

DERIVE

Figure della soggettività:
percorsi trasversali

A cura di
Isabella Adinolfi e Mario Galzigna



MIMESIS

Publicato con il contributo dei Dipartimenti di Filosofia e T.d.S. e Storia dell'Università di Venezia.

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREMESSA

di Isabella Adinolfi e Mario Galzigna p. 7

PARTE PRIMA: ANGOSCIA, MALINCONIA E NOIA

- I. PER UNA STORIA DELLA MALINCONIA
di Yves Hersant p. 15
- II. VANITÀ DELL'HOMO FABER.
di Mario Galzigna p. 23
- III. SENSO COMUNE, *FOLK PSYCHOLOGY* E MALATTIE DELL'ANIMA
di Andrea Angelozzi p. 51
- IV. MELANCONIA E POESIA
di Isabella Adinolfi p. 67
- V. L'IO DIVISO. RIPRESA E VARIAZIONI DA UN TESTO
DI KIERKEGAARD
di Virgilio Melchiorre p. 83
- VI. DEPRESSIONE E PERDITA DEL PAESAGGIO
Francesco Vallerani p. 99
- VII. LEOPARDI E "IL VUOTO DELL'ANIMA"
di Rolando Damiani p. 119

PARTE SECONDA: MUSICA ED EMOZIONI

- VIII. KIERKEGAARD, IL DON GIOVANNI DI MOZART
E LE MALATTIE DELL'ANIMA
di Elio Matassi p. 135
- IX. IL FURORE: UN'ANALISI STORICA FRA MEDICINA,
FILOSOFIA E MUSICA
di Bernardo Fantini p. 147

PARTE TERZA: COSCIENZA, MALATTIA E DOLORE

- X. COSCIENZA E MALATTIA
di Sergio Givone p. 181
- XI. SOFFERENZE DELL'ANIMA. LIMITE DI UNA CONDANNA,
VALORE DI UNA RISORSA
di Vittorio Possenti p. 187
- XII. IL RIFIUTO DEL CIBO
di Alessandro Fontana p. 199
- XIII. LEGAMI E CONNESSIONI NELL'ESPERIENZA DEL DISAGIO
di Graziella Fava Vizziello p. 211
- XIV. IL DOLORE DELL'UOMO.
PERCHÉ GLI UOMINI UCCIDONO LE PROPRIE DONNE
di Ivana Padoan p. 219

PARTE QUARTA: ATTRAVERSARE LA SOFFERENZA

- XV. IL VALORE DELL'OSSESSIONE
di Marco Fortunato p. 261
- XVI. MI FA MALE IL MONDO. FIGURE FILOSOFICHE DELLA SOLITUDINE
di Giorgio Brianese p. 275
- XVII. L'UOMO VULNERABILE: L'ESISTENZA TRA RISCHIO,
PAURA E SPERANZA
di Giuseppe Goisis p. 295
- XVIII. ESPERIENZA DEL DOLORE E SENSO DELL'ESISTENZA
di Roberto Garaventa p. 311

PARTE QUINTA: UN PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

- XIX. FATTI STORICI INSPIEGATI ED EPISTEMOLOGIA STORICA
di Giorgio Politi p. 331

PREMESSA

1. La scelta della parola-chiave che dà il titolo al nostro libro non ha, qui, un intento meramente descrittivo o denotativo. Gioca sull'allusione, sui significati impliciti, sulle semantiche possibili, sulle significazioni contrastanti, complementari o affini. Per indicare i nostri percorsi trasversali e pluridisciplinari lungo alcune configurazioni della soggettività, il sostantivo *deriva* ci è sembrato particolarmente appropriato. Per varie ragioni. L'etimologia, in questo caso, può tornare utile. *Deriva* discende dal verbo latino *derivare*, “composto – come afferma Pianigiani – dalla preposizione *de* (da, di) e da *rivus*”: il verbo latino significa “volgere e condurre acqua a modo di rivo dalla corrente del fiume in canali. Deviarla dal suo letto, e *fig.*, in senso generale, Trarre, Dedurre”. Ma anche “Scaturire, Cominciare a scorrere”, e in senso figurato “Nascere, Avere origine, Discendere”¹. La *deriva* rinvia dunque al concetto di scorrimento: all’idea di qualcosa che scorre, che fluisce. All’interno di una certa famiglia di parole – una “famiglia di parole molto chiara per la forma e per il significato”, come scrive Pierre Chantraine – incontriamo il greco *rèo* e il sanscrito *sràvati* (scorrere), ed osserviamo che il concetto di scorrimento può assumere significati diversi, in riferimento alle acque, ma anche a certi parti liquide del corpo. “Può esprimere lo scacco, il cambiamento”, ma anche certi stati fisici o certe malattie². Ciò che ha orientato la nostra scelta è proprio questa ambiguità e questa plurivocità di significati: ancora ben presente, ad esempio, nella lingua italiana e nella lingua francese. Nel linguaggio scientifico il termine *deriva* può esprimere un movimento oggettivo, governato da leggi naturali o da regole formali, indipendenti da qualsivoglia determinazione

-
- 1 Si veda il vecchio e validissimo vocabolario etimologico di O. Pianigiani (*Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Albrighi & Segati, Roma 1907).
- 2 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Nouveau tirage, Éditions Klincksieck, Paris 1984, pp. 970-971 (traduzioni nostre). Anche A. Ernout e A. Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001, p. 574) fanno risalire l’origine del termine latino *rivus* al greco *rèin* (scorrere).

soggettiva: si pensi al fenomeno geologico noto come deriva dei continenti o al concetto matematico di derivata. Quando viene invece riferita a certe configurazioni della soggettività, la deriva, in quanto modificazione dei profili identitari, degli assetti bio-psichici e delle condizioni materiali, può essere creativa o sovversiva, innovativa o regressiva, ma anche eccentrica o patologica. Questa ambigua e poliedrica complessità semantica del termine, perennemente in bilico tra il *normale* e il *patologico*, è agevolmente utilizzabile qualora si voglia mettere a fuoco, evitando ogni semplificazione abusiva, la vasta gamma di significati e di sfumature che caratterizzano certi stati d'animo e certe esperienze soggettive: la malinconia, il furore, la disperazione, l'angoscia, la noia, la tristezza, la solitudine, l'ossessione.

Rispetto ai saperi codificati, alle discipline accademiche consolidate, agli specialismi irrigiditi nelle loro sterili acribie, il percorso a più voci che qui presentiamo – l'erranza, il libero vagabondaggio lungo i più svariati profili della *presenza* – assume i caratteri di un movimento creativo e pro-teiforme. La fortuna filosofica e politica del termine “deriva” rappresenta un retroterra fertile e ricco di futuro: uno sfondo implicito, che varrebbe la pena esplorare e valorizzare. Basti, qui, un rapido cenno alla centralità del concetto di deriva nel movimento situazionista³ e in non poche filosofie della post-modernità che lo hanno riproposto e riformulato: dall'economia libidinale di Lyotard ai percorsi rizomatici di Deleuze e Guattari, dalla “flânerie” baudelairiana alla sua ripresa in Proust e in Benjamin, fino alle libertà del cinico e alle figure della parresia, ripensate e riproposte da Michel Foucault nei suoi ultimi Corsi al Collège de France.

La libertà del percorso intellettuale – la sua stessa distanza dal tradizionale ancoraggio accademico alla frammentazione specialistica dei saperi – implica un privilegiamento del *problema* rispetto alla *disciplina*. Gli attrezzi disciplinari, benché utili e utilizzabili, devono essere considerati, come ci ha insegnato Foucault, una variabile dipendente del problema⁴.

2. “Il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose”⁵. Con queste parole Pascal in un celebre frammento

3 Cfr. G. Debord, *Théorie de la dérive*, «Internationale situationniste», n.2, décembre 1958 (Bulletin central édité par les sections de l'Internationale Situationniste).

4 Per questa impostazione si veda M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008; rispetto all'opzione antiriduzionista si veda Id., *Il mondo nella mente*, Marsilio, Venezia 2007, e Id., *Volti dell'identità*, Marsilio, Venezia 2001. Per il riferimento ai Corsi, si veda: M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, edizione italiana a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

5 B. Pascal, *Pensées sur la religion e sur quelques autres sujets*, tr. it. di E. Balmas,

metteva in guardia il suo lettore dal cadere in un eccessivo specialismo, esortandolo ad essere il più possibile “universal”. Certo, come lo stesso Pascal aggiungeva poco oltre, l’ideale sarebbe avere entrambe le forme di conoscenza, essere, cioè, specialisti di un determinato campo del sapere e al contempo possedere una cultura generale, in grado di farci interloquire con i cultori di altre, diverse, discipline. Ma se occorre scegliere tra specialismo e universalismo, lo scienziato, filosofo e teologo francese non aveva dubbi al riguardo: è meglio essere il più possibile “universal”. A questa annotazione pascaliana fa eco una pagina dello *Zibaldone* in cui Leopardi, interpretando l’ambizione a una “mathesis universalis”, osserva che è la natura stessa delle cose, “la forza e l’importanza de’ rapporti che esistono” fra loro – “non conoscendo i quali, nessuna cosa si conosce perfettamente” – a richiedere uno sguardo unitario che abbracci l’intera realtà⁶; così, poco dopo, concludeva perentoriamente il poeta: “Non può nessuno vantarsi di essere perfetto in veruna umana disciplina, s’egli non è altresì perfetto in tutte le possibili discipline e cognizioni umane”⁷.

Senonché, dopo la crisi dell’unità del sapere e dopo il conseguente divorzio tra scienze naturali e umane consumatosi nella tarda modernità, *l’homme universel* celebrato da Pascal e da Leopardi è divenuto via via, sempre più oggetto di scherno da parte degli esperti delle diverse branche in cui si è articolato e frammentato il sapere. Ne *L’uomo senza qualità*, nel tratteggiare la figura di Paul Arnheim, un “originale che scriveva poesie, dettava il prezzo del carbone ed era intimo amico dell’imperatore di Germania”⁸, Musil ci offre un esempio della sprezzante ironia con cui veniva trattato nel secolo appena trascorso chi aspirasse all’universalità e sapesse “parlare d’industria con i grandi industriali”, “di finanza con i banchieri”, e fosse in grado di “conversare con altrettanta competenza di fisica molecolare, di misticismo e di tiro al piccione”⁹. Costui, leggiamo, certamente brilla nei salotti mondani, in quanto “sa parlare a ognuno nella sua lingua”, riceve il plauso della stampa e della gente comune, ma con il suo sapere “enciclopedico”, con le sue “scorribande” nei vari campi della conoscenza, non può, alla lunga, soddisfare “le più severe esigenze”¹⁰ della

Id., *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1983, il frammento citato è il 195.

6 G. Leopardi, *Zibaldone*, 1922 (qui citato dall’edizione a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 2001, 3 voll.).

7 *Ibidem*.

8 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, tr. it. di A. Rho, Id., *Luomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1957, 2 voll., qui I, p. 180.

9 *Ivi*, p. 181.

10 *Ivi*, p. 183.

scienza, sicché “l’uomo del mestiere” vi scopre inesorabilmente “quelle piccole inesattezze, quegli abbagli che rivelano il dilettante”¹¹.

Il dilettante, il “tuttologo”, lo studioso universale, lo si sa, rappresentano attualmente posizioni e posture molto screditate. Oggi più che mai sarebbe pressoché impossibile padroneggiare, senza peccare di superficialità, l’intero campo dello scibile umano. Nondimeno, dopo anni di dominio della cultura specialistica e dopo averne constatato i limiti, le istanze critiche e antiriduzioniste di Pascal e di Leopardi ci sembrano, in qualche modo, riemergere.

3. Non a caso sempre più spesso si avvertono, anche in ambito accademico, sia l’esigenza di studi interdisciplinari e trasversali sia la conseguente necessità del confronto e del dialogo tra le diverse forme del sapere. Sempre di più si fa strada la convinzione che, pur senza abbandonare lo specialismo, occorra recuperare uno sguardo il più possibile unitario sulla realtà, attraverso un dialogo aperto e stabile tra le diverse scienze. Uno studio che non dimentichi le specificità di ogni singolo approccio specialistico e che sia in grado di evidenziare gli elementi di integrazione, di contatto e di comunanza tra differenti saperi, gioverebbe certamente ad una maggiore e più profonda comprensione del mondo e della condizione umana. Ma queste dichiarazioni di principio sono spesso contraddette dalla pratica effettiva della ricerca in ambito universitario, dove gli studiosi coltivano i loro specialismi rimanendo frequentemente prigionieri di un’acribia disciplinare che si rivela paralizzante: vantaggiosa, certo, sul terreno delle relazioni di potere, ma sterile sotto il profilo conoscitivo.

Cercando di superare o almeno di evitare questa contraddizione, favorendo perciò interazioni, dialoghi e “ibridazioni” tra diversi settori della conoscenza – fuori, dunque, da ogni riproposizione di un’epistemologia riduzionista – i due curatori del presente volume hanno organizzato, il 22 e 23 ottobre 2007, un colloquio multidisciplinare, invitando all’Università di Venezia studiosi di diversa formazione per confrontarsi sulle *derive* della soggettività: un tema attuale e complesso, che richiede, per essere affrontato adeguatamente, l’apporto e la sinergia di diverse competenze. Il colloquio si è sviluppato utilizzando differenti percorsi disciplinari, a volte distinti, ma più spesso collegati e intrecciati: quello filosofico, teologico, letterario e artistico, quello storico, psicologico musicale e psichiatrico. La partecipazione attiva di un pubblico numeroso e qualificato e soprattutto la richiesta, da parte di non pochi studenti e docenti, di avere a disposizione

11 *Ibidem*, p. 183.

la traccia, il testo o la rielaborazione delle relazioni presentate al colloquio: sono queste le due ragioni che ci hanno spinto a pubblicare il presente volume. L'itinerario trasversale che lo caratterizza mobilita, come si è detto, una pluralità di approcci, tutti finalizzati, in ogni caso, alla comprensione di alcune importanti configurazioni della soggettività, considerate anche nelle loro curvature patologiche.

Con questa breve nota, abbiamo voluto preparare il lettore sia alla varietà dei temi affrontati nel volume, sia, anche, all'*esprit* della nostra iniziativa: alla sua *Stimmung* filosofica e ai suoi risvolti epistemologici antiriduzionisti.

Isabella Adinolfi e Mario Galzigna

PARTE PRIMA

ANGOSCIA, MALINCONIA E NOIA

YVES HERSANT

PER UNA STORIA DELLA MALINCONIA

La malinconia non è più ciò che era. Tra gli psichiatri, l'antico termine che la designa sembra caduto in disuso; già Esquirol voleva lasciarlo ai moralisti e ai poeti, preferendogli «lipemania» nell'esercizio della sua professione.

Oggi, i *Manuals of Mental Disorders*, detti *DSM*, eliminano il termine dai loro quadri nosografici. Il fatto è che questo termine, veicolo di una lunga e complessa tradizione e al tempo stesso da questa veicolato, si è caricato, lungo i secoli, di significati molto diversi; in particolare, come nota Freud, che dal canto suo l'ha conservato, esso sembra rinviare a volte a delle affezioni somatiche, a volte a delle affezioni psicogene: affezioni caratterizzate, in entrambi i casi, da una grande varietà clinica.

Malattia del corpo per gli uni, dell' "anima" per gli altri, della loro "giunzione" per i più lucidi, la malinconia è troppo instabile semanticamente perché la si possa considerare un concetto. A seconda degli interlocutori, essa indica ora una sentimento vago e sognante, ora un malessere esistenziale ora una follia tra le più temibili il cui esito è il suicidio; a volte un temperamento, a volte uno stato pre-morboso, a volte una terribile "depressione ansiosa", secondo la definizione di Kraepelin, "alla quale si uniscono in proporzioni fortemente variabili concezioni deliranti" (tra cui prevalgono "idee di colpa di matrice religiosa"). Di fronte ad un termine così polisemico, si capisce l'imbarazzo dei terapeuti. Ma il suo rigetto diventa carico di conseguenze: perché degradato a "depressione", ridotto a un tipo di psicosi, o declinato nelle sue forme cliniche – ansiosa, stuporosa, delirante – l'antico malessere saturnino perde la sua unità costitutiva.

Invece di eliminare una denominazione così bella, cerchiamo di conservare alla malinconia la molteplicità delle sue dimensioni. Preserviamo la sua unità senza misconoscere la sua pluralità, e cerchiamo di rimanere sensibili alla ricchezza di un'antica parola. Cosa che hanno fatto esemplarmente, nel corso degli ultimi decenni, alcuni scrupolosi interpreti¹: rileg-

1 Soprattutto Panofsky e i suoi collaboratori, poi Jean Starobinski, Jackie Pigeaud e Mario Glazigna, di cui si può leggere un saggio in questo volume.

gendo i moralisti e i poeti così come i terapeuti, dimostrando che l'antico abita il moderno, questi autori fanno scoprire, ognuno a modo suo, l'impronta del malessere saturnino sulla vita intellettuale europea.

Essi non perdono di vista i suoi paradossi né la sua fondamentale ambivalenza: nella malinconia si stringe – o quanto meno *può* stringersi – un'alleanza tra astenia ed energia, tra stupore e potenza, tra inibizione e creazione, tra il bestiale e il divino. Fino ad arrivare al fatto più sconcertante: non si possono tracciare dei confini sicuri tra il malato abulico e prostrato, sordo al suo *entourage*, che rumina pensieri di morte ripetendo con insistenza che egli non è “niente”, e l'artista o il poeta, il filosofo o lo scienziato considerato un genio. Che il loro male possa essere lo stesso, secondo diverse modalità o secondo diversi gradi di intensità, e che esso si rovesci nel suo contrario: questo è uno dei grandi problemi che ci ha consegnato la tradizione occidentale e che si condensa misteriosamente in un'incisione di Albrecht Dürer oggi riprodotta *ad nauseam*.

Come l'accidia – suo equivalente spirituale, in qualche modo – la malinconia è dialettica; secondo alcuni, non esserne mai stati colpiti sarebbe, tra tutti i mali, il peggiore. In questo senso, sarebbe, per citare stavolta Romano Guardini, troppo ambivalente e troppo profondamente radicata nell'esistenza umana, perché ci si possa permettere di lasciarla ai soli psichiatri.

Diversità e permanenza

La tristezza è monotona; la malinconia, proteiforme. Forse il lettore si sorprenderà delle contraddizioni dei suoi discorsi, della molteplicità dei suoi registri e delle sue apparenti incoerenze, tanto è prodigiosa la varietà delle manifestazioni malinconiche: aggressività e ripiegamento su se stessi, prostrazione ed entusiasmo, senso di colpa e desideri folli, lamento e derisione, idee fisse e folli chimere.

È in mille modi che si è potuto narrare, dall'Ecclesiaste a Cioran, l'inconveniente di essere venuti al mondo; è in mille modi che si è espresso, da Democrito a Jean Paul-Sartre, il disgusto dell'esistenza. Ma la proliferazione dei suoi sintomi, che rende così difficile e incerta la classificazione nosografica² dello stato malinconico, è in verità una ricchezza; essa ha in buona parte contribuito a costruire ciò che noi chiamiamo la nostra cultura.

2 Ne testimonia l'articolo «*Mélancolie*» di Marie-Claude Lambotte nel *Vocabulaire européen des philosophies* diretto da Barbara Cassin, Paris, Le Seuil-Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 758-765.

Mistica o erotica, dolce o amara, feconda o sterile, la malinconia si declina entro una grande varietà di configurazioni. Quel che canta Saffo, per esempio, è il mal d'amore; è la prima a descriverne gli effetti più direttamente fisici. Ma per Michelangelo, molto più tardi, in un contesto del tutto differente, la malinconia si identifica con la sofferenza del creatore; l'artista lavora "nel sordido" e "fuori dal mondo", "nel mezzo di grandi fatiche e di mille sospetti"; nelle sue lettere e nelle sue poesie, Buonarroti si dice diviso tra l'orrore che incute la morte, la paura di tradire i suoi ideali e la crudele certezza di essere un uomo fuori dal comune (cioè un Cristo nuovamente crocefisso: "Si ha idea di quanto sangue costi tutto questo?" egli scrive in una delle sue opere, un crocefisso offerto a Vittoria Colonna).

Altri ancora sono i sintomi della malinconia detta romantica: in un mondo vuoto, che Dio e altri hanno abbandonato, il René di Chateaubriand si scopre diverso da quello che è. In totale disarmonia con se stesso e il cosmo, si percepisce come un rifiuto, spossessato di sé, o posseduto da una forza maligna, vive la propria vita come un esilio, come una tragica separazione. Nessun avvenimento che non gli confermi l'inermità di ogni cosa e la vanità delle sue azioni: né le conquiste della ragione, di cui conosce i limiti, né gli pseudo-trionfi dell'*homo faber* dei quali conosce la fragilità.

Ed egli vive nel giusto mezzo, tra gli antichi e i moderni, tra passato e presente, tra immobilità ed erranza, tra immensità e piccolezza, tra l'antico e il nuovo mondo; cadavere animato, anima prigioniera di un corpo putrefatto, si raffigura come un morto – vivente. Questo giusto-mezzo, del resto, è tutto il contrario di una media: alla *medietas* e alla *mediocritas* degli Antichi, come al giusto mezzo dei borghesi, il malinconico oppone la logica dell'*extremitas*. Alla piatta saggezza di gente assennata, egli oppone una saggezza paradossale, che non teme né la contraddizione né l'eccesso: "Si gioisce di ciò che non è comune, anche quando questa cosa è una sciagura".

Il proteiforme, tuttavia, non è informe. Sia nei dipinti che nelle incisioni il figlio di Saturno (o oggi l'intellettuale, nelle foto delle riviste) si riconosce dalla sua postura, palma aperta che sostiene la testa, come nei discorsi malinconici si manifestano alcune forme ripetitive: certi motivi, "*relativamente poco numerosi, ma fortemente convergenti*, denunciano l'impronta, d'intensità assai variabile, di un tipo melanconico sull'immaginario dello stesso nome".³

3 Pierre Dufour, « Vers une herméneutique cognitive des imaginaires mélancoliques », in Anna Dolfi (ed.), *Malinconia, malattia malinconica e letteratura moderna*, Roma, Bulzoni, 1991, p. 73. Sottolineature dell'autore.

Certi temi attraversano i secoli: il nero e il pesante, l'autunno e il "mai più", il crepuscolo e l'oceano, il labirinto e l'abisso. Delle metamorfosi si ripetono – che sono, del resto, delle metafore solo per uno sguardo non malinconico: la spina nella carne, il corpo di vetro, l'inferno e la caduta, l'emorragia e il buco. Le stesse ricorrenze nei discorsi teorici: gli autori si ripetono, alle volte anche a loro insaputa, e anche quando innovano scientificamente. Così i primi psichiatri riprendono gli aneddoti dei rinascimentali, che riprendono i medici arabi, i quali trasmettono racconti greci; si notano ovunque delle costanti.

Gladys Swain lo sottolinea molto bene: anche se non rimane "granché di vivente dell'autentico sistema di quel mondo di cui la malinconia fu il centro di gravità nella sua età dell'oro della cultura europea", e anche se "tutta la comprensione moderna dell'angoscia malinconica [...] si è forgiata espressamente in rottura" con la cosmologia, la fisiologia e l'antropologia del Rinascimento, l'articolazione fondamentale rimane intatta.

"Come se la carne si fosse sciolta lasciando lo scheletro"⁴: anche nelle sue trasformazioni la malinconia sembra rimanere stabile. Ne testimonia la tenuta così sorprendente, molto tempo dopo l'abbandono della teoria degli umori, del modello atrabiliare di cui porta tracce la neuropsichiatria, o la ripresa, presso Falret e Baillarger, della bipolarità che Aristotele attribuiva all'atrabile. Ne testimonia anche e ancor più la permanenza dei trattamenti terapeutici, di cui un inventario impressionante può essere letto in Robert Burton. Se i procedimenti diabolici sono da escludere, osserva con prudenza l'autore, Dio ammette molti mezzi per raggiungere la guarigione: "mezzi fondati sulle pietre, i semplici, le piante, i metalli, etc., come tutte le cose simili preparate a nostro uso dalla scienza e dall'industria dei nostri medici"⁵.

Tali gli elettuari lenificanti, i purgativi e revulsivi che espellono l'umore viziato, i confortativi che restituiscono al corpo il suo dinamismo. Sono egualmente raccomandati i bagni di acqua chiara, le dolci musiche, gli esercizi regolati del corpo e dello spirito, le passeggiate in campagna. E una dieta rigida, beninteso, a base di cibo "umido, facile da digerire, che non provochi aria, nè fritto nè arrosto ma bollito"; carni giovani, vini bianchi, frutta fresca, pesce che non abbia il gusto di fango... Tutti questi consigli obbediscono ad una logica; come sottolinea Jean Starobinski in uno studio citato più avanti (p. xxx), "la somministrazione di purganti, fluidificanti e di corroboranti ob-

4 Gladys Swain, « Permanence et transformations de la mélancolie », in *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, p. 171.

5 Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie (1621)*, Introd. di J. Starobinski, trad. di Bernard Hoepffner, Paris, José Corti, 2000, vol. II, p. 743.

bligavano il paziente a “somatizzare” la sua rappresentazione della malattia e a mimare con il suo corpo tutti i processi della “catarsi” e della ricostruzione psichica. Il metodo doveva annoverare senza dubbio dei successi per trasmettersi con tale regolarità da una generazione all’altra”.

In definitiva : diversità delle malinconie ma persistenza della *malinconia* persino tra coloro che la combattono. Il fatto è che essa riguarda tutti, il “normale” non meno del folle e il folle non meno del genio; essa può colpire tutto il tessuto sociale. È così che in ogni epoca, quali che siano le teorie che cercano di renderne conto, essa ci rinvia ai nostri enigmi. Enigma della nostra finitudine; enigmi della morte e del linguaggio; enigma del rapporto tra l’anima e il corpo, secondo la terminologia dualista, o tra lo spirito e la materia. Ingenuamente o scientificamente affrontati, questi enigmi ci riportano al mal di vivere; ma senza questo male, si può vivere bene?

Una lunga storia

Se la risposta spetta ai filosofi, tocca prima di tutto agli storici chiarire la questione. Una stretta connivenza, infatti, unisce la storia all’esperienza malinconica; al di fuori di una prospettiva storica, la malinconia rimarrebbe mal compresa. Di fatto, c’è sempre qualcosa di antico nella malinconia contemporanea: un passato-presente, una ripetizione del momento inaugurale. Individuale o collettiva, essa si manifesta diacronicamente; è impossibile coglierla senza risalire alle origini.

Queste origini sono mediche, più precisamente ippocratiche. Richiamo troppo breve: è in una formula tra le più concise che la malinconia affonda le proprie radici. Il medico greco la definisce come una paura e una tristezza *legate ad un particolare umore del corpo*; umore pure questo chiamato “malinconia”, altrimenti detto bile nera o atrabile.

Così abbozzato, lo schema si arricchisce progressivamente, non senza vivaci contestazioni; si nota che il malato delira senza febbre, che si fissa su un oggetto fantasmatico; nel II secolo, Galeno precisa la teoria, che orienterà a lungo la medicina occidentale. Con il cristianesimo si introduce l’idea di colpa, sulla quale la Riforma insisterà, e il sentimento del vuoto esistenziale.

Nel Medioevo e nel Rinascimento, almeno in alcuni autori, la dottrina medica incontra la teoria astrologica; Saturno, infatti, come la bile nera, è portatore di una dialettica (“per la sua qualità di pianeta pesante, freddo e secco, produce degli uomini interamente interessati alle cose materiali, adatti solo ai duri lavori della terra; ma al contrario, per la sua posizione

di pianeta più elevato, produce i *religiosi contemplativi*, interamente voltati verso le cose dello spirito, distaccati da ogni forma di vita terrestre”⁶).

Si assiste poi ad un’accelerazione di tempi storici : vecchi dibattiti sono riaperti sull’ipocondria e la mania ; l’umoralismo cede il passo a teorie più “scientifiche”. La malinconia per i moderni diventa un disordine dell’intelligenza, o una eccitazione delle fibre nervose, o dopo Freud un’avventura del narcisismo e un lutto non superato.

Il fatto più sorprendente, in questo percorso, è la longevità del modello antico: fino al XVIII secolo è sopravvissuta, con inflessioni e varianti, la dottrina degli umori. La si sintetizzava così nel Medioevo:” Ci sono quattro umori nell’uomo, che imitano i diversi elementi: aumentano in stagioni diverse, regnano su età differenti. Il sangue imita l’aria, aumenta a primavera, regna nell’infanzia. La bile gialla imita il fuoco, aumenta in estate, regna nell’adolescenza. La malinconia o bile nera imita la terra, aumenta in autunno, regna nella maturità. Il flegma imita l’acqua, aumenta in inverno, regna nella vecchiaia. Quando questi umori non sorpassano la giusta misura né per eccesso né per difetto, l’uomo è in pieno vigore”.

In medicina, queste quattro sostanze – accoppiate per di più con le qualità universali del freddo e del secco, del caldo e dell’umido – organizzano tutto il sapere e al tempo stesso la *rêverie*. Nel quartetto, tuttavia, è l’atrabile che ha lo statuto più importante. Nero, l’umore malinconico lo è già per sua natura, la quale lo rende simile al catrame; ed esso può esserlo ancor di più, stando alle teorie della digestione, se è cucinato di nuovo nel fegato. Questa malinconia detta “adusta”⁷, moltiplicata al quadrato dall’“adustione” (o risultante da altri umori ugualmente bruciati), rende gli uomini “più cupi, più taciturni e più intelligenti”.

Parole prive di senso, semplici fantasie di medici poco osservatori? La storia ci insegna che non è così e che l’evoluzione delle teorie non ha tolto ogni efficacia al modello dei nostri avi. La loro bile nera immaginaria

6 Erwin Panofsky e Fritz Saxl, citati da Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. di Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1985, p.161.

7 Secondo i medici dell’epoca, gli alimenti sono cotti due volte. Una prima cozione produce il chilo nello stomaco; dopo il filtraggio, una seconda cottura nel fegato produce il chimo, che si compone di quattro umori. Ambroise Paré paragona questo processo ad una fermentazione: nel vino nuovo, “si possono trovare quattro corpi differenti: giacché c’è il fiore che sta sopra, la feccia che sta nel fondo, l’immaturità o acquosità, e il buon liquore, dolce e amabile”. Così, nella massa del chimo, si trova la bile gialla, paragonabile al fiore; l’atrabile o malinconia, paragonabile alla feccia; il flegma o pituita, paragonabile all’acquosità; il sangue, assimilato al buon liquore. Queste teorie mediche hanno avuto numerose ripercussioni, soprattutto teologiche.

conserva un valore metaforico. Offriva tra l'altro tre vantaggi: interrogare dall'interno i disordini dello spirito, investigare con ostinazione il rapporto tra l'uomo e il suo corpo, attribuire ad un'unica causa ciò che l'uomo ha di peggiore e di migliore. Il Rinascimento l'aveva compreso: in questa "età dell'oro", l'antica dottrina dell'atrabile si coniuga, nella sua interezza, con un tema platonico, quello della follia poetica, e con l'idea di Aristotele secondo cui il malinconico e il genio hanno in comune una stessa natura.

Questione celebre: « Per che motivo, si legge nei *Problemata* (XXX, 1), tutti coloro che sono stati uomini eccezionali, in ciò che riguarda la filosofia, la scienza dello Stato, la poesia o le arti, sono manifestamente malinconici e alcuni fino al punto di essere colpiti da malattie originate dalla bile nera? ». Nella prospettiva aperta da Aristotele, lo squilibrio indotto dall'atrabile diventa lo squilibrio per eccellenza; porta l'uomo tanto all'ebetudine quanto alle più nobili occupazioni e ad attività eccezionali. Elevata al rango di forza intellettuale da numerosi rinascimentali (in particolare Marsilio Ficino la malinconia si vede dotata di un privilegio enorme: a dispetto dei suoi aspetti pericolosi, o proprio in virtù di essi, essa permette di vedere meglio il mondo e garantisce al tempo stesso l'accesso a Dio.

Uno dei lati interessanti di questa teoria, "superata" finché si vuole, è quello di rendere conto delle attività dette creatrici: sottomettendo l'anima alle leggi del vivente, mettendo in stretto rapporto un substrato naturale e un'energia culturale, un dato fisiologico e un'attività dello spirito, essa integra pienamente il corpo in ogni processo artistico. Fa dello stato melanconico cosa ben diversa della malattia: il malessere nasce contemporaneamente alla cultura, allorché l'uomo si scopre doppio. Non uno, ma duale, e portatore dell'altro in sé. La sua eccellenza, la sua creatività artistica in particolare, la deve ad uno stato di alterazione che lo lavora nella sua più profonda intimità; se è violento o incostante, è perché è violento e incostante l'umore che lo incita a diventare altro. L'umore lo fa speculare sui possibili, sulle loro diverse combinazioni; eccita i suoi "fantasmi", scatena delle immagini interiori, suscita una folla di visioni.

Il melanconico è l'uomo dei sogni e delle fantasticherie (*rêveries*), delle finzioni e delle chimere; anche dell'allegoria che produce esseri altri.

La nostra storia medica, come si vede da questo esempio, sfocia nella storia culturale; e questa, inversamente, non può fare a meno di quella. Dell'una e dell'altra non si può che fornire qui una pallida idea; ma si tratta di un'idea direttrice: senza prospettiva storica a largo raggio, la bimillennaria malinconia si riduce a poca cosa. Non è che "depressione", e ci si vieta di capire che la sua nerezza è illuminante. Oggi, per nostra e loro sventura, gli adepti della "fine della Storia" – che non immaginando il futuro e libe-

randosi del passato, riducono il tempo ad un presente immobile – sono dei malinconici piuttosto che dei depressi.

Il lavoro malinconico

Seconda idea direttrice: se una prospettiva storica è necessaria, rimane tuttavia insufficiente, giacché lo storico “dimentica il lamento”; seppur sensibile alla sofferenza, tuttavia non ne interroga il senso. Tra la massa dei fatti, egli separa, certo, la struttura intelligibile, le articolazioni maggiori, le rotture significative; lo storico comprende la malinconia, ma non coglie l’esperienza malinconica. Irriducibile alla storia, anche se la storia lo struttura, il malessere saturnino sfugge sempre a chi non ascolta il soggetto sofferente, o resta sordo alla sua domanda. E la sua domanda è temibile: la sofferenza ha un senso?

In molti autori la questione assume un significato; si tratta di lamenti di scrittori privilegiati. Per loro il lamento non significa solo che si soffre, ma che la sofferenza è portatrice di significato. Si potrà obiettare: questi eletti non sono forse malinconici, nel senso in cui lo sono i “veri malati”? I tormenti di cui ci parlano, allorché una poetica se ne fa carico, allorché essi arricchiscono una riflessione, conservano un qualche rapporto con quei miserabili – condannati alla ripetizione o chiusi nel mutismo – che vengono descritti dai clinici? Risposta possibile: nelle rappresentazioni che danno di essa i più eminenti esponenti, la malinconia si ripresenta; è nei poeti e negli artisti che la sua storia si legge al meglio: una storia fatta di continuità e di rotture. Ai produttori di immagini, ai creatori di metafore lasciamo spiegare come, dall’antichità all’età moderna, la malinconia si reinventa senza tuttavia cambiare nome.

Nei suoi scrittori e artisti, la malinconia supera se stessa; scrivendosi, dipingendosi, sottraendosi all’“asimbolia” essa trascende se stessa o si sublima. Come se, nell’afflizione spinta ad un certo grado, si dispiegasse l’energia che sprona verso la creazione dell’opera d’arte. Si ritrova qui l’idea antica, che Rilke esprime a modo suo: “Financo il dolore che piange, puro, s’induce a forma” (*Elegia IX*, trad. it., Einaudi, 1978, p.59), o ancora: “Un mondo nacque dal lamento, un mondo in cui tutto fu ricreato”. Le parole possono vincere sul vissuto; dall’impossibilità di vivere si passa allora alla possibilità di parlarne. In altri termini: se c’è un “lavoro del lutto”, ben più fecondo è il lavoro malinconico. Con questa osservazione, il mio volve al termine.

(traduzione di Maria Maddalena Mapelli)

MARIO GALZIGNA
 VANITÀ DELL'HOMO FABER
 Derive della malinconia

Tutta la vita del corpo è un fiume che scorre, tutta la vita della sua mente sogno e delirio; la sua esistenza è una guerra e un soggiorno in terra straniera; la fama che egli lascia, dimenticanza.

Marco Aurelio

Incipit

Lungo gli itinerari di una genealogia del soggetto moderno, ho incontrato, da qualche tempo, la malinconia: una costellazione che realizza una sorprendente distanza dai meccanismi del potere, che produce un sapere trasgressivo ed enigmatico, a volte privo di parola, quasi sempre capace di disorientare i dispositivi destinati a controllarlo.

La malinconia, dunque: voglio assumerla come cifra del rifiuto, come emblema di una perduta prossimità all'energia e alla forza del progettare, alla capacità di programmare il tempo, alle decisioni che ci spingono, fuori da noi stessi, nel teatro del mondo.

Ed ancora: malinconia come *nome* assegnato, in epoche differenti, alla distanza incolmabile tra il soggetto che desidera e gli oggetti del suo desiderare; nome che condensa, con singolare potenza aggregativa, le esperienze distinte, ma sovente intrecciate, di una *privazione* e di una *lacerazione*: la privazione dell'immagine di Dio – la «destruction of God's image», di cui parlava Robert Burton¹ – ed insieme la lacerazione che frantuma la

1 Cfr. R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, Vintage Books, New York 1977, vol. 1, p. 131. Citerò sempre da questa ed.: un reprint dell'ed. in tre volumi, curata da J. M. Dent, del 1932. La prima edizione risale al 1621. Durante la vita di Robert Burton (1577-1640) furono stampate cinque edizioni. La terza parte dell'opera e l'ampia introduzione – che costituisce una sorta di sintesi programmatica, quasi a sé stante – sono state tradotte in italiano. Si veda, rispettivamente: R. Burton, *Malinconia d'amore*, tr. it. di A. Brillì e F. Marucci, a cura di A. Brillì, Rizzoli, Milano 1981; R. Burton, *Anatomia della Malinconia. Introduzione*, tr. it. di G. Franci, Introduzione di J. Starobinski, Marsilio, Venezia 1983. Per un approfondimento della "melancholy" burtoniana, vista nel contesto della tradizione medico-filosofica dell'Inghilterra moderna, si veda il bel saggio di M. Simonazzi, *La malattia inglese*, Il Mulino, Bologna 2004 (tutto il primo capitolo – pp. 35-124 – è dedicato a Burton).

compattezza del nostro corpo vivente, del nostro “microcosmo”, che vive e che pensa, contro il quale le stelle, i cieli e gli elementi sono armati (“stars, beavens, elements... are armed”²); tutti questi elementi, tutte queste creature di Dio, diceva Burton, sono ora inclini ad offenderci (“are now ready to offend us”³): una frattura insanabile nell’armonia del cosmo, in parte ereditata dal mondo antico, viene rielaborata e reinventata dalla cultura rinascimentale. All’alba della nostra modernità si riafferma dunque un divorzio *tragico* tra l’uomo e la natura.

La scienza moderna costruirà la propria signoria sul mondo a partire da questa cesura fondamentale: talora la metterà in scena, come fece Pascal, scontando la presenza inconciliabile di due contrapposti regimi di verità (*l’ordine dell’intelletto*, appunto, contrapposto all’*ordine del cuore*); talora arriverà ad occultare o a dimenticare le componenti tragiche di questa rottura, sotto il segno di una *metafisica della separazione*: condizione di possibilità e configurazione essenziale della nuova soggettività borghese.⁴

L’intervento divino, risolto e spostato *ab imis* nell’atto creatore, aprirà lo spazio ad una ragione mondana sempre più potente e più autonoma, capace di funzionare utilizzando la fede come cauzione e trovando nel rapporto con la trascendenza la premessa indispensabile del proprio agire.

Ma la malinconia lavora con costanza, spesso sotteraneamente, contro la linearità progressiva di questo progetto: ne mostra le crepe, l’inutilità, i vuoti; è un rovescio latente, quasi nascosto, della ragione classica: una sorta di *negativo senza impiego* – potremmo dire con Georges Bataille – che ostacola radicalmente, mostrandone la dimensione effimera, l’ascesa trionfale dell’*homo faber*.

La tragedia della perdita armonia con il cosmo – la tragedia della lontananza divina, approfondita ed accentuata dalla sorda opacità della materia corporea – lascia nella malinconia il suo segno ineludibile; trova, nella patologia atrabiliare, un residuo minaccioso e resistente. La scienza contemporanea, in alcuni suoi momenti di elevata densità teorica, reinterpreta questa problematica cercando di fornire una risposta ad alcuni interrogativi fondamentali: come ricomporre questa lacerazione? Come riproporre l’antica alleanza tra l’uomo e la natura senza ricadere nell’animismo? Come oltrepassare la dimensione del tragico, costitutiva della nostra modernità? Come reinve-

2 R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, cit., p. 133.

3 *Ibidem*.

4 Cfr., in questa prospettiva: A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano 1970; ma anche: A. Negri, *L’anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano 1981.

stire il soggetto di una nuova energia progettatrice, fugando le opposizioni irriducibili, rendendo impossibile l'estraneità, la tristezza, il rifiuto?

Negli anni '80 del secolo appena trascorso, l'*umanesimo* di Prigogine e della sua "nouvelle alliance"⁵ – come avevo già cercato di dimostrare altrove – celava, forse a sua stessa insaputa, un volto più segreto ed una vocazione meno appariscente. Dietro i panni curiali di una riflessione scientifico-filosofica sulla natura del vivente – dove la termodinamica dei sistemi irreversibili poteva finemente coniugarsi con la filosofia rizomatica e libertaria di Gilles Deleuze – cominciava ad emergere quella che l'ultimo Foucault definì efficacemente una *biopolitica*: in ultima analisi, un nuovo progetto di dominio del sapere scientifico sulla vita degli uomini. La *biofisica* contemporanea, in questa prospettiva, appartiene a pieno titolo ad una biopolitica: ad una "bioepoca"⁶ nella quale *life sciences* e discipline fisico-matematiche si propongono di spiegare la continuità tra la materia e la vita, includendo nel proprio orizzonte conoscitivo l'evento, l'aleatorio, l'irreversibile, la fluttuazione, le connessioni tra le strutture e l'ambiente: cercando così di sottrarre definitivamente alla metafisica ed alla riflessione filosofica il pensiero del tempo e della morte.

Entro tale orizzonte, il tragico deve essere definitivamente cancellato: l'ottimismo progettante e dispotico dell'*homo faber* dovrà imporre le proprie ragioni, senza sedimentare residui ingombranti e pericolosi, senza lasciar spazio alla passività, alla malinconia, al rifiuto: a quel rifiuto, a quell'estraneità al potere che il temperamento saturnino, anche se in forme differenti, ha molto spesso manifestato in maniera emblematica. Questa estraneità appartiene al nostro presente ed al suo spessore storico: al presente di chi scrive e di chi può darle parola; ma anche al presente di chi non le può, o non le vuole, dare parola. La malinconia è ridiventata un fenomeno collettivo, un male del secolo, come lo è stata all'alba della nostra modernità, anche se con caratteristiche, movenze e strategie profondamente diverse.

È una sorta di *peste emozionale* che la medicina e le scienze psichiche hanno cercato, invano, di patologizzare e di classificare, di confiscare e di assoggettare. La storia critica di questa peste dell'anima, di cui qui si presentano alcuni incerti frammenti, nutre forse la pretesa di restituire un respiro esistenziale al lavoro filologico e alla passione erudita.

5 I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris 1980.

6 Riprendo qui un tema che ho già sviluppato: M. Galzigna, *Il gioco delle perle di vetro*, «alfabetà», 30,1981; Id., *Conoscenza e dominio*, Bertani, Verona 1985; M. Galzigna – G. Gembillo, *Scienziati e nuove immagini del mondo*, Marzorati, Milano 1994.

La tristezza degli dei

Già nella mitologia indoeuropea s'impone la figura della divinità triste: triste di fronte ad un destino cieco che la sovrasta; triste di fronte all'inevitabile crepuscolo che l'attende. Il dio, a seguito di un affrontamento con le forze del male, è destinato a morire. Era, Odino e Rudra – “les dieux sombres” del pantheon greco, scandinavo e indiano – sono accomunati da questa singolare concomitanza della tristezza e della morte inevitabile; una battaglia escatologica contro le forze del male li attende inesorabilmente. La resurrezione del dio è pensabile solo sullo sfondo di questo destino tragico.

Se dal mito passiamo all'epopea, ritroviamo la stessa connessione tra lutto e positività: Eracle, l'eroe guerriero figlio di Zeus, potrà migrare dal mondo degli uomini al mondo degli dei, come ci informa Diodoro Siculo, solo dopo aver attraversato l'esperienza della morte.

Il primo peccato dell'eroe, seguito da uno stato di depressione e di abbattimento, viene punito da Era: Eracle cade in preda ad una follia furiosa ed omicida, di cui fanno le spese i figli, trafitti dalle sue frecce. L'incertezza e il dubbio sulla necessità di obbedire a Zeus sono stati dunque puniti con la perdita della salute mentale.

Violando, in un momento successivo, il codice dell'onore guerriero, Eracle commette il secondo peccato, che verrà punito con la perdita della salute fisica.

Il terzo peccato⁷ – un peccato di adulterio, un “adulterio scandaloso”, e di concupiscenza sessuale – verrà punito infine con “la morte volontaria”: l'eroe, con un grande atto di coraggio, *sceglierà* il suicidio – il “suicidio coraggioso”, come lo chiama Dumézil – portando a compimento un destino tragico e preparando così la sua immissione nel mondo degli dei.⁸

In *Problemata* (XXX, I) – il famoso testo di scuola aristotelica⁹ che realizzò una sintesi tra la teoria medica della malinconia e la concezione

7 G. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. II, Gallimard, Paris 1971, pp. 90-124.

8 *Ivi*, pp. 117-132; ma anche: G. Dumézil, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg-Sellier, Torino 1974, pp. 99-109.

9 Si veda l'ed. it., con testo a fronte, curata da C. Angelino ed E. Salvaneschi: Aristotele, *La «malinconia» dell'uomo di genio*, Il Melangolo, Genova 1981. Sulla storia della malinconia nel mondo antico ho utilizzato i seguenti testi: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, Nelson, London 1964 (si veda tutto il primo capitolo); J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris 1981, p. 128-138 e passim; H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker*, W. de Gruyter, 1966, pp. 60-72; J. Pigeaud, *Melancholia. La malaise de l'individu*, Payot-Rivages, Paris 2008, pp. 195-197.

platonica del furore – Eracle viene citato assieme ad altri eroi tragici, come Aiace e Bellerofonte, che l'autore considera dei malinconici. Leggiamo comunque con pazienza l'esordio di questo testo, il cui messaggio venne integralmente ripreso e rielaborato dai neoplatonici fiorentini di fine '400, ed in particolar modo da Marsilio Ficino¹⁰:

Perché tutti gli uomini eccezionali, nell'attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento «melanconico» – ovvero atrabiliare – alcuni a tal punto da essere persino affetti dagli stati patologici che ne derivano? Esemplare, in tal senso, fra le storie eroiche, è quella di Eracle. La prova della sua appartenenza a questa natura – per cui gli antichi derivarono da lui il nome di «malattia sacra» dato ai disturbi degli epilettici – è fornita dall'episodio in cui diede in escandescenze massacrando i figli, come pure dall'insorgere delle piaghe prima della sua morte. Questo infatti capita a molti in seguito all'affezione a-strabiliare. Simili, ancora, sono le storie di Aiace e di Bellerofonte: il primo che perse completamente la ragione, e l'altro che inseguiva le solitudini, di cui Omero disse:

Ma dopo che fu divenuto odioso agli dei, / solo vagava per la piana di Alea, / rodendosi l'anima, evitando il passo degli uomini.

La storia di Eracle è dunque esemplare. Proprio in questo testo “aristotelico”, di incerta attribuzione – nel quale si registra un deciso passaggio da una concezione mitica e trascendente della follia ad un punto di vista che la considera realtà immanente – l'autore sente il bisogno di collegarsi alla mitologia e al mondo degli dei. La lettura *positiva* della malinconia, che già nel mondo antico si affianca ad una interpretazione in chiave patologica, affonda le sue radici nel rapporto con il divino e con la trascendenza. *Tutti i malinconici sono uomini eccezionali, non per malattia ma per natura*: questa conclusione immanentistica del testo aristotelico, che distingue la malinconia naturale dalla malinconia patologica, è resa possibile, senza alcun dubbio, dalla distinzione, ribadita già da Platone nel *Fedro*, tra furore divino e furore inteso come malattia. Ma la traccia più tangibile di questa matrice trascendente della malinconia naturale la si ritrova nel rinvio ad Eracle e al mondo degli eroi: una sorta di anello di congiunzione tra il discorso scienti-

10 Aristotele, *op. cit.*, p. 10-13. Il passo citato di Omero, è preso dall'*Iliade* (VI, 200-202). Riporto, qui, anche la traduzione in prosa, elegante e fedele, di Maria Grazia Ciani: “Ma quando tutti gli dei presero a odiarlo, allora andava errando per la pianura Alea, Bellerofonte, solo, e si rodeva il cuore mentre fuggiva le tracce degli uomini” (*Iliade*, Marsilio, Venezia 1990, p. 283). Per un'analisi delle problematiche connesse alla vicenda di Bellerofonte, visto come figura aurorale della malinconia d'occidente, rinvio a M. Galzigna, *Le ferite della perdita*, in B. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia*, Donzelli, Roma 2001.

fico dei *Problemata* e il racconto mitico, che nel testo appena citato assume i contorni di una verità storica tramandata. La grandezza di Eracle, la tragicità di Aiace, la solitudine di Bellerofonte: tre casi di malinconia che rimangono incomprensibili senza un rimando costitutivo alla trascendenza. La mente di Aiace è sconvolta da Atena; il tormento di Bellerofonte è l'esito dell'ostilità degli dei; la depressione e il suicidio di Eracle rinviano addirittura, come ha fatto osservare Georges Dumézil, a un'esperienza del limite, che attraversa e lacera l'olimpico greco: Zeus, signore dei destini, sperimenta, in una situazione cruciale, i limiti della sua potenza.¹¹

Il tragico dell'esperienza moderna, talvolta percepibile sotto il velo dei discorsi sulla malinconia – discorsi ripetuti e ripetitivi, connotati da una strana e tenace persistenza – trova le sue premesse nell'inaccessibilità divina, che il mondo antico ha spesso vissuto con angoscia e terrore. Quando Burton parla della distruzione dell'immagine di Dio come fondamento dello stato malinconico, allude proprio a questa esperienza della distanza e dell'assenza: allude a quella *malattia dell'assoluto*, di cui si è occupato Guido Ceronetti, in pagine memorabili, commentando *Il libro del profeta Isaia*.¹² L'esperienza dell'assoluto come esperienza di separazione non è pensabile fuori dalla dimensione del tragico, che attraversa il linguaggio del mito: una dimensione che il positivismo degli storici dediti allo studio della malinconia ha avuto il torto di trascurare. In ogni caso, pur mettendo tra parentesi questa problematica, tanto importante quanto poco studiata, si deve comunque ribadire che i moderni ereditano dal mondo antico una concezione della malinconia non interamente soggiogata dalla confisca medica o dall'ipoteca patologica: la stessa dottrina dei quattro umori¹³, infatti, che di questa ipoteca rappresenta il luogo decisivo, presuppone l'esistenza di uno stato di salute del malinconico, distinguendo così la *malattia* vera e propria dal *temperamento*. Questa declinazione psicologista della dottrina degli umori, presente soprattutto nella tarda antichità, è resa possibile proprio da quella percezione positiva della “costituzione” malinconica, che il testo già citato dei *Problemata* aveva svincolato dall'ipoteca patologica. In tale prospettiva, l'individuo eccezionale – il figlio degli dei, l'eroe, il

11 G. Dumézil, *Mythe et épopée*, cit., vol. II, p. 129.

12 G. Ceronetti (a cura di), *Il libro del profeta Isaia*, Adelphi, Milano 1981.

13 Per una esposizione dettagliata della teoria umorale della malinconia, giudicata malattia quando la *bile nera* eccede sugli altri umori (la bile gialla, il flegma, il sangue), rimando a: R. Klibanski, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.* (cap. I); J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle 1960 [trad. it. di Franco Baracchini: *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Guerini e Associati, Milano 1990]. Utili anche i lavori di Pigeaud e Flashar.

filosofo, l'artista, l'uomo di governo – è partecipe di una *norma*, anche se il suo comportamento e la sua tipologia lo collocano al di fuori ed al di sopra della media. Normalità e medietà, ancora, non coincidono. L'eliminazione di questo scarto, soprattutto a partire dal tardo illuminismo, rappresenterà una posta in gioco fondamentale di saperi a pretesa di verità come la medicina e la psichiatria, coadiuvate, in questo cammino, da discipline che hanno assegnato alla nozione di *uomo medio* uno statuto epistemologico – implicito o esplicito – assolutamente privilegiato: si pensi, ad esempio, alla statistica, all'economia politica, alla pedagogia.

La storia della malinconia appartiene dunque a questo paesaggio movimentato ed incerto, nel quale la confisca medica dovrà sempre misurarsi con un'alterità spesso complice, spesso nemica, talvolta muta e impenetrabile.

L'armonia lacerata

Agli albori dell'età moderna, la riflessione medica, etica e filosofica sulla malinconia conosce uno dei suoi luoghi privilegiati di irradiazione nei tre libri ficiniani del *De Vita* (1489)¹⁴, trovando poi, nella grande *summa* barocca del Burton (1621), il suo coronamento enciclopedico. Con la monografia di Marsilio Ficino la dottrina del genio malinconico riacquista nuovo vigore e si diffonde in tutta Europa, esercitando un notevole influsso anche sulla trattatistica “psicologica” inglese del tardo Rinascimento, nella quale la riflessione sulla pazzia occupa uno spazio di grande rilievo. Se tuttavia in Ficino il tema dell'eccellenza del malinconico, di schietta impronta aristotelica, appare dominante, negli autori inglesi prevale il registro della riprovazione e della condanna morale: si pensi a Robert Burton, ma anche all'importante trattato di Timothy Brigh¹⁵; gli ultimi due capitoli del suo

14 Il primo libro è del 1480, il secondo e il terzo del 1489. La prima ed. completa è quella fiorentina (*De vita libri tres*, 1489). Per facilitare il lettore, cito dall'ed. cinquecentesca in volgare: M. Ficino, *De le tre vite*, Venezia 1547. Salvo indicazione diversa, tutte le citazioni di Ficino, nel testo, sono tratte dal cap. IV del primo libro di questa edizione. Non ho utilizzato, ma la segnalo egualmente, la prima e ottima traduzione italiana completa con testo a fronte: Marsilio Ficino, *De vita*, a cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991.

15 T. Bright, *A Treatise of Melancholy*, London 1586. Ho consultato l'ed. del 1613. Sulle cure mediche della malinconia cfr. pp. 322-347. Sul tema della follia e della “melancholy” nel '600 e nella cultura inglese dell'età di Shakespeare, oltre al già citato saggio di Mauro Simonazzi (2004, nota 1), si veda V. Gentili, *La recita della follia*, Einaudi, Torino 1978. La condanna morale della malinconia attraversa tutta la *summa* di Robert Burton, che si presenta ai suoi lettori come un pastore

Treatise of Melancholy sono dedicati alle terapie mediche e “farmacologiche” della malinconia, concepite come necessario complemento delle cure morali, destinate alla “consolazione della coscienza afflitta”¹⁶, oltre che al raggiungimento di uno stile di vita e di un regime dietetico capaci di realizzare un felice ed equilibrato rapporto tra il corpo e l’anima.¹⁷

La condanna morale della malinconia domina comunque il tardo Rinascimento, sia nell’ambito della Riforma che in quello della Controriforma: tra tanti testi di parte cattolica, vale forse la pena ricordare il settimo capitolo del *Libro delle Fondazioni*, di Teresa d’Avila, nel quale, come recita il titolo, si spiega “come bisogna regolarsi con le persone afflitte da malinconia”.¹⁸

Contro una “infermità” così temibile – “questo male è così astuto da fare il morto allorché gli conviene” – oltre a “sommministrare qualche medicina che lenisca l’umore”, è necessario ricorrere alla “paura”: qualora “non bastassero le parole si ricorra ai castighi; se non bastassero quelli piccoli ci si valga dei grandi”. La malinconia non equivale ad una “pazzia completa”: non è quindi “tale da togliere la responsabilità della colpa”. Questa straordinaria annotazione implica una ben precisa distinzione tra follia parziale e follia totale: una distinzione problematica, che occuperà una posizione strategica nell’alienistica e nella psichiatria forense del secolo XIX.

Emerge in ogni caso con grande chiarezza, qui, la preoccupazione di soggiogare la *potenza positiva* dell’umore malinconico, tanto celebrata dal Ficino. “Nei nostri monasteri e in tutte le case religiose – afferma infatti Teresa d’Avila – non si dovrebbe mai pronunziare la parola malinconia, che sembra avere implicita l’*idea di libertà*, ma darle il nome di *grave malattia*, e quanto grave!, e curarla come tale». La funzione disciplinare dello sguardo medico, visto come coronamento della direzione di coscienza, non potrebbe essere più esplicita. Da Ficino a Burton si verifica così uno slittamento progressivo di posizioni: dalla concezione positiva della malinconia alla sua condanna, morale e religiosa. La maturazione di questo passaggio restituisce nuova vitalità e nuova gravidanza all’ipoteca patologica, preparando il terreno ad un vasto movimento di *confisca medica*, che attraversa

(“divine”) e che “termina la sua opera con i toni del sermone” (Cfr. J. Starobinski, *La leçon d’anatomie*, Prefazione a: R. Burton, *Anatomie de la mélancolie*, José Corti, Paris 2000, pp. VII-XXI).

16 T. Bright, *op. cit.*, pp. 252-294.

17 *Ivi*, pp. 294-303.

18 S. Teresa d’Avila, *Le Fondazioni e opere minori*, Edizioni Paoline, Alba 1977, cap. VII, pp. 70-77. Tutte le citazioni sono tratte dallo stesso capitolo. Le sottolineature sono mie.

per intero tutto l'arco dell'età moderna. Questi elementi sono comunque già presenti, in nuce, nella monografia di Ficino¹⁹: fusi però, come si diceva, al registro dominante di una dottrina del genio malinconico²⁰, presentata nei suoi risvolti filosofici e nelle sue implicazioni metafisiche. La rottura dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo assume infatti nel *De Vita* una portata strategica: si tratta di una lacerazione che attraversa l'armonia del cosmo e al tempo stesso l'unità impossibile del microcosmo umano; essa lascia il suo segno indelebile nello stato malinconico: terreno favorevole al furore creativo, ma anche morbo, disagio, anomalia di un temperamento atrabiliare, che registra l'irriducibile sordità della materia corporea al dettato dell'anima: ai suoi imperativi morali e politici, alla sua missione divina, al suo destino trascendente. Per comprendere pienamente la ricchezza e la varietà della riflessione rinascimentale sul temperamento atrabiliare e sulle sue patologie, è necessario diffidare degli schemi troppo semplici e lineari: la sintesi operata da Ficino tra l'approccio medico, di matrice ippocratica, e quello filosofico, di matrice platonico-aristotelica, tiene insieme due momenti che il pensiero della rinascenza non ha mai realmente disgiunto; anche quando si sono imposte le esigenze di una condanna morale della malinconia, non si è mai totalmente dimenticato il lascito aristotelico dei *Problemata*. Il Rinascimento maturo, si diceva, è l'età della condanna morale: l'età di Teresa d'Avila, dei Bright, dei Burton; l'età che prepara il terreno alla medicalizzazione dell'esperienza malinconica.

Un best-seller dell'epoca, scritto nel 1597 da André Du Laurens, medico di Enrico IV, rappresenta una conferma autorevole della tendenza al sincretismo enciclopedico, che culminerà nel trattato barocco di Robert Burton: anche nel *Discours* di Du Laurens²¹, dove predomina l'ottica del

19 Si veda, ancora, R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.* (pp. 254-274 della traduzione italiana di Renzo Federici: *Saturno e la melanconia*, Einaudi, Torino 1983).

20 Ficino espone la dottrina del genio malinconico anche nella *Theologia Platonica* (1482). Cfr. M. Ficino, *Opera*, Parigi 1645, vol. I, pp. 280-281. Avendo lavorato in due tempi e in due biblioteche diverse, più avanti mi servirò anche dell'ed. di Basilea del 1561. Sull'asse malinconia/creatività (e genialità) segnalo un saggio importante, che collega gli aspetti psicopatologici della malinconia alle sue rappresentazioni letterarie e filosofiche: E. Borgna, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 2001 (cfr. in particolare il capitolo 4 della parte III: *La Stimmung malinconica e l'esperienza creativa*, pp. 146-162).

21 Mi sono servito dell'ultima ed.: A. Du Laurens, *Discours de la conservation de la veue: des maladies mélancholiques, des catarrhes, et de la vieillesse*, Rouen 1630. È interessante la tr. it. di fra' Giovanni Germano (Napoli 1626), soprattutto per le sue manipolazioni, scopertamente improntate ad uno spiritualismo tanto deciso

medico, c'è un esplicito riferimento ai *Problemata* e a un particolare tipo di malinconia, che “rende l' homo ingenuo” e “lo fa eccellente sopra tutti l' altri”.²² Se d'altronde ritorniamo al primo Rinascimento e all' età di Marsilio Ficino, scopriamo la stessa commistione di momenti eterogenei e apparentemente contrapposti: Sebastiano Brandt, autore del famosissimo *Narrenschiff* – di poco posteriore al *De Vita* – pur accostandosi alla follia con la mentalità classificatoria del moralista, dedica il primo canto del suo poema ai libri ed ai sapienti; lo stesso Erasmo da Rotterdam, nell' *Elogio della follia*, riserva un grande spazio ai dotti ed agli uomini di scienza.²³

Lo aveva già osservato Michel Foucault: l' esperienza cosmica, tragica e metafisica della follia si mescola ad una coscienza critica, ironica e morale. Se è vero che la seconda, a grandi linee, succede cronologicamente alla prima, e anche vero che nel mondo rinascimentale i due registri spesso si mescolano e si sovrappongono. Tuttavia, a confronto con l' universo variegato della follia, la malinconia esibisce delle connotazioni peculiari, che hanno reso più difficile l' occultamento delle sue componenti cosmiche, tragiche e metafisiche: nozione corporea, prima che morale, essa mette in gioco, con la sua stessa presenza e soprattutto con i suoi eccessi, l' ordine e l' armonia del cosmo; l' eccesso di *atra bile* turba infatti l' equilibrio di un vasto sistema analogico, a cui i quattro umori appartengono organicamente. Il *sangue*, la *bile gialla*, la *bile nera*, il *flemma* – entro una trama di corrispondenze che il Rinascimento sviluppa a partire dall' eredità ipocratica – rimandano necessariamente a realtà analoghe e costituzionalmente affini: ai quattro elementi (*aria*, *fuoco*, *terra*, *acqua*), alle quattro qualità, variamente combinate (*caldo-umido*, *caldo-secco*, *freddo-secco*, *freddo-umido*), ai quattro venti (*Zefiro*, *Euro caldo e asciutto*, *Borea*, *Austro*), alle quattro fasi del giorno (*alba*, *giorno*, *crepuscolo*, *notte*), alle quattro stagioni (*primavera*, *estate*, *autunno*, *inverno*), alle quattro età della vita (*gioventù*, *maturità virile*, *età avanzata*, *vecchiaia*), a quattro pianeti (*Giove*, *Marte*, *Saturno*, *Luna*) ed ai quattro fiumi dell' Ade (*Acheronte*, *Flegetonte*, *Stige*, *Cocito*).

quanto ingenuo: «en ce misérable temps» (p. 146) diventa «in questo miserabile corpo» (p. 181); «louange de l' homme» (p. 73) diventa «lode dell' anima» (p. 90). La tr. più tarda, di Marco Ginammi (Venezia 1637), è più fedele e attendibile.

22 Cfr. p. 107 dell' ed. napoletana (p. 87 dell' ed. di Rouen, 1630). Accanto alla malinconia «froide et sèche» e a quella «chaude et aduste», c'è una malinconia «qui est meslée avec un peu de sang, ayant toutefois plus de seicheresse que d' humidité», e che rende, appunto, gli uomini eccellenti e ingegnosi.

23 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 13-66.

Questa complessa architettura analogica mostra le sue smagliature più vistose proprio in quello che è stato definito, con efficace metafora aristotelica, il *labirinto sublunare*: un labirinto nel quale Robert Burton vede solo corruttibilità ed assenza d'ordine, accentuate, tra l'altro, anche dalle "opinioni" di Copernico, Digges e Keplero, che considerano la terra non più il centro immobile dell'universo, ma un pianeta in movimento ("the earth is a planet, moves" ecc.). Se queste opinioni fossero vere, suggerisce Burton, confermerebbero la precarietà della terra e dell'uomo che vi abita. La bile nera, quando eccede, si corrompe o si mescola irregolarmente ad altri umori, non fa che sottolineare ed approfondire l'instabilità che Burton ha attribuito all'intero mondo "sublunare": essa svela l'anomalia entro l'ordine, la disarmonia e lo squilibrio dentro il gioco delle corrispondenze, l'inadeguatezza della materia corporea rispetto alla missione divina dell'anima.²⁴

La *bontà* divina, nel neoplatonismo cristiano di Ficino, si rappresenta come *bellezza*, che irradia *luce* ed *amore*. La risposta a questa irradiazione di amore, a questo diffondersi della luce, è l'*appetitus*, il *desiderium* di Dio: un'azione di ritorno, mossa dalla *nostalgia* del ricongiungimento con la totalità dell'essere. Al moto discendente della bellezza, da Dio al creato, corrisponde un moto ascendente dell'eros, dal creato a Dio. Questo movimento di ascesa è ciò che Ficino chiama *voluptas*. Ma l'eros cristiano di Ficino è un misto di *pienezza* e di *privazione*, di *attrazione* e di *povertà*. La chiusura del circolo amoroso cosmico – pur restando un luogo strategico di tutto il programma filosofico – trova un limite ontologico nei vincoli della materialità corporea. La riflessione sulla malinconia si situa nell'ambito di tale imperfezione costitutiva, che aprì lo spazio alla critica di Pico della Mirandola.²⁵

Proprio qui, all'altezza di questo intreccio, Ficino opera la sua sintesi. Non sarà inutile, perciò, seguirlo più da vicino.

Lo squilibrio tra l'anima e il corpo assume, come si è visto, un ruolo decisivo: provoca, soprattutto nei "literati", negli intellettuali, la malinconia. Nel *De Vita* vengono evidenziate tre cause distinte, responsabili di questo fenomeno:

24 R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, cit., p. 78. L'espressione, ma anche la citazione che segue nel testo, sono tratte dalla stessa pagina.

25 Si veda il *Commento alla Canzona dello Amor Celeste e Divino, di Pico della Mirandola*, contenuto in G. Benivieni, *Opere*, Venezia 1522. Sul rapporto tra eros cristiano (e neoplatonico) e malinconia si può leggere l'opera del teologo H. U. von Balthasar, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 225-270.

1. *Una causa celeste*, legata al cattivo influsso dei pianeti, Mercurio e Saturno, portatori di secchezza e di frigidità.
2. *Una causa naturale*, legata all'influsso della "terra", a cui "è questo morbo della melancolia molto simile". Infatti, per conseguire le scienze, l'uomo deve raccogliersi in se stesso, ritrarre il suo animo "da le cose esteriori a le interiori, a punto come da una certa circonferenza al centro [...] Il quale ritirarsi dalla circonferenza al centro, e qui fermarsi, è proprio della terra".
3. *Una causa umana*, legata al moto continuo della mente e del cuore, che lascia inattivi lo stomaco ed il fegato. Perciò il cibo è mal digerito e "ne nasce a forza un sangue freddo, grosso, nero". L'ozio delle membra disasta l'equilibrio corporeo, rende l'animo "timido" e "mesto"; il "rincrecimento" e il "tedio ne l'animo", strutturalmente connessi alla costellazione malinconica, sono gli indicatori di una condizione di angoscia e di terrore: il terrore di quelle "tenebre interiori", che per Ficino provocano un atteggiamento di distacco dalla vita e la perdita dell'ingegno.

La codificazione ficiniana mette dunque in evidenza, attraverso l'elencazione delle tre cause – celeste, naturale ed umana – tre differenti livelli di disarmonia: la disarmonia tra l'uomo e i pianeti, quella tra l'anima e un corpo malinconico, se così si può dire, apparentato con la terra, e infine quella tra l'attività troppo rapida della mente e l'inerzia morbosa delle membra. "La melancolia – afferma ancora Ficino nel primo libro del *De Vita* – rovina e distrugge tutto il corpo": un corpo antagonista all'anima ed agli "elements" di cui parlava Burton; un corpo che smarrisce, in questa esperienza, la sua dimensione di totalità unitaria.

L'esperienza del "corps morcelé", tematizzata da Lacan come angoscia primaria che precede la conquista dell'identità soggettiva, ritrova, agli albori della nostra modernità, le dimensioni e la fisionomia di un'esperienza collettiva. Questo corpo frammentato, apparentato agli elementi della terra, costituisce, forse, lo sfondo essenziale del discorso malinconico: attraversa in profondità il pensiero e l'arte di Leonardo; compare, con allucinata evidenza, nell'ordito pittorico di Bosch. "Il apparaît alors – rileva Lacan nel suo celebre scritto *Le stade du miroir* – sous la forme de membres disjoints et de ces organes figurés en exoscopie, qui s'aillent et s'arment pour les persécutions intestines, qu'à jamais a fixées par la peinture le visionnaire

Jérôme Bosch, dans leur montée au siècle quinziesme au zénith imaginaire de l'homme moderne".²⁶

L'armonia delle forme si risolve nell'immagine e nella meditazione sul loro perpetuo dissolversi. "L'uomo – afferma Leonardo – é detto da li anti-qui mondo minore, e certo la dizione é bene collocata, imperocché si come l'omo é composto di terra, acqua, aria e foco, questo corpo della terra e il simigliante» (Codice A, f. 55 v.). I corpi sono così ricondotti alla trama delle loro componenti semplici, a cui fanno ritorno quando la "forza" non li anima e non li sorregge. Ma la "forza" stessa – questa "virtù spirituale", questa "potenza invisibile" – pur fornendo "a essi corpi similitudine di vita", tende a dissolversi e a disgregarsi: "vive per violenza e more per libertà". Ed ancora: "Gran potenza le dà desiderio di morte" (Codice Atlantico, f. 302 v. b.).²⁷

Un desiderio di morte e di annientamento è dunque il rovescio inquietante e misterioso della macchina cosmica. Dentro la perfezione sublime delle forme si annida, oscuramente, l'esperienza tragica e apocalittica del nulla: il presupposto filosofico di questa esperienza è proprio l'irrisolvibile dicotomia tra il peso e la forza, tra la materia e l'energia, tra la vita corporea e la vita dell'anima. In Leonardo, ma anche in buona parte della cultura rinascimentale, il rapporto squilibrato tra i due momenti provoca una condizione d'angoscia e di smarrimento, che troppo spesso un'immagine oleografica dell'Umanesimo ha voluto dimenticare.

In Leonardo come in Ficino, la riflessione attorno allo spirito concepito come istanza mediatrice tra l'anima e il corpo dovrebbe essere ripensata, al di là di un'inevitabile ricerca sul peso della tradizione classica, come risposta all'insorgere dell'angoscia: un'angoscia che trova il suo fondamento ontologico nella disarmonia prestabilita tra la materialità dei corpi e l'immateriale trascendenza dell'anima. Se in Ficino lo spirito è un grado intermedio tra corporeità e immaterialità, in Leonardo, come scrive Luporini, lo spirito è, "molto più modernamente, una *funzione* della corporeità". Lo spirito, sono parole di Leonardo, è "una potenza congiunta al corpo". E nel corpo Leonardo valorizza la centralità e la *virtù spirituale* dell'occhio, "finestra dell'anima", che ci permette di vedere, cioè di

26 J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 97.

27 Inutile, qui, entrare nel *mare magnum* della bibliografia riguardante Leonardo. Mi limito a rinviare all'introduzione di Augusto Marinoni a Leonardo da Vinci, *Scritti letterari*, Rizzoli, Milano 1974². Vanno comunque tenuti presenti, anche rispetto alla problematica del testo, gli studi che Eugenio Garin ha dedicato a Leonardo ed alla cultura rinascimentale. Si veda, tra l'altro, E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1972, pp. 57-107.

guardare e di comprendere. Per questo “supremo visualizzatore” – così Martin Kemp definisce Leonardo – viene affidata proprio all’occhio e alle sue virtù *spirituali* la capacità di collegare due mondi irrimediabilmente contrapposti: materia e spirito, immanenza e trascendenza. Parallelamente, viene assegnata alla pittura, sottratta all’ambito delle arti meccaniche, un ruolo privilegiato, superiore a quello della poesia. All’ “umanesimo della parola”, Leonardo sostituisce un umanesimo della visione, dell’immagine e della pittura, laddove la pittura diviene *scientia*, cioè, come ha scritto Carlo Vecce, “forma di conoscenza pura, in grado di comprendere e di rappresentare valori universali”. E ancora: “perché la pittura raggiunga il livello di *scientia*, essa deve saper giungere alla rappresentazione di verità universali, paradosso gnoseologico che coinvolge Leonardo, consapevole ad un certo punto dell’infinita varietà delle forme della natura, soggetta a leggi di perpetuo divenire”. L’occhio, finestra dell’anima, e la pittura, arte e “scientia” che lo utilizza e lo valorizza, rendono accessibili all’uomo sia la varietà del mondo – “l’infinita moltitudine delle cose” – sia la sua oggettività. “Ma ciò significa, conclude Leonid Batkin, che soltanto la vista porta all’universalismo. Soltanto la pittura”!

Vista e pittura rendono accessibile la complessità dinamica del mondo e della mente umana. Il “visibile”, in altri termini, può “trascrivere l’invisibile” e la teoria dell’occhio finestra dell’anima conforta l’“estremismo naturalistico” di Leonardo e la sua “idea di poter tradurre – come scrive Antonella Mancini – i moti interiori in immagini visive fedeli, come se i chiaroscuri della mente umana potessero essere trattati alla stregua degli altri fenomeni della natura”²⁸.

Il divenire, regno dell’immanenza, viene fermato, fissato e definito dalla pittura in termini di verità universali. Qui sta il paradosso: il movimento delle cose trova nella rappresentazione immobile veicolata dalla pittura la sua cifra universale, astratta, trascendente. Tra i due poli una relazione necessaria, ma contraddittoria e sofferta, così come si rivela sempre contraddittoria e sofferta, in Leonardo, la relazione tra immanenza e trascendenza.

28 Si vedano: C. Luporini, *La mente di Leonardo*, Sansoni, Firenze 1953, p. 59; M. Kemp, *Leonardo. Nella mente del genio*, Einaudi, Torino 2005; C. Vecce, “*Scritti*” di Leonardo da Vinci, in: A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana. Umanesimo e Rinascimento*, 6, Einaudi, Torino 1993; L. M. Batkin, *Leonardo da Vinci*, Laterza, Roma-Bari 1988 (si veda in particolare il cap.XI, *Elogio dell’occhio*); A. Mancini, “*Un dì si venne a me malinconia...*”. *L’interiorità in Occidente dalle origini all’età moderna*, Franco Angeli, Milano 1998 (molto ricche e stimolanti le annotazioni relative a Leonardo, pp. 209-235).

Possiamo anche dire che l'ottimismo dell'immanenza si alterna al pessimismo della trascendenza: posizione metafisica e risonanza psicologica sono dimensioni inseparabili. Tale connessione, che nel pensiero dell'ultimo Leonardo si manifesta come tensione tragica, aveva già trovato, nel *De Vita* di Marsilio Ficino, la sua rappresentazione pacata ma non per questo meno profonda ed enigmatica; in quest'opera la malinconia è come il sintomo, l'effetto terminale di un'armonia desiderata ed impossibile: il corpo rimane comunque la sede provvisoria e la prigione dell'anima. La sua potenza negativa, determinata anche dalla cattiva influenza degli astri, produce il disagio malinconico. Solo le cure mediche e l'esercizio dell'attività razionale e contemplativa potranno elevare lo spirito a Dio, sciogliendo lo spessore opaco e viscoso degli umori atrabiliari.

“Nel corpo, afferma Ficino, l'anima dorme, sogna, delira, si ammala”.²⁹ Il corpo è perciò più vicino alla terra e alla morte: annuncia, attraverso le patologie che provoca, una disgregazione che lo riporterà in seno a quegli elementi dai quali, in quanto insieme vivente, viene continuamente attaccato. Questo dualismo pessimista, di ascendenza neoplatonica e gnostica, che caratterizza gran parte della filosofia rinascimentale, renderà difficile, durante tutta l'età classica, un pensiero positivo della vita; quando questo pensiero potrà emergere, tra la fine del '700 e gli inizi del secolo diciannovesimo, con Lamarck e Cuvier, “vita e forza vitale” – sono parole di Cuvier – saranno ancora, nonostante tutto, “le eccezioni, perlomeno apparenti, alle leggi generali” che governano i *corpi bruti*. La più alta raffigurazione letteraria del profondo iato che separa la vita dalla natura e il corpo dagli elementi è forse l'opera di de Sade, dove questa cesura drammatica non cessa di riproporsi: quando Justine, vittima sadiana della virtù, muore, viene sottolineata la positività di tale evento. “Un fulmine l'abbatte, trapassandola da parte a parte”: essa è stata riconsegnata agli elementi della natura; la sua fine è proprio “l'opera del cielo”.³⁰

Labirinti dell'opinione

La malinconia, come si diceva, è il contrassegno più profondo, l'esito più enigmatico di questa frattura. Da Ficino a Burton essa è un nome che

29 “Anima in corpore dormit, somniat, delirat, aegrotat” (lettera a Locterius Nero-nius, in M. Ficino, *Opera*, Basilea 1561, vol. II, p. 837).

30 Per i riferimenti a Lamarck, Cuvier e Sade, mi permetto di rinviare a M. Galzigna, *Conoscenza e dominio*, cit. pp. 100-129.

sussume per intero le manifestazioni essenziali della devianza: una categoria che esprime, a diversi livelli, la rottura della norma sociale. L'ambito discorsivo di cui fa parte è vario e mutevole: la teologia, la morale, la filosofia, la medicina. Non rappresenta, ancora, il territorio privilegiato delle scienze della vita. Tuttavia, già nell'età umanistico-rinascimentale, essa è stata una prima grande occasione per scandire, attorno al problema della devianza, dell'infrazione, dello scarto dalla norma, una *partizione di classe* molto precisa. Esistono – potremmo dire sinteticamente – due tipi malinconici, due forme di malinconia, due differenti figure di corpo deviante, devastato dagli eccessi della bile nera: da un lato il *corpo malinconico del genio*, del “literatus”, dell'artista, dell'uomo di governo; dall'altro lato il *corpo malinconico della strega*, avvolto nelle spirali del patto diabolico. La malinconia della strega, condannata come eretica dal potere inquisitoriale, è nettamente contrapposta alla malinconia del mago cristiano, che difende, non senza difficoltà, la propria ortodossia: da Ficino a Pico della Mirandola, fino a Giordano Bruno. Il pessimismo dualista della *gnosi ermetica*, e quindi il pensiero di quella che Dodds ha definito, con efficace espressione, *un'epoca d'angoscia*, influenzò largamente questi autori.³¹

La verità – come si legge nel *Discorso segreto della Montagna di Ermete Trismegisto a suo figlio Tat*, tradotto da Ficino – è “ciò che non è contaminato, che non ha limiti, né colore, né forma”; è “il Bene inalterabile, l'Incorporeo”. Il corporeo è quindi il contrario del bene e della verità. La materia è il male. Ad ostacolare l'ascesa a Dio sono proprio quelle che nel testo ermetico – considerato dalla cultura neoplatonica del Rinascimento profezia pagana delle verità cristiane – vengono chiamate le “punizioni della materia”, tra cui seconda, dopo l'ignoranza, è appunto la *tristezza*.³²

Per debellarla è necessario l'intervento delle *potestates Dei*, che consentono all'uomo di rigenerarsi. La tristezza è dunque una “punizione della materia”. Ficino riprende questo tema nel *De Vita*, a partire da una ricodificazione sincretica del discorso sulla malinconia sviluppato dal pensiero antico. Per vincere la tristezza e la malinconia, non si limita a suggerire un itinerario spirituale, ma cerca di individuare una complessa ed articolata terapia medica, basata sui “farmaci” e su un'attenta regolamentazione della dieta. La dignità e la divinità dell'uomo, esaltate dal mago cristiano, all'interno di una visione prometeica che tanta influenza

31 Il famoso secondo secolo dopo Cristo: età dell'ansia e dell'angoscia. Cfr. E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

32 Utilizzo, qui, le fonti riportate in F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969, pp. 13-58.

eserciterà sulla nascita della scienza moderna, sono dunque minate alle radici da un disagio profondo, che le forze dello spirito ed i “remedia” della medicina possono tentare di risolvere. Solo guarendo la malinconia sarà forse possibile, agli intellettuali, ai “literati”, affrontare i disagi e i turbamenti determinati dai rischi, dagli scacchi a cui vanno incontro le loro idealità spirituali e politiche: il rischio di un mancato accesso alla trascendenza, e insieme lo scacco di un ruolo politico destinato a diventare sempre più inconsistente e marginale. L’intellettuale, per poter ancora appartenere al ceto dirigente – e quindi per poter servire convenientemente il principe –, deve commisurare il progetto alla realtà, accettando la cruda lezione dei fatti e della storia.³³

Guarire la malinconia significa, paradossalmente, intervenire nello spazio incerto ed equivoco che separa le idee dalla realtà, i programmi filosofici dalla pratica politica, il sapere dal potere. La tensione metafisica che circonda il discorso sulla malinconia, la possibilità di coglierne gli aspetti creativi, ed infine la stessa ambizione di potenziare, anche attraverso la medicina, le capacità politiche e spirituali del *literatus*: tutto questo, in fondo, è il segno di una situazione e di un’epoca disposte alla sintesi tra *funzione di governo* e *funzione di conoscenza*. La Firenze di Lorenzo il Magnifico, *principe malinconico*, amico di Marsilio Ficino, *filosofo malinconico* e caposcuola del neoplatonismo: questo uno dei teatri in cui tale sintesi conobbe una vigorosa e convinta formulazione. “I principi onorino i sapienti – afferma infatti Ficino, commentando l’epistola che Platone scrisse a Dionigi il Giovane –, i sapienti consiglino volentieri i principi”. Subito dopo aggiunge: “Il sapere lontano dal potere giova a pochi, e il potere lontano dal sapere nuoce a molti”. L’insorgere della malinconia sembra quasi il contrassegno di un’avvenuta disgiunzione tra i due momenti. Curarla, guarirla, ma anche utilizzarla positivamente, significa garantire una giunzione efficace tra potere e sapere, assicurando così la coerenza e la credibilità di un intero ceto dirigente, preoccupato di risolvere o di tenere sotto controllo

33 Su questi temi, e soprattutto sul tramonto della funzione politica dell’intellettuale nell’età della Controriforma, la letteratura è molto vasta. Mi limito a citare il vecchio, dissacrante ed eruditissimo lavoro di G. Benzoni, *Gli affanni della cultura*, Feltrinelli, Milano 1978: anche qui emerge il motivo dell’angoscia e della malinconia, contrapposte al «candore marmoreo d’un Rinascimento baldanzosamente apollineo colle sue razionalistiche certezze» (p. 12). Cfr. anche M. Rosa, «*Scena*» e «*segreto*»: *l’antinomia del potere e il ruolo dell’uomo di lettere*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, Vol. I, *Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1998. Ed anche, nello stesso volume, F. Gaeta, *Dal comune alla corte rinascimentale*.

anomalie, disagi e turbamenti che potrebbero offuscare l'efficacia della sua azione politica. "Potentia remota sapientia obest multis".³⁴

Nella lapidaria sentenza ficiniana – quasi un oscuro presagio dei tempi futuri – c'è tutto il pathos dell'intellettuale, preoccupato di riaffermare la propria centralità e al tempo stesso di esserne all'altezza.

Attraverso la malinconia – attraverso i discorsi che provoca, le cure mediche che richiede, le scelte filosofiche che mobilita – si mette in moto una complessa macchina disciplinare e terapeutica: una macchina funzionale all'addestramento ed al benessere del ceto dominante, ma ben presto estesa e applicata all'intero tessuto sociale. Infatti, già nella seconda metà del Cinquecento, quando ancora imperversava la caccia alle streghe, si fa strada la convinzione che i soggetti tormentati dalla malinconia non siano soltanto principi, intellettuali, artisti, ma anche individui posseduti dal demone, appartenenti in grandissima parte ai ceti popolari. Al corpo malinconico del genio, lo si è già detto, corrisponde, in posizione simmetrica e speculare, il corpo malinconico della strega, travolto e devastato dal patto diabolico. Se si accetta l'esistenza dell'intervento demoniaco, si cerca però di dimostrare che esso viene facilitato dalla presenza di un temperamento malinconico. Che la malinconia sia il *bagno del diavolo* diventa così, nella cultura e nella religiosità tardo-cinquecentesche, una sorta di luogo comune. Un motivo ricorrente.³⁵

Comincia a circolare e a generalizzarsi un nuovo approccio medico alla stregoneria. Si è convinti che la *vis imaginationis* sia profondamente turbata proprio nei soggetti atabiliari; si è convinti che su questa facoltà il demone eserciti più facilmente il suo potere: Ficino la chiama anche fantasia, o "cogitatione", nel senso che a questo termine attribuirono i Padri della Chiesa. Come si legge nel primo libro del *De Vita*, essa è "contraria alla contemplatione"; essa "si tranquilla e quietata solamente col riposo, e quiete della notte". La potenza dell'immaginazione – una facoltà che rende possibile ad ogni istante la comunicazione tra il corpo e l'anima – danneggia so-

34 Cfr. M. Ficino, *Opera*, Parigi 1645, vol. II, pp. 484-485.

35 Su questo nodo si veda, tra l'altro: M. Foucault, *Les déviations religieuses et le savoir médical*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Mouton, Paris-La Haye 1968, pp. 19-25 [conferenza-testo ripubblicata, assieme alla discussione che l'aveva accompagnata, in: Id., *Dits et écrits*, I (1954-1969), Gallimard, Paris 1994, pp. 624-635]; J. Delumeau, *L'âge d'or de la mélancolie*, in "L'Histoire", 42, 1982, pp. 28-37; S. Angio, *Melancholia and Witchcraft*, in AA.VV., *Folie et déraison à la renaissance*, Ed. de l'Université de Bruxelles 1976, pp. 209-222.

prattutto gli spiriti incolti e sprovveduti; essa turba l'animo degli ignoranti: smarriti, come dice Weyer, negli *inesplicabili labirinti dell'opinione*.³⁶

Il sistema della stregoneria, codificato dal *Malleus maleficarum*, viene attaccato radicalmente, per la prima volta, proprio dall'umanista Johan Weyer; questo medico protestante, con il *De praestigiis daemonum*, del 1563, introduce in Europa l'idea, già ricordata, che l'umore malinconico rappresenta il terreno più propizio alla seduzione diabolica; ma non solo: egli trae la conclusione che le streghe non sono delle eretiche da punire, ma soltanto delle ammalate da curare.³⁷

Si sarebbe tentati di leggere questo travagliato passaggio attraverso uno schema concettuale molto comodo e spesso abusato: quello della *medicalizzazione*. Occorre però ricordare che il medico Weyer non nega la possessione diabolica; afferma piuttosto che le vittime di Satana sono ammalate di malinconia; non sono perciò colpevoli; non sono responsabili. Devono solo essere curate. Occorre anche ricordare che altri medici, come Tommaso Erasto, confutarono questo punto di vista. Sostennero che tra i posseduti c'erano anche degli uomini e che tra le streghe non c'erano solo donne malinconiche.

In ogni caso, se a Weyer deve essere riconosciuto il merito di aver affiancato lo sguardo medico a quello dell'inquisitore – aprendo le porte ad una crisi dell'orizzonte demonologico – va anche messa in risalto una posta in gioco essenziale di questo processo di *medicalizzazione*: si tratta della repressione, della canalizzazione e del controllo di un vasto fenomeno collettivo, di massa, che esprime dissenso, rifiuto, antagonismo femminile diffuso. A questo rifiuto massificato, assolutamente anarchico e privo di progetto politico, la medicina assegna un principio di individuazione: la malinconia. Malinconia, certo, è un nome: un concetto e un luogo ben definito entro la millenaria topografia della verità medica. Ma la designazione nosografica e il suo oggetto sociale, qui, si fronteggiano; non rappresentano ancora, rispettivamente, il contenente ed il contenuto. Perché questo avvenga – e perché il processo di medicalizzazione maturi compiutamente – la repressione in-

36 J. Weyer, *Histoires Disputes et Discours des Illusions et Impostures des Diables ecc.*, Bourneville-Axenfeld, Paris 1885, 1, p. 41 (reprint dell'ed. del 1579). La prima ed., scritta in latino, è del 1563.

37 Si veda, tra l'altro, su tutta la questione: W. Monter, *European Witchcraft*, Wiley, New-York 1969; M. E. Wiesner, *Witchcraft In Early Modern Europe (Problems in European Civilization)*, Houghton Mifflin Company, New York 2006. Pregevole studio, ben documentato e attento alle problematiche del "gender": interessanti la parte I, dedicata alle radici intellettuali della demonologia europea, e la parte IV, che analizza i rapporti tra *gender* e *witchcraft*.

quisitoriale deve fare il suo corso: deve accusare, torturare, bruciare. Solo a partire da questo cupo scenario di morte il sapere positivo potrà affermarsi: il delirio della strega potrà confluire in un capitolo della patologia mentale; il soggetto sociale massificato potrà esistere solo come individuo, sottratto alla comunità, ridotto a disperata solitudine, definito e confinato entro gli spazi angusti di un unico sapere. Ma la maturazione definitiva di tale passaggio è resa possibile da un affrontamento, da un corpo a corpo tra le categorie della medicina e la straordinaria potenza di un soggetto irriducibile e nemico: un soggetto destinato a soccombere, sotto il peso congiunto della *tortura* e della *terapia*, che producono, rispettivamente, la *capitolazione* oppure il *consenso*. È vero: un soggetto sociale soccombe, viene sconfitto, prima dalla repressione inquisitoriale, poi dall'azione medica. Ma le tracce della sua *potenza*, singolari e incancellabili, continuano ad essere visibili ancora per molto tempo. Esempio emblematico della loro lunga durata: il dibattito, attorno agli anni Trenta del diciassettesimo secolo, sulle suore orsoline di Loudun, sulla loro possessione, sulle loro convulsioni e sulle loro prostrazioni, e infine sugli esorcismi a cui venivano sottoposte, nella pubblica piazza, dinanzi ad un folto pubblico.³⁸

Tra i medici c'è chi nega l'esistenza stessa della possessione. L'ugonotto Marc Duncan, medico, filosofo e rettore di un'Accademia protestante, pubblica un pamphlet, nel quale sostiene che le orsoline di Loudun sono soltanto malate di malinconia e propense alla simulazione. Un prete, De La Ménardière, difensore dell'ortodossia, gli risponde subito, dando alle stampe un testo violentemente polemico.³⁹

38 Si veda: R. Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*. Laterza, Bari-Roma 1979, pp. 238-248 e 299-324; R. Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVIIème siècle*, Hachette (Pluriel), Paris 2005 [qui Mandrou introduce un'importante analisi differenziale tra le « possedute » della città, appartenenti alla borghesia e alla piccola nobiltà (è il caso di Loudun), e le streghe della campagna, i cui roghi bruciavano nella generale indifferenza]. Cfr. l'importante lavoro di M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Gallimard, collana Folio/Histoire, Paris 2005. Si veda il saggio di M. Bergamo, *Il punto di vista dell'indemoniata*, che accompagna l'edizione italiana di J. Des Anges, *Autobiografia*, Marsilio, Venezia 1986. Il lungo saggio del compianto Mino Bergamo è importante perché sottolinea e dimostra – attraverso un'analisi testuale, liberamente ispirata a Greimas, del racconto autobiografico di Jeanne des Anges, superiora delle orsoline di Loudun, – il legame tra desiderio, passione e possessione demoniaca. Sul caso e sul processo a Urbain Grandier – del quale de Vigny, in *Cinq-Mars* (1826), ci ha fornito una descrizione romanzata – si veda il libro, pregevole anche per le sue qualità narrative, di R. Rapley, *A Case of Witchcraft: The Trial of Urbain Grandier*, McGill-Queen's Univ. Press, Montréal 2002.

39 H. J. Pilet de la Ménardière, *Traité de la mélancholie. Savoir si elle est la cause*

Gli amici di Duncan replicano tempestivamente con un'apologia anonima.⁴⁰

Rileggendo attentamente questi scritti, si osserva subito che la radicale diversità di posizioni non impedisce l'emergere di un punto di vista comune: se infatti De La Ménardière afferma che la malinconia è “assez puissante pour faire predire les choses par des visions anticipées”,⁴¹ l'apologista anonimo, dal canto suo, pur attaccando questa convinzione,⁴² riconosce al malinconico altre doti eccezionali, riconfermando così un'antica tradizione. Fu proprio Aristotele – ci ricorda infatti il nostro autore – ad attribuire “cette puissance à l'humeur noire”: un umore che può essere, senza dubbio alcuno, “la cause de tant de merveilles”.⁴³

L'occhio medico rifiuta la matrice trascendente e demoniaca del delirio malinconico, ma gli assegna al tempo stesso una positività inquietante e temibile. Potenza, prodigio, meraviglia, miracolo: questi i termini legati alla malinconia, nel testo dell'apologista, ma anche in altri trattati e tesi di dottorato che abbondano in tutto il secolo.⁴⁴

Riconoscere ed insieme ridimensionare le *potenze* dell'atra bile: per fare questo è stato necessario rinchiudere un soggetto collettivo e massificato, espressione incarnata di tali potenze, dentro gli spazi angusti e protetti della relazione medico-paziente. Nell'ambito di questa relazione,

des Effets que l'on remarque dans les Possédés de Loudun, La Flèche, 1635.

40 Anonimo, *Apologie pour Marc Duncan, Docteur en médecine contre le traité de la mélancholie tiré des réflexions du Sieur de la M.*, s. l., s. d. (probabilmente 1635).

41 H. J. Pilet de la Ménardière, *op. cit.*, p. 61.

42 Anonimo, *op. cit.*, pp. 214-215.

43 *Ivi*, p. 23.

44 Il '600 è pieno di testi medici sulla melanconia. Tra questi abbondano le tesi di dottorato in medicina. Sulla “potenza» del malinconici – e sulla loro capacità divinatoria – si veda, tra i tanti, T. Tandler, *Dissertationes Physicae-Medicae*, Leucoreis Athenis, Z. Schureri, 1613 (si vedano i capp.: *De Melancholia*, pp. 104-154, e *De Melancholicorum divinatione*, pp. 155-179). Prodigiose ed insieme misteriose, difficilmente intelleggibili, le qualità del malinconico: “Haec prodigiosa – dice Tandler – quae de melancholicis ab autoribus fide dignis commemorantur, a quibus dependeant causis, est sane inventu difficilimum, sed tamen dignissimum accurata ingeniorum inquisitione”. Il medico di Dresda – le cui opere, come dira con sprezzo il biografo del *Dictionnaires des Sciences Médicales* (Biogr. Méd., Panckoucke, Paris 1825, Tome VIII, p. 298), “témoignent hautement de sa crédulité» – non era il solo a credere in questi “prodigi”. Troviamo tracce di questa credulità anche in alcune tesi di dottorato dell'epoca. Citiamo alcuni autori: Zeisius (1600) Varus (1606), Oltermann (1607), Sigfrid (1607), Luchtenius (1608), Hautin (1910), Toutain (1613), Wolff (1614), Schaller (1618), Westemberg (1618), Brendel (1618), Ponce de Santa Cruz (1624). Questo elenco si limita a citare solo alcune tesi del primo seicento. Tesi di questo genere e con simile orientamento abbondano durante tutto il secolo diciassettesimo.

il malinconico perde molte delle sue prerogative: il paradigma nascente della *medicina legale*, strutturalmente legato all'architettura nosografica e all'analisi patologica, lo priva dei suoi *diritti civili*; definisce inoltre, in base al livello raggiunto dalla malattia, il grado di *imputabilità* delle sue azioni criminali.⁴⁵

Paolo Zacchia, padre fondatore della medicina legale, ribadisce, dopo Weyer, l'equivalenza tra possessione diabolica e malattia atrabiliare, approfondendo poi, anche attorno a questi territori, la problematica della responsabilità penale dei soggetti privi di ragione.⁴⁶

Poco importa, qui, addentrarci nella varietà e nell'ambiguità delle soluzioni proposte. È forse più interessante cogliere, nel nuovo orizzonte teorico della medicina legale, ulteriori indizi della sconfitta e del depotenziamento di un soggetto collettivo antagonista.

Melancholia nervosa

La strega, come paziente e come malinconica, perde potere ed è sicuramente meno temibile. La medicina seicentesca fedele alla dottrina degli umori compie quindi un'operazione contraddittoria e duplice: sottrae potere alla strega come soggetto sociale, glielo restituisce come paziente. Solo con l'età dei lumi, e soprattutto con l'opera di Lorry, lo strano incantesimo comincia a dissolversi: la *malinconia nervosa* – malattia delle fibre nervose, nella quale si alternano gli stati di *spasmo* e di *atonìa* – si affianca all'antica e tradizionale *malinconia umorale*, preparandosi a soppiantarla.⁴⁷

L'entità morbosa viene sottratta alla trama analogica delle corrispondenze; le sovradeterminazioni metafisiche e cosmologiche cedono il passo ad un determinismo fisico puntuale e ben circoscritto: la malinconia

45 P. Zacchia, *Quaestionum Medico-Legalium*, Lione 1661, vol. I, p. 121. Le 23 *questioni* del Titolo I del Libro II sono interamente dedicate ai casi di "demenza" e di perdita della ragione. Qui mi riferisco alla *questione 9*, dedicata alla malinconia.

46 *Ivi*, p. 137. La *questione 18* affronta il tema degli indemoniati, che, «a causa di una malattia malinconica diventano strumento del demonio» (tr. mia).

47 A. C. Lorry, *De Melancholia et morbis melancholicis*, Lutetiae Parisiorum, 1765, 2 volumi. Già nella prefazione l'autore collega, molto significativamente, l'incertezza dell'intervento terapeutico ("incerta medendi methodus") alla definizione ancora oscillante e imprecisa del morbo malinconico ("non unam esse eius naturam saepius diximus"): un morbo che era stato visto sia nella sua stretta dipendenza con le leggi meccaniche ("legibus regi atque administrari mechanicis advertebamus"), sia nella sua eccezionale fisionomia di realtà slegata dall'ordine consueto delle leggi fisiche ("vulgarem ordinem Physicarum legum eludentes").

è una malattia della fibra nervosa, che riguarda perciò l'essere sensibile, percepito nella separatezza e nella specificità della sua costituzione materiale. L'esito più immediato di questo meccanicismo riduzionista è proprio la smitizzazione della malinconia come fonte di poteri straordinari. Solo vent'anni dopo la pubblicazione del testo di Lorry, in un lavoro comunicato alla *Société Royale de Médecine*, Andry potrà ricordare, con distacco e disincanto, gli errori ed i pregiudizi che lo avevano preceduto. Dirà infatti: "Accade ancora che all'ultimo stadio della malinconia, lo spirito sia esaltato al punto che i malati, facendo discorsi patetici, con tono e con voce forte, hanno dato l'impressione di profetizzare, di indovinare con correttezza l'avvenire: il che ha fatto credere agli antichi e a qualche moderno che lo spirito dei malinconici e dei morenti, quando sono nel delirio, abbia qualcosa di divino, di soprannaturale». ⁴⁸

Smitizzazione della malinconia, dunque; scioglimento perentorio e definitivo dei nessi analogici che la collegano alla struttura dell'universo. Il XVIII secolo vede la maturazione di questo spostamento epistemologico radicale, facilitato dal nuovo approccio meccanicista, ma presente – magari più debolmente – anche quando la tradizionale dottrina degli umori viene scopertamente difesa e sostenuta. Nell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, infatti, la *mélancolie*, smarriti i suoi prestigii e la sua eccezionalità, rimane semplicemente una malattia, che il medico deve cercare di sconfiggere, *guarendo lo spirito e attaccando i vizi del corpo* ("il faut... commencer par guérir l'esprit et ensuite attaquer les vices du corps"). ⁴⁹

Secondo il medico vitalista Jean Jacques Menuret de Chambaud – autore della voce *mélancolie* – la bile nera, vera causa dell'affezione morbosa, non è ridicola e immaginaria, come crede la maggior parte dei moderni. ⁵⁰ Ma non è neppure, come voleva la tradizione, l'equivalente analogico della terra e di Saturno. È invece, molto più semplicemente, un elemento eccedente, che si deposita nella regione epigastrica e negli ipocondri: un umore patogeno, che *le aperture dei cadaveri* hanno reso visibile, fuori da qualsiasi implicazione cosmologica o metafisica.

L'antico umoralismo convive, qui, con un approccio naturalistico, che nega al delirio malinconico qualsiasi dimensione trascendente: è un *delirio senza febbre e senza furore*, che generalmente, come afferma Menuret, si

48 Andry, *Recherches sur la mélancolie*, Paris 1785, p. 25 (tr. mia).

49 Diderot-D'Alembert, *Encyclopédie* ecc., Lausanne et Berne 1780, Tome XXI, pp. 415-421 (per la cit. cfr. p. 419).

50 *Ivi*, p. 418. Nella stessa pagina si accenna alle "ouvertures des cadavres des personnes mortes de cette maladie".

sviluppa attorno ad un solo oggetto; su tutti gli altri oggetti l'integrità della ragione non viene intaccata.⁵¹

Questo nucleo di pensiero, che ha già dei precedenti nella tradizione medica, rende possibile un nuovo ottimismo terapeutico, di matrice schiettamente illuminista, che la psichiatria nascente, durante il primo Ottocento, cercherà di sviluppare con coerenza. L'approccio naturalistico e l'ottimismo terapeutico – facilitato dalla nozione di *delirio parziale* – trasformano la malinconia in un territorio patologico accessibile e trasparente, a dispetto delle sue antiche ed arcane qualità. Quando invece la nozione di delirio parziale viene abbandonata, ecco che, quasi per incanto, gli antichi poteri della follia riemergono prepotentemente: lo stesso Menuret, nella voce *manie* dell'*Encyclopédie*, dopo aver parlato di un delirio universale senza febbre – “*furieux, avec audace, colère*”⁵² – sembra restituire credibilità al vecchio mito della follia come fonte di prodigi e di preveggenza.⁵³

“Autori degni di fede – egli afferma – riferiscono di aver visto dei folli che, nel momento più alto del loro eccesso, parlavano lingue straniere, componevano versi, ragionavano in modo eccelso su materie sconosciute; taluni presagivano anche l'avvenire”.⁵⁴

L'universalità del delirio, che per Menuret rappresenta la caratteristica saliente della mania, scandisce lo scacco dell'impresa terapeutica e consente, al tempo stesso, il riemergere di una mitologia che sembrava ormai definitivamente liquidata.⁵⁵

La *parzialità del delirio*, tipica della malinconia, implica invece la speranza di guarigione: valorizza l'azione medica e dissolve l'alterità dell'alie-

51 *Ivi*, p. 417.

52 Diderot-D'Alembert, *op. cit.*, Tome XX, Partie II, pp. 955-960.

53 *Ivi*, p. 955.

54 *Ivi*, p. 956 (qui e nella nota che segue la traduzione é mia).

55 *Ivi*, p. 958: “La mania è una di quelle malattie in cui i medici più abili ordinariamente falliscono”. Nella psichiatria ottocentesca rimarrà sempre viva quest'ottica che assegna al malato – in questo caso al malinconico – una capacità di lotta, di antagonismo, di resistenza. Su questi aspetti si veda M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2004 e anche M. Galzigna, *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Marislio, Venezia 1992² (terza edizione on line del 2006: <http://www.pol-it.org/ital/LaMalattiaMorale/indice.htm>). La dimensione della conflittualità, dello scontro tra medico e paziente emerge anche nel “*traitement moral*” dell'alienistica ottocentesca, soprattutto quando esso viene declinato – vedi Leuret – in termini dirigistici, autoritari e prescrittivi. Su questo si veda J. Postel, *Éléments pour une histoire de la Psychiatrie occidentale*, L'Harmattan, Paris 2007 (pp. 249-278). Sul rapporto tra terapia e processi di disciplinamento in ambiente asilare cfr. M. Galzigna, *La disciplina e la cura*, in Foucault, *oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 45-105.

nato, sottraendo la sua malattia ai territori oscuri del mistero, del prodigio e della paura.

La *malinconia nervosa* di Lorry rappresenta il momento più alto e insieme più coerente di questo processo, proprio perché conferma la natura parziale del delirio a partire dalle sue cause fisiologiche: lo spasmo o l'atonìa della fibra nervosa non sono mai, infatti, condizioni assolute, definitive, irreversibili; sono piuttosto degli stati transitori sui quali l'azione terapeutica può intervenire efficacemente, provocando un ritorno allo stato di normalità.

Parzialità, immanenza e materialità del delirio, dunque: su queste basi il XVIII secolo cerca di rendere trasparente ed accessibile l'enigma della malinconia. Lo sviluppo di questa nuova sensibilità non è tuttavia né semplice né lineare. La postura ritratta del paziente atrabiliare, la sua opacità, i suoi ostinati silenzi, i suoi mascheramenti, le sue deliranti finzioni rappresentano degli ostacoli, talora insormontabili, che rendono precaria la speranza di una guarigione. Questa capacità di resistenza e di simulazione del soggetto malinconico fa riemergere antichi fantasmi, che sembravano ormai appartenere alla preistoria di un sapere scientifico. Ancora nel primo Ottocento questi fantasmi sopravvivono. Un solo esempio significativo: il famoso Giuseppe Frank, nel suo trattato enciclopedico di patologia medica, tratta con molto distacco la lezione aristotelica dei *Problemata*; “secondo Aristotele – egli afferma in una nota – i malinconici sono considerati come ingegnosi e saggi”. Continua poi, nella nota successiva: “Parimente Aristotele [...] aggiunge che i malinconici hanno in essi qualche cosa di profetico e di divino [...]. È probabilmente quest'opinione che fece nascere l'abitudine di chiedere ai malinconici dei numeri pel lotto. I melanconici dello spedale di Vienna si fecero di ciò un'origine di guadagno”.⁵⁶

L'atteggiamento scettico, evidente soprattutto nella frase del testo “si sforzano di presagire l'avvenire”, viene contraddetto poco dopo, a proposito di un caso osservato nella primavera del 1815: un'alienata con delirio religioso (“una ragazza del volgo, dell'età di quattordici anni, di scrofolosa costituzione”), viene “ricevuta alla clinica [...]. Appena potemmo trarne una parola, eccetto quando le parlavamo di cose sacre; allora il suo volto da tristo diveniva sereno, i suoi occhi prima languidi si mostravano pieni di splendore, e la sua fisionomia prendeva qualche cosa di celeste. Né ciò basta! Discorreva sulle religiose materie come se si fosse dedicata allo studio della teologia. Parlava come un predicatore sopra Dio, sui doveri dei

56 Cito dalla prima tr. it.: G. Frank, *Patologia interna*, vol. III, Venezia 1840, p. 174 (nn. 77 e 78). L'opera, in sei volumi, è una vera e propria summa della patologia medica, da Ippocrate al primo Ottocento.

cristiani, e sapeva sciogliere con sagacia, mostrando sdegnoso volto, le obiezioni che si facevano per provarla”.⁵⁷

Sarebbe forse un segno di arroganza storiografica pretendere di stabilire dove finisce, qui, l’osservazione empirica e dove invece comincia e si impone il lavoro dell’immaginario! È in ogni caso significativa la discrepanza fra il contenuto di questa osservazione e il materialismo organicista, difeso e rivendicato a più riprese dall’autore: un materialismo che lo porta ad attaccare frontalmente Pinel, il padre fondatore della moderna psichiatria, e il suo lavoro, considerato più simile a un “romanzo” che a un’opera medica. “Pinel – afferma Frank – scrivendo affatto senz’ordine, trascurò del tutto la base d’ogni medicina, l’anatomia patologica; appena toccò di passo l’eziologia fisica e quasi disonorò la materia medica. Aggiungi a ciò il disprezzo con cui parla della maggior parte dei suoi predecessori; il *silenzio in cui passa Lorry*, classico autore sulle manie”.⁵⁸

L’enigma della malinconia sopravvive dunque tenacemente, anche a dispetto dei paradigmi scientifici dominanti: l’età dei lumi, in ogni caso, lavora con costanza allo scioglimento di questo enigma, attraverso una radicale ristrutturazione dell’antico scenario teorico. Se, con Lorry, è stato possibile concepire la malinconia come risultato di un’alterazione organica reversibile, si è però insistito anche sulla genesi “morale” della malattia, al punto che la stessa alterazione organica può essere considerata una conseguenza di cause morali. Fuori dall’ambito della medicina, le cause morali rappresentano, ovviamente, il fattore esplicativo dominante. Basterebbe rileggere, in questa chiave, *La religieuse* di Diderot: qui, le cause morali – e cioè l’impossibilità di vivere pienamente un’esperienza erotica – condurranno la superiora del convento di Arpajon dalla malinconia al delirio, e dal delirio alla morte. In generale, si può comunque dire che il Settecento medico porta a compimento una moltiplicazione dei registri di causalità: dagli umori agli ipocondri e alla regione epigastrica – come voleva la tradizione – e insieme dalla fibra nervosa eccitata e dal cervello – come volevano le nuove scoperte – fino alle passioni e ai turbamenti dell’anima. Dietro la spinta di una eziologia rinnovata, le figure della malinconia si complicano e si arricchiscono: riprende vigore l’antica idea, già rielaborata da Willis nel secolo precedente, di una *alternanza ciclica tra malinconia e mania*, che conoscerà una grande fortuna nell’Ottocento psichiatrico e nella letteratura clinica del secolo appena trascorso. L’opera di Lorry, in ogni caso, fornisce nuova legittimità scientifica a tale alternanza, nel momento

57 *Ivi*, pp. 174-175.

58 *Ivi*, pp. 191-192, n. 105 (sottolineatura mia).

stesso in cui ne svela l'equivalente anatomico-fisiologico. A partire da questo momento, non sarà più possibile ridurre la malinconia a una malattia del timore e della tristezza. Per rappresentare questa nuova ricchezza di prospettive, saranno necessari nuovi attrezzi teorici, nuove sintesi, nuovi paradigmi: prima la psichiatria e la psicoanalisi, poi le neuroscienze. Una lunga storia, che dura ancora.

La nostra breve rassegna si ferma qui, in questa zona ambigua, di frontiera, ricca di passato e aperta sull'avvenire. A ben guardare, mi sono limitato all'analisi di un primo passaggio storico, a mio avviso di capitale importanza: il passaggio dall'epoca della caccia alle streghe, contrassegnata da quella che potremmo chiamare una produzione di coscienza a mezzo di coercizione e di tortura, all'epoca della produzione di coscienza a mezzo di consenso e di terapia. La cura della malinconia offre alla medicina della mente la possibilità di funzionare come articolazione, come momento di continuità, come procedura analoga e complementare alla cristiana *direzione delle coscienze*. La genealogia del politico affonda le sue radici in queste pratiche poco appariscenti, in questi teatri poco rumorosi, in questi dispositivi troppo spesso trascurati o sottovalutati.

È all'interno della svolta storica da noi sommariamente indicata che la malinconia – prima disagio complessivo dell'*homo faber*, atterrito dalla difficoltà della sua missione spirituale – diventa poi terreno privilegiato di saperi particolari. La medicina, già a partire dal secolo XVII, la psichiatria, a partire dal primo Ottocento, e infine la psicoanalisi e le neuroscienze, cercheranno in ogni modo di dominarla e di confiscarla. La storia di tale confisca, dei suoi successi e dei suoi fallimenti, è anche la storia di come le *scienze della vita* hanno alimentato un laboratorio di teorie, di tecniche e di procedure funzionali ad un processo di normalizzazione della devianza; funzionali ad un governo del rifiuto e dell'estraneità al potere; funzionali, infine, a una "tecnologia" di produzione delle coscienze, capace di realizzare il consenso e la partecipazione attiva dei soggetti.

Vista in questa prospettiva, la malinconia sembra quasi il rovescio opaco delle *pratiche di governo*: uno dei limiti invalicabili della loro efficacia politica e della loro produttività sociale. Si tratta, comunque, di un'ipotesi, di un programma di lavoro. A partire da qui, sarà forse possibile vedere nella *malinconia* e nel *potere* due grandezze al tempo stesso eterogenee e collegate: due polarità complementari e irriducibili.

ANDREA ANGELOZZI

SENSO COMUNE, *FOLK PSYCHOLOGY* E
MALATTIE DELL'ANIMA

Parlare di malattie dell'anima, in un tempo in cui la nostra percezione della interiorità si declina ormai in altri modi, ci consegna una serie di questioni.

In primo luogo emerge il problematico passaggio dall'anima ad una *psiche*, cui la secolarizzazione aveva promesso di consegnare un universo interiore comprensibile e controllabile, garantito dal sapere scientifico e non più dalla fede.

Il senso comune, che ratifica e mantiene il nostro vivere nel mondo, ci conferma nel linguaggio quotidiano che questo passaggio è avvenuto, ed affida a quel suo ambito che è la *folk psychology* (o psicologia popolare), di fornirci i nuovi strumenti per la comprensione nostra e degli altri, modellando di conseguenza le varie forme del sapere sulla psiche, compreso quello psichiatrico.

In questa riconduzione al mondano, le vicende dell'anima sono finite come reperti storici, una conferma archeologica di quanto oggi si ritiene patrimonio acquisito, una specie di linguaggio arcaico ove scopriamo la rassicurante continuità da sempre dell'essere umano e la universalità delle sue determinanti.

Tutto un nucleo centrale che appartiene all'umano crede di individuare le categorie del nostro mondo mentale con le sue passioni o le sue paure come fondamenti così radicati da attraversare lo spazio ed il tempo e da precedere la storia. Comprendiamo l'umanità in Omero, così come in Proust e le opere della tragedia greca sono ancora rappresentate, riuscendo ancora oggi a coinvolgerci e trascinarci nel gioco catartico di immedesimazione e distanza già descritto allora da Aristotele

In questa continuità che traduce, il digiuno mistico diventa una forma di anoressia, e la religione l'esito di una sublimazione; le cause non rimandano più al divino ma ad elementi del soggettivo che appartengono alla quotidianità di ciascuno. A questi riconduciamo i dolori dell'anima uniformandoli ad una più generale sofferenza nel mentale.

La trascendenza suggerita dal riferimento all'anima, ha smesso di essere un fondamento ultimo, e per ricordare Foucault la passione cessa di essere quella di Cristo che rimanda al rapporto con il divino, ma viene ricondotta a quella molto più quotidiana e mondana imparentata con l'istintualità e la follia.

Questo discorso non ci interessa solo in quanto esseri umani, ma ancor di più in quanto psichiatri, che avremmo il compito di comprendere e di prevedere il comportamento dei pazienti: un comportamento spesso inaspettato che ci sorprende, destando il legittimo sospetto che forse non avevamo poi compreso molto e che dobbiamo interrogarci sulla validità dei nostri strumenti.

Se cerchiamo nella letteratura i dati relativi alla attendibilità delle previsioni psichiatriche, scopriamo che i nostri modelli psicopatologici ci aiutano molto poco a comprendere il singolo individuo (cfr. ad es: Geddes 1999 o Palmstierna 1999), e che in fondo, al di là delle nostre pretese, il nostro sapere in materia consiste in gran parte nell'applicazione di considerazioni statistiche operate su gruppi (Meehl 1954).

Emerge in noi il sospetto che i nostri raffinati modelli della clinica e delle dinamiche intrapsichiche alla fine funzionino in maniera mediocre e rappresentino costruzioni nate su alcune fondamenta di fatto raramente approfondite e spesso misconosciute, senza nemmeno distillarne le reali potenzialità: solo note in calce a quella evidenza naturale che governa la nostra quotidianità psichica, i cui caratteri di universalità, continuità e ovvietà con cui credevamo di leggere anima e psiche, sono per di più divenuti un problema da quando sono oggetto di una riflessione esplicita.

Questa evidenza naturale riguarda due ambiti in particolare, fra i molti in cui si articola il senso comune: da una parte gli oggetti che popolano il nostro mondo interiore ed esteriore e che sono l'orizzonte condiviso ed appreso, quando viene dato consensualmente per scontato e adeguato a rappresentare la nostra familiarità con il mondo; dall'altra i processi mentali a cui attribuiamo il governo delle relazioni fra alcuni di questi oggetti (gli stati interiori, i pensieri ed i comportamenti).

Se la secolarizzazione, privando il nostro mondo interiore di una garanzia assoluta trascendente, l'ha consegnato al mondano, al relativo e al dubbio, l'attuale tendenza a rendere ogni aspetto della quotidianità oggetto di riflessione e di storicizzazione ed insieme il sempre più frequente incontro con culture diverse hanno posto fine in maniera netta alla credenza in un punto di vista unitario sulla realtà, sottolineando la molteplicità dei modi in cui comprendiamo il mondo.

La scontatezza della nostra identità e del mondo viene sostituita da insieme di frammenti e configurazioni di senso in continuo cambiamento,

che rivelano la pluralità al di sotto della pacifica globalità del quotidiano, trasformandoci, come nota Jedlowski (2005), in esseri che transitano incessantemente tra differenti definizioni della realtà.

Non solo grandi questioni come identità e realtà sono diventate sempre più problematiche, ma anche fondamenti soggettivi come *credere*, *desiderare*, *temere*, *sperare*, *sentire* sono stati investiti da questa infiltrazione del sospetto, reso radicale dalle pretese del riduzionismo e dell'eliminativismo. Non sono entrate in crisi solo le malattie dell'anima, ma il concetto stesso di anima e di mentale come è stato inteso fino ad ora.

Tutto il nostro mondo ordinario, interiore ed esteriore, ha finito per rivelarsi null'altro che "senso comune": un insieme condiviso di rappresentazioni della realtà e di regole di comportamento. Non un aspetto culturale, che appartiene all'esplicito, ma qualcosa che viene dato per scontato, che appartiene cioè all'implicito, sottratto falsamente al riconoscimento del suo carattere convenzionale o storico. Al di là dei grandi modelli teorici, quello che in fondo sappiamo su noi stessi e sugli altri e gli strumenti con i quali prevediamo il comportamento ed intuiamo la soggettività, non sono molto più di questo.

Queste regole condivise decidono quello che ritengo di potere e di dover sentire ed i meccanismi che orientano il mio agire o il rapporto fra il sentire e l'agire: il tutto all'interno di un processo circolare, in cui ciascuno crede o fa in base a ciò che crede che ciascun altro penserebbe o farebbe al suo posto.

Il senso comune in realtà è essenziale per la nostra esistenza, poiché permette di venire a patti con l'incertezza, eludendo problemi radicali relativi alla reale natura del mondo e di noi stessi. Il processo è apparentemente opposto a quello della fenomenologia husserliana, ove ciò che davamo per scontato viene invece esplicitato e messo fra parentesi con la *epoché*, salvaguardando solo l'orizzonte della nostra coscienza.

Poiché rappresenta la possibilità di muoversi nel mondo quotidiano senza dover costantemente ridiscuterne i fondamenti, il nostro addentrarci criticamente nella natura del senso comune non è esente da pericoli. Si tratta di porre in dubbio la nostra sicurezza ontologica, la fiducia che il mondo sia come lo credono tutti; si tratta di porre in dubbio che non ci inganniamo riguardo a questioni centrali come la realtà o la continuità ed unicità dell'identità personale. Il rischio, come nota Jedlowski, è una vertigine dell'indeterminazione, ove non vi sono più punti fermi cui ancorarsi, precipitando nel sospetto dell'infinito e della nostra personale caducità.

Ci proteggiamo sia neutralizzando ciò che è nuovo e incomprensibile – nell'ambito di rassicuranti categorie preformate del quotidiano – sia mantenendo implicita la nostra costruzione del mondo, con un costante au-

toinganno che ci preserva dalla consapevolezza o almeno non modifica rassicuranti zone di opacità. Un'opacità non esplorabile e data per scontata.

Questa nostra "naturale" certezza del mondo mette fra parentesi il dubbio che le cose possano essere diverse dall'usuale, garantendoci contro la disintegrazione indeterminata di un caos senza possibili ancora, e condividendo nella dimensione del consueto perfino gli strumenti del sospetto e del dubbio. Hume osservava che in definitiva, al termine dei congressi fra scettici, i partecipanti escono tutti dalla porta e non dalla finestra.

Ciò che è nuovo ed anomalo viene avvolto in un'apparente familiarità, impedendo eccessivi stupori e illudendoci di padroneggiare il mondo e le persone che ci circondano, entro un quadro ordinato ed eterno di possibilità prevedibili.

Parlare di "familiarità" rimanda volutamente a una costruzione che si sviluppa, appunto, nelle relazioni infantili fondamentali, ove la solidità relazionale permette di assegnare ad un'immagine iniziale ancora incerta della realtà le forme rassicuranti della certezza.

Annota Wittgenstein (1999): "Immagina che lo scolaro chieda davvero: 'Ed il tavolo continua ad esserci anche quando mi volto, ed anche quando *nessuno* lo vede?' Qui l'insegnante deve tranquillizzarlo e dire: 'Ma certo che c'è'? – Forse il maestro perderà un pochino la pazienza, ma penserà che lo scolaro perderà l'abitudine di fare certe domande"

È in questo modo che troviamo anche la garanzia di avere una interiorità, un nostro mondo soggettivo, ove poggiamo i pilastri di ciò che regola la normalità.

Quelle che una volta erano le malattie dell'anima, ed ora della mente, finiscono per legarsi al superamento degli argini del senso comune, alle messa in dubbio drammatica di ciò che prima veniva dato per scontato, e da sapere si riduce a semplice credenza, lasciando emergere delle crepe.

Come intuito da Thomas Reid, alla fine le malattie mentali sono malattie che si legano a crisi del senso comune (cfr. Blankenburg 1998 e Stanghellini 2004)

Possono essere i grandi momenti di passaggio dell'esistenza: quelli che Jaspers chiama *situazioni limite*, dove i razionalismi della modernità hanno corroso la tendenza ad affidarsi a consolidate ritualità sociali, costringendoci a gestirli in solitudine. Oppure è possibile esplorare a fondo altre possibilità di comportamento, che superano i limiti imposti dal senso comune, impedendoci di utilizzare modalità abituali e costringendoci a interpretazioni totalmente nuove rispetto alla precedente visione del mondo. O, ancora, è possibile violare l'autoinganno su cui si basa il senso comune, sollevando i veli socialmente concordati che ci impediscono di porre in

discussione l'ovvio. Aprirsi a realtà non condivise, o condivise solo in ambienti "iniziatici", porta a una tale alterazione dell'esperienza della realtà da non poter più rientrare, poi, in una precedente visione del mondo e in una possibile condivisione con altri.

Sono i pericoli di ogni percorso di crescita interiore in cui si cerchi di sfuggire alla "nera prigione d'acciaio" come Philip Dick definisce nella "Esegesi" la banalità del quotidiano. Perdere la consueta identità a favore della pluralità delle proprie identità rappresenta il fascino del possibile, ma anche un abisso al quale ci espone la ricerca di sé e l'auto-trascendenza, dove l'io che si osserva diventa molteplice. Anche ricondursi totalmente al *qui ed ora* distrugge quella continuità identitaria che Locke affidava alla memoria.

La frammentazione del senso comune non consente la quotidianità e reclama una ristrutturazione dove si ricostituisca una conoscenza implicita ed un nuovo ed ovvio senso comune.

La "normalità" richiede la condivisione, e il *vedere troppo*, che tocca in sorte a mistici, ai drogati e ai malati di mente, si rovescia in maledizione, in sofferente alienazione dal mondo e da chi non abbia seguito lo stesso percorso.

Si può cercare la verità oltre il mondo ordinario, prendendo una pericolosa strada mistica, ove tuttavia solo una forte identità può tollerare la dissoluzione dell'identità. Ci si può anche frantumare, tentando poi di ricucire i pezzi in un universo grossolano e irrimediabilmente fragile, attestandosi, talvolta con il puntello di sintomi, sulla più immediata e povera sopravvivenza quotidiana e su una impoverita nostalgia dolorosa del totalmente altro.

Ma il senso comune ha un altro importante versante, che riguarda le regole implicite del funzionamento mentale ed il ragionamento con cui affronto il mio rapporto con il mondo, con gli altri e con me stesso.

La razionalità astratta della logica classica ha mostrato i suoi limiti nello spiegare le modalità del funzionamento normale e patologico della mente, lasciando posto alle logiche di senso comune.

Quando Foucault racconta il superamento della psicopatologia come pura patologia delle passioni, l'alternativa alla follia passionale non è un'astratta rigida razionalità, ma il ragionamento della quotidianità con i suoi aggiustamenti che nascono dal buon senso comune. La follia non è più irrazionalità, ma violazione del comune ragionamento.

A differenza dell'approccio logico della razionalità, le regole del senso comune non si occupano della verità né pretendono di essere sempre vere. Pretendono solo di poter funzionare in rapporto ad uno specifico contesto, senza venire contraddette nella vita di ogni giorno.

Nel ragionamento, continui aggiustamenti diventano una scommessa che ci permette di agire e di credere di sapere, sulla base di informazioni incomplete e insufficienti, che potrebbero essere invalidate da nuove informazioni.

Questo carattere contingente e rischioso lega il senso comune alla soggettività e alle credenze, cioè a tutte le situazioni in cui una persona è disposta a considerare una propria conclusione come razionale, basandosi, più che sulla presenza di informazioni, sulla assenza di una prova contraria. Si tratta quindi di regole governate dall'ignoranza, dove le informazioni possono anzi mettere in pericolo le credenze. È il motivo per cui tralascio ogni altra considerazione e vado ovviamente a prendere la macchina dove l'ho parcheggiata ieri.

Tutte le nostre descrizioni, spiegazioni o previsioni riguardo al mondo, emergono così quali idealizzazioni, ove è scontato trascurare o ritenere ininfluenti una serie di fatti. Ma allora, cosa ne è delle nostre definizioni classiche di delirio?

Un aspetto fondamentale del ragionamento riguarda appunto stabilire nessi fra stati mentali, e fra stati mentali e comportamenti, per cercare di formulare una comprensione di noi stessi e degli altri, suggerendo quindi comprensioni argomentate e previsioni adeguate. A tale scopo utilizziamo più o meno consapevolmente delle norme implicite che fanno parte di quella che viene chiamata la *folk psychology*, o psicologia di senso comune.

Il parallelo linguistico sono le regole conversazionali descritte da Grice (1987), che suggeriscono come le norme del parlare e le loro violazioni psicopatologiche non riguardino soltanto aspetti della sintassi o della semantica, ma soprattutto i vincoli impliciti e condivisi che governano la conversazione quotidiana e la relazione fra i parlanti.

Attualmente la *folk psychology* ci ha abituato ad affrontare spiegazioni e predizioni facendo riferimento a stati mentali che chiamiamo desideri, credenze, paure, rabbia, dolore: *aspetti intenzionali*, come vengono definiti, la cui esistenza diamo per scontata nella mente di tutti gli esseri umani. Li abbiamo imparati a conoscere attraverso l'introspezione e li ritroviamo negli altri tramite l'immediatezza dell'empatia o la deduzione che parte dai loro comportamenti.

Sono state poste questioni relativamente all'effettiva efficacia di questo strumento, ed in merito viene alla mente quanto Ebbinghaus aveva affermato circa la psicologia: "ha un lungo passato, ma una breve storia" (cfr Wilkes 1991).

Il successo delle nostre interazioni nasce dalla nostra abilità a muoverci dalle osservazioni di qualcuno che si comporta in un certo modo in una

certa situazione alle ipotesi circa le sue credenze e desideri, e poi, da quelle ipotesi, alle aspettative circa il comportamento futuro in situazioni future.

Nella quotidianità pensiamo che se qualcuno ci sorride ha una disposizione favorevole nei nostri confronti e si comporterà gentilmente con noi; parlando degli altri diciamo “è così perché gli è capitato questo, per cui da lui mi aspetto ora quest’altro” ed anche da noi stessi ci aspettiamo certi comportamenti in certe situazioni.

Allo stesso modo si parla di *folk physics* per spiegare la capacità di manipolare oggetti fisici di media grandezza presupponendo la presenza, in noi, di una teoria della dinamica. È grazie a questa fisica che accettiamo di rischiare la vita ogni giorno guidando l’auto, facciamo centro nel cestino o sciogliamo lo zucchero nel caffè.

Ora, mentre possiamo maneggiare tavoli e sedie senza ricorrere a ipotesi circa i loro desideri o le loro credenze, ci serviamo di questi aspetti per *maneggiare* i nostri simili.

In psichiatria, di fatto, utilizziamo questo stesso sapere, facendo riferimento a desideri, credenze, paure, come determinanti del legame fra stati mentali e comportamenti relativi. Leghiamo un lutto al dolore per la perdita, e quindi alla tristezza e questa alla perdita degli interessi e quindi alla fatica nel fare. Talvolta non comprendiamo il perché di uno stato mentale, ma ci troviamo tuttavia a formulare previsioni e pensiamo al rischio di suicidio in chi pensa che nulla più esiste se non il peso della vita.

In questo che la fenomenologia indica come *orizzonte comprensivo*, la psichiatria non sta applicando qualcosa di diverso dagli strumenti della psicologia popolare, anche se con il tempo la terminologia è diventata più raffinata, l’intenzionalità si è arricchita di sfumature e alcuni meccanismi impliciti vengono invece utilizzati coscientemente,

Anzi, forse per certi versi utilizziamo qualcosa di meno. L’attenzione per il patologico ci ha portato ad utilizzare la *folk psychology* dove funziona peggio, perché, appoggiandosi intrinsecamente al ragionamento di senso comune, si trova a disagio nel fronteggiare tutto ciò che va oltre la ragionevolezza quotidiana e l’ordinario, e tende a risolvere le anomalie con ottimizzazioni che prendono la forma di razionalizzazioni e comprensioni forzate. Utilizziamo il quotidiano per interpretare il patologico, ma paradossalmente trascuriamo di studiare il quotidiano e le risorse infinite con cui le persone risolvono molto spesso vantaggiosamente i problemi senza ricorrere alla psichiatria.

Non a caso i pochi modelli terapeutici che si appoggiano sulla valorizzazione delle risorse del paziente, fanno ampio riferimento alla psicologia di senso comune.

Ma quali garanzie di buon funzionamento ci offre lo strumento della *folk psychology* che non sia la troppo rischiosa evidenza soggettiva del senso comune? Abbiamo cioè una base rigorosa per chiarire e mettere alla prova, ad esempio, le nozioni di comprensione e di empatia, cui la fenomenologia e la psicoanalisi ci hanno da tempo abituato?

In fondo una *folk physics* ci permette di guidare una macchina e colpire con una freccia un bersaglio, ma non riusciremmo a costruirci un aereo o calcolare il moto di una stella. O per dirla alla Kuhn, fare quadrare i conti di un negozio non significa essere economisti.

La concezione originaria che dava validità alla *folk psychology* rimandava al “mito del già dato”: ad una concezione ove il contenuto della nostra vita mentale ci è semplicemente presentato e le nostre credenze circa i nostri stati mentali hanno quindi uno statuto epistemico privilegiato, per il quale la loro realtà e verità appaiono innegabili. Ricalcando il senso comune, che ci fa pensare che il colore sia una proprietà degli oggetti e non una costruzione mentale, questo modello privilegia il valore dei sensi e quindi l’introspezione, a scapito della costruzione che ne fa la mente.,

In questa concezione, mentre posso credere erroneamente qualcosa relativamente al mondo esterno o al mio corpo oggettivato, non posso sbagliarmi circa i miei eventi mentali. Nel linguaggio, rispecchiando i meccanismi del pensiero, posso dire “credevo di avere visto Giorgio, ma mi sbagliavo” ma dire “credevo di avere sentito un dolore (o di avere avuto un certo desiderio) ma mi sbagliavo” suona strano. Inoltre, solo io posso avere contatto con i miei stati soggettivi, che, per la loro natura, possono avere senso solo per me: nessun altro mi può dire se ho veramente avuto un dolore o un certo desiderio. Peraltro noi psichiatri violiamo spesso questa regola e pretendiamo di conoscere credenze e desideri del paziente meglio del paziente stesso, grazie ad una serie di aggiustamenti che fanno riferimento a diverse tipologie e livelli di coscienza. Parliamo di bisogni inespressi, di desideri sconosciuti al paziente, parliamo anche di depressioni mascherate, che si esprimono in forme che sono estranee alla percezione soggettiva della depressione. Esprimiamo verità profonde o stiamo maneggiando concetti che abbiamo chiarito molto poco?

Un riesame critico della questione dell’introspezione ha mostrato rilevanti anomalie, con evidenze empiriche contro la validità dell’accesso introspettivo agli stati mentali, il loro privilegio e la loro privatezza.

La critica più importante viene da Nisbett e Wilson (1977) quando mostrano sperimentalmente il poco o nessuno accesso introspettivo diretto ai più alti processi cognitivi, in particolare a quelli causali a cui le persone legano l’origine dei propri comportamenti. I soggetti si rivelavano inconsa-

pevoli degli stimoli e di come avevano indotto una risposta, ma, in contrasto con questa non consapevolezza, i soggetti fornivano immediati report fasulli su quanto accadeva, basati più su teorie a priori – ove idee preformate sfornavano risultati predefiniti – che su analisi di processi.

A questi gravi dubbi sull'autenticità dei dati introspettivi propri e dei pazienti, la psichiatria rimane sorprendentemente estranea.

Il problema viene posto in forma radicalmente problematica nel 1956, quando Wilfred Sellars propone una “teoria della mente” in antitesi con questo “mito del già dato”.

Per far questo, Sellars crea provocatoriamente un altro mito, dove presupporre eventi interni come causa di comportamenti esterni è qualcosa di inventato e di tramandato nell'apprendimento dai nostri antenati, che prima lo applicano agli altri e poi imparano a applicarlo a sé stessi. Una tesi analoga ha trovato espressione in Julian Jaynes (2002), che fa riferimento alle parti più antiche dell'Iliade e della Odissea, ove i vari protagonisti non conoscono stati soggettivi come sorgente degli elementi comportamentali. Achille non pensa, non crede e non desidera: è il Dio che gli dice cosa fare. Sarà solo con il tempo, testimoniato dalle parti più recenti di queste opere, che compare la coscienza così come la conosciamo noi. La vecchia modalità, secondo Jaynes, è ancora presente nella patologia, nelle allucinazioni e nel delirio.

Quando poi il fallimento del comportamentismo spinge negli anni 60 il cognitivismo a porre episodi interni come causa di comportamenti, vengono presupposte teorie internamente rappresentate per tentare di spiegare la nostra capacità di spiegare e predire il comportamento.

Anche la psicologia sociale negli anni 40 si era interessata alla nostra capacità di attribuire stati mentali agli altri e in questo ambito è rimasta classica la sperimentazione di Heider e Simmel (1944). In essa i soggetti attribuivano al movimento del tutto casuale di figure geometriche mostrato in un filmato, delle *propositional attitudes*, cioè stati intenzionali, dimostrando l'esistenza di una generalizzata capacità di attribuzione degli stessi, largamente automatica ed in fondo tranquillamente inadeguata.

Inizia così quel modello di *folk psychology* che va sotto il nome di “Teoria della mente”, che afferma che possiamo costruire spiegazioni, comprensioni e previsioni partendo da stati mentali, in particolare stati intenzionali (*desiderare, credere, temere* ...), perché abbiamo dentro di noi una specifica teoria di come funziona la nostra e l'altrui mente.

Queste spiegazioni infatti presuppongono leggi preformate, per quanto minimali, che connettano i comportamenti con le relative spiegazioni, e che possano essere ricostruite da questo scambio quotidiano di spiegazioni

e di anticipazioni. In questo modello ciascuno comprende ad un qualche livello gli altri, perché condivide tacitamente un corpo integrato di idee relative alle relazioni che si stabiliscono fra circostanze esterne, stati interni e comportamento manifesto. Vi è quindi una teoria e questa è costruita secondo il senso comune, dal momento che le sue regole di funzionamento sono date nei termini di taciti comandi, di un corpo integrato di leggi implicite, in modo quindi sottostante ad una conoscenza esplicita.

Ciò che le persone sanno non è limitato a quello che possono esplicitare chiaramente, e in fondo la distinzione fra la *folk psychology* e la conoscenza della psicopatologia o il procedere della psicoterapia è meno una differenza nella qualità e nella quantità delle leggi della teoria, che non una differenza nella loro esplicitazione.

Alcuni sostengono che la *folk psychology* è largamente appresa e che il bambino sviluppa una teoria del comportamento umano basato su esperienza, induzione e generalizzazione, allo stesso modo in cui gli scienziati sviluppano una teoria scientifica (l'ipotesi del bambino come piccolo scienziato).

In quest'ambito sono interessanti gli studi sulla falsa credenza, che mostrano che solo dopo i tre anni il bambino riconosce che gli altri (e quindi anche lui) possono avere credenze errate circa il mondo. È possibile perciò parlare di una teoria della mente. Verso i quattro anni infatti uno è in grado di capire come si forma la conoscenza, di comprendere che le credenze delle persone sono basate sulla loro conoscenza, che gli stati mentali possono differire dalla realtà e che il comportamento delle persone può essere predetto dagli stati mentali.

Molti tuttavia ritengono poco plausibile che un bambino di quattro anni sia stato esposto a sufficienti esempi da costruire per induzione una teoria completa del comportamento, affermando pertanto che è largamente innata o almeno che siamo nati con meccanismi legati alla sua acquisizione.

Il dibattito è in tutto parallelo alla questione dell'innatismo in psicolinguistica e al dibattito sulla ipotesi di Chomsky che la mente o il cervello umano contenga in maniera innata ed unica le strutture astratte per apprendere ed usare in modo specifico linguaggi naturali.

Parlare di *folk psychology* come teoria ha portato grandi vantaggi. Risolve le anomalie della introspezione, rende conto di tutti gli aspetti costruiti del mentale e risolve il classico problema scettico delle altre menti. Quest'ultimo riguarda la convinzione problematica che un altro individuo è il soggetto di certi stati mentali, che non si deduce infatti dal suo comportamento né si ottiene per induzione dalla analogia dall'esempio, pericolosamente isolato, del proprio caso. Rimane così una ipotesi esplicativa.

Che noi abbiamo quindi una nostra teoria di senso comune circa la psicologia è un modello utilizzato in tanti aspetti della psicopatologia, in particolare nell'autismo, ove i soggetti, indipendentemente dal QI, mostrano deficit nell'abilità di usare la *folk psychology*; analogamente, questo modello può essere utilizzato per spiegare la genesi del delirio.

Ma se questo modello risolve alcuni problemi, se ne aprono di maggiori, perché se la nostra *folk psychology* è "solo" una teoria vi è la possibilità che i suoi principi siano radicalmente falsi e la sua ontologia una pura illusione.

Certo, vanta una quantità rilevante di successi esplicativi e predittivi, fattore importante per potersi accreditare con fiducia e negare questo sarebbe supporre che arriviamo alle nostre predizioni per caso. Ma facciamo anche tante previsioni errate e, come Popper accusa, come psichiatri siamo più bravi a fare post-visioni, cioè offrire raffinate spiegazioni di quanto è successo, senza essere stati in grado di pre-vederlo.

In ogni caso sappiamo che il successo predittivo garantisce poco e la storia della scienza è piena di teorie che sono state in auge a lungo per il loro potere predittivo, ma che sono poi state abbandonate quando sono state sviluppate nuove teorie che avevano un potere predittivo superiore.

Con una teoria della mente cominciano anomalie, problemi e dubbi.

Gli studi antropologici hanno tolto universalità alla teoria della mente così come la concepiamo noi, mostrando popolazioni ove spiegazione e predizione di comportamenti non si impernano sugli stati intenzionali.

Ci si domanda poi se altri animali oltre agli umani hanno una base genetica ed un ambiente sociale che consenta di acquisire una teoria della mente. Anche gli scimpanzé riescono a avere previsioni sui comportamenti dei loro simili: dobbiamo ammettere che hanno una teoria della mente?

Inoltre, se l'introspezione cessa di avere uno status speciale e si riduce alla pura abitudine acquisita di fornire determinate risposte concettuali a propri stati interni, anche la propria certezza introspettiva che la mente è la sede di credenze e desideri può essere una erronea collocazione, alla stessa maniera della certezza visiva che il cielo stellato ci gira intorno ogni notte.

Ed ancora, attribuire stati mentali a sé stessi e agli altri e comprendere gli stati mentali che possono essere causa del comportamento altrui, usando quindi per spiegare e predire, significa che si deve essere in grado di concepire la mente come generatrice di rappresentazioni, e di comprendere che la rappresentazione del mondo degli altri non necessariamente riflette la realtà e può essere differente dalla propria. E significa anche che si deve essere in grado di mantenere simultaneamente rappresentazioni diverse

del mondo, allargando il concetto di empatia quale riconoscimento e comprensione esperienziale degli stati della mente degli altri, non solo per gli aspetti a noi noti.

Ma i problemi più radicali li pongono i Churchland (1981), quando sostengono che la teoria della mente, come tutte le teorie, può semplicemente essere sbagliata e le previsioni corrette che facciamo sono percentualmente molto basse.

Il vantaggio della *folk psychology* sarebbe illusorio, nato da una visione ingenua e da una distorsione del focus concettuale. Quando si centra l'attenzione non su cosa la *folk psychology* spiega, ma sui suoi fallimenti relativamente non solo a spiegazioni complete ma anche a semplici orientamenti comprensivi, ne affiora una vasta quantità, con lacune ancora più vaste proprio in tema di malattie mentali.

A parere dei Churchland, una attenzione agli errori mostra fallimenti su larga scala che, anche se non dimostrano direttamente la falsità della *folk psychology*, aprono la porta a tale possibilità e mostrano che, ad essere generosi, è una teoria molto superficiale, "un parziale bagliore che non penetra una realtà più complessa e profonda".

Mostrebbbe quindi due limiti profondi: fa predizioni errate e mostra cospicui silenzi circa un intero insieme di fatti relativi al comportamento.

Ma anche la sua storia, la sua crescita e le sue promesse mostrano gravi lacune.

La sua storia mostra una chiusura, una infertilità e una decadenza. Il suo dominio in passato era molto più ampio di quanto non lo sia attualmente. Fino a due-tremila anni or sono l'intera natura era intenzionale e la luna e il vento con i loro desideri agivano nel mondo. E non volevano essere metafore.

Ma anche nel suo dominio preferito non vi è stato progresso in questi millenni: la *folk psychology* dei greci è la nostra e oggi spieghiamo il comportamento come faceva Sofocle. Curioso paradosso: mentre prima l'appoggio della letteratura era di conforto per la teoria, ora costituisce una seria obiezione. Proprio il fatto che la letteratura e la psicopatologia si sovrappongono dimostra la staticità e la grossolanità di questo sapere e mostra un'inerzia concettuale che non appartiene alla scienza e va oltre le sue possibili virtù.

Tenendo conto delle lacune e dei misteri nel suo dominio esplicativo, sarebbe per Lakatos una teoria morta e stagnante. Peraltro il successo esplicativo non è l'unico parametro e anche se stagnante una teoria merita credito se promette una integrazione teorica con teorie ben stabilizzate negli ambiti adiacenti o che intersecano il suo dominio.

Ed è questo, secondo i Churchland, il passaggio più debole, sottolineando l'importante modello coerente legato al fiscalismo, da cui rimane esclusa la *folk psychology* con le sue categorie intenzionali rette su sé stesse, senza possibilità di integrazione. Appare, in rapporto con le neuroscienze come l'alchimia mentre la chimica prendeva forma, la cosmologia aristotelica mentre nasceva l'astronomia e la concezione vitalistica mentre prendeva forma la chimica organica.

Le sue categorie sono quindi incommensurabili con scienze che stanno promettendo molto e sono in crescita, come le neuroscienze ed il riduzionismo mente-cervello. A differenza degli identitisti, che considerano la *folk psychology* ridicibile, e dei dualisti che ritengono impossibile tale riduzione, i materialisti eliminativi come Churchland la ritengono semplicemente un riferimento inadeguato alle molte attività interne: troppo confusa e lacunosa per sopravvivere alla riduzione.

In modo analogo alla non esistenza del flogisto, del fluido calorico e dell'etere, Churchland afferma che non esistono desideri o credenze. Questo urta contro il nostro senso comune e ci costringe ad uno sforzo speciale per astrarre dal fatto che la *folk psychology* è una parte centrale della corrente visione del mondo e serve come veicolo essenziale dei nostri scambi interpersonali. Curioso come tutto ciò finisca per sostenere quanto i vedantini e i buddisti affermano da tempo ...

La *folk psychology* diventa solo una teoria costruita culturalmente di come noi e gli animali più evoluti lavorano. Non ha caratteristiche speciali che la rendono empiricamente invulnerabile, non ha funzioni uniche che la rendano insostituibile e nessuno status speciale di qualsivoglia natura.

Quindi è questo il disagio: la nostra realtà oggettiva e soggettiva finisce per rivelarsi solo una costruzione condivisa e implicita relativa al senso comune, e la nostra capacità di conoscere e prevedere noi stessi e gli altri, al di là delle meravigliose teorie cliniche e psicopatologiche, si appoggia su una *folk psychology*, che non solo conosciamo male, ma che in fondo è solo una teoria senza basi scientifiche privilegiate, ed i cui stessi fondamenti sono stati oggetto di critiche distruttive.

A complicare le cose, qualunque critica ed analisi del senso comune e della *folk psychology* deve necessariamente usare i suoi strumenti, come se non esistesse una terra di nessuno del pensiero in cui poter avere una visione esterna.

Credo che al di là dei radicalismi dei Churchland occorra culturalmente fare tesoro di quanto notava Popper quando affermava che la scienza è solo senso comune illuminato; quanto al nostro lavoro, ove affrontiamo le malattie dell'anima occorre molta umiltà e molto ascolto, accettando che forse

dobbiamo sostituire le pretese della razionalità e di un'illusione del sapere con semplici ragionevoli ipotesi che assumono senso in quello specifico rapporto umano.

Bibliografia

- ANGELOZZI A. (2006). Psicoterapia, suggestione e senso comune. *Psicoterapia*, vol. 32-33.
- BLANKENBURG W. (1998). *La perdita della evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*. Milano: Cortina Editore, 1998
- CHURCHLAND P. (1981). Eliminative Materialism and Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy*, 78: 67-90. 1981
- FLETCHER G. (1995). *The Scientific Credibility of Folk Psychology*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Publisher.
- FOUCAULT M. (1998). *Storia della follia nell'età classica*. Milano: Rizzoli.
- GALZIGNA M. (1992). *La malattia morale*. Venezia: Marsilio (seconda edizione)
- GEDDES J. (1999) Suicide and homicide by people with mental illness. We still don't know how to prevent most of these deaths. *BMJ* 1999;318:1225-6
- GOLDMAN A. (1993). The Psychology of Folk Psychology. *Behavioral and Brain Sciences* 16, 15-28
- GORDON R. M. (2004). Folk Psychology as Mental Simulation. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Reperibile in <http://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-simulation/>
- GRICE H.P. (1987). Logica e conversazione. In M. Sbisà: *Gli atti linguistici*. Milano, Feltrinelli.
- NICHOLS S. (2002). Folk psychology. *Encyclopedia of Cognitive Science*. London: Nature Publishing Group.
- HEIDER F. & SIMMEL M. (1944). An Experimental Study of Apparent Behavior. *American Journal of Psychology* 57: 243-59
- JACKSON F. & PETIT P. (1990). In defence of Folk Psychology. *Philosophical Studies*, 59:1
- JEDŁOWSKI P. (2005). *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana fra esperienza e routine*. Bologna: Il Mulino.
- JAYNES J. (2002). *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*. Milano: Adelphi
- MAGNANI L. & GENNARI R. (1997). *Manuale di Logica. Logica classica e del senso comune*. Milano: Guerrini
- MAGNANTE P. (2001). *Il mondo dell'ovvio. Il concetto di senso comune da Simmel a Pirandello*. Firenze: Firenze Athenium.
- MEEHL P.E. (195) *Clinical versus Statistical Prediction*. University of Minnesota Press.

- NISBETT R. & WILSON T. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84, 231-259.
- PALMSTIERNA T. (1999) Only about 1 in 30 predictions of assault by discharged psychiatric patients will be correct. *BMJ*, 319, 1270.
- POPPER K.R. (1983). Due facce del senso comune: un'argomentazione a favore del realismo del senso comune e contro la teoria della conoscenza del senso comune. In Karl Popper: *Conoscenza oggettiva, un punto di vista evoluzionistico*. Roma, Armando.
- RAVENSROFT I. Folk Psychology as a theory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/>
- SELLARS W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. In H. Feigl and M. Scriven (eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (vol. 1) Minneapolis: University of Minnesota Press. Disponibile online: <http://www.ditext.com/sellars/epm.html>
- STANGHELLINI G. (2004). *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*. London: Oxford University Press
- WILKES K.V. (1991). The long past and the short History. In Radu Bodgan Ed.: *Mind and Common sense*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTEGENSTEIN L. (1999). *Della Certezza. L'analisi filosofica del senso comune*. Torino: Einaudi.

ISABELLA ADINOLFI

MELANCONIA E POESIA

Riflessioni a margine di *Caducità*
e di *Lutto e melanconia* di S. Freud*

Chi mai penetrerà questo mistero/ Troppo crudele per ogni la-
mento:/ Come qui tutto scivola e trascorre

H. von Hofmannsthal, *Caducità*

Le cose stesse versano lacrime e quel che è mortale tocca l'animo
Virgilio, *Eneide* I, 462

La melanconia – cos'è mai? Un racconto è talora più eloquente di una definizione. Nell'estate del 1913 Sigmund Freud, in vacanza sulle Dolomiti, passeggia in compagnia di due amici per una contrada in piena fioritura. Uno dei due è un poeta “già famoso nonostante la sua giovane età”¹. La

* Dedicato al Dott. Salvatore Russo.

1 Con questa immagine si apre *Caducità* un breve saggio scritto da Freud nel novembre del 1915: “Non molto tempo fa, in compagnia di un amico silenzioso e di un poeta già famoso nonostante la sua giovane età, feci una passeggiata in una contrada estiva in piena fioritura. Il poeta ammirava la bellezza della natura intorno a noi ma non ne traeva gioia. Lo turbava il pensiero che tutta quella bellezza era destinata a perire, che col sopraggiungere dell'inverno sarebbe scomparsa: come del resto ogni bellezza umana, come tutto ciò che di bello e nobile gli uomini hanno creato o potranno creare. Tutto ciò che egli avrebbe altrimenti amato e ammirato gli sembrava svilito dalla caducità cui era destinato” (S. FREUD, *Vergänglichkeit*, tr. it. di S. Daniele, Id., *Caducità*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 173). L'episodio ricordato nel saggio risale a due anni prima, all'estate del 1913, periodo in cui Freud si trovava in vacanza a S. Martino di Castrozza. Non è possibile, sembra, stabilire chi fossero i due amici cui Freud allude, anche se è stata avanzata la congettura, suggestiva ai fini del presente lavoro, ma insostenibile a motivo dei dati di cui disponiamo, che si potesse trattare di Rainer Maria Rilke e Lou Andreas Salomé. Rilke infatti conobbe Freud grazie all'amica Salomé nel 1913, a Monaco, l'8 settembre, in margine ai lavori del Congresso di psicanalisi che lì si svolgevano. Resta tuttavia, al di là dell'identificazione dei compagni di passeggiata di Freud, la piena corrispondenza della sensibilità e del problema di quel giovane poeta alla sensibilità e al problema di Rilke in quegli stessi anni e lo stretto intreccio del suo percorso con quello

bellezza della natura, anziché rallegrare l'animo del poeta, lo turba. Tutto quello splendore che non durerà più di una breve stagione evoca nella sua mente quel destino di morte che accomuna tutto ciò che ha vita e dunque anche tutto ciò che ammiriamo e amiamo. A incupire il suo animo è la percezione della caducità, di quel nulla che minaccia e insidia il vivente, che toglie valore a quanto ci appare prezioso, bello e perfetto, che fiacca ogni sforzo teso alla costruzione e creazione, che vanifica ogni lavoro e progetto.

Invano Freud osserva che la transitorietà di una cosa non ne inficia la bellezza, che, anzi, “la limitazione della possibilità di godimento ne aumenta il pregio”²: quelle che a lui paiono considerazioni “incontestabili”³ non producono alcun effetto sui suoi due amici⁴. La melanconia metafisica del poeta rimane sorda alle sue ragioni. Essa è la risposta alla frustrazione di quell’“esigenza di eternità”⁵ che, se anche non può “pretendere a un valore di realtà”⁶, ché anzi l’esame di realtà la nega, caratterizza pur sempre intimamente il desiderio umano. La melanconia sembra essere dunque una reazione affettiva alla coscienza dolorosa del contrasto esistente tra il nostro desiderio, che chiede eternità per ciò che amiamo e ammiriamo, certezza per i nostri progetti, stabilità per ciò che con fatica abbiamo costruito, e le leggi della realtà che ne frustrano le ardenti aspirazioni⁷.

L’argomento di Freud secondo cui “Se un fiore fiorisce una sola notte, non perciò la sua fioritura ci appare meno splendida”⁸ non convince i suoi compagni di passeggiata. Quando la morte strappa all’amante l’amato oppure un qualsiasi imprevedibile accadimento cancella improvvisamente un progetto cui si è lungamente atteso, la loro precarietà e caducità toccano ben altrimenti di quella di un fiore. Su di essi, spiega lo stesso Freud, avevamo

di Freud, garantito da una terza figura, tramite tra i due, quella appunto di Lou Andreas Salomé.

2 *Ivi*, p. 174.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 173.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 “Il depresso – annota Julia Kristeva – è un affettuoso, ferito, certo, ma prigioniero dell’affetto. L’affetto è la sua cosa” (J. KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, tr. it. di A. Serra, Id., *Sole nero. Depressione e melanconia*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 20).

8 S. FREUD, *Vergänglichkeit*, tr. it. di S. Daniele, Id., *Caducità*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, cit., p. 174.

“investito” la nostra libido, la nostra pulsione vitale, e ora che non ci sono più dobbiamo affrontare il dolore per la loro scomparsa e distruzione⁹.

Ora, se all’uomo comune, al “profano”¹⁰, questo dolore appare del tutto naturale e ovvio, per Freud invece “il lutto è un grande enigma”¹¹. Ciò di cui lo psicologo non riesce a darsi ragione è il motivo per cui tale processo causi tanta sofferenza e perché debba trascorrere un tempo più o meno lungo prima che l’io sia nuovamente pronto ad investire la propria libido. Il lutto – annota infatti Freud – per quanto doloroso sia, dopo un po’ si estingue “spontaneamente”¹². Dunque, perché un tale dispendio di tempo e di energia psichica? Dal punto di vista economico il lutto è un inspiegabile sperpero!

Ma ancor più in radice sembra che Freud non riesca a comprendere perché ci addolori l’evidenza di ciò di cui da sempre abbiamo esperienza, che è un dato della nostra coscienza: la caducità di tutte le cose. Se sappiamo che tutto soggiace alla legge del divenire e del flusso, perché allora ce ne rattrista la fine, sembra chiedersi con stupore lo psicologo. E ancor più antieconomica e assurda del lutto – che è la reazione all’esperienza di una perdita effettiva – gli appare quella melanconia che precede e anticipa la perdita, che la patisce prima ancora di averla esperita¹³. Freud intuisce infatti che è proprio il presentimento della sofferenza che occorrerà affrontare quando quel che si è amato e ammirato sarà irrimediabilmente perduto per noi a turbare l’animo dei suoi due amici. Per lo psicologo questo pre-

9 Secondo la psicanalisi freudiana, infatti, all’inizio della vita affettiva la nostra capacità di amare è diretta verso noi stessi, ma assai presto essa si distoglie dall’io per rivolgersi ad altro, a degli oggetti, che “in tal modo accogliamo per così dire nel nostro Io” (*Ivi*, p. 175). Quando questi oggetti sui quali la nostra libido si è fissata vanno distrutti o perduti per noi, allora la nostra capacità di amare “torna ad essere libera” (*Ibidem*). Può ritornare all’io o essere investita su altro, ma il distacco da quegli oggetti sui quali aveva investito e che ora non sono più disponibili è per l’io molto doloroso. Tanto più doloroso quanto più intenso e profondo è stato il suo attaccamento nei loro confronti.

10 *Ivi*, p. 174.

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, p. 175.

13 Scrive in tal senso G. Agamben: “L’esame del meccanismo della melanconia, così com’è descritto da Freud e da Abraham, mostra, infatti, che il recesso della libido è il dato originale, al di là del quale non è possibile risalire; così che, volendo conservare l’analogia col lutto, si dovrebbe dire che la melanconia offre il paradosso di un’intenzione luttuosa che precede e anticipa la perdita dell’oggetto” (G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, p. 25).

sentimento costituisce “un forte fattore affettivo”¹⁴ che influisce e pesa sul loro giudizio: “Poiché l’animo umano rifugge istintivamente da tutto ciò che è doloroso – scrive – essi avvertivano nel loro godimento del bello l’interferenza perturbatrice del pensiero della caducità”¹⁵.

In breve: era “la ribellione psichica contro il lutto”¹⁶ a svilire “il godimento del bello” in loro: “L’idea che tutta quella bellezza fosse effimera – conclude lo psicologo – faceva presentire a queste due anime sensibili il lutto per la sua fine”¹⁷.

Per Freud, invece, “il valore di caducità è un valore di rarità nel tempo”¹⁸. Egli sembra rimproverare al poeta, cui pure riconosce un animo sensibile, di non saper cogliere l’attimo, di non avere la forza e il coraggio di corrispondere alla realtà del momento, di non saperne accettare la legge. Il suo immalinconirsi gli appare una reazione malata all’esperienza dell’inevitabile scorrere del tempo, così come gli appare inadeguata la risposta dell’uomo religioso, anch’essa interpretata come una rivolta contro questo dato di fatto. Alla consapevolezza di “un simile precipitare nella transitorietà di tutto ciò che è bello e perfetto” si può rispondere, annota infatti Freud, con due diversi moti dell’animo: “l’uno porta al doloroso tedio universale” del giovane poeta, “l’altro alla rivolta contro il presunto dato di fatto”¹⁹ del credente.

Benché accomunati dal medesimo rifiuto del tempo, del divenire e infine di quel nulla che divenire e tempo rivelano come fondamento e esito ultimo di tutte le cose, nondimeno poeta e uomo religioso esprimono in modo diverso il loro rifiuto. Il primo passivamente, chiudendosi in una paralizzante accidia, come conseguenza della rinuncia a desiderare e amare ciò che si è mostrato effimero, caduco; il secondo attivamente con una fede che, giudicando “insensato e nefando” che le delizie della nostra sensibilità e del mondo esterno “debbano veramente finire nel nulla”, crede che “in un modo o nell’altro devono riuscire a perdurare, sottraendosi ad ogni forza distruttiva”²⁰.

Il termine melanconia non viene mai esplicitamente usato da Freud in *Caducità* per designare lo stato d’animo del giovane poeta. Ma il pa-

14 S. FREUD, *Vergänglichkeit*, tr. it. di S. Daniele, Id., *Caducità*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, cit., p. 174.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 *Ivi*, p. 173.

20 *Ibidem*.

rallelo che qui lo psicologo propone tra questo stato d'animo e il lutto richiama alla memoria un suo saggio di poco precedente, *Lutto e melanconia*, appunto, in cui questi due fenomeni psichici sono apparentati e connotati entrambi come “reazione alla perdita di un oggetto amato”²¹. Mentre però, si precisava in questo testo, nel lutto la perdita è realmente avvenuta e il soggetto è sempre consapevole di ciò che ha perduto, nella melanconia la perdita è prevalentemente “di natura più ideale”²² e “sottratta alla coscienza”²³.

Ora, se confrontiamo la riflessione contenuta nei due scritti, risulta evidente che lo stato d'animo del poeta è assimilabile a quello del malinconico, come una forma lieve, non ancora patologica, di una stessa infermità. Nell'uso corrente, del resto, il termine melanconia non viene quasi mai associato alla sua forma grave, di cui si parla in ambito clinico, chiamata semmai depressione, ma sta invece ad indicare uno stato di indistinto scorporamento, di nostalgico rimpianto, di pensoso disincanto, che sin dall'antichità, grazie ad Aristotele e alla sua indagine sugli umori biliari, siamo usi considerare come la *Stimmung* per eccellenza dell'uomo di genio, filosofo, artista o poeta che sia, e quindi ad associare istintivamente alla profondità di pensiero e alla sensibilità d'animo.

Distinte da un punto di vista clinico e nosologico, la melanconia grave del depresso e quella più lieve del poeta poggiano comunque entrambe, per Freud, su di un'intolleranza nei confronti della perdita dell'oggetto ammirato e amato²⁴. Tuttavia, nel caso della melanconia del poeta, più che di una reazione psichica a una perdita, sembrerebbe trattarsi, come già si diceva, del presentimento doloroso che tutto andrà perduto, frutto, probabilmente, di una precedente esperienza negativa, di un lutto non elaborato, non superato e forse insuperabile.

Come suggerisce Giorgio Agamben, la sua melanconia potrebbe essere definita “un'intenzione luttuosa che precede e anticipa la perdita dell'oggetto”²⁵.

21 S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, tr. it. di R. Colorni, Id., *Lutto e melanconia*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, cit., p.104.

22 *Ibidem*.

23 Per cui il soggetto non sa, non riesce a determinare con precisione che cosa sia andato perduto (*Ivi*, pp. 104-105).

24 Il depresso, gli fa eco Julia Kristeva, non sa perdere, non sa trovare “una valida contropartita alla perdita” (J. KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, tr. it. di A. Serra, Id., *Sole nero. Depressione e melanconia*, cit., p. 12).

25 G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, cit., p. 25.

Il narcisismo del poeta

Innumerabile esistere mi scaturisce in cuore
R. M. Rilke, *Elegie duinesi IX*

In *Caducità il taedium vitae* rappresenta l'esito del processo di intristimento cui perviene il desiderio del poeta, ferito dalla percezione dell'inconsistenza del tutto. Ora, prima di Freud, tra tarda antichità e medioevo, essendo spesso connessa a una condizione di solitudine e di abbandono, la melanconia si trova descritta con grande accuratezza in un'ampia e differenziata letteratura monastica, come mostra ancora Agamben nello studio cui si è appena rinviato, mentre tra i moderni lo stato d'animo del poeta, la sua malattia, quel ritrarsi del desiderio che, per trovar riparo dal dolore causato dalla perdita degli oggetti, si ripiega in se stesso e, rinunciando ad amare, provoca dapprima un'apatia, un'atonia dolorosa e poi una vera e propria paralisi dello spirito, è analizzata con straordinaria finezza psicologica soprattutto nella produzione letteraria che appartiene alla stagione romantica e tardo romantica. Nelle pagine che seguono è a testi di questa tradizione o a essa connessi, non troppo lontani nel tempo da quello di Freud, che attingerò – testi capaci, a mio avviso, di introdurre ad una migliore comprensione del rapporto tra melanconia e poesia.

Prima di addentrarmi nella discussione di questo rapporto, mi pare però opportuno richiamare l'attenzione su un'ulteriore importante annotazione dello studioso viennese, presente in *Lutto e melanconia*, che concerne il modo di amare del melanconico. Qui, dopo aver accostato, come già si ricordava, il fenomeno del lutto a quello della melanconia, in quanto presentano il “medesimo quadro d'insieme”²⁶, Freud indica infine una caratteristica che appartiene alla sola melanconia. Nel melanconico – annota – è presente “uno straordinario avvilitamento del sentimento di sé, un enorme impoverimento dell'io”²⁷. A questa caratteristica lo psicologo attribuisce un'importanza fondamentale ed è proprio in relazione ad essa che opera

26 Essendo identica la causa occasionale che determina i due stati depressivi, ovvero la perdita della persona amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto, e identica la reazione emotiva, umorale, conseguente a tale perdita, ovvero un profondo scoramento, un disinteresse per il mondo esterno, e la perdita della capacità di amare (S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, tr. it. di R. Colorni, Id., *Lutto e melanconia*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, cit., p. 102 e seguenti).

27 *Ivi*, p. 105. Tale avvilitamento – osserva Freud – “si esprime in autorimproveri, autotringanni, e culmina nell'attesa delirante di una punizione” (*Ivi*, p. 103).

la distinzione tra la reazione *normale* del lutto e quella *malata* del melanconico. “Nel lutto – scrive – il mondo si è impoverito e svuotato, nella melanconia impoverito e svuotato è l’io stesso”²⁸.

Nel melanconico la perdita dell’oggetto ammirato e amato si traduce dunque in una perdita di se stesso, in un impoverimento e svuotamento del proprio io, in una diminuzione del proprio essere, e la spiegazione di ciò va ricercata, secondo Freud, nel suo modo di amare, di investire gli oggetti d’amore. La melanconia, per Freud, è il lutto del narcisista, il dolore ambivalente per la perdita di un oggetto su cui si è fissata narcisisticamente la propria libido²⁹.

Per comprendere la teoria freudiana della melanconia occorrerà quindi soffermarci, sia pur brevissimamente, su come egli abbia inteso il narcisismo, su come egli abbia interpretato il mito che concerne l’avvenente figlio della ninfa Liriope, innamorato di se stesso, della propria immagine riflessa in uno specchio d’acqua, mito che Ovidio, non a caso un poeta, ci racconta in un’ampia sezione del III libro delle *Metamorfosi* (versi 316 – 510). Come il mito di Edipo, anche questo mito, nota Alberto Semi, svolge infatti la funzione di rappresentare, tramite uno “svelamento mascherato”³⁰, un contenuto psichico scomodo, difficilmente accettabile dalla coscienza, che la psicanalisi ha portato a consapevolezza.

Dunque, come nel mito Narciso si innamora di se stesso, così, secondo la traduzione del mito operata dalla psicanalisi freudiana, il narcisista assume se stesso come oggetto d’amore, escludendo l’altro. Come nel mito Narciso non si riconosce nell’immagine riflessa, non sa di essere lui il bellissimo giovane di cui si è invaghito, ma crede sia un altro, così il narcisista non distingue se stesso dall’altro, perché si identifica sempre inconsciamente e talora anche patologicamente con l’altro.

Per Freud, infatti, il narcisismo non è sempre patologico. Lo psicologo viennese distingue, com’è noto, una forma primaria di narcisismo – il primario narcisismo infantile –, che coincide con una fase normale dello sviluppo della libido, in cui il neonato, che si sente piacevolmente assimilato in qualcosa che non ha ancora distinto da se stesso, tende ad allargare i limiti del proprio io fino a riassumere e comprendere in sé il mondo esterno, e un narcisismo se-

28 *Ivi*, p. 105.

29 “La depressione – annota in *Sole nero* la freudiana Kristeva – è il volto nascosto di Narciso, quello che lo trascinerà nella morte ma che ignora quando si ammira in un miraggio. Parlare della depressione ci porterà di nuovo nelle contrade paludose del mito narcisistico” (J. KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, tr. it. di A. Serra, Id., *Sole nero. Depressione e melanconia*, cit., p. 13).

30 A. SEMI, *Il narcisismo*, il Mulino, Bologna 2007, p. 25.

condario – che rappresenta invece uno stadio patologico dello sviluppo della libido, in cui l'io, superata la confusione autoerotica del lattante tra se stesso e il mondo, investe la propria libido oggettuale, la propria energia erotica, anziché sull'oggetto, su se stesso. L'egoismo, l'egocentrismo sono tutti fenomeni strettamente imparentati con questa seconda forma di narcisismo, per cui sono tutti, per Freud, spiegabili come disturbi della libido.

Ma – sorge spontaneo chiedersi – che cosa c'entra tutto ciò con il dolore cosmico del giovane poeta? Il suo dolore, simpateticamente partecipe del tutto, non è proprio l'opposto del narcisismo, dell'egoismo, della chiusura tra i limiti angusti, tra le mura protette, del proprio sé? Un'interessante risposta a questa domanda si trova nel bel saggio che Lou Andreas-Salomé, originale interprete delle teorie freudiane e intelligente amica di Rilke, ha dedicato nel 1921 al tema del narcisismo³¹.

Secondo la Salomé il poeta non ama sé come solo “*se stesso*”, ma “*se stesso come tutto*”³². Avendo l'ampiezza del mare, l'amore del poeta mal si adatta al letto delimitato di un fiume. Il suo narcisismo non è dunque egoismo, stretto amore di sé, egolatria, ma quell'amore di sé che trabocca per la sua pienezza, che tracima per la sua abbondanza e irruenza. Esso attinge la propria forza a quell'energia primordiale, a quella fonte vitale, che è all'origine dell'esistenza dell'uomo e del cosmo. Per questo, come un bimbo³³, egli può sentirsi triste alla vista di un fiore che appassisce o seguire con gioia la danza della pioggia. I confini del suo io si sono dilatati fino a contenere e comprendere il mondo intero.

Dall'intensità con cui ama, non dal pensiero di un proprio vantaggio, il poeta ricava soddisfazione. Senonché questa medesima voluttà, che gli procura piacere, lo espone altresì al dolore. Una poesia, dell'aprile del 1913, dedicata da Rilke a Narciso, che con tanta felicità nei suoi versi esprime la dilatazione, l'espansione dell'io narcisista (“Questo dunque: questo emana da

31 Nella prima nota a questo saggio si sono ricordati i rapporti che legarono Rilke, Lou Andreas Salomé e Freud, e la pertinenza di una sovrapposizione della figura del giovane poeta ricordato in *Caducità* a quella di Rilke stesso: una breve ma puntuale messa a punto di questi rapporti si può leggere nel contributo *Les silences de Lou Andreas Salomé: Rilke et la psychanalyse*, posto in appendice a L. ANDRÉAS SALOMÉ, *Rainer Maria Rilke*, trad. de l'allemand et postface de J. Le Rider, Maren Sell, Paris 1989, pp. 115-122.

32 L. ANDREAS SALOMÉ, *Narzissmus als Doppelrichtung*, trad. it. di M. Novelletta, Id., *Il narcisismo come duplice tendenza*, in *Anal und Sexual*, Guaraldi, Rimini-Firenze 1977, p. 76.

33 La Salomé descrive il talento poetico in questi termini: “La poesia è una prosecuzione di quello che il bambino ancora viveva e che ha dovuto sacrificare a colui che si andava sviluppando ad uso del suo *Dasein*” (*Ivi*, p. 96).

me e si dissolve / nell'aria e nel sentore dei boschetti, / fugge da me leggero, e non è più la mia immagine / e splende, non incontrando inimicizia alcuna. / Questo da me si leva incessantemente, / partir non voglio, attendo, indugio, / eppure tutti i miei contorni han fretta, / urgono fuori, son già lì"), termina significativamente con i versi: "Lì non è amato: Laggiù in fondo / non c'è che imperturbabilità di sassi precipitati, / e io posso vedere quanto son triste"³⁴.

Il dolore, la tristezza è dunque l'ultima parola della poesia? "Che cos'è un poeta?" si chiede Søren Kierkegaard, un filosofo letto e amato da Rilke, e la risposta suona così: "Un uomo infelice che nasconde profonde sofferenze nel cuore, ma le cui labbra sono fatte in modo che se il sospiro, se il grido sopra vi scorre, suonano come una bella musica"³⁵. E poco oltre, nella stessa opera, annota: "Invano oppongo resistenza. Il mio piede scivola. La mia vita diventa proprio un'esistenza da poeta. Si può immaginare niente di più infelice?"³⁶. Entrando in un giardino "di piante, d'erbe e di fiori"³⁷, Giacomo Leopardi, come il giovane Rilke, non è colpito dalla bellezza della natura, ma dalla sua sofferenza, dalla sua caducità.

Eppure, amando come ama, con l'intensità con cui ama, il poeta dovrebbe essere toccato come dal dolore anche dalla gioia del tutto. Perché allora l'ultima parola della poesia è il dolore e non la gioia? Per rispondere a questo interrogativo, nodale per la nostra indagine, dobbiamo comprendere cosa voglia e desideri il poeta, e cosa urti e offenda la sua sensibilità. Freud, come abbiamo visto, in *Caducità* parla di un'"esigenza di eternità", che sostanzierebbe non solo il desiderio del poeta, ma anche quello del credente e, più in generale, di ogni uomo.

Ebbene, questa esigenza del nostro desiderio, secondo lo psicologo, è in stridente contrasto con la nostra esperienza – per la quale la caducità è

34 *Ivi*, p. 77.

35 S. KIERKEGAARD, *Diapsalmata*, in *Enten-Eller*, tr. it. di A. Cortese, Id., *Diapsalmata*, in *Enten-Eller*, vol. 1, Adelphi, Milano 1976, p. 73.

36 *Ivi*, p. 96.

37 "Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in istato di *souffrance*, qual individuo più, qual meno. Là quella rosa è offesa dal sole, che gli ha dato la vita; si corruga, langue, appassisce. Là quel giglio è succhiato crudelmente da un'ape nelle sue parti più sensibili, vitali [...] Quell'albero è infestato da un formicaio, quell'altro da bruchi, da mosche, da lumache, da zanzare; questo è ferito nella scorza e cruciato dall'aria o dal sole che penetra nella piaga; quello è offeso nel tronco, o nelle radici; quell'altro ha più foglie secche; quest'altro è roso, morsicato nei fiori; quello trafitto, punzecchiato nei frutti" (G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 4175-6, qui citato nell'edizione a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 2001, 3 voll.).

un'innegabile evidenza. "Ma questa esigenza di eternità – scrive, rievocando la conversazione con il poeta – è troppo chiaramente un risultato del *nostro* desiderio per poter pretendere a un valore di realtà: ciò che è doloroso può pur essere vero"³⁸. Freud non riconosce dunque alcun valore di verità a quel desiderio, che, pure, non esita a definire *nostro*, cioè appartenente non solo al poeta, ma a ogni uomo. A negarlo, a confutarlo, è quell'evidenza dei sensi e della ragione che per lo scienziato rappresenta l'unico criterio del vero. La tristezza del poeta, la sua melanconia, nasce dunque dallo stridente contrasto che sussiste tra ideale e reale, dalla frustrazione, conseguente all'esame di realtà, della *sua* e *nostra* esigenza di eternità.

Dell'eternità, di questo oggetto del *nostro* desiderio, ci parlano i magnifici versi di numerosi poeti, non solo religiosi. All'eternità, o meglio all'immortalità, aspira il poeta ateo Vladimir Majakowskij, che non la chiede a Dio, ma ora alla scienza, al compagno chimico dall'ampia fronte, a cui indirizza la sua richiesta di resurrezione: "Resuscitami. / Almeno perché, / da poeta, // ti ho atteso, / rifiutando le balle d'ogni giorno. // Risuscitami, / almeno per questo! // Risuscitami: / voglio finire di vivere il mio"³⁹; ora alla fama, alla gloria, come nei bei versi in memoria di Lenin, in cui si dice dello statista deceduto: "E la morte non oserà toccarlo: / Egli sta nel bilancio del futuro!"⁴⁰. E questa salvezza dal tempo, dalla morte, dall'oblio famelico che tutto inghiotte egli non la vuole solo per sé, ma per l'intera umanità: "Lascia. Non occorrono né parole, né preghiere // Che senso ha se tu solo ti salvi?!// Voglio salvezza per tutta la terra priva d'amore, // per tutta la folla umana del mondo"⁴¹.

Evidentemente chi così sente e ama non può permettersi di "perdere" l'altro, un qualsiasi altro, perché, essendo tutt'uno con l'altro, perdendo l'altro⁴², perderebbe se stesso, un'intima parte di sé⁴³.

38 S. FREUD, *Vergänglichkeit*, tr. it. di S. Daniele, Id., *Caducità*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, cit., p. 173 (corsivo nostro).

39 Cito da R. JAKOBSON, *O pokolenii, rastrativšem svoich poetov in Smert' Vladimira Majakovskogo*, tr. it. di V. Strada, Id., *Una generazione che ha dissipato i suoi poeti. Il problema Majakowskij*, Einaudi, Torino 1975, p. 22.

40 *Ivi*, p. 23.

41 *Ivi*, p. 19.

42 Del resto, se la propria morte è irrapresentabile, come osserva Freud, noi conosciamo la morte solo attraverso l'esperienza della morte dell'altro, e quindi moriamo solo a partire da questa esperienza (S. FREUD, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, tr. it. di C. L. Musatti, Id., *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere 1915-1917*, vol. 8, cit., p. 137- 148).

43 È quell'amore fusionale, celebrato nel romanticismo, che unisce inseparabilmente gli amanti nella vita e nella morte, quella passione che, come scrive con impa-

Il poeta oltre la melanconia

La maggior parte degli avvenimenti sono indicibili, si compiono in uno spazio che mai parola ha varcato, e più indicibili di tutto sono le opere d'arte, misteriose esistenze, la cui vita, accanto alla nostra che svanisce, perdura

R. M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*

La melanconia rappresenta dunque il destino del poeta, la pena a cui lo condanna fatalmente il suo sentimento panico della vita, il suo amore universale? “Una melanconia scritta – nota la Kristeva – non ha più molto a che vedere con lo stato di stupore manicomiale che porta lo stesso nome”⁴⁴. Noi sentiamo, quando leggiamo la grande poesia, aggiunge la psicologa, che la melanconia è presente come “dominata”, “eliminata”, “vinta”⁴⁵. Essa non è dunque l’ultima parola della poesia, ma è, potremmo dire con linguaggio metaforico, che peraltro ben si attaglia all’argomento trattato, lo sfondo che conferisce spessore al disegno del poeta, che gli dà profondità.

Quando la melanconia è assente, l’opera d’arte è, come accade nella letteratura dozzinale, ingenua e modesta, la semplice trascrizione di quelle fantasie, di quei sogni ad occhi aperti, che, spiega Freud ne *Il poeta e la fantasia*, nascono da un rapporto insoddisfacente, frustrante con la realtà presente, e si collegano, rievocandola e risvegliandola, a un’esperienza positiva della nostra infanzia, il nostro comune Eden perduto⁴⁶. Nella grande arte, si diceva, la melanconia è invece presente, ma come trascesa.

Trascesa, innanzitutto, nell’atto creativo del poeta, che per tutta la letteratura romantica imita e ripete l’atto divino della creazione. Creando, il poeta demiurgo si libera da quel dolore, da quella malattia, che, come leggiamo nei versi, citati da Freud, con cui Heinrich Heine descrive il tra-

reggiabile maestria Rilke, di due fa uno: “Ma tutto quello che ci tocca, // te e me, // insieme ci prende come un arco // che da due sole corde un suono solo rende” (*Canto d’amore*, in R. M. RILKE, *Neue Gedichte. Der neuen Gedichte anderer Teil. Requiem*, tr. it. di G. Cacciapaglia, Id., *Nuove Poesie – Requiem*, Einaudi, Torino 1992, p. 9).

44 J. KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, tr. it. di A. Serra, Id., *Sole nero. Depressione e melanconia*, cit., p. 15.

45 *Ivi*, p. 27.

46 L’atmosfera che domina in queste opere è – annota Freud – espressa “in maniera stupenda” da Ludwig Anzengruber nel suo “Nulla ti può accadere” (S. FREUD, *Der Dichter und das Phantasieren*, tr. it. di C. L. Musatti, Id., *Il poeta e la fantasia*, in *Opere 1905-1908*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 380).

vagliato parto divino, pure lo ha spinto alla creazione: “Fu malattia ciò che mi diè // L’intimo impulso creativo. // Creando vidi che guarivo, // Creare fu guarir per me”⁴⁷. Ma ciò vale solo per il poeta stesso, e solo finché poeta: come Sheherazade, egli salva la propria vita “raccontando fiabe”⁴⁸.

Senonché l’attività creativa è solo una, come già si diceva, e non l’unica possibilità di trascendere il senso di morte, di perdita che tormenta il malinconico. Le *Elegie duinesi*⁴⁹, composte tra il 1912 e il 1922, accompagnano un decennio di profonda crisi del Rilke poeta, al cui interno si consuma un mutamento, una “svolta”, attraverso cui la poesia da lamento per l’inconsistenza delle cose diviene canto, accettazione gioiosa e persino celebrazione del loro trascorrere, passare, fluire.

Questo mutamento dipende, come vedremo, da una conversione dello sguardo, da un cambiamento di prospettiva, che si annuncia, in accenno, fin dalla prima elegia, databile agli inizi del 1912, in cui il poeta, commosso dinnanzi a una lapide che ricopre le spoglie di un giovinetto, letta nella chiesa veneziana di S. Maria Formosa, vede il proprio compito nel “rimuovere lieve quella parvenza di ingiusto (*Unrechts Anschein*) che turba” gli spiriti dei vivi e dei morti (I, 65 e sgg.)⁵⁰. Nel verso citato, l’accento

47 S. FREUD, *Zur Einführung des Narzissmus*, tr. it. di R. Colomi, Id., *Introduzione al narcisismo*, in *Opere 1912-1914*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 455. Anche Rilke concepisce romanticamente la poesia come creazione. A un giovane poeta, che gli aveva inviato i suoi componimenti per averne un parere, egli scriveva in una lettera datata 17.2.1903: “Se la vostra vita quotidiana vi sembra povera, non l’accusate; accusate voi stesso, che non siete abbastanza poeta da evocarne la ricchezza; ché per un creatore non esiste povertà, né luoghi poveri e indifferenti” (R. M. RILKE, *Briefe an einen jungen Dichter. Briefe an eine junge Frau. Über Gott*, tr. it. di L. Traverso, Id., *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora. Su Dio*, Adelphi, Milano 1980, p. 15).

48 Il paragone con la protagonista de *Le mille e una notte* è suggerito da Kierkegaard, che nel *Diario* scrive: “Quant’è duro! Ho detto spesso di me stesso che, a somiglianza della Principessa delle *Mille e una notte*, io salvai la mia vita con il raccontare, cioè con lo scrivere. Lo scrivere è stata la mia vita. Una melanconia immensa, delle sofferenze interiori di genere simpatetico: tutto, tutto potevo dominare purché mi fosse permesso di scrivere” (S. KIERKEGAARD, *Papirer*, tr. it. di C. Fabro, Id., *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980, X (1) A 442).

49 Per comodità, date le numerose citazioni dal capolavoro di Rilke in questa sezione del nostro lavoro, porremo direttamente nel testo il numero dell’elegia e dei versi di volta in volta citati. La traduzione italiana delle *Duineser Elegien* a cui si fa riferimento è quella di E. e I. De Portu, curata da A. Destro per Einaudi nel 1978 – ma si veda ora anche quella a cura di J. Leskien e M. Ranchetti, Feltrinelli, Milano 2006.

50 Che il turbamento sia non solo dei vivi confrontati ai morti, ma dei morti stessi, che tanto più nella loro inquietudine, nel loro errare, sgomentano e confondono

è posto, a mio parere, sul termine “parvenza”, “*Anschein*”, che, mano a mano che si procede nella lettura delle elegie, rivela sempre più il proprio carattere inconsistente, frutto di una visione solo parziale della realtà, che il poeta sapiente (non l’Orfeo che ancora vuole ricondurre Euridice tra i vivi!⁵¹) può con facilità dissipare.

Ma vediamo come si produce questo mutamento di prospettiva. Resta, nelle *Elegie*, il turbamento per lo svanire delle cose, dei sentimenti e di noi stessi, accentuato dal confronto che vi si rinnova con l’immutabile, compiuta, tremenda, perfezione angelica: esso trova, ad esempio, mirabile espressione nei celebri versi: “Ma per noi, sentire è svanire; // ah, noi ci esaliamo, sfumiamo; // di brace in brace buttiamo odore più lieve” (II, 18). Vi resta anche la desolazione per l’invincibile caducità delle costruzioni o volizioni umane, quale la mai mantenuta promessa d’eternità d’amore che gli amanti si scambiano: “Eppure – chiede implacabile Rilke –, dopo lo sgomento dei primi sguardi, // e lo struggersi alla finestra // e la prima passeggiata fianco a fianco, // una volta per il giardino, // amanti, siete amanti ancora?” (II, 60 e sgg.). Restano, dunque, questo turbamento e sconcerto, ma ora nascono non tanto dal fatto d’essere noi – a differenza dell’albero, che è in sé stesso uno (*einig*), che vive solo nel presente – “Consci a un tempo di fiorire e sfiorire” (6), come si dice nella IV elegia, ossia dalla consapevolezza del nostro passare e morire, ma, piuttosto, dalla cupa brama e volontà che, a partire da questa coscienza, ci formiamo di trattenerne le cose, di immobilizzarle, sottraendole al loro destino, che è appunto quello di fluire, perire, trasformarsi.

quei vivi che visitano, Rilke lo dice ad esempio in una poesia del 31.10 e 1-2.11 del 1908, *Per un’amica*, che così inizia: “Ho morti ed a se stessi li ho lasciati, // stupito di vederli così in pace, // a casa loro nella morte, giusti, // così diversi dalla loro fama. Tu sola // torni, mi sfiori, qui t’aggiri, vuoi // urtarti a cosa che di te risuoni // e ti riveli. Oh, non togliermi // quello che lentamente imparo. Io ho ragione, tu erri // se cosa alcuna a nostalgia ti muove” (R. M. RILKE, *Neue Gedichte. Der neuen Gedichte anderer Teil. Requiem*, tr. it. di G. Caccipaglia, Id., *Nuove poesie. Requiem*, cit., p. 417).

51 Si legga *Orfeo. Euridice. Ermete*, del 1907, inserita in R. M. RILKE, *Neue Gedichte. Der neuen Gedichte anderer Teil. Requiem*, tr. it. di G. Caccipaglia, Id., *Nuove poesie. Requiem*, cit., pp. 169-173. Euridice, pur seguendo Orfeo, “Come una lunga chioma era già sciolta, // come pioggia caduta era diffusa, // come un raccolto in mille era divisa”, così che quando egli si volta – e lo stesso dio lo annuncia “con voce di dolore” – subito lei pure si volge a sua volta e precede lo stesso Ermete, che ha “l’occhio afflitto”, “per la via di prima”, “mite e senza impazienza” (*Ivi*, p.173).

È questa volontà, questa violenza che vorremmo imporre loro, per salvarle e salvare noi stessi, che fa sì che i nostri occhi, come si legge nella bellissima elegia VIII, siano “rigirati”, “ritorti”, sicché laddove l’animale vede l’aperto, “lo spazio puro dove sbocciano i fiori a non finire” (VIII, 15 e sgg.), noi non vediamo che desolazione e morte.

Lo sguardo del melanconico, che non tollera la perdita, che non rende giustizia alle cose, nasce dunque, per il Rilke delle *Duinesi*, dal volere violento, dal desiderio ossessivo di conservare e conservarsi, per cui solo liberandocene potremmo assumere un diverso sguardo sul mondo, lo sguardo di Dio, inteso qui non come il Dio trascendente della tradizione giudaico-cristiana, ma come quell’energia immanente, quella forza impersonale che vivifica e governa l’intero universo, ossia quel “tutto” che nell’elegia VIII è paragonato al “grembo” in cui il “sicuro animale” (36) “vede se stesso e salvo sempre” (44).

Questo nuovo sguardo, scrive Rilke, è sguardo d’amore, ed è opportuno ora sostare su questa determinazione per chiarirla. In piena crisi esistenziale e creativa, in una poesia inviata a Lou Andreas Salomé verso la fine del giugno del 1914, intitolata: *Svolta*, il poeta parlava della sua opera come di “una lunga conquista dello sguardo”, di uno sguardo che, però, “non aveva amore”⁵². “Ecco l’ostacolo a più vaste consacrazioni”, annotava subito dopo, in un inciso del testo, e spiegava: “Perché, vedi, lo sguardo è un limite. // E il mondo troppo guardato // vuol prosperare nell’amore. // Compiuta è l’opera del volto, // compi ora quella del cuore // sulle immagini in te imprigionate: perché tu // le domini: eppure non le conosci”⁵³.

Quattro anni prima, in una lettera a un’amica, accennando al suo lavoro che languiva, Rilke annotava: “Forse imparo a diventare un po’ più umano. [...] Provo un po’ di orrore se penso a tutta la violenza che ho imposto nel *Malte Laurids*, finendo con lui, conseguente nella disperazione, dietro tutte le cose, persino per così dire dietro la morte, tanto che nulla ormai era possibile, nemmeno morire”. Quindi, poco oltre, sottolineava quanto la sua arte, l’esattezza del suo sguardo impietoso sulle “cose oneste” fosse “contro la natura”, un andare “contro tutte le cose” che pretendeva di assoggettarle, forte di un sapere solo presunto, il sapere di un cuore morto⁵⁴.

52 R. M. RILKE / L. A. SALOMÈ, *Briefwechsel*, tr. it. di C. Croff e P. M. Filippi, Id., *Epistolario 1897-1926*, La Tartaruga edizioni, Milano 1984, p. 221.

53 *Ivi*, pp. 220-221.

54 Lettera di Rilke a Maria Taxis del 30.8.1910, citata da A. L. GIAVOTTO KÜNKLER in *Una città del cielo e della terra. Le Elegie duinesi di R. M. Rilke*, Marietti, Genova 1990, p. 25.

Già nel 1898, nel suo *Diario fiorentino* Rilke, del resto, aveva registrato una singolare visione, in cui una fanciulla, visitata dalla morte, le consegnava il cuore, ma la invitava a precederla, perché lei non poteva ancora seguirla, con le parole: “Sono veramente stanca, veramente. Non posso più amare, prendilo – prosegui, alludendo al cuore che le aveva affidato –. Ma fammi ancora guardare”. “Solo guardare ancora ...”, insisteva il poeta⁵⁵. È questo sguardo, privo di cuore, su cui Rilke torna per ben due volte nelle poche righe che seguono, lo sguardo mortale che aveva retto la sua poesia fino ad allora, uno sguardo che pretendeva di fissare la cosa, di sottrarla alla sua caducità⁵⁶.

Ma – chiediamoci a questo punto – lo sguardo assunto dall’ultimo Rilke, attraverso cui il poeta – un tempo melanconico per la transitorietà di tutto ciò che amava – può ora vedere con occhi diversi il mondo, questo sguardo non assomiglia sorprendentemente proprio a quello di Freud? L’invito a partecipare alla danza del divenire, la resa al ritmo incalzante del tutto a cui nelle *Elegie duinesi* ci sollecita il poeta con il suo canto potente, dolce-suadente, in che cosa si differenzia, nella sostanza, da quella rassegnazione al dato di fatto, alla prova di realtà, che con linguaggio da contabile ci raccomanda lo scienziato viennese in *Caducità*? Si tratta unicamente di una differenza di vocabolario?

No, a distinguere lo psicologo e il poeta, l’uno dall’altro, è il loro modo di amare. L’amore di cui ci parla Freud è un sentimento razionale, misurato, saggio, un calcolo prudente dei propri investimenti libidici, conveniente alla finitezza e limitatezza degli oggetti che ama. Non così sembra amare il poeta. Per spiegare il modo in cui questi ama, Lou Andreas Salomé nel già citato saggio sul narcisismo, ricorre alla famosa frase di Agostino: “Ho amato l’amore”. L’amore del poeta, o almeno del poeta Rilke nella sua

55 R. M. RILKE, *Das florenzer Tagebuch*, tr. it. di G. Zampa, Id., *Diario fiorentino*, BUR, Milano 1990, p. 197.

56 Il nuovo sguardo è dunque quello del divenire del tutto: la caducità dei singoli esseri, il loro passare, non può più, evidentemente, costituire da questo punto di vista un problema. Il poeta ne canta la doppia appartenenza: al mondo visibile e a quello invisibile – il moto “puro” che ne governa le trasformazioni, qualora essi non vi resistano. Non stupisce dunque se i versi con cui si chiudono le *Elegie duinesi* parlano di una felicità del cadere: “E noi che pensiamo la felicità come un’ascesa // ne avremmo l’emozione quasi sconcertante // di quando cosa ch’è felice, cade” (X, 120- 124). Questa stessa immagine – segnaliamo – compariva già nel *Libro d’ore* III, 18, spersa in una lunga sequenza di similitudini: “E sei povero come la pioggia di primavera, che, felice, batte sui tetti della città” (R. M. RILKE, *Das Stunden-Buch*, tr. it. di V. Mathieu, Id., *Libro d’Ore*, in V. Mathieu *Dio nel Libro d’Ore di Rainer Maria Rilke*, Olschki, Firenze 1968, p. 310).

maturità, nasce dallo slancio del cuore, è un amore appassionato e pudico, che abbraccia e celebra il tutto come tutto, senza che alcunché di finito, individuale, mortale possa trattenerlo. Un amore, dunque, con una forte radice mistica, articolata e coltivata in una rigorosa disciplina del sentire, dell'agire, del dire, un amore sacerdotale, che officia la liturgia della compiutezza e bellezza del mondo.

Dunque due sguardi che procedono da due diversi modi di amare e pretendono entrambi di trascendere la melanconia che nasce dalla frustrazione di quel desiderio di eternità a cui il giovane ma già famoso poeta aspirava.

Non a caso tuttavia parlo di pretesa: a conclusione di questa breve indagine, vorrei infatti ci chiedessimo: è davvero possibile trascendere la melanconia? Possiamo davvero negare quel desiderio di eternità che, secondo lo stesso Freud, tutti ci abita? Vorrei soprattutto ci domandassimo infine, come fa il dostoevskijano uomo del sottosuolo: perché abbiamo questo desiderio? Questi interrogativi, a cui forse non è possibile dare risposte, ma che, certo, qui, non si possono neppure meglio articolare, si pongono evidentemente a partire da un ulteriore possibile sguardo sul mondo, uno sguardo compassionevole, chino sulle *singole* cose, e sulle caducissime vicende umane, non melanconico, ma teneramente supplice, aperto alla speranza di un compimento del desiderio, che lo stesso Rilke, questa volta non come sacerdote dell'eterna metamorfosi del tutto, ma come cantore partecipe dell'attesa del singolo, ha espresso nei magnifici versi con cui si chiude la V elegia:

Angelo: ma ci sarà una piazza, che noi non conosciamo
dove, su un tappeto indicibile, gli innamorati
che qui non arrivano mai all'adempimento,
potranno mostrare le alte, ardite figure
dello slancio del cuore, le loro torri di gioia
le scale che da tanto, dove sempre mancava terreno,
s'appoggiavano soltanto l'una all'altra, tremanti. Oh,
poterlo,
dinanzi a innumerevoli taciti morti spettatori d'intorno:
le getterebbero allora, le loro ultime monete, sempre
risparmiate,
sempre nascoste, che noi non conosciamo,
le monete sempre valide della felicità, alla coppia
che sorride finalmente davvero, su tappeto
placato?
(V, 94-106)

VIRGILIO MELCHIORRE

L'IO DIVISO

Ripresa e variazioni da un testo di Kierkegaard

Alle sorgenti dell'Occidente risuonano drammaticamente le sentenze di Eraclito sul *logos* che sta all'origine: il *logos* «che sempre è» e che però «gli uomini non intendono sia prima di averlo ascoltato, sia dopo averlo ascoltato. Tutte le cose accadano secondo questo e però gli uomini ne sembrano inesperti (ἀπείροισιν εἰκόασι)»¹: «è comune» e tuttavia gli uomini «vivono come se avessero una loro personale saggezza (φρόνησιν)»²: Il *logos* «governa tutte le cose» e, dunque, con esso gli uomini sono «continuamente in rapporto», ma intanto se ne fanno «discordi, differenti (διαφέρονται)»³.

La sapienza dell'Occidente inizia così nel segno di una lacerazione ontologica: si dice del *logos* che è il più comune fra i comuni, alla radice di una relazione essenziale con l'uomo, e tuttavia si avverte all'unisono la pretesa di differirne, di stare per sé. Ma allora in che senso si può dire che questo *logos*, è sempre e che tutto *pervade*? E, prima ancora, su che si fonda l'asserto della sua realtà e quindi della sua costitutiva intimità nella mente dell'uomo? E poi come può accadere che questa costitutiva intimità possa tradursi nell'esodo di una contraddittoria differenza?

Le stesse domande ritornano, se riandiamo alle sorgenti dell'Occidente cristiano. Nel prologo giovanneo leggiamo, infatti, che al principio era il *logos*, per il quale tutto è stato fatto, luce che illumina ogni uomo. Ma, quando il *logos* si fa carne e viene in ciò che gli è «proprio»

(εἰς τὰ ἴδια), i suoi non lo accolgono, non lo riconoscono⁴.

Di nuovo, perché diciamo del Principio che in ogni uomo trova ciò che gli è proprio e che tuttavia, nel cuore di questa sua proprietà, si vede rifiutato, non riconosciuto? E che ne è poi dell'uomo, per questo rifiuto e per

1 DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1964¹¹ (d'ora in poi semplicemente DK), I, 22, B 1.

2 DK, 22 B 2.

3 DK, 22 B 72.

4 Gv 1, 1,4-5, 10-11.

questa incomprendione, dato che non gli è possibile scindersi da ciò che gli è proprio, consustanziale, appunto perché gli è consustanziale? Siamo da questo lato alla lacerazione ontologica, forse alle radici di quelle ferite mortali che costituiscono i mali dello spirito. Quali sono poi i modi di queste malattie? A quest'ultima domanda si potrà rispondere solo dopo aver affrontato le altre. Occorre prima comprendere in che senso parliamo qui di malattie dello spirito.

Partiamo da una considerazione apparentemente ovvia. Ogni malattia presuppone il venir meno d'una condizione di salute: si dà appunto come dilacerazione o come sofferenza di uno stato di salute. E con questo dobbiamo anche dire che c'è malattia finché c'è almeno in parte salute: se quest'ultima viene del tutto meno, vien meno anche la malattia. La malattia porta dunque con sé il disagio o la presenza tradita della salute: è ancora vita ma vita in contraddizione. Per intendere propriamente il senso di questa contraddizione, dobbiamo dunque risalire allo statuto della vita e alla sua condizione di salute. Nella parola di Eraclito, se ne diceva come della consuetudine che gli uomini hanno col *logos*, che è comune, che è consustanziale all'essere dell'uomo e alla sua finitezza. Dato questo nesso di consustanzialità, si deve allora dire di una duplice costituzione dell'umano. Ricordando la parola di Kierkegaard, potremmo dire che l'uomo si definisce come spirito nel modo di un rapporto inscindibile fra finito e infinito. Potremmo tradurre: inscindibile rapporto fra la condizionata realtà del finito e l'incondizionata, infinita realtà del primo *logos*. Lo spirito – diciamolo ancora con Kierkegaard – consiste nel rapporto che si rapporta a se stesso, ovvero nella coscienza di sé quale relazione che gestisce il rapporto finito coll'infinito *logos*⁵: la salute dello spirito sta dunque nell'equilibrata ten-

5 Ricordo che Kierkegaard precisa la sua definizione dello spirito con una triplice articolazione. All'inizio de *La malattia mortale*, lo spirito viene infatti definito, in prima battuta, appunto come *rapporto o sintesi d'infinito e di finito*. Ma tale è propriamente l'uomo solo quando il suo esser sintesi viene a coscienza, quando il rapporto si dà nella consapevolezza e nella mediazione riflessiva, in definitiva quando *come rapporto si rapporta a se stesso*: «allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io». In quanto rapporto d'infinito e di finito, l'uomo non si è però posto da sé: quando dunque l'io si dà come spirito, si dà a un tempo come rinvio ed è così una riflessione doppia. L'ultima definizione è dunque quella che dice dell'uomo come di un «rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro». L'io dunque come spirito o come *medio dialettico*, «che volendo essere se stesso, si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto» (*Sygdommen til Doden*, in KIERKEGAARD *Samlede Vaerker*, 2^a ed. a cura di A. B. drachmann, J. L. Heiberg, H. D. Lange, A. Ibsen e J. Himmelstrup, København 1920-1936 [in seguito SV²], XI, pp. 143-144;

sione fra finito e infinito, nell'incessante e sempre nuova comunione fra le due polarità della coscienza. La malattia, se è malattia dello spirito, sta allora nella impossibile pretesa di scindere questo rapporto: la pretesa di stare nella sola realtà della finitezza che si è o nell'identificarsi con l'infinito, con l'assoluto *logos* che non si è. Kierkegaard direbbe: finito che tenta la mancanza dell'infinito o, al contrario, illusione di un infinito senza finitezza. In un senso o nell'altro si dà malattia, sofferenza, disperazione, perché quel nesso resta pur sempre fungente proprio mentre si tenta di interromperlo, senza peraltro voler perdere se stessi.

2. Un chiarimento preliminare

A questo punto, il discorso esige un chiarimento. Siamo partiti da una memoria storica, che per quanto originaria nella coscienza dell'Occidente, non per questo porta con sé il crisma della propria verità. Si potrebbe allora osservare che la prospettiva, sin qui schematicamente delineata, riposi su una doppia presupposizione: su una presunta evidenza di una nostra costituzione finita ovvero su una sua scontata riconoscibilità, e, per altro verso, sul riferimento al principio costitutivo di un assoluto *logos*, dato pur esso come una primitiva evidenza. Ma che cosa ci permette di parlare d'una evidente finitezza del nostro esserci? Su che si fonda l'asserto dell'assoluto *logos*, posto che nulla può darsi a vedere di là dall'orizzonte finito della coscienza? E, di conseguenza, se quanto è conoscibile trova pur sempre la propria possibilità nel campo dell'esperienza, di quale esperienza finita può mai avvalersi la notizia dell'infinito? La sua dichiarata primitività, la sua presunta evidenza non potrebbe essere semplicemente – così come voleva il monaco Gaunilone contro Anselmo – un semplice *flatus vocis*, privo di riscontro nei dati di cui può infine disporre la nostra esperienza?

Le tre domande sono legate fra loro. Potremo notarlo fra poco ricordando, fra l'altro, la risposta di Anselmo a Gaunilone. Ma, prima ancora, occorre che a quella risposta sia data una premessa. Chi, infatti, potrebbe provare dimostrativamente ciò che è primo? Kierkegaard ci avvertirebbe che non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio, se per Dio s'intenda il principio stesso e dunque il fondamento, la luce che illumina (*Deus* →

tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, pp. 15-16). Sull'impianto teoretico di questa definizione e sulla costituzione trascendentale dell'infinito nello spirito, ho scritto a più riprese. Rinvio ai miei *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova, 1998², pp. 153 ss., 197 ss.

dies) ogni possibile ragione: per dimostrarne la realtà dovremmo prescindere dal suo asserto e, in partenza, considerarlo solo come una possibilità, solo come un'ipotesi che intanto è per se stessa priva di realtà, ma allora la nostra dimostrazione non potrebbe neppure iniziare, giacché non avrebbe nulla da cui partire⁶. A ben vedere, questa riserva suggerisce un argomento elenchico alla maniera di quello aristotelico relativo al principio di non contraddizione: un argomento di carattere riflessivo che, nella stessa processualità della ragione, deve avvertire il presidio iniziale e la direttività di un principio primo. È proprio in questa prospettiva che ci ritorna la risposta di Anselmo a Gaunilone. L'asserto secondo il quale la coscienza deve comunque imbattersi nell'«*id quod prius cogitari nequit*» era infine un *flatus vocis* senza alcun riscontro nei dati di cui può disporre la nostra esperienza? La risposta di Anselmo corre sul filo di una riflessione trascendentale: rinvia al fluire del nostro discernere e all'esperienza che corre fra il più e il meno, avvertendo che la condizione di possibilità di ogni misura sta nel presupposto di una misura prima⁷. Analogamente, e in termini più espliciti, Cartesio noterà che in noi l'idea di infinito precede la stessa nozione di finito: «vedo con evidenza – così leggiamo in un passo decisivo della sua *Meditazioni filosofiche* – che si trova più realtà nella sostanza infinita che

6 Mi riferisco alle riflessioni svolte da Kierkegaard nelle sue *Briciole filosofiche* a proposito di chi voglia avventurarsi nella “dimostrazione” dell'esistenza di Dio. La conclusione polemica di Kierkegaard suona appunto così: «Se nel momento in cui comincia la dimostrazione è ugualmente indeciso se Dio esiste o non esiste, allora egli certamente non dimostra; e se è codesta la sua situazione all'inizio, costui non arriverà mai a incominciare» (*Philosophiske Smuler*, SV², IV, p. 237 ss.; trad. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in KIERKEGAARD, *Opere* [in seguito *Op.*], PIEMME, Casale Monferrato 1995, II, p. 51).

7 La risposta di Anselmo a Gaunilone suona propriamente così: «quando dici che non puoi pensare o avere nell'intelletto ciò di cui non si può pensare il maggiore in base a una realtà che ti sia nota o nel genere o nella specie, poiché non conosci quell'ente, né lo puoi congetturare da un altro che gli sia simile, è chiaro che le cose non stanno come tu dici. Poiché, infatti, ogni bene minore in tanto è simile a un bene maggiore in quanto è bene, è manifesto ad ogni mente razionale che, salendo via via dai beni minori ai beni maggiori possiamo, da ciò di cui si può pensare il maggiore, congetturare quello di cui non si può pensare il maggiore. Chi per esempio non può almeno pensare, anche se non crede che esista ciò che pensa, che se vi è un bene che ha inizio e fine, sarà molto migliore un bene che ha inizio ma non finisce? E, come il secondo è migliore del primo, così sarà migliore del secondo quel bene che non ha né principio né fine, anche se passa continuamente dal passato, attraverso il presente, al futuro» (*Proslogion*, in ed. F. S. Schmitt: S. ANSELMI CANTUORIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, apud Th. Nelson, Edimburgo, 1938 ss., vol. I., risposta ottava; trad. it. di S. Vanni Rovighi in ANSELMO, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, pp. 122-123).

nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me prima la nozione dell'infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso. Perché come potrei conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, nella comparazione del quale possa conoscere i difetti della mia natura?»⁸. Nelle nostre stagioni, Lévinas riprenderà lo stesso pensiero osservando che l'accesso alla questione del senso riposa sulle condizioni strutturali della coscienza che per se stesse implicano la *memoria* di un *infinito a priori*⁹: pensare è avere alle spalle l'idea dell'infinito o esserne *istruiti*¹⁰. Insomma, ciò da cui sembra partire l'itinerario della nostra coscienza, l'esperienza finita del qui e dell'ora, viene infine a riconoscersi come secondario rispetto a una condizione che la rende possibile e che ne permette la determinazione. Certo, di questa condizione radicale, di questa regolatività *a priori* dell'infinito veniamo a dire attraverso una riflessione di tipo trascendentale, ma questa non è che la conferma della sua primitività, del suo carattere costitutivo. Kierkegaard ci direbbe che «L'inizio non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso»¹¹.

Prima osservavo che le domande sulla conoscibilità del finito e quelle sull'asserto che pronunzia la primitività del *logos* si corrispondono, come si corrispondono le rispettive risposte. Queste ci sono poi apparse raggiungibili con una riflessione trascendentale, direi anche elenchica, mettendo in

8 *Meditationes de prima philosophia, Primae responsiones*, in *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Cerf, Paris 1964, vol. VII, pp. 145-146.

9 E. LÉVINAS, in *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1971; tr. It. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1990², pp. 52-53.

10 *Ibi*, p. 179; tr. cit., p. 209.

11 *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, SV², XI, p. 19; trad. it. di E. Rocca, *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo*, Donzelli ed., Roma 1998, pp. 36-37. Questa duplicità di piani, quanto all'inizio fondativo, è stata sottolineata incisivamente da Husserl che, quasi al termine delle sue ricerche, ha distinto due figure dell'origine o del cominciamento. In questa prospettiva ha notato, infatti, che l'esigenza metodologica di assicurare una base veritativa, in senso cartesiano, deve, sì, rinviare all'evidenza primitiva di un «ego cogito», ma la realtà dell'«ego» può a ben vedere considerarsi primitiva solo per un equivoco, anche se si tratta di un «equivoco essenziale» e in certo modo necessario. In realtà, l'«ego cogito» non è che «una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale "primordiale"», che in se stessa è però solo un polo emergente, obiettivazione d'una trascendentalità assoluta e ovunque fungente (Cfr. il § 54 di *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, "Husserliana" VI, 1954, pp. 187-190; trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961 e ss. ed., pp. 210-212).

circolo la finitezza del nostro esperire con le condizioni che la rendono possibile: una riflessione qui appena delineata, ma forse abbastanza indicativa per farci riprendere con qualche garanzia l'impianto del nostro discorso.

3. *Desiderio e angoscia*

Torniamo dunque a dire di un *logos* comune e con cui di continuo la mente dell'uomo è in rapporto, e dal quale tuttavia spesso discorda nella pretesa d'essere per sé, con una sua particolare saggezza. Il paradosso di questa discordanza sta nel fatto che essa non può mai dimettere del tutto ciò che le è comune e per questo può darsi solo come un conato senza compimento, sempre in contraddizione con se stessa. Il vissuto di questa contraddizione non è che la sofferenza dello spirito diviso, malattia dell'anima appunto.

Questa definizione non può lasciarci tranquilli. Certo, del *darsi* di questa contraddizione, di questo male dello spirito, non possiamo dare una ragione essenziale: l'irrazionale, infatti, non può essere risolto nell'ordine della ragione¹². E tuttavia ciò non toglie che ci si debba almeno chiedere se l'impianto dell'umana natura sia tale da rendere possibile, per se stesso, la contraddizione dello spirito. Siamo, di nuovo a un'interrogazione di tipo trascendentale. E di nuovo ci troviamo a riflettere sulla duplicità finito-infinito dell'umana costituzione. Non è proprio il difficile equilibrio o la faticosa tensione fra le due polarità ciò che in qualche modo rende possibile il male dello spirito? Il male non potrebbe nascere dal desiderio di sottrarsi alla difficoltà dell'equilibrio e della tensione? Ma, prima ancora, perché parliamo di una difficile tensione? Qual è la difficoltà che segna essenzialmente il nesso finito-infinito?

La domanda ci riporta al nostro impianto metafisico e alla primalità del *logos* che la suscita. Mentre notiamo ancora una volta che l'incondi-

12 Paul Ricoeur ci suggerirebbe al riguardo che del male può darsi, in definitiva, solo una «descrizione empirica» non una comprensione, non una «descrizione eidetica» (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1949, p. 27). Ho, per mio conto, ripreso più volte questa considerazione. Rimanderei in particolare al volume *Ethica*, il Melangolo, Genova 2000, 3.5, e ultimamente a un saggio dal titolo *Per una teodicea (im)possibile*, ora in *Qohelet o della serenità del vivere*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 114 ss. Mi permetto anche di rinviare alla mia introduzione (*Il metodo di P. Ricoeur*) alla tr. it. della ricoeuriana *Finitude et culpabilité* (1949), tr. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1070, pp. 7-51.

zionato Principio dell'essere costituisce un riferimento costitutivo della mente, dobbiamo ora notare che questa ultimità del *logos* non ci è data in se stessa. La sua chiara indicazione non a caso ci è venuta in forza di un processo riflessivo, che tuttavia, mentre rinvia, si avverte essenzialmente consegnato nei confini finiti della mente. E per questo, quando si tenti un nome o un concetto del Principio, non si può farlo se non in termini negativi: diciamo allora “*in-finito*”, “*in-condizionato*”, “*ab-solutum*” ecc. Vale qui, in generale, l'osservazione che Adorno faceva a proposito della *Metafisica* di Aristotele: un libro sui principi primi che, però, resta senza nome perché ciò che sta oltre la fisica non può aver nome¹³. Ma ciò che non può aver nome non può essere scambiato col nulla. Si ricorderà al riguardo un decisivo passaggio kantiano nel § 57 dei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*. Dopo avere condiviso l'asserto deistico sul principio primo dell'essere, Kant deve però notare che questo asserto non è che «un concetto assolutamente puro della ragione» e come tale senza riscontri nel campo dell'esperienza finita. Ma così – ecco l'aggiunta decisiva –, «se noi pensiamo l'essere intelligibile solo per mezzo di concetti intellettivi puri, noi pensiamo in realtà niente di determinato, quindi il nostro concetto è senza significato»¹⁴. Alla fine della prima *Critica*, Kant aveva pure scritto così: «...lo sbarazzarsi, con la semplice parola *i n c o n d i z i o n a t o*, di tutte le condizioni che sempre l'intelletto richiede per pensare qualcosa come necessario, è ancora ben lungi dal farmi capire se poi, tramite il concetto di un essere necessario in modo incondizionato, io penso ancora qualcosa o forse non penso più niente»¹⁵.

Da questo dubbio o da questa indecisa ambivalenza si può uscire in due modi opposti: con la negazione dell'incondizionato e col ristare nella sola finitezza oppure con lo sguardo alle tracce dell'incondizionato nel condizionato, nomi per approssimazione.

13 Negli appunti per una sua lezione sulla metafisica, leggiamo: «Questo concetto [...] nacque da un principio di disposizione letteraria: mancava di un nome per la cosa, perché non si tratta di una cosa tra le cose» (*Metaphysik, Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998: tr. it. a cura di S. Petrucciani, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, p.16. Il riferimento ad Andronico di Rodi si dà qui con una evidente trasvalutazione della «disposizione letteraria».

14 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wir auftreten können*, in KANT, *Werke in sechs Bänden*, Insel, Wiesbaden 1956, rist.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, III, p. 230; tr. it. di P. Martinetti, *I Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995, pp. 225-226.

15 *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, cit., II, p. 529 (A 593, B621); tr. it., di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, 2004, p. 863.

Se la mente, se il cuore della mente resta fermo nella certezza dell'infinita primalità, ne discenderà un sentimento di appartenenza e insieme di incolmabile mancanza, un sentimento che è anche desiderio, nostalgica malinconia. In tedesco diremmo appunto *Sehnsucht* ovvero passione o ardente desiderio della visione. Come ci ricorda il suo etimo latino (*de-si-dus*), il desiderio potrà allora volgersi nell'attesa o nell'orientamento della stella polare, nella ricerca della sue tracce fra cosa e cosa e nell'intimità stessa delle cose. Sarà, da questo lato, la via della coscienza simbolica in cui si risolve lo stesso dubbio di Kant, sempre nei suoi *Prolegomeni*¹⁶: un simbolismo che, nel vissuto religioso, potrà anche tradursi nelle forme della preghiera o nell'affidamento fiducioso. Ma si noti che il tener ferma, in questi modi, la certezza dell'infinita primalità è già una risposta che già pronuncia un nome, che già dischiude quel possibile nulla di cui abbiamo parlato con Kant. Prima ancora, finché siamo nel crocicchio del dubbio – pensiamo qualcosa o piuttosto nulla? – siamo nel vissuto ambiguo di un'affermazione che forse non è che pura negazione: attrazione e insieme repulsione. Kierkegaard ha parlato a questo riguardo di un sentimento d'angoscia e appunto nel modo di una attrazione-repulsione: *simpatia anti-patica, antipatia simpatica*¹⁷. Ebbene, se per un verso si può uscire da questo angosciante ossimoro seguendo la via, che dal desiderio trapassa nella cognizione simbolica e quindi nella decisione di fede, per altro verso se ne può uscire restando nella prossimità del proprio sé, nell'immediatezza che più ci appartiene. Usando un metafora evangelica, potremmo dire che la prima uscita passa per una porta stretta, là dove ricchezza e povertà sono tenute insieme; mentre la seconda uscita passa per la porta larga, dove la salvezza sembra a portata di mano nella proprietà del sé. Ciò che appunto ci distingue è l'individuazione finita del nostro esserci ed è così naturale che questo *proprium individuationis* costituisca una pulsione primaria e centripeta: una pulsione che, senza necessità, per la sua immediatezza resta tuttavia esposta alla digressione dal nesso metafisico e, come tale, può diventare principio di appropriazione e di falsa sicurezza. Da questo lato, il ritrarsi nel sé non potrà certo cancellare l'intenzionalità costitutiva dello spirito, fra finito e infinito, fra parti e intero dell'essere. E così l'intenzionalità comunque fungente per l'infinito può solo tradursi nella pretesa di rendere infinita la propria finitezza o, al contrario, nella pretesa di rende-

16 *Prolegomena*, cit., §§ 57 e 58.

17 Sono, com'è noto, i termini sferzanti de *Il concetto dell'angoscia*. Cfr. *Begrebet Angst*, in *SV*², IV, p. 436; tr. it. C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Op.*, I, p. 346. Cfr. pure *Papirer*, 2^a ed. a cura di N. Thulstrup, Gyldendal, København 1971-1978, III A 233; tr. it. di C. Fabro, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980-1983, III, p. 58.

re assoluta ed esclusiva la propria finitezza: nell'illusione di eguagliare l'infinito con le determinazioni possibili del sé o nella presunta postura di un'assoluta irrelazione.

Parliamo di pretese illusorie, perché – in un senso o nell'altro – le intenzioni sono qui tradite dall'impossibilità di risolvere il nesso finito-infinito dalla parte della mera finitezza: quel nesso, infatti, è costitutivo dello spirito e, come tale, resta fungente anche negli stessi atti che tentano di scioglierlo. D'altro canto va anche detto che queste pretese sono, sì, illusorie e prive di speranza, ma non perciò sono meno reali: fino a quando vengono tentate esse sono. Ma così, nella loro contraddizione, sono pure sofferenza: la mancanza di speranza non può che risolversi in disperazione, si dia questa nella consapevolezza della sua afflizione o sia invece soltanto una condizione oggettiva, solo sottesa nei modi della prassi. Dai due lati, dal lato della finitezza che si contrae in sé o da quello che vuol conferirle un'infinita signoria, avremo allora i due volti possibili dell'io diviso e insieme gli opposti modi della disperazione conseguente. Possiamo raccogliarli seguendo lo schema dettato da Kierkegaard: *disperazione dell'infinito che manca del finito* o *disperazione del finito che manca dell'infinito*¹⁸

4. Le malattie opposte

Fermiamoci dapprima sul modo dell'*infinito che manca del finito*. Le sue forme sono diverse per piani di esistenza e per gradi di intensità. Possiamo a grandi linee collocarle sul piano del puro intelletto (*Verstand*) o sul piano della relazione intermondana e intersoggettiva, notando però che nel concreto i due piani si danno pur sempre in attiva reciprocità. Per un aspetto dunque pensiamo alle forzate astrazioni dell'intelletto, teso per se stesso a oggettivare l'infinito e a comprenderlo nelle determinazioni della concettualità. Possiamo naturalmente notare che la mente non può esplicitarsi senza determinazioni: in se stessa *de-finita*, può darsi solo per definizioni. E può farlo legittimamente anche quando si volge al pensiero dell'infinito, dell'assoluto *logos*, che in quanto principio traspare ed è in tutte le determinazioni dell'essere. Il corretto esercizio dell'intelligenza dovrebbe però consistere nel tener ferma il carattere allusivo e quindi la provvisorietà o l'insufficiente finitudine dei concetti e delle definizioni: dirle sullo sfondo o sul rinvio di una loro negatività. La malattia della

18 S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, cit., IV, p. 436; tr. cit., *La malattia per la morte*, pp. 33-39.

mente insorge quando l'esercizio della concettualità voglia farsi assoluto e definitivo: nascono allora gli assolutismi ideologici e teologici, con tutte le prevaricazioni che ne seguono nel cuore delle diverse confessioni e delle obbedienze che esse reclamano. Stiamo con questo già scivolando sul piano della relazione intersoggettiva e anche sul piano della sua dimensione politica. Tutte le forme di assolutismo trovano il loro supporto nell'ideologia delle dottrine assolute e persino nella obbligata venerazione di una signoria regale, icona o incarnazione del dio vivente. Hegel – dobbiamo ricordarlo – ci ha insegnato a riconoscere l'evento della signoria nel concreto del rapporto fra l'io e l'altro da sé. Sartre poi, sulla scorta della fenomenologia husserliana, ha poi descritto analiticamente la perversione di questo rapporto.

Possiamo delineare la sostanza di queste perversioni riflettendo sulla struttura essenziale della coscienza finita, che è per se stessa sempre raccolta in uno sguardo prospettico sul mondo: nello spazio singolare del suo punto di vista, ogni prospettiva raccoglie l'intero dell'essere nel punto zero, nella signoria del proprio orientamento. Ma quando un altro sguardo compare nell'orizzonte della mia percezione, allora l'unità del mondo che in me si era composta sembra scivolare verso un centro opposto e la mia stessa soggettività sembra decadere a oggetto fra oggetti. Di qui tutte le forme di contesa, dalla lotta aperta ai modi subdoli della seduzione per ricondurre lo sguardo d'altri alla dipendenza della mia signoria. Non è qui il caso di ripercorrere, in tutte le sue possibili articolazioni, la strategia della passione signorile: non avremmo che da rileggere l'ampia e sconcertante fenomenologia tracciata da Sartre ne *L'être et le néant*. Dovremmo anche rivisitare le diverse maschere disegnate da Kierkegaard a proposito della vita estetica, dal mozartiano don Giovanni al cerebrale protagonista del *Diario del seduttore* e al variopinto coro dei convitati di *In vino veritas*. Ci basti, per la concretezza del discorso, solo qualche rinvio. Nel caso degli amanti narrati da Kierkegaard, si tratti dell'estetismo irriflesso del don Giovanni o della cerebrale strategia messa in atto dal Seduttore, si tratti ancora dei convitati di *In vino veritas*, in tutti corre una irresistibile attrazione per la femminilità come tale, per un ideale assoluto: la donna incontrata vale solo per quel tanto d'assoluto ch'essa dischiude, per se stessa e per la sua finitezza va anzi rifiutata non appena ne sia stato consumato il messaggio. Il desiderio di questi amanti è così sempre un desiderio "astratto": si desidera ogni donna e insieme nessuna, ognuna dev'essere sedotta e poi subito abbandonata. La vanità e la contraddizione di questo dongiovannismo sta appunto nell'incapacità di accogliere e trattenere nella propria carne le tracce dell'ideale appena intravisto: rifiuto o mancanza di finitezza.

Alla fine del *Diario* il giovane seduttore Johannes scrive infatti: «Che cosa ama l'amore? Infinitezza. [...] Che cosa teme l'amore? Limiti»¹⁹. Gli altri discepoli di questo paradosso, quelli che Kierkegaard chiama a raccolta nella sua parodia del *Simposio* platonico, ripetono a loro volta con scandalo che l'inesplicabile dell'amore sta nel fatto che la più alta spiritualità pretenda di esprimersi nella carne della più grande sensualità²⁰. Di nuovo, siamo nella contraddizione dell'infinito che manca del finito, che non sa trattenersi nel messaggio che ogni finito porta con sé. Questo implica, per contro, il fallimento dello stesso desiderio che cerca l'infinito: il Don Giovanni raccontato da Kierkegaard deve avvertire infine che, nella pretesa di afferrare l'universale per se stesso, una volta misconosciuti l'idealità nel sensibile, l'assoluto nel relativo, ha perso ogni possibilità di traguardare positivamente e realmente l'assoluto²¹. La sua è una malattia per la morte, come sappiamo dal finale della storia. E così pure è del seduttore Johannes miseramente in fuga al termine della sua seduzione. Così ancora dei convitati di *In vino veritas*, la cui scena è da ultimo dissolta come un castello di carta. L'infinito che manca del finito, manca pure a se stesso: *vanità delle vanità, fumo di fumi*, per dirla con il linguaggio dell'antico *Qohelet*. Questa potrebbe essere, non voluta, una buona sigla anche per il racconto di «quella passione inutile» descritta da Sartre: impossibilità della signoria nel cuore del rapporto erotico, ove la seduzione, nei suoi diversi modi, vorrebbe catturare l'anima dell'altro che comunque resta irraggiungibile nel segreto del suo sguardo. La pretesa di una signoria assoluta viene qui contraddetta proprio mentre le manca quello sguardo che non ha saputo riconoscere nella sua trascendenza.

Ma, tornando all'insegnamento di Hegel, occorre di nuovo notare che nella misconoscenza del volto d'altri, nel disprezzo dei valori finiti sta non solo la radice di ogni conflitto interpersonale. Sta pur sempre la vicenda e la contraddizione di ogni assolutismo politico: lo possiamo ben rileggere nel libro della nostra memoria storica. Come non ricordare l'ascesa violenta e il crollo dei diversi regimi comunisti, e l'incredibile ascesa e la grottesca caduta della follia nazista, e ancora la tragica vicenda della *Shoah*? Nella stessa prospettiva dovremmo poi considerare il vento degli assolutismi religiosi che, nelle nostre stagioni, tenta di imporsi nel nome di un'unica verità, di là dalla quale non ci sono che infedeli privi di dignità,

19 S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, in *SV*³, I, p.476; tr. it. Di A. Cortese in 5 voll., *Enten-Eller*, Adelphi, Milano 1976 ss., vol III, *Il diario del seduttore*, p.221

20 *In vino veritas*, in *Stadier paa Livets Vei*, *SV*², VI, p. 50; tr. it. a cura di D. Borso e S. Davini, *In vino veritas*, Tranchida., Milano 1996, p. 50.

21 Cfr. *Enten-Eller*, *SV*², II, pp. 225-226; tr. cit., V, p. 86.

la vita dei quali può dunque essere violata senza ritegno. Del resto la storia dell'Occidente cristiano non era stata, a sua volta, attraversata da assolutismi dello stesso genere?

Non è questo il luogo per ripercorrere i luoghi incandescenti della nostra memoria. Ci basti ricordarli appena per notare che, in tutte le sue forme, la pretesa di una signoria assoluta, dai modi dell'assolutismo politico o teologico a quelli della finzione erotica, corrisponde in ogni caso alla malattia del finito che tenta di contrarre su di sé la relazione con l'infinito. L'impossibilità di questa contrazione porta poi con sé la contraddizione finale di ogni signoria. Il senso di questa contraddizione sta non tanto nella mancanza dell'infinito, quanto nella mancanza del finito, nella mistificazione della propria finitudine. È questa mancanza che poi porta con sé la dissoluzione della stessa pretesa infinita.

A una conclusione analoga, ma sul filo di uno svolgimento contrario, giungiamo nella considerazione dell'altra figura della disperazione: *il finito che manca dell'infinito*. Possiamo forse riconoscerla nel volto dell'uomo che si perde nell'anonimato della massa, che si accontenta di amministrare il suo limite con prudenza e nel rispetto delle regole in uso, secondo un'etica dell'impersonale "si" (*si ritiene, si pensa, si vive, si muore, ecc.*): un uomo che agli occhi del mondo può dunque sembrare normale, rispettabile perché rispettoso, avveduto perché sa calcolare la sua ristrettezza. Kierkegaard ne ha parlato come di un uomo che ha dimenticato che cosa egli è in senso divino, un uomo che cerca di non mettersi in rapporto con l'infinito, dal momento che l'indeterminabilità, l'incalcolabilità dell'infinito resta pur sempre inquietante ed esige il rischio, l'invenzione della libertà: un uomo che non arrischia e che si vieta l'esercizio o l'avventura della fantasia²².

Penso che in questa prospettiva possa, *ad exemplum*, essere utilmente riletta la parabola evangelica dei talenti²³, dove il pensiero dell'infinito viene raccolto nell'immagine di una imminenza nascosta e insieme lontana: un uomo che parte per un lungo viaggio e che, nella sua assenza, affida i suoi beni, i suoi talenti, ai propri servi. Due fra questi s'ingegnano per impiegare questi piccoli tesori, trovano il modo di raddoppiarne il valore e in questo modo troveranno la riconoscenza del loro signore, che al suo ritorno li farà partecipe della sua ricchezza («...prendi parte alla gioia del tuo padrone»).

22 S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, SV², XI, pp. 164-167; tr.cit., *La malattia per la morte*, pp. 37-39.

23 *Mt*, 25, 14-30.

Il terzo servo non vuole correre il rischio di giocare al futuro il suo talento e per paura lo nasconde: ha lasciato che restasse nel suo limite, evitando di esporlo a un suo trascendimento, a quel possibile incremento che per natura gli era destinato. Questa chiusura nel limite, nel recinto di una speranza puramente finita, deve però rivoltarsi contro se stessa: privato della sua esposizione, sottratto al proprio destino, quel talento deve essergli tolto al ritorno dell'esigente signore. Può stupire la sentenza finale: «a chi non ha sarà tolto anche quello che ha». In effetti, l'aver del servo era come un non avere: la sua sottrazione all'invenzione e al rischio della trascendenza, lo avevano reso vano, come inesistente. La mancanza dell'infinito rende vana la finitezza che vuol stare per sé: ciò che gli è tolto è appunto ciò che non poteva stare per sé e che aveva bisogno d'altro per essere. La vita del servo infedele finisce così nella disperazione delle tenebre, ov'è soltanto «pianto e stridore di denti».

Altre possono essere le figure della finitezza che manca dell'infinito. Ad esempio, pensiamo di nuovo al don Giovanni di Kierkegaard: forse possiamo immaginarlo con tratti invertiti. Il suo fallimento, dicevamo, sta nel non sapersi fermare presso nessuna delle sue vittime, perché nessuna può infine consegnargli l'eterno amore di cui va in cerca. E così – dice ancora Kierkegaard – la sua vita, di preda in preda, finisce con l'essere «una somma di momenti che si urtano senza nesso alcuno, la sua vita, come il momento, è una somma di momenti, come una somma di momenti è il momento²⁴. Ebbene, se don Giovanni si destasse nella consapevolezza di questa contraddizione, se poi ne ricavasse che, nella sua condizione e nei suoi percorsi, l'infinito è solo un miraggio, non finirebbe per essere il risentito cavaliere di una finitezza senza infinito? Potrebbe allora rivendicare con orgoglio o con ostinazione l'unicità della sua condizione finita, senza più coltivare alcuna idealità, abbandonandosi ciecamente di volta in volta, di momento in momento, alla propria pratica di seduttore. La sua immagine sarebbe allora molto più vicina a quella che l'opinione corrente si fa del don Giovanni quale abitudinario del sesso, ma non per questo sarebbe meno tragica, se, nel fondo della sua vicenda resta comunque inestirpata la polarità dell'infinito e la sua sottesa, strutturale intenzionalità. La sua condizione, seppur non ancora portata a coscienza, sarebbe pur sempre segnata dalla disperazione del finito che manca dell'infinito.

24 *Enten-Ellere*, SV², I, p. 89; tr. cit., p. 166.

5. La scuola dell'angoscia

L'inversione che abbiamo immaginato nella figura del don Giovanni – dall'infinito che manca del finito al finito che manca dell'infinito – potrebbe essere ripetuta in termini più generali: quando il plesso della finitezza è vissuto come assoluto si dà, infatti, luogo a una sottesa infinitazione del finito, ma con questo si perde ogni direzione, ogni senso della finitezza stessa. Insomma, dai due lati, il tentativo di rendere esclusiva una delle due essenziali polarità dello spirito finisce per privare il valore della stessa polarità in cui ci si accampa. La contraddizione ritorna ugualmente e in senso contrario anche nella direzione opposta, quella dell'infinito che manca del finito. Insomma, da un lato e dall'altro, la contraddizione si traduce inevitabilmente in uno stato di disperazione, che può pur essere trattenuto sotto i limiti della coscienza e che però non per questo resta inattivo. Anche allora la sua funzione agisce nel profondo e genera uno stato d'inquietudine, che preme e angoscia, e che quanto più cresce tanto più spinge verso la sua consapevolezza. Si può tentare di rimuovere l'inquietudine moltiplicando i godimenti, ma lo spirito – come nota Kierkegaard – «non si lascia irretire», si vendica e lega nelle catene tristi della melanconia: gli artifici della vita estetica e persino il lampo di una folle facezia non fanno che rendere più atroci le tenebre della melanconia²⁵.

Quando lo stato oggettivo della disperazione sia portato a coscienza, sarà posta la condizione per riandare all'origine della scissione, dove lo sguardo sull'infinito si era tradotto in angoscia e di lì ci si era rifugiati nella falsa certezza del sé. Allora si potrà vedere che il turbamento dell'angoscia esige piuttosto lo sforzo di una sintesi, che nel concreto della propria fini-

25 *Enten-Eller*, SV², II, pp. 220-221; tr. cit., V, pp. 80-81. Val la pena di ricordare quest'altro passaggio di *Enten-Eller*: «Viene nella vita di un essere umano un istante in cui l'immediatezza è per così dire maturata, e in cui lo spirito esige una forma superiore dove esso spirito vuol cogliersi come spirito. Come spirito immediato l'uomo si trova legato alla vita terrena tutta quanta, ed ora lo spirito vuol per così dire raccogliersi al di fuori di tale stato di disperdimento, e spiegarsi in se stesso; la personalità vuol prendere coscienza del suo eterno valore. Se questo non succede, se il movimento è arrestato, se è represso allora interviene la melanconia. Si può far molto per metterla in oblio, si può lavorare, si può por mano a rimedi più innocenti che non quelli di un Nerone, ... la melanconia, nella sua radice fatta di tristezza, resta. Ci giace un qualcosa d'inspiegabile nella melanconia. Colui che ha della pena o della preoccupazione, egli sa perché si duole, perché è in pena ovvero è preoccupato. Se si domanda invece a un melanconico qual ragione ne abbia, che cos'è che gli grava, allora egli risponderà con un "io non lo so, io non posso spiegarlo...". Quivi giace l'infinitezza della melanconia» (*Enten-Eller*, SV², p. 204; tr. cit., V, pp. 60-61).

tezza renda trasparente il suo nesso con una ultimità infinita di senso. Detto con le parole di Kierkegaard:

...diventare se stesso è diventare concreto. Diventare concreto, poi, non è né diventare finito, né diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi. Lo sviluppo deve quindi consistere nel distaccarsi infinitamente da sé stesso, infinitizzando l'io e nel ritornare infinitamente a sé stesso, rendendolo finito. [...] Perché l'io è la sintesi dove il finito è principio di limitazione, l'infinito principio di espansione²⁶.

Ma, intendiamoci, la sintesi a cui si viene porta con sé il riferimento all'infinito e, dunque, è tanto più verace quanto più resta in trascendenza, cioè quanto più si ripropone oltre se stessa. L'autenticità della scelta, che è poi per Kierkegaard la scelta religiosa, si compie dunque nella disposizione di un equilibrio, ma nella consapevolezza attiva che la tensione all'infinito sempre daccapo infrange l'equilibrio raggiunto e muove a nuove riprese. Le ultime pagine degli *Stadi* ci riportano con insistenza su questa sporgenza incessante: il religioso – leggiamo nell'*Epistola al lettore* di Frater Taciturnus – «proclama a uno per tutti, e a tutti per uno, che chi crede di essere giunto alla conclusione (cioè, chi si immagina di esservi giunto, giacché queste non sono cose da credere, essendo la fede, appunto, l'infinito) – ha perduto». E ancora leggiamo che nel religioso «...la negatività è più elevata della positività. [...] Per un essere finito, quale è appunto l'uomo finché vive nella temporalità [...], l'infinito negativo rappresenta l'entità più elevata, e il positivo un misero acquietamento»²⁷. Nella conclusione dell'*Epistola*, Frater Taciturnus ritorna sullo stesso punto avvertendo che, nonostante il proprio punto di vista, la dialettica della coscienza religiosa non riposa sull'equilibrio del finito e dell'infinito, del comico e del tragico: l'infinitamente negativo resta l'unica forma di infinito adeguata alla coscienza dell'uomo. Tuttavia il riferimento all'equilibrio resta pur sempre significativo per chiarire lo sforzo della coscienza religiosa. Potremmo dire che rimane come l'utopia regolatrice, come l'ideale mai concluso in forza del quale l'anima religiosa sa di non dover mai aggrapparsi a qualcosa di particolare, ma a un tempo sa evitare anche l'errore di non aggrapparvisi²⁸.

26 *Sydommen til Døden*, SV², XI, pp. 161, 162; tr. cit., *La malattia per la morte*, p. 34.

27 *Stadier...*, SV², VI, pp. 466-467; tr. it. di a cura di L. Koch, Rizzoli, Milano 1993, pp. 650-651.

28 Conviene tener presente per intero il passo nel quale appunto si dice: «...l'infinitamente negativo è l'unica forma di infinito adeguata; nel preoccuparsi all'infinito di se stessi, e dunque nel non considerare di aver finito; fatto che è negativo e carico di perdizione. Questo lo so, ma lo so nell'equilibrio dello spirito, quindi sono un sofista come gli altri, giacché questo equilibrio è un'offesa alla passione

Tale è la risposta dello spirito indiviso, che ha saputo rispondere al richiamo difficile della sua costitutiva duplicità, quel richiamo che si era profilato nell'attrazione e nella repulsione dell'angoscia e che, infine, si risolve facendo dell'angoscia il luogo di una scuola decisiva. Ci ritorna infine la conclusione che Kierkegaard appone al termine del suo saggio sull'angoscia, distinguendo ancora una volta la passione dell'infinito da quella perduta nelle perniciose paure della finitezza:

Chi, invece, ha imparato in verità a essere in angoscia, può andare per una sua strada quasi danzando, quando le angosce del mondo finito cominciano il loro gioco e i discepoli della finitezza perdono l'intelletto e il coraggio²⁹.

Chi, nella sua solitudine interiore, ha saputo sostenere il difficile gioco di questa verità – questa è l'ultima parola di Kierkegaard – è infine un vero autodidatta, ma ad un tempo, e proprio nello stesso grado, un teodidatta³⁰.

sacra del religioso. Ma questo equilibrio nella sintesi del comico e del tragico, che è la preoccupazione infinita di se stessi nel senso greco della parola (non l'infinita preoccupazione religiosa di se stessi), non è privo di significato per illuminare il religioso. In un certo senso io sono dunque molto più lontano dal religioso delle altre tre classi di sofisti, che l'hanno tutte assaggiato, ma in un altro senso vi sono più vicino, perché vedo con maggiore chiarezza dov'è il religioso e non cado nell'errore di aggrapparmi a qualcosa di particolare, ma nell'errore di non aggrapparmi» (*Stadier...*, SV², VI, p. 509; tr. cit., 705).

29 *Begrebet Angest*, SV², IV, p. 472; tr. cit. I, p. 473:

30 Kierkegaard si richiama qui ad un passaggio del *Convito* di Senofonte (I, 5), dove Socrate dice di sé come di un θεουργός proprio in quanto è nello stesso tempo un conoscitore di se stesso, αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας.

FRANCESCO VALLERANI

DEPRESSIONE E PERDITA DEL PAESAGGIO

È bene informare i lettori che questo saggio non è solo espressione di un prolungato impegno nella ricerca geografica dedicata alla complessa evoluzione dei paesaggi postindustriali, ma costituisce anche un significativo esempio di ciò che si è soliti definire “osservazione partecipata”, in cui l’analisi scientifica interagisce con i sentimenti, le emozioni e la specifica esperienza vissuta dello studioso. L’approccio teorico e il lavoro sul campo non si limitano pertanto alla semplice narrazione oggettiva dei fatti, ma si intersecano con un fitto sovrapporsi di sensazioni che ho potuto valutare come “reazioni negative” rispetto al progredire dell’analisi dei nuovi paesaggi che si stanno affermando non solo nello specifico ambito della mia territorialità quotidiana, ma nei ben più ampi scenari dell’attuale urbanizzazione occidentale. In questo contesto l’obiettivo del geografo diventa la comprensione dei problemi territoriali attraverso il contatto diretto con gli eventi. Le realtà geografiche possono conoscersi solo dall’interno tramite una conoscenza empatica. Il ricercatore deve “mettersi dentro e considerarsi dentro ciò che studia” (Capel, 1987, p.257), utilizzando le interviste agli abitanti dell’area studiata, cercando di divenire parte delle loro vite e di stabilire con loro un autentico legame, non solo come studioso, ma come individuo umano.

L’ambito geografico entro cui ho potuto elaborare le mie riflessioni è la pianura del Veneto centrale, ovvero la *terraferma* di Venezia, regione culturale tra le più ricche al mondo di segni storici che, a partire dall’epoca paleoveneta, ci ha restituito pregevoli resti monumentali di età romana, un fitto sistema di abbazie, castelli e centri abitati circondati da mura medievali ben conservate, una pregiata rete urbana di città stato e villaggi storici minori, ville di campagna, paesaggi agrari tradizionali, antichi sistemi idraulici ancora funzionanti, manufatti di archeologia industriale, il tutto all’interno di un contesto geomorfologico molto vario, che va dalle Dolomiti alle lagune della costa adriatica (Cosgrove, 1993). Di ciò che è avvenuto e sta avvenendo in Veneto darò conto solo in pochi accenni, cercando invece di ricavare riflessioni generali in modo da rendere esplicito il senso

di disagio e angoscia che prova una comunità sottoposta al rapido degrado del proprio spazio vissuto.

Una società pessimista?

Per meglio comprendere la complessa evoluzione delle relazioni tra i territori della globalizzazione e le odierne società opulente che vi agiscono, è opportuno affidarsi alle riflessioni teoriche della geografia umanistica. Il geografo umanista non cerca il conforto dei dati quantitativi, riducendo così le persone a numeri di una statistica da trasferire poi su una fredda carta tematica: quello che secondo lui dovrebbe essere invece l'oggetto dell'indagine geografica è proprio il ruolo della soggettività nella costruzione del rapporto col Territorio. Si tratta di recuperare gli spazi di ambiguità e di polisemia, avviando la considerazione di "oggetti sociali" importanti come i valori e le norme condivise, le tradizioni culturali, le reazioni affettive. Ne consegue che ogni organizzazione territoriale interagisce con una complessa rete di elementi emozionali che possono variare dalla gioiosa espressività della soddisfazione residenziale, o "topofilia" (Tuan, 1974), alle più oscure e pessimistiche reazioni negative di fronte al degrado ecologico e sociale dei quadri ambientali, identificate con il termine "topofobie" (Tuan, 1979; Davis, 1999).

Non occorre essere attenti sociologi per cogliere il senso di pessimismo condiviso che connota ampi settori di percezioni sociali rilevabili nel mondo occidentale a partire dal nuovo millennio. È sufficiente, in modo rapido ed empirico, sfogliare la stampa quotidiana o assistere ai notiziari televisivi, per cogliere numerose tipologie di eventi negativi che non possono non condizionare la sensibilità della gente comune. Questo resta comunque il livello spettacolare e superficiale di una sorta di consumismo della catastrofe, siano essi gli incendi estivi, gli attentati terroristici, gli uragani caraibici, i naufragi di petroliere, i puntuali eventi di cronaca nera che turbano i sonni dei borghesi opulenti nelle loro case-bunker isolate. Sono storie di ordinario disagio che nutrono più complesse riflessioni legate all'emergere di un pessimismo consapevole e radicato, alla cui analisi è bene dedicarsi per distinguere con attenzione la consueta e ricorrente estetica dell'apocalisse dalle oggettive angosce e paure connesse ad esempio al problema energetico, all'avvelenamento di aria e acqua, al cambio climatico.

La grande varietà di motivazioni specifiche, sia individuali che collettive, dalle quali deriva una spiccata attitudine al pessimismo (e a cui accenneremo tra breve) si susseguono in una sorta di tessuto connettivo governato dai

misteriosi programmi attivati da ciò che Serge Latouche definisce “megamacchina mondiale” (Latouche, 1995). È lo spazio virtuale del turbocapitalismo globale che determina il crollo delle consuete geografie relazionali, enfatizzando il senso di insicurezza di fronte ai cambiamenti del mondo e alla perdita del legame con i luoghi che diventano impersonali e irriconoscibili (La Cecla, 1998). I casi dell’urbanizzazione intensa delle campagne suburbane, la loro trasformazione fisionomica a seguito delle decisioni dell’*agribusiness* globale, la realizzazione di mega strutture per la viabilità e per la produzione di energia, il problema dei rifiuti, l’espansione dell’edilizia turistica nei territori più ameni, sono trasformazioni molto diffuse in tutti i paesi europei e offrono numerose tipologie di disagi per la perdita dei rassicuranti punti di riferimento nelle geografie quotidiane di ampi settori di popolazione, annullando i legami esistenziali con lo spazio vissuto e le radici culturali e affettive che affondano nei luoghi (Bonesio, 2000). Ciò determina la perdita di senso e di appartenenza alla dimensione sentimentale trasmessa dal paesaggio e impoverisce anche la socialità condivisa, lasciando un vuoto che sarà facilmente riempito dalle “amicizie” elettroniche e televisive fornite dal mercato *hitech* globale. Sono questi i tempi della “modernità liquida” (Bauman, 2002), in cui le forme sociali e i luoghi del vissuto fluiscono rapidamente e lasciano privi di strumenti certi per interpretare le nuove realtà. Non resta che ripiegarsi nelle dimensioni chiuse e ristrette della razionalità individuale, sacrificando i legami interumani a vantaggio di atteggiamenti competitivi e aggressivi (Bauman, 2007).

È evidente che questo sfondo di profondi e rapidi mutamenti sociali e territoriali offre buoni motivi per una grande varietà di narrazioni di decadenza in grado di esprimere un comune e diffuso senso di pessimismo che sta affliggendo i primi anni del nuovo millennio. A questa affermazione verrebbe da contrapporre il fatto che la storia dell’umanità è accompagnata in ogni sua epoca da narrazioni di decadenza con sfumature particolarmente pessimistiche per quanto riguarda il modo di vivere complessivo dell’uomo. Si tratta forse della consueta evocazione dei *mala tempora* in cui si vive rispetto a un passato mitizzato e trasfigurato nella ben nota “età dell’oro”? Probabilmente ci sono delle assonanze con questa ricorrente insoddisfazione per il presente. Ma è un’analisi un po’ troppo sbrigativa e superficiale che trascura le obiettive criticità che connotano le condizioni esistenziali del nuovo millennio (Bennet, 2001). E tale fretta nel liquidare le ansie postmoderne è ancora più colpevole quando si considerano il degrado ecologico, la cancellazione dei paesaggi storici, il cambio climatico, producendo una controcultura negazionista di cui Michael Crichton e Bjorn Lomborg sono solo i portavoce più noti (Crichton, 2004; Lomborg, 2001).

La decadenza ambientale attuale presenta caratteri molto più complessi ed estesi rispetto allo “sporco” industrialismo ottocentesco, poiché si interseca non solo con situazioni geopolitiche e macroeconomiche di dimensioni globali, ma soprattutto con modalità produttive invasive e ad elevato costo energetico, favorite dallo straordinario incremento demografico. Inquinamento di aria e acqua (sia di mare che nei fiumi e nei laghi), diffusione della chimica di sintesi in agricoltura, riduzione della biodiversità, perdita della bellezza dei paesaggi e tanti altri aspetti critici della convivenza tra uomo e ambiente stanno mettendo a dura prova la riproducibilità ecologica in ampi settori del pianeta (Worldwatch Institute, 2006). Ecco che nelle odierne attitudini pessimistiche un ruolo dominante è giocato dal degrado ambientale, i cui dati oggettivi sono tanto più influenti quanto maggiore è il livello di sensibilità ambientalista e a tale riguardo mai come in questi anni si può definire elevato il tasso di interesse popolare per la vulnerabilità dell’ambiente (atmosfera, idrosfera e biodiversità). Ma ci si preoccupa anche per la qualità dei cibi e per le infinite situazioni di degrado locale che alterano più o meno intensamente la qualità della vita, nutrendo così il pessimismo sociale con obiettive condizioni di rischio (Beck, 2000).

Geografie della paura

Sono trascorsi quasi tre decenni da quando Y-Fu Tuan ha posto in evidenza le strette relazioni tra paesaggi e paura (Tuan, 1979). La riflessione è tutt’oggi ancora di grande attualità, con particolare riguardo alla diffusa crisi ecologica, anche nel caso di eventi lontani, che non ci colpiscono direttamente. Il meccanismo della paura è una strategia ancestrale a disposizione delle specie animali evolute, tra cui l’uomo, per garantire la sopravvivenza. È un’emozione che segnala la presenza del pericolo e innescava una reazione corporea di fronte a una minaccia reale, o percepita come tale, di tipo fisico o emotivo. È un modo, insomma, di farci capire che siamo vivi e ci stiamo addentrando nell’ignoto. Allarme e ansia ne sono le componenti principali: l’allarme proviene da qualcosa di inaspettato che accade nell’ambiente circostante e l’istinto che ne consegue è di fuggire o combattere l’imprevisto. L’ansia, invece, è una sensazione con la quale si contrasta la paura giocando d’anticipo rispetto ad eventi futuri, plausibili o solo immaginati, percepiti come potenzialmente pericolosi.

Volendo privilegiare le relazioni tra gruppi umani e ambiente, situazioni di paura emergono a seguito di tensioni emotive individuali e condivise che rafforzano la sorveglianza dello spazio vissuto nel momento in cui

quest'ultimo ci appare minacciato, instabile o sconosciuto, e ci sembra di perderne il controllo. Per la costruzione di una soddisfacente territorialità umana è pertanto essenziale aver fiducia nell'affidabilità dello spazio in cui viviamo. Tale affidabilità è assicurata da vari fattori, così come ci suggeriscono i moderni studi geoculturali: i legami sociali ed emotivi, innanzi tutto, segni di aggregazione e associazione comunitaria che individuano il concetto di radicamento territoriale, oggi riconosciuto fondamentale per lo sviluppo di una relazione armonica tra lo spazio vissuto e i gruppi umani (Relph, 1976).

Sempre in relazione all'odierna divulgazione popolare delle minacce all'ambiente, è agevole osservare un progressivo superamento della tradizionale *paura "della" natura*, con particolare riguardo alle manifestazioni estreme di uragani, alluvioni, siccità, frane, valanghe, terremoti e tsunami, a vantaggio di una condivisa angoscia e preoccupazioni per le sorti degli equilibri ecologici: sta cioè crescendo la *paura "per" la natura*. Prova evidente di questa mutata attitudine è la critica generale alla definizione di "calamità naturale", ove la naturalità dell'evento viene ridimensionata rispetto a presunte responsabilità umane, come nel caso del dibattito politico e scientifico successivo agli effetti distruttivi dell'uragano Katrina nel sud degli Stati Uniti. E così si devono al cattivo uso dei suoli le devastazioni delle frane e a errate scelte agronomiche le ricorrenti emergenze per la siccità (Leone, 2006).

I protagonisti di una più allarmata sensibilità circa la vulnerabilità della natura sia a livello globale che locale appartengono in genere agli strati sociali che vivono in ambiti di elevata urbanizzazione, in cui è più forte la domanda di spazi verdi, in cui sono più urgenti i problemi del traffico, dell'inquinamento, dello smaltimento dei rifiuti. Questa elementare constatazione va integrata con il fatto che la tradizionale "cronotopia" della paura (più fisicamente lontano è un evento nefasto, o più è trascorso del tempo dal suo avvenire, più lieve è l'ansia che ci procura) è alterata dall'odierna compressione spazio-tempo che moltiplica la disponibilità delle informazioni, anche le più sgradevoli. Pensiamo, ad esempio, a quanto sia semplice che un evento catastrofico accaduto in India o in Honduras venga subito trasmesso in televisione o rappresentato con dovizia di particolari su internet. Lo spazio implode in questo modo nelle nostre case, acuisce la nitidezza e consapevolezza delle nostre percezioni ambientali e incide negativamente sulle nostre ansie, proiettando le nostre esistenze quotidiane nell'ottica globale di scenari futuri incerti non solo per noi abitanti di oggi, ma anche per i nostri figli e per le popolazioni successive che verranno (Leslie, 1996; Beck, 2000).

Un secondo punto relativo a questo rinnovato rapporto spazio/tempo consiste nel misurare la paura per l'ambiente nei termini di una problematica del "qui ed ora" (ho paura dell'inceneritore vicino a dove abito, o della fabbrica che rilascia rifiuti tossici a pochi chilometri di distanza), a tal punto da generare allarme e ansia condivisa per il proprio spazio vissuto. Il disagio esistenziale scaturisce non solo per specifiche minacce alla qualità ecologica delle geografie locali, ma anche alla conservazione dei paesaggi ricchi di storia e di pregiate sedimentazioni culturali che costituiscono la "personalità" dei luoghi. Se fino a un recente passato le azioni di protesta e il dibattito politico erano condotte da associazioni a livello nazionale (nel caso italiano si pensi a Italia Nostra, a Legambiente e al Fondo per l'Ambiente Italiano) e internazionale (WWF, Green Peace), oggi è sempre più diffuso un coinvolgimento diretto di gruppi e movimenti di cittadini legati dalla paura per le minacce ambientali che organizzano iniziative civiche. Paure, disagi esistenziali, perdita di serenità e depressione sono i principali moventi che spingono persone tranquille e in gran parte paghe del loro individualismo a occuparsi di qualcosa che sta al di fuori della spazialità domestica. I protagonisti della politica e dell'imprenditoria locale sono soliti definire questo attivismo d'occasione come NIMBY (Not in My Back Yard), senza nascondere un certo disprezzo per ciò che definiscono "ambientalismo estremista" che si oppone al progresso.

In realtà lo sfondo culturale in cui si elabora questa riflessione è quello dei conflitti ambientali, del recupero dell'identità locale come dato irrinunciabile per la qualità della vita, della pianificazione condivisa di una territorialità più rispettosa della base ambientale. La sindrome da *Nimby* prolifera di pari passo con i comitati di cittadini, e i comitati si diffondono dove la "società locale" è carente, frammentata in microcosmi iperindividuali, accomunati solo dalla pur legittima aspirazione al benessere materiale e dalla quasi totale assenza di spirito solidale. Solo una matura "società locale" è in grado di avere cura del suo territorio, visto non solo come supporto per una adeguata e armoniosa riproduzione economica, ma anche come sostegno al senso e al piacere dell'abitare. Altrimenti gli abitanti sono espropriati di ogni capacità decisionale e quindi destinati a subire scelte territoriali incerte, discutibili, che producono impatti negativi (Magnaghi, 2000).

È troppo facile liquidare con superficialità i disagi sociali causati dal degrado ambientale definendoli con la sigla NIMBY, trascurando anche il sentimento dell'indignazione e quindi negando l'ascolto delle voci dei molti che subiscono scelte territoriali approvate per il vantaggio di pochi, come nel caso di speculazioni immobiliari in aree di pregio paesaggistico, l'apertura di cave in contesti idrogeologici delicati, il prelievo di acqua di

falda per poi venderla imbottigliata ad alto prezzo. A questo proposito lo *sprawl* urbano in Veneto ha prodotto un'area emblematica, dove lo straordinario successo del modello economico, che ha trasformato in pochi decenni una regione di poveri emigranti in uno tra i più opulenti territori del pianeta, non è riuscito a fondersi armoniosamente con i pregiati caratteri del paesaggio storico, e in particolare l'eredità palladiana (Vallerani, 2000; Vallerani, Varotto, 2005). Proprio per questa frattura crescente tra scelte politiche e cittadini, il Veneto è certamente tra le regioni italiane con il maggior numero di comitati emergenziali (Zamparutti, 2000).

La proliferazione dei comitati oltre ad aggregare i disagi e le angosce condivise, facendo da portavoce presso le istituzioni di un senso di malessere che rende infelici ampie porzioni di popolazione, ha anche una discreta funzione terapeutica di gruppo. All'interno del comitato si conosce gente nuova, si trova condivisione e ascolto per gli sfoghi individuali altrimenti repressi nel senso di impotenza che deprime se si resta entro le mura di casa. Si fa rete, cercando collegamenti con altri comitati, coordinandosi per attivare azioni comuni (Mutuo Soccorso; Italia Maltrattata). Cresce la consapevolezza che alimenta un più maturo e profondo impegno civile, per cui non preoccupa più solamente la minaccia al proprio "cortile", ma si guarda con simpatia e interesse anche ai "cortili" degli altri, recuperando il senso del bene comune disperso in questi ultimi anni di corsa sfrenata al successo individuale. Sentire la propria appartenenza ad un luogo e ad una comunità ed interessarsi alla loro salvaguardia può tradursi nella consapevolezza di essere parte delle Cose Viventi. La cooperazione ambientale diventa così una importante opportunità per estendere la costruzione di una comunità che superi le polarizzazioni e le limitazioni imposte da rapporti economici, commerciali e finanziari in favore di un più ampio senso di solidarietà ecologica (Commoner, 1975).

Paesaggi, valore affettivo, radici

L'odierno definirsi dello spazio vissuto è caratterizzato da una diffusa indifferenza nei confronti dei luoghi, dal momento che le principali azioni della quotidianità possono svolgersi tranquillamente qui come altrove. Anche i rapporti interpersonali non hanno più bisogno di uno spazio fisico, ma sono favorite da reti informatiche e telefoniche che trascurano qualunque determinismo geografico. L'uniformità insediativa, infrastrutturale e dei flussi facilita l'adattamento ai nuovi posti dove vivere e lavorare; lo stesso vale per i luoghi del divertimento e del turismo (La Cecla, 2000). C'è in-

somma sempre meno tempo e sensibilità per affezionarsi ai luoghi, i quali non devono essere amati, ma utilizzati, sfruttati per ottenere la massima redditività. È a queste geografie omologate che dedicano l'impegno di ricerca gli accademici e i pianificatori, per poi trasmettere i risultati delle loro analisi non solo ai responsabili politici, ma anche alle associazioni di investitori, dall'edilizia al commercio, dalle industrie ai siti turistici. Gran parte degli economisti e degli urbanisti sono però ancora ossequiosi di fronte a parole d'ordine come sviluppo, crescita, competitività, profitto. Non è facile affezionarsi ai luoghi in un contesto di così dominante razionalità incrementale. O meglio: può essere doloroso affezionarsi ai luoghi, credere nella bellezza del paesaggio, affidarsi al potere rigenerante di uno scenario.

Lo scrittore inglese Tim Parks, che ha vissuto a lungo nella campagna veneta vicino a Verona, è ben consapevole che l'assenza di sicure e rispettate norme di protezione ambientale lasciano indifesi gran parte dei luoghi, non solo quelli definibili come *ordinary landscapes*, ma le stesse eccellenze paesaggistiche ufficialmente incluse nelle liste di tutela (Parks, 1995). E qui ritorno a menzionare il Veneto, con l'infinita varietà dei suoi scenari, quasi un'arcadia diffusa, il cui degrado ecologico e formale a partire dalla fine degli anni '50 è stato raccontato in una tutt'altro che trascurabile "letteratura del disagio", in cui possiamo incontrare nomi importanti della narrativa e della poesia italiana del XX secolo, tra cui Guido Piovene, Pier Paolo Pasolini, Goffredo Parise, Andrea Zanzotto (Vallerani, 2005). I testi letterari sono davvero efficaci nell'esprimere il rapporto tra disagio esistenziale e perdita del senso dei luoghi. Si tratta di letture che ci consegnano visioni geopoetiche di rara efficacia per andare al di là delle certezze dei discorsi formalizzati di urbanisti e pianificatori. In alcune scritture di autori più giovani, come ad esempio Vitaliano Trevisan, si notano livelli di angoscia più intensi (Trevisan, 2002), molto vicini ai toni disperati ed estremi che si possono cogliere tra i protagonisti dei conflitti ambientali più aspri, come nel caso del comitato/presidio a San Pietro di Rosà in territorio di Vicenza, nel bel mezzo del paesaggio palladiano, dove un gruppo di paesani si oppone senza speranza alla localizzazione di un imponente e pericoloso impianto industriale.

La parola "paesaggio" sta vivendo un significativo rinnovamento grazie anche alla stipula della recente convenzione europea, in cui finalmente si sottolinea la dimensione affettiva e sentimentale degli scenari in cui agiscono i gruppi sociali, fondamentale per l'acquisizione della tanto decantata "qualità della vita". In questo stesso periodo si intensifica l'attività delle associazioni per la tutela del paesaggio, avvalendosi non più solo del linguaggio tecnico degli architetti o dei tecnici della conservazione dei beni

storico-artistici, ma evocando termini relativi alla sfera amorosa (amore, passione, cuore, nostalgia). Un esempio efficace è l'iniziativa di tutela dei paesaggi minori promossa dal Fondo per l'Ambiente Italiano (FAI), definendoli "luoghi del cuore" e invitando le persone "innamorate" di un luogo a segnalarlo, compilando una scheda apposita da inviare al FAI. Ognuno di noi ha uno o più luoghi del cuore, peculiari geografie private in cui memoria e nostalgia hanno lasciato sedimenti affettivi di varia intensità, la cui alterazione o cancellazione può determinare dolore profondo. In genere la geografia degli affetti coincide con gli scenari che fanno da sfondo alle vicende biografiche più liete e in questo caso la nostalgia può attivare un percorso mentale per sopportare il rischio costante di oblio, stimolando la ricerca di memorie con cui fronteggiare, per esempio, la dispersione delle pregiate toponomastiche tramandate dagli anziani.

Ogni luogo è custode di un lungo succedersi di microstorie. Generazione dopo generazione si avvicendano oscuri creatori di paesaggio, una enorme comunità di esseri umani vissuti e svaniti nel nulla, la cui voce emerge talvolta dai testi letterari, dalle fonti d'archivio, dalla ricerca folklorica. La consapevolezza dell'abitare si nutre di conoscenza del senso dei luoghi a cui si sente di appartenere; e ciò al di là dell'appropriazione fisica dello spazio, diventando appartenenza culturale, condivisione dei simboli e dei segni di un territorio. Il bisogno umano di avere radici in qualche luogo è il bisogno di avere un posto stabile e sicuro da cui partire per orientarci e tessere relazioni con il resto del mondo. Da qui deriva lo stretto legame tra "microstorie" e "microcosmi", in cui si sviluppa l'amore (talvolta anche l'odio) per i limitati orizzonti dell'agire quotidiano: la casa, la strada, la piazza, la chiesa, l'osteria. Sono questi gli elementi attorno ai quali si concreta la formazione sociale della territorialità tradizionale e che in gran parte dei paesaggi storici della vecchia Europa hanno subito rapide trasformazioni economiche e sociali tanto che larghi strati di popolazione non riescono più a ritrovare i loro luoghi e a riconoscersi in essi.

Forse all'interno delle prescrizioni della Convenzione Europea del Paesaggio sarà possibile avviare una ricucitura sentimentale con i territori della quotidianità, affidandosi anche a quanto previsto dalle nuove Politiche Agrarie Comunitarie, così attente nel promuovere le agronomie tradizionali, le filiere alimentari corte, recuperando i luoghi del gusto e della convivialità? Nell'attesa del concretarsi di queste speranze elaborate a livello istituzionale, non è difficile imbattersi girando per l'Europa in efficaci azioni locali da parte di modeste associazioni di paese, con il contributo competente e appassionato di qualche erudito dilettante, che cercano di difendere e recuperare il senso di appartenenza ai luoghi.

Geografia e percezione dei rischi ambientali

L'interesse del rapporto tra degrado ambientale e stati depressivi inizia a manifestarsi a seguito della progressiva affermazione tra i geografi accademici angloamericani del *behavioural approach*, ricondotto all'interno del metodo della «Geografia del Comportamento e della Percezione» sviluppato anch'esso, nella sua forma più strutturata, durante gli anni '60 nel contesto nordamericano, in connessione con i primi studi sull'impatto psicologico dei rischi ambientali (Gold, 1980). I temi di ricerca sono infatti le reazioni emotive delle comunità che vivono in territori degradati e minacciati sia da rischi naturali che da rischi di origine antropica. A questo approccio contribuisce con efficacia la metodologia della psicologia ambientale di impronta cognitivista, dando origine ad un periodo di uno o due decenni di significativa produzione scientifica e ricerca empirica. Sono dunque evidenti i legami con i già menzionati obiettivi della geografia umanistica, così attenta alle famose *terrae incognitae* identificate da Wright nel 1947, cioè la nuova frontiera dell'esplorazione scientifica in geografia costituita dalle rappresentazioni mentali della realtà, i cosiddetti "mondi interni" (Wright, 1947).

È in questo contesto scientifico che si sviluppano gli studi dedicati alla percezione dei rischi ambientali. Va ricordato a questo riguardo il lavoro del geografo Gilbert White che attivò negli anni '50, presso il Dipartimento di Geografia dell'Università di Chicago, un gruppo di ricerca dedicato allo studio dei rischi naturali, integrando il consueto interesse per l'oggettività geo-fisica con l'analisi delle reazioni umane di adattamento alle situazioni di rischio territoriale, utilizzando inoltre l'apporto di discipline quali la sociologia e la psicologia (Burton, Kates, White, 1978). Negli anni '70, con il crescere della sensibilità ambientalista, a queste ricerche si affiancano i primi lavori sulla "percezione" dell'inquinamento, dell'impatto ambientale dell'azione antropica e, più in generale, dei grandi temi ecologici, ampliando così l'interesse per questioni legate alla complessità del rapporto uomo-ambiente.

Il percorso di ricerca congiunto tra scienza del territorio e scienza della mente ha esercitato un indubbio fascino, definendo così un proficuo atteggiamento interdisciplinare in grado di cogliere la sintesi tra dimensione oggettiva e soggettiva, a cui fa capo per la geografia il contributo di urbanistica, geomorfologia, sociologia, scienze naturali, mentre al percorso psicologico si collegano biologia, neuroscienze, scienze sociali, antropologia. Bisogna rilevare che i primi esiti concreti di questa tanto elogiata scoperta delle correlazioni possibili tra "mente" e "territorio" (Bonnes, Secchiario-

li, 1992) condussero a enfatizzare l'approccio quantitativo, coniugando le istanze sperimentali della psicologia con quelle quantitative della nuova geografia (Capel, 1987, pp. 212-220). L'intuizione innovativa delle geografie mentali si sottopone alla puntigliosa griglia epistemologica della misurabilità, scelta troppo rigida che palesa una sorta di timore di essere svalutati di fronte alla scientificità "hard" a cui poteva invece appoggiarsi non solo la metodologia psicometrica dei laboratori della psicologia sperimentale, ma anche il tradizionale rigore dei colleghi geomorfologi e geografi fisici. Fino alla metà degli anni '70 sembra prevalere tra i geografi che si occupano di percezione (specialmente tra quelli di formazione umanistica e letteraria) un'ansia di legittimazione "scientifica", adottando in modo passivo metodi di notevole rigidità che nell'inseguire il mito dell'identità professionale trascurano invece una più attenta analisi dei significati profondi che sfuggono all'approccio quantitativo (Bianchi, 1987).

All'interno di questa ricerca di scientificità si perde dunque di vista la dimensione soggettiva e ciò può sembrare un paradosso rispetto agli iniziali obiettivi della geografia della percezione. Il rigore delle analisi di laboratorio da parte della psicologia cognitiva allontana dalla comprensione dei significati culturali, affettivi e simbolici che interagiscono nei "vissuti" territoriali, così importanti nella geografia umanistica. Considerare come un gruppo umano reagisce ai rischi e ai disagi ambientali costituisce una proficua occasione per utilizzare un approccio geografico, quello umanistico appunto, su cui convergono riflessioni fenomenologiche e esistenzialiste, ravvivando l'interesse intorno ai temi delle "epistemologie deboli", proprie delle scienze del soggetto, contrapposte alle "epistemologie forti" delle scienze della natura. Ecco che occuparsi delle voci dei vinti, dei deboli che subiscono traumi ambientali, trova autorevole sostegno nelle coeve filosofie del soggetto e della soggettività, interessate al significato e alla costruzione di senso rispetto al "Mondo": la geografia ad esse ispirate diviene quindi una geografia interessata ad indagare le forme dell'"Essercinel-Mondo" e rispetto alle astrazioni di certa speculazione filosofica, la ricerca geografica è interessata ad un Mondo molto più reale e concreto (Entrikin, 1976).

Il rapporto tra qualità della vita e degrado del paesaggio, intersecandosi con una impreveduta quantità di disagi e angosce esistenziali, non può che emergere dallo studio dei "luoghi interiorizzati" che sono prodotti soggettivi elaborati dagli individui che vivono in una specifica base territoriale, la quale viene caricata di significati che possono variare a seconda degli obiettivi esistenziali. Chi sfrutta una cava di ghiaia in un pregiato sito fluviale e possiede grandi e rumorose ruspe e numerosi camion che intasano

il traffico locale certamente genera disagio non solo tra i vicini residenti, ma anche tra gli amanti delle gite al fiume, per cui sorge un conflitto tra due diverse modalità di valutare la medesima risorsa ambientale. Ne consegue che il processo di territorializzazione, che conduce cioè alla trasformazione di uno Spazio neutrale in uno Spazio vissuto, molto spesso non è condiviso, ma altamente conflittuale. Non è certo un caso che i tribunali di tutto il mondo siano intasati da milioni di cause legali per risolvere le liti condominiali o tra vicini di giardino; e già a questo livello microgeografico si producono ben noti stati depressivi che la battaglia giudiziale certamente inasprisce fino al punto estremo, tutt'altro che raro, della violenza anche mortale.

Se la coesistenza nei grandi e anonimi condomini dei quartieri popolari delle città mediterranee o tra il vasto diffondersi della uniforme edilizia a schiera delle periferie anglosassoni è certamente favorevole al sorgere di patologie depressive, bisogna evidenziare che anche l'apparente serenità dei microcosmi rurali possono generare paesaggi interiori tutt'altro che idilliaci. Non è infatti una novità che lontano dai conflitti e dai rischi ambientali urbani si possa verificare una diversa, ma altrettanto implacabile dialettica tra bene e male. Le visioni falsamente arcadiche di una campagna post produttiva da destinare al gioioso riposo dei cittadini benestanti non riescono infatti a nascondere la presenza di pesanti rischi ambientali (uso di pesticidi, discariche di rifiuti, cave di pietra, edilizia invasiva per la speculazione immobiliare, nuove strade, inquinamento delle acque). Anche la campagna toscana, forse la più affascinante e la più sognata, a livello globale, tra le geografie rurali postmoderne, è interessata da una crescente diffusione di comitati di cittadini fortemente preoccupati per il degrado ecologico e fisiologico di numerosi ambiti paesaggistici (Toscani Comitati).

Paesaggi feriti e depressione

Si è già evidenziato nelle pagine precedenti come alla base della sensibilità ambientalista ci siano non solo articolate motivazioni culturali, ma anche specifici atteggiamenti di valutazione cognitiva ed emotiva dei contesti territoriali, a cui corrispondono comportamenti ben noti agli studiosi di psicologia ambientale, anche se manca una letteratura che puntualizzi il rapporto tra perdita della "bellezza del paesaggio" e disagio. Senza addentrarsi nelle complesse procedure dell'anamnesi psicologica, un buon indicatore empirico del diffondersi di un senso di ansia e preoccupazione per il degrado visuale dei paesaggi è l'incalzante susseguirsi nei mezzi di infor-

mazione popolare (televisione e giornali) non solo di resoconti e cronache, ma anche di più approfondite riflessioni che considerano la questione. Molto spesso le narrazioni dei singoli giornalisti accentuano e drammatizzano i fatti oggettivi, con l'evidente obiettivo di scuotere le coscienze di vasti settori di cittadini poco attenti al paesaggio inteso come bene comune. Si tratta quindi di messaggi che possono attivare "distorsioni cognitive negative" (Beck, 1991), cioè processi mentali che alterano la normalità cognitiva innescando un susseguirsi di pensieri negativi "automatici" soprattutto in soggetti già in allarme per il destino non solo del proprio paesaggio, ma di contesti ben più ampi e al di fuori della quotidianità (i paesaggi nazionali, quelli visitati durante un viaggio etc.).

Incrociando la mia personale esperienza di disagio di fronte alla perdita di bellezza del paesaggio veneto (Vallerani, Varotto, 2005) con la diagnostica elaborata da Aaron Beck, posso confermare che vi è una stretta connessione tra emozioni negative suscitate dagli oltraggi ambientali e conseguente propensione ai pensieri negativi che uniformano in tal senso tutta la realtà, escludendo quasi del tutto ogni informazione positiva. Lo sguardo pessimista diviene dominante, con il prevalere di ciò che Beck definisce "blocco cognitivo", per cui non si riesce a cogliere alcun spunto rassereneante. Va però precisato che la presenza in Veneto di oltre 250 comitati emergenziali (Zamparutti, 2000) e la costante verifica sul campo di oggettive e gravi situazioni di degrado, sia approvate dai politici locali che in contrasto con le leggi di tutela, producono le medesime sensazioni in migliaia di altre persone che non accettano più passivamente la perdita di qualità del paesaggio. La diminuzione di fiducia nelle istituzioni, e in particolare nel periodo 2001-2005 quando la destra italiana ha depenalizzato i reati ambientali e ha perdonato gli abusi edilizi (Benedetti, 2006), accresce lo stato d'ansia e produce visioni catastrofiste che se non degenerano in palesi patologie depressive, determinano comunque uno stato di infelicità e sfiducia collettiva.

Posso affermare che l'ansia catastrofista si è rivelata per me una inconscia strategia di difesa nei confronti di una situazione peggiore che potrebbe accadere, quasi una preparazione a condizioni di maggiore gravità. Questa specie di vaccino mentale mi è servito nel proseguimento dello studio delle criticità ambientali senza ulteriori turbamenti, garantendomi inoltre un certo distacco nella raccolta delle drammatiche testimonianze dei protagonisti dei comitati per la difesa del paesaggio e dell'integrità ecologica del territorio. Soffrire per i danni subiti dal paesaggio determina uno stato di angoscia che è però facilmente condivisibile, per cui i disturbi ansiosi possono essere scaricati nell'azione civica che reagisce alle minacce al

bene comune. Resta comunque notevole l'ambiguità del disturbo depressivo in questa sua oscillazione tra la sfera soggettiva e il gruppo di impegno ambientalista, anche perché, sempre secondo Beck, la condivisione della negatività sta alla base di una dimensione più "culturale" del pessimismo, il cui consolidarsi (anche attraverso comunicati stampa, interviste, articoli di cronaca) potrebbe persino essere visto come difesa contro la depressione e l'ansia, scaricando all'esterno la negatività che potrebbe danneggiare il singolo soggetto (Beck, 1991).

In questa analisi non va tralasciata la possibilità che esista una componente genetica nei disturbi depressivi e in effetti da studi su gemelli omozigoti sono emersi i ruoli dei geni nella predisposizione alle malattie depressive. Nei casi più gravi l'ereditarietà di questa psicopatologia conta per almeno il 50/60%, mentre per le situazioni meno preoccupanti non va oltre il 10% (James, 1997, p.31). In tal modo non è possibile escludere il ruolo dei condizionamenti ambientali, specie quando si ha la perdita di controllo degli eventi esterni che possono compromettere il funzionamento e la qualità dello spazio vissuto e quindi le rassicuranti sensazioni che governano l'attaccamento ai luoghi. L'analisi psicologica (Pezzullo, 2005) ha proposto diversi modelli di comprensione del rapporto emotivo con l'ambiente, come ad esempio quello bifattoriale basato sui termini "spiacevolezza-piacevolezza" (altrimenti definibile come repulsione e pericolo vs. attrazione e sicurezza) e di "attivazione-deattivazione" (situazioni nuove e complesse vs. contesti ordinari e privi di stimoli). Entrambe le opposizioni risentono dell'influsso etologico, per cui il degrado dei paesaggi è una minaccia al prototipo del "buon rifugio", ancora in grado di condizionare l'istinto di sopravvivenza e quindi la valutazione soggettiva degli ambienti quotidiani (Baroni, 1998).

La perdita traumatica del senso del luogo

L'attaccamento ai luoghi, è bene ripeterlo, viene profondamente compromesso dalla rapidità delle trasformazioni economiche e sociali che se da un lato portano innegabili vantaggi al reddito pro capite, dall'altro segnano rotture spesso traumatiche con i precedenti stili di vita. Questo è quanto avviene in Italia a partire dagli anni '60 e '70, dove la tardiva adesione alla rivoluzione industriale ha reso ancora più evidente il contrasto tra la caotica urbanizzazione che spreca risorse ambientali e l'elevato pregio storico-culturale dei paesaggi ereditati (Erbani, 2003). Più che di nuovi tipi di paesaggi è opportuno rilevare un consistente processo di ibridazione dovuto

alla distribuzione di specifici elementi funzionali e di nuovi assetti strutturali che si inseriscono in modo ubiquitario e indifferente tra le maglie di un pregiato tessuto geografico formatosi a seguito di secolari processi evolutivi. È questo evidente senso di casualità, di rottura netta con le preesistenti logiche del contesto, di degrado sia bioterritoriale che formale, di perdita di obiettivi condivisi, di preminenza delle finalità incrementalmente di pochi a danno di una maggioranza silenziosa, che acuisce un crescente disappunto e preoccupazione per le sorti della specificità e qualità degli scenari entro cui si collocano le nostre vicende quotidiane. Ma il disappunto è dovuto anche all'incapacità di leggere le nuove geografie, subordinate alla presunta efficienza di una modernità verso cui si è sempre più diffidenti.

Quando i luoghi subiscono lesioni, è la comunità che vede alterato il rapporto vitale che consente il riconoscimento identitario, anche se il disagio psicologico viene avvertito dai componenti più sensibili del gruppo. L'angoscia si rafforza in chi assiste impotente al passaggio dal Cosmos dell'identità al Caos del pensiero unico prodotto dall'economia globale, che rende inutili e superati i legami tra comunità e ambiente, e di conseguenza le referenze paesaggistiche tradizionali si riducono a semplici e indifferenziati supporti euclidei catturati dal mercato immobiliare, da destinare alle funzioni più redditizie. Spesso accade che le fisionomie paesaggistiche più attraenti subiscono le lusinghe del *marketing* territoriale, per cui le forze del mercato faranno il possibile per espellere gli abitanti autoctoni, sconvolgendo l'ordine delle valutazioni immobiliari governato dalla domanda globale (emblematico il caso del centro storico di Venezia).

È evidente che gli esseri umani hanno una elevata capacità di adattamento, per cui si sopravvive anche se nelle vicinanze hanno localizzato un impianto produttivo rumoroso, anche se le nostre abitudini devono cambiare per il traffico che aumenta dopo che il solito orizzonte di alberi e campi è stato sostituito dal centro commerciale o dal nuovo quartiere per gli operai rumeni e marocchini, anche se non si può più nuotare sul fiume e altro ancora. Come si è già detto in questo saggio, è pericoloso e ingenuo credere nella perennità dei legami affettivi con i luoghi della propria biografia. Tutto cambia, è vero. Però è troppo facile da parte dei poteri politici, dei pianificatori, degli investitori minimizzare gli effetti collaterali di questa inarrestabile mitologia dello sviluppo, sorridere con malcelato disprezzo nei confronti di chi implora dialogo e ascolto quando si tratta di governare in modo condiviso il territorio, come se la qualità visuale, cioè la bellezza, fosse un trascurabile accessorio all'esistenza, da sacrificare all'immediato tornaconto economico dei soliti pochi. L'imposizione traumatica di nuove geografie deve fare i conti con le esigenze degli attori deboli e sensibili ai

valori non monetizzabili dell'esistenza, in modo da contrastare la perdita di luoghi interiorizzati con il patrimonio insostituibile di emozioni radicate e memorie vissute. Perdere il "Luogo" significa dunque perdere la possibilità di pensare il proprio contesto, e soprattutto di pensarsi nel proprio contesto; significa subire un attacco alle proprie capacità di significazione, un attacco ai propri ordini di riferimento più basilari e banali, di cui siamo quasi inconsapevoli nelle situazioni di "normalità". Questo "trauma geografico" si traduce in un "trauma psicologico" in quanto lesione¹ della struttura territoriale che sostiene il sistema di significazione sociale e individuale, danno irreparabile alla dimensione contestuale di contenimento e sviluppo dei propri spazi sociali e spazi di vita (Pezzullo, 2005). Infine, molto più prosaicamente, il degrado del paesaggio può generare anche una "ferita" economica, cioè danni facilmente monetizzabili a seguito del deprezzamento del valore immobiliare della casa a cui si avvicina l'insediamento produttivo rischioso, o la strada di grande traffico, o la grande urbanizzazione residenziale che cancella lo scenario tradizionale, per cui i cittadini depressi che vogliono andare via non riescono a vendere la propria casa ad un prezzo adeguato per acquistarne un'altra in un luogo meno "a rischio".

Se valutiamo le ricadute economiche di questi "traumi" geo-psicologici, ci viene incontro un innovativo percorso culturale elaborato dalle scienze economiche. Si tratta di una nuova contabilità ambientale che cerca di aggiornare la consueta e per molti aspetti inadeguata valutazione econometrica tradizionale con l'introduzione del concetto di "qualità della vita". È infatti ormai assodato che il principale degli indicatori economici, il PIL (Prodotto Interno Lordo), nel descrivere il benessere di una collettività sia tanto meno significativo quanto più sia mediamente ricca la comunità osservata, vale a dire quanto più siano soddisfatti i bisogni primari (Hamilton, 2003). Emergono quindi insopprimibili "limiti sociali dello sviluppo", per cui l'incremento di quantità di beni offerti non si riflette più in una parallela crescita di soddisfazione. (Hirschmann, 2003). Non a caso negli ultimi anni gli economisti più consapevoli e critici nei confronti del "pensiero unico" hanno cominciato a occuparsi di questioni tradizionalmente lasciate nell'implicito del discorso, come quelle della *felicità*, *soddisfazione residenziale*, *qualità delle relazioni sociali*, *bellezza del paesaggio*. (Dasgupta, 2004; Georgescu-Roegen 2003), mettendo in guardia i responsabili politici e i settori più attenti dell'imprenditoria circa il declino delle società opulente, sottoposte al nodo scorsoio della saturazione territoriale e dei conseguenti conflitti tra manutenzione della qualità ambientale e la

1 *Trauma* deriva appunto dal greco classico, e significa "ferita"

non facile coesistenza tra funzioni produttive, logistiche e residenziali. (Anastasia, 2005). La depressione da trauma paesaggistico aumenta quindi la vulnerabilità psicologica dell'individuo e amplifica la percezione dei fattori di rischio. Anche nei casi in cui questo processo non conduce alla strutturazione di forme di disagio patologico, arreca comunque un pesante contributo di ansia e difficoltà ai consueti problemi del vivere quotidiano. Quando, infine, la frantumazione della bellezza e dell'armonia dei paesaggi della vita di ogni giorno colpisce una comunità già sottoposta alla perdita della salute ecologica del proprio territorio, ci si trova di fronte una "bad practice" geografica di ampia portata.

Non resta che affidarsi a un rigoroso ritorno all'impegno etico, richiamandoci al dovere della responsabilità (Jonas, 2002), che sia in grado di trasformare le facili lusinghe dei vantaggi immediati in più lungimiranti strategie della previsione e della condivisione dei doveri comuni. Depressione e pessimismo ambientali si possono guarire con il recupero della dimensione della "cura" in senso simmeliano, ricucendo cioè un più diretto rapporto con le articolate fenomenologie ambientali che compongono lo spazio vissuto e riconoscendo quindi la stretta dipendenza dell'individuo con gli altri del gruppo e con il territorio da cui ricava un senso per la sua esistenza (Simmel, 1997). È la ricerca insomma di geografie meno egoistiche e più solidali, dove il senso di una continuità civile e di ideali sia in grado di produrre *socievolezza* territoriale e profonda identificazione con una evoluzione del paesaggio rispettosa della qualità storica e ecologica.

Bibliografia

- Anastasia Bruno (2005), "Nordest: dal successo alla difficile ricerca di nuove mete collettive", in Vallerani Francesco, Varotto Mauro (a cura di), *Il grigio oltre le siepi*, Portogruaro, Nuova Dimensione, pp. 35-53
- Baroni Maria Rosa (1998), *Psicologia ambientale*, Bologna, Il Mulino
- Bauman Zygmunt (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza
- Bauman Zygmunt (2007), *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma-Bari, Laterza
- Beck Ulrik (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci
- Benedetti Gaetano (2006), *Politica e ambiente: bilancio della legislatura 2001-2006*, Milano, Edizioni Ambiente
- Bennett Oliver (2001), *Cultural pessimism. Narratives of decline in the postmodern*, Edinburgh, Edinburgh University Press

- Bianchi Elisa (1987), "Comportamento e percezione dello spazio ambientale: dalla Behavioural Revolution al paradigma umanistico", in Corna Pellegrini Giacomo (a cura di), *Aspetti e problemi della geografia*, Milano, Marzorati
- Bonesio Lucia (2000), *Orizzonti della geofilosofia. Terra e luoghi nell'epoca della mondializzazione*, Bologna, Arianna
- Bonnes Mirilia, Secchiarioli Gianfranco (1992), *Psicologia ambientale*, Bologna, Il Mulino
- Burton Ian, Kates Robert, White Gilbert (1978), *Environment as hazard*, New York, N.Y. University Press
- Capel Horacio (1987), *Filosofia e scienza nella geografia contemporanea*, Milano, Unicopli, 1987
- Commoner Barry (1975), *Far pace con il Pianeta*, Milano, Garzanti
- Cosgrove Denis (1993), *The palladian landscape*, Leicester, Leicester University Press
- Crichton Michael (2004), *State of fear*, London, Harper Collins
- Dasgupta Partha (2004), *Benessere umano e ambiente naturale*, Milano, Vita e Pensiero
- Davis Mike (1999), *Geografie della paura*, Milano, Feltrinelli
- Entrikin Nicholas (1976), "Contemporary humanism in geography", *Annals of the Association of American Geographers*, n. 66, pp. 615-632
- Erbani Francesco (2003), *L'Italia maltrattata*, Roma-Bari, Laterza
- Georgescu-Roegen Nicholas (2003), *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Torino, Bollati Boringhieri
- Gold John (1980), *An introduction to behavioural geography*, Oxford, Oxford University Press
- Hamilton Clive (2003), *Sviluppo a tutti i costi? Il futuro dell'economia mondiale e il feticcio della crescita senza limiti*, Milano, Orme
- Hirschman Albert (2003), *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino
- James Oliver (1997), *Britain on the couch: treating a low serotonin society*, London, Century
- Jonas Hans (2002), *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino,
- La Cecla Franco (2000), *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-Bari, Laterza
- Latouche Serge (1995), *La Mégamachine*, Paris, La Découverte- Mauss
- Leone Ugo (2006), *Nuove politiche per l'ambiente*, Roma, Carocci
- Leslie John (1996), *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*, London, Routledge
- Lomborg Bjorn (2001), *The skeptical environmentalist*, Cambridge, Cambridge University Press
- Magnaghi Alberto (2000), *Il progetto locale*, Torino, Bollati Boringhieri
- Parks Tim (1995), *Italiani*, Milano, Bompiani
- Pezzullo Luca (2005), *Il rischio territoriale tra geografia della percezione e psicologia dell'emergenza. Approcci teorico-metodologico ad orientamento qualitativo*, Tesi di Dottorato, Dipartimento di Geografia, Università di Padova
- Relph Eduard (1976), *Place and placelessness*, London, Pion Limited
- Simmel Georg (1997), *La socievolezza*, Roma, Armando

- Tuan Yi Fu (1974), *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall
- Tuan Yi Fu (1979), *Landscape of fear*, Oxford, Basil Blackwell
- Vallerani Francesco (2000), "Il Veneto e le seduzioni palladiane tra senso del luogo e postmoderno", in Cosgrove Denis, *Il paesaggio palladiano*, Verona, Cierre, pp. 9-30
- Vallerani Francesco (2005), *La perdita della bellezza: paesaggio veneto e racconti dell'angoscia*, In Vallerani F., Varotto M., pp. 159-185
- Vallerani Francesco, Varotto Mauro (a cura di), (2005), *Il grigio oltre le siepi. Geografie smarrite e racconti del disagio in Veneto*, Portogruaro, Nuova Dimensione
- Worldwatch Institute (2006), *State of the world 2006*, Milano, Edizioni Ambiente
- Wright John (1947), "Terra incognita: the place of imagination in geography", *Annals of the Association of American Geographers*, n.37, pp. 1-15
- Zamparutti Anthony (a cura di), (2000), *Difendere l'ambiente nel Veneto: conflitti e comitati locali*, Venezia, Osservatorio sulle trasformazioni in Veneto

ROLANDO DAMIANI

LEOPARDI E IL “VUOTO DELL’ANIMA”

Se nasce come sentimento e passione, la noia diventa tuttavia «ragionevole», e per Porfirio, nel dialogo leopardiano con Plotino, rappresenta infine la ragione allo stato puro, mai fondata «sul falso». Il poeta dei *Canti* quando dice «noia» (come in un verso centrale ed esemplare di *A se stesso*) non intende soltanto una sensazione, una modalità del «senso dell’animo», ma un concetto rischiarato dai lumi razionali della cultura moderna. Una storia della noia, scritta e circolante nell’ambiente dei *philosophes* settecenteschi, resta implicita in quella sofferta e definita da Leopardi. Per alludere a un capitolo di questa possibile opera, basterebbe citare il ricorso ossessivo nella vasta corrispondenza di Madame du Deffand del tema dell’*ennui*. Sainte-Beuve, che la giudicava nella prosa «il classico più puro» con Voltaire di tutto il loro secolo, notò al riguardo: «Ce qu’était l’abîme qu’on disait que Pascal voyait toujours près de lui, l’ennui l’était à Mme du Deffand; la crainte de l’ennui était son abîme à elle».¹

Dall’abisso che trascina al suicidio – altro argomento per eccellenza settecentesco, già allora storicizzato dal libro di Appiano Buonafede –² parla della noia Porfirio, *philosophe* neoplatonico, ovvero per Leopardi voce delle «ultime mitologie» segnate dall’avvento della *ratio* cristiana.

1 Sainte-Beuve, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1960, tome II, p. 652. Si veda anche B. Craveri, *Madame du Deffand e il suo mondo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 41, dove si ravvisa in una lettera al «président» Hénault del luglio 1742 una precisa «allusione» al motivo ricorrente nell’epistolario di Madame du Deffand: «l’ennui, la noia, quella che oggi si direbbe angoscia esistenziale e, un tempo, *tedium vitae*». Leopardi tenne in mente nella *France* di Lady Morgan il passo in cui il duca di Brancas riceveva da un consulto di medici una risposta affermativa alla sua domanda «se la noia potesse uccidere»: cfr. *Zibaldone* 175 (qui citato dall’edizione a mia cura, Mondadori, Milano, 1997, 3 tomi).

2 A. Buonafede, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, Venezia, Pasquali, 1788 (la prima edizione risale al 1761). Mi permetto di rinviare in proposito al mio saggio *Porfirio pisitánato*, in *L’impero della ragione*, Longo, Ravenna, 1994, pp. 105-26.

[...] nessuna cosa è più ragionevole che la noia. I piaceri sono tutti vani. Il dolore stesso, parlo di quel dell'animo, per lo più è vano: perché se tu guardi alla causa ed alla materia, a considerarla bene, ella è di poca realtà o di nessuna. Il simile dico del timore; il simile della speranza. Solo la noia, la qual nasce sempre dalla vanità delle cose, non è mai vanità, non inganno; mai non è fondata in sul falso. E si può dire che, essendo tutto l'altro vano, alla noia riducasi, e in lei consista, quanto la vita degli uomini ha di sostanziale e di reale.³

«Figlia della nullità» e «madre del nulla»,⁴ la noia impietrisce chi ne sia toccato, e soprattutto coloro «in cui lo spirito è qualche cosa»,⁵ in una veglia lucida, in un'insonnia tormentata dal pensiero che conosce e patisce non la malattia ma il «vuoto dell'anima». ⁶ La teoria leopardiana del piacere fa tutt'uno con quella della noia intesa come vuoto dell'anima.

Se non fosse la tendenza dell'uomo al piacere sotto qualunque forma, la noia, quest'affezione tanto comune, tanto frequente, e tanto abborrita non esisterebbe. E infatti per che motivo l'uomo dovrebbe sentirsi male, quando non ha male nessuno? Poniamo un uomo isolato senza nessuna occupazione spirituale o corporale, e senza nessuna cura o afflizione o dolor positivo, o annoiato dalla uniformità di una cosa non penosa nè dispiacevole per sua natura, e ditemi per che motivo quest'uomo deve soffrire. E pur vediamo che soffre, e si disperà, e preferirebbe qualunque travaglio a quello stato. [...] Non per altro se non per un desiderio ingenito e compagno inseparabile dell'esistenza, che in quel tempo non è soddisfatto, non ingannato, non mitigato, non addormentato. E la natura è certo che ha provveduto in tutti i modi contro questo male, all'orrore e ripugnanza del quale nell'uomo, si può paragonare quell'orrore del vuoto che gli antichi fisici supponevano nella natura, per spiegare alcuni effetti naturali.⁷

Causata dalla percezione vigile dell'uniformità, della quale esistono «moltissime specie» comprese quelle della «continua varietà» e della

3 G. Leopardi, *Operette morali. Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Prose*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano, 1988, pp. 195-6.

4 *Zibaldone*, 1815 (30 settembre 1821): «La noia è la più sterile delle passioni umane. Com'ella è figlia della nullità, così è madre del nulla: giacché non solo è sterile per se, ma rende tale tutto ciò a cui si mesce o avvicina».

5 *Zibaldone*, 4306 (15 maggio 1828). La stessa espressione è ripetuta in *Pensieri*, LXVII, dove si rielabora la nota dello *Zibaldone*: cfr. *Prose*, cit., p. 321. Essa ha origine dal commento a una pagina delle *Réflexions sur l'histoire et sur les différentes manières de l'écrire* di d'Alembert, concluso dalla considerazione che, bastando agli uomini «ogni insipida occupazione a tenerli contenti», il significato della noia non è comunemente «inteso».

6 «La noia non è altro che il vuoto dell'anima», occupato dalla sensazione e insieme dal pensiero di esso stesso: cfr. *Zibaldone*, 90.

7 *Zibaldone*, 174-75.

«continuità dei piaceri», la noia si lascia vincere in natura dalla distrazione, con cui si interrompe la fissità del pensiero nel disinganno che è coscienza del vuoto. Distrazioni nel sistema della natura sono i mali, i quali «vengono ad esser necessari alla stessa felicità, e pigliano vera e reale essenza di beni nell’ordine generale».⁸ Psicici o corporei, i mali rappresentano paradossalmente per Leopardi un sollievo alla pena del pensiero condotto dalla noia, che è sentimento è cognizione della vanità di tutte le cose, a quella vetta isolata davanti alla quale si spalanca un abisso. Dell’infelicità di pensare, naufragando nella noia, il giovane Leopardi si dichiarava vittima in una delle prime lettere a Giordani:

Io credo che voi sappiate, ma spero che non abbiate provato, in che modo il pensiero possa cruciare e martirizzare una persona che pensi alquanto diversamente dagli altri, quando l’ha in balia, voglio dire quando la persona non ha alcuno svagamento e distrazione, o solamente lo studio, il quale perché fissa la mente e la ritiene immobile, più nuoce di quello che giovi. A me il pensiero ha dato per lunghissimo tempo e dà tali martiri, per questo solo che m’ha avuto sempre e m’ha intieramente in balia, (e vi ripeto, senza alcun desiderio) che m’ha pregiudicato evidentemente, e m’ucciderà, se io prima non muterò condizione.⁹

Se in questo brano in luogo di “pensiero” si dicesse “noia” la logica non ne sarebbe sovvertita, quasi vi fosse stato introdotto un sinonimo. E di un vertice che è anche vertigine della conoscenza, cui è pervenuto, Leopardi fa la descrizione quando si rappresenta a Giordani nel novembre 1819, dopo la tentata fuga da Recanati alla fine di luglio e il ripiegamento in se stesso da cui è scaturito forse agli inizi di autunno *L’infinito*, come dissanguato dalla noia. Una duplice allusione iconologica si può cogliere nel suo autoritratto: seduto immobile «sempre cogli occhi attoniti, colla bocca aperta, colle mani tra le ginocchia» egli pare un Giobbe estenuato dai tormenti, morto in vita, condotto tuttavia da «un dolor gravissimo» a pronunciare la sentenza di Qohélet: «Un infinito vuoto / Un infinito niente / Tutto è vuoto niente».

Sono così stordito dal niente che mi circonda, che non so come abbia forza di prender la penna per rispondere alla tua del primo. Se in questo momento impazzissi, io credo che la mia pazzia sarebbe di seder sempre cogli occhi attoniti, colla bocca aperta, colle mani tra le ginocchia, senza nè ridere nè piangere, nè muovermi altro che per forza dal luogo dove mi trovassi. Non ho più lena di concepire nessun desiderio, neanche della morte, non perch’io la tema in

8 Ivi, 2600-1 (7 agosto 1822).

9 Lettera a Pietro Giordani dell’8 agosto 1817. In G. Leopardi, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano, 2006, p. 88.

nessun conto, ma non vedo più divario tra la morte e questa mia vita, dove non viene più a consolarmi neppure il dolore. Questa è la prima volta che la noia non solamente mi opprime e stanca, ma mi affanna e lacera come un dolor gravissimo; e sono così spaventato dalla vanità di tutte le cose, e della condizione degli uomini, morte tutte le passioni, come sono spente nell'animo mio, che ne vo fuori di me, considerando ch'è un niente anche la mia disperazione.¹⁰

Nell'interpretazione leopardiana del peccato originale il pensiero si incrementa per effetto della caduta: «dopo il peccato, e *mediante* il peccato l'uomo ebbe l'intelletto rischiaratissimo, acquistò la scienza del bene e del male, e divenne effettivamente per questa, *quasi unus ex nobis*, disse Iddio».¹¹ Il *tedium vitae*, che spalanca il deserto dell'anima, poté solo essere del secondo Adamo, segnato dalla colpa dell'«intelletto rischiaratissimo» e dalla privazione dell'Eden. Nella metafora della noia come morte in vita Leopardi sottintende sempre, in un modo più o meno velato, la sua interpretazione del peccato originale e del conseguente snaturamento prodotto dal pensiero:

[...] questa è la passione la più contraria e lontana alla natura, quella a cui non aveva non solo destinato l'uomo, ma neppur sospettato nè preveduto che vi potesse cadere, e destinatolo e incamminatolo dirittamente a tutt'altro possibile che a questa. Tutti i nostri mali infatti possono trovare i loro analoghi negli animali: fuorché la noia. Tant'ella è stata proscritta dalla natura, ed ignota a lei. Come no infatti? La morte nella vita? la morte sensibile, il nulla nell'esistenza? E il sentimento di esso, e della *nullità* di ciò che è, e di quegli stesso che la concepisce e sente, e in cui *sussiste*? E morte e nulla vero, perché le

10 Ivi, pp. 230-1 Si è sopra citato Qohélet nella versione di Guido Ceronetti, Einaudi, Torino, 1970, p. 25. Nella *Corinne* Leopardi aveva letto che nel «malaise» in cui tutto per lui si faceva deserto e noia, Tasso «ne connaissait si bien tous les secrets de l'âme, il n'avait tant de pensées, que parce qu'il éprouvait beaucoup de peines. Celui qui n'a pas souffert, dit un prophète, que sait-il?» (Madame de Staël, *Corinne ou l'Italie*, édition présentée, établie et annotée par S. Balayé, Gallimard, Paris, 1985, p. 419).

11 *Zibaldone*, 434. Nel ragionamento che subito segue, del 19 dicembre 1820, si stabilisce un nesso tra il «il senso letterale e incontrovertibile della Genesi» e la «più sublime ed ultima filosofia»: «[...] secondo i teologi i quali considerano l'incremento della ragione e sapere come un bene assoluto per l'uomo, e la parte ragionevole come primaria in lui assolutamente ed essenzialmente (non accidentalmente, cioè posta la corruzione); secondo i teologi dico, il senso chiarissimo della Genesi, resta assurdistimo, giacché pone l'incremento della ragione e l'acquisto della scienza come effetto preciso e diretto del peccato. Laddove il mio sistema che pone la perfezion vera ed essenziale dell'uomo, nel suo stato primitivo, cioè in quello stato in cui fu creato, ed uscì immediatam. dalle mani di Dio, e la sua corruz. nella preponderanza della ragione e del sapere, trova il senso letterale e incontrovertibile della Genesi, profondissimo, e conforme alla più sublime ed ultima filosofia».

morti e distruzioni corporali, non sono altro che trasformazioni di sostanze e di qualità, e il fine di esse non è la morte, ma la vita perpetua della gran macchina naturale, e perciò esse furono volute e ordinate dalla natura. [] Osserviamo le bestie. Fanno bene spesso pochiss. o stanno ne’ loro covili ec. ec. ec. senza far nulla. Quanto di più fa l’uomo. L’attività dell’uomo il più inerte, vince quella della bestia più attiva (sia attività interna o esterna). Eppur le bestie non sanno che sia noia, nè desiderano attività maggiore ec. L’uomo si annoia, e sente il suo nulla ogni momento. Ma questo fa e pensa cose non volute dalla natura. Quelle viceversa.¹²

La noia, in cui l’uomo “cade”, lo separa dall’animale allo stesso modo del pensiero. L’inizio dell’ominizzazione comporta la possibilità che si intenda e viva in se stessi, contro le leggi della natura, il «solido nulla». E la noia, al principio del mondo umano, annuncia nei segnati dallo «spirito», nei “savi” privi delle illusioni dei fanciulli e degli ignoranti incapaci di annoiarsi, l’apparizione in terra del vero, che si è introdotto nella sostanza dell’essere e lo rivela a se stesso mancante e vuoto del perfetto piacere cui invano tende:

[...] l’amica della verità, la luce per scoprirla, la meno soggetta ad errare è la malinconia e soprattutto la noia.¹³

Spirito saturnino sommo esperto della noia è Torquato Tasso, che nel dialogo “socratico” con il Genio familiare, ambientato nel carcere di Sant’Anna, risponde alla domanda sulla sua essenza, propriamente paragonabile all’«aria quaggiù», come se essa alimentasse il respiro del vivente, anzi dell’escluso dalla felicità, che respira e pensa perché sogna «di avere a godere, o di aver goduto; cose ambedue false e fantastiche»:

A me pare che la noia sia della natura dell’aria: la quale riempie tutti gli spazi interposti alle altre cose materiali, e tutti i vani contenuti in ciascuna di loro; e donde un corpo si parte, e altro non gli sottratta, quivi ella succede immediatamente. Così tutti gl’intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri, sono occupati dalla noia. E però, come nel mondo materiale, secondo i Peripatetici, non si dà vóto alcuno; così nella vita nostra non si dà vóto; se non quando la mente per qualsivoglia causa intermette l’uso del pensiero. Per tutto il resto del tempo, l’animo, considerato anche in se proprio e come disgiunto dal corpo, si trova contenere qualche passione; come quello a

12 *Zibaldone*, 2220-1 (3 dicembre 1821).

13 *Ivi*, 1691 (13 settembre 1821). Si veda anche il *Dialogo Galantuomo e Mondo*, in *Prose*, cit., p. 251: «[...] il savio conoscendo la verità d’ogni cosa, non si pasce d’altro che di noia».

cui l'essere vacuo da ogni piacere e dispiacere, importa essere pieno di noia; la quale anco è passione, non altrimenti che il dolore e il diletto.¹⁴

In queste parole il «vuoto dell'anima» viene definito, non per effetto delle «contraddizioni» avvertite da Baldacci nella filosofia di Leopardi,¹⁵ come una pienezza del nulla. Il niente, che occupa l'anima, si rivela nella noia un niente vivo, un niente in natura, la quale pure non lo ammette, una «passione» inscritta nella ruota cosmica del desiderio e del dolore. Per il Tasso platonico, raffigurato nelle *Operette morali*, la noia rappresenta l'esperienza abissale della finitezza: «lasciando anche da parte i dolori, la noia sola mi uccide», dice al Genio. A un oltremondo, al perduto eden abitato con Leonora, di cui Torquato può sognare «nella sua prigionia, separato dal commercio umano», appartiene l'idea della felicità, compenetrata al nulla della noia, «tenuissima, radissima e trasparente» tanto da essere aria e respiro. Perché la noia non è altro infine che «il desiderio puro della felicità», come Tasso ripete sulla scorta di un frammento dello *Zibaldone*, datato 17 ottobre 1823 (del giugno successivo è l'Operetta). Dal carcere dei desideri, che tendono sempre all'infinito e mai lo possono raggiungere nel circuito della pena, la noia, che è come l'aria, evade al cielo impossibile, come fosse un «ultradisiderio» superstite all'estinzione di tutti gli altri. Essa stessa, rischiarendo il vero e «l'infinita vanità del tutto», dispone la mente a una visione da «ultrafilosofia», con la quale conoscere «l'intiero e l'intimo delle cose» e riavvicinarsi «alla natura» per una via pur innaturale all'estremo.¹⁶

La dinamica metafisica del desiderio nell'impasse della noia gira come in folle: l'aspirazione pura alla felicità, oltrepassando l'ordine naturale sino ai confini dell'«ordine dei fati» invalicabili per lo stesso Giove della *Storia del genere umano*, si ritorce in pena, in una «maggioranza di male, cioè maggior sentimento, conoscimento e diuturnità (apparente) della vita».¹⁷

14 G. Leopardi, *Operette morali. Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, in *Prose*, cit., p. 72.

15 Luigi Baldacci notava nel pensiero leopardiano «contraddizioni secche, immediate, e contraddizioni in divenire». Si veda *Il male nell'ordine*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 15.

16 *Zibaldone*, 115 (7 giugno 1820): «[...] la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebb'essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo».

17 *Zibaldone*, 4043 (8 marzo 1824), dove alla medesima domanda che sarà posta tre mesi dopo dal Genio familiare a Tasso si risponde che la noia è «la semplice vita pienamente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all'individuo, ed occupantelo».

Più immateriale e quasi iperuranico, per così dire, sia il desiderio nella sua infinitezza, e più dall'alto, per la legge di gravità, esso cade a precipizio nella sensibilità e nel sapere, nella «filosofia dolorosa» (come la chiama Tristano) congenita alla noia.

Nel vuoto dell'anima il desiderio puro della felicità ne intravede l'idea, è pensiero puro della felicità. In quel momento, come di «non esistenza» (termine leopardiano) e di reciproco annullamento delle due forze opposte della *grâce* e della *pesanteur* (concetti di Simone Weil qui adeguati), pensare e desiderare si congiungono e la loro duplice e continua attività nell'anima diventa una sola.¹⁸ Nella noia assoluta, antitesi dello stato contemplativo e negazione dell'estasi, pensare equivale a desiderare infinitamente. Il supremamente annoiato, come Porfirio e Tasso nelle due Operette, è un *platonius* prigioniero del vero, nel cui nulla sente dilagare il desiderio infinito di una felicità che non ha luogo. Il suo corpo e la sua mente conservano nel totale disincanto la memoria delle illusioni. Nel vuoto dell'anima c'è questa traccia, ineliminabile dall'essere in vita, dall'unione del respiro con il pensiero e il desiderio. Finché vive, e dunque gli sia preclusa la rinuncia a pensare e desiderare, «l'uomo si disannoa per lo stesso sentimento vivo della noia universale e necessaria».¹⁹ Anche oppresso dall'intollerabile, non può che somigliare al pastore errante dell'Asia, maestro del senso letterale di «tedio» e «noia» (nominati nel Canto), che pur intona i versi poi amati da Nietzsche:

Forse s'avess'io l'ale
 Da volar su le nubi,
 E noverar le stelle ad una ad una,
 O come il tuono errar di giogo in giogo,
 Più felice sarei, dolce mia greggia,
 Più felice sarei, candida luna.²⁰

18 La teoria del piacere, redatta tra il 12 e il 23 luglio 1820 nelle pagine 165-83 dello *Zibaldone*, si chiude con questo aforisma: «Conseguito un piacere, l'anima non cessa di desiderare il piacere, come non cessa mai di pensare, perché il pensiero e il desiderio del piacere sono due operazioni egualmente continue e inseparabili dalla sua esistenza». Sull'infinitezza del desiderio si veda poi quanto Leopardi aggiunge in *Zibaldone*, 4126 (12 marzo 1825): «Dalla mia teoria del piacere séguita che l'uomo e il vivente anche nel momento del maggior piacere della sua vita, desidera non solo di più, ma infinitamente di più che egli non ha, cioè maggior piacere in infinito, e un infinitam. maggior piacere, perocché egli sempre desidera una felicità e quindi un piacere infinito. E che l'uomo in ciascuno istante della sua vita pensante e sentita desidera infinitam. di più o di meglio di ciò ch'egli ha».

19 *Zibaldone*, 262.

20 G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 133-8, in *Poe-*

Il pastore errante, che conosce il vero e conclude il suo canto con l'antico apoftegma di Teognide e di Qohélet «È funesto a chi nasce il dì natale» (commentato da Nietzsche nel capitolo terzo della *Nascita della tragedia*), viene quasi rapito al cielo nel vuoto cui il tedio lo porta, e quell'ascesi è la sua ultima illusione dell'essere felice. Dalla noia assoluta, che non dà «pace o loco», il pastore errante è giunto alla «sommità della sapienza», che «consiste nel conoscere la sua propria inutilità, e come gli uomini sarebbero già sapientissimi s'ella mai non fosse nata: e la sua maggiore utilità, o per lo meno il suo primo e proprio scopo, nel ricondurre l'intelletto umano (s'è possibile) appresso a poco a quello stato in cui era prima del di lei nascimento».²¹ Funesto per il pastore errante è il «dì natale» della sapienza, dalla quale pure è ricondotto a pensarsi nello «stato in cui era prima del di lei nascimento», a immaginare se stesso, quasi per effetto di un'anamnesi, libero del *tedium vitae* al pari degli animali della sua greggia. Se il linguaggio lo potesse riunire all'animale, un'unica domanda gli porrebbe intorno al «perché» esso «giacendo / a bell'agio, ozioso, / s'appaga», mentre l'uomo anche «in riposo, il tedio assale».

Nietzsche commentò i versi 128-32, appena richiamati, del *Canto notturno*: «L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne me-

sie, a cura di M.A. Rigoni, Mondadori, Milano, 1987, pp. 87-8. Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali: Sull'utilità e il danno della storia per la vita* prende spunto dal *Canto notturno*, citando nelle prime stesure i versi 107-12 in traduzione tedesca. A proposito dell'«invidia» (v. 107) dell'uomo verso la greggia scrive: «[...] questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale. [...] per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via – e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice “mi ricordo” e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. [...] Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola [...]» (in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. III, t. I, pp. 262-3). Significativo nel commento di Nietzsche, che «sfiora persino la parafrasi» (come ha notato Cesare Galimberti nel volume a sua cura F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, il melangolo, Genova, 1992, p. 120) è il rimando alla memoria del paradiso perduto.

21 Zibaldone, 2710 (21 maggio 1823).

ravigliò». Ne dedusse che la felicità, illustrata dalla domanda senza risposta del pastore errante, è nella sua essenza il «poter dimenticare, o, con espressione più dotta, la capacità di sentire, mentre essa dura, in modo *non storico*». ²² Nietzsche ha inteso anche che il pastore leopardiano è “commosso”, infuso di sentimento oltre che di pensiero, mentre si rivolge alla greggia «come se si ricordasse di un paradiso perduto». Ma ha evitato, per sviluppare la sua *Considerazione inattuale*, una via interpretativa che passava per il raccordo tra la dimenticanza di tutte le cose, della «storia» in senso nietzschiano, e il ricordo dell’eden, la proiezione di sé “in volo”. Per tale ragione Nietzsche mutò in interrogativo sulla felicità quello che il pastore errante pone propriamente alla sua greggia intorno al «tedio», percepito come un discrimine tra l’uomo e l’animale, che è intervenuto se il discendente di Adamo può ricordare, come suggerisce Nietzsche, la perdita di uno stato paradisiaco in cui ogni vivente ignorava la noia.

Nella *Storia del genere umano* la “caduta” avviene nel momento in cui alla meraviglia per il cielo e la terra, reputati «l’uno e l’altro bellissimi e, non che vasti, ma infiniti» dai «bambini» creati da Giove, sottentrano «in età più ferma» la noia e la coscienza dell’uniformità del reale. A causa di esse cresceva negli uomini «la loro mala contentezza di modo che essi non erano ancora usciti della gioventù, che un espresso fastidio dell’esser loro gli aveva universalmente occupati». ²³ Nella decadenza Leopardi vede emergere il «fastidio», che è noia e vuoto dell’anima: quando vuole segnare la distanza, nella canzone *Ad Angelo Mai*, tra la sua epoca e le origini dell’«italo canto», attraverso Dante e Petrarca, dice sulla scia di un pensiero dello *Zibaldone* secondo cui «il dolore che nasce dalla noia e dal sentimento della vanità delle cose è più tollerabile assai che la noia stessa». ²⁴

[...] E pur men grava e morde
 Il mal che n’addolora
 Del tedio che n’affoga.
 [...] A noi le fasce
 Cinse il fastidio; a noi presso la culla
 Immoto siede, e su la tomba, il nulla. ²⁵

22 F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, II, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, volume e tomo cit., pp. 262 e 264.

23 G. Leopardi, *Operette morali. Storia del genere umano*, in *Prose*, cit., pp. 5-6.

24 *Zibaldone*, 72. La pagina 72 risale al 1819, secondo la datazione delle prime cento pagine già stabilita da Giuseppe Pacella, e precede dunque la stesura della canzone al Mai.

25 G. Leopardi, *Ad Angelo Mai* [...], vv. 70-5, in *Poesie*, cit., p.18.

Al pastore errante, mentre siede sull'erba o all'ombra, «un fastidio» di continuo «ingombra la mente». Il *cogito* cartesiano è per lui, *alter ego* di Leopardi: “io penso e desidero, dunque mi annoio”. Se si annoia, egli “non è” nell'atto puro del pensiero e del desiderio della felicità, ossia della pienezza dell'essere agognata dall'assoluto vuoto dell'anima. In essa, come in quella dei morti che intonano il coro del *Ruysch*, «erra» una «confusa ricordanza», quasi che nel tedio e fastidio supremo si articolasse la stessa domanda posta dall'aldilà:

Che fu quel punto acerbo
Che di vita ebbe nome?²⁶

Nella noia, ai confusi limiti del pensiero e del desiderio, «l'uomo dice “mi ricordo” e invidia l'animale che subito dimentica» (per ripetere la frase di Nietzsche a commento dei versi del *Canto notturno*). In terra, se immagina e desidera perfetta felicità, «vita vitale» (come la chiama Leopardi come se si moltiplicasse per sé nella compiutezza), egli non può che pensarla all'origine: la sua idea ha luogo per eccellenza nel principio astorico. La noia è un ricordo puro dell'essere edenico, sfuocato dalla verità razionale. In questa luce si vede l'orizzonte della definizione forse più poetica e filosofica che di essa sia stata concepita nella pur vastissima letteratura che la concerne (anche antica, come esemplarmente mostra Seneca nella conclusione della celebre epistola ventiquattresima a Lucilio):

La noia è in qualche modo il più sublime dei sentimenti umani. Non che io creda che dall'esame di tale sentimento nascano quelle conseguenze che molti filosofi hanno stimato di raccorne, ma nondimeno il non potere essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, nè, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si veggia della natura umana. Perciò la noia è poco nota agli uomini di nessun momento, e pochissimo o nulla agli altri animali.²⁷

26 Id., *Coro dei morti*, vv. 21-2, in *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, *Prose*, cit., p. 116.

27 Id., *Pensieri*, LVII, in *Prose*, cit., p. 321.

Eroico conoscitore della noia e dell’uniforme insufficienza del reale sperimentato, come i primi uomini della *Storia del genere umano*, è il Cristoforo Colombo dell’altra Operetta morale, che si pone in viaggio verso un nuovo mondo sulla spinta di una mera «congettura speculativa», come la chiama Pietro Gutierrez nel dialogo con lui. All’interlocutore, provato dal dubbio di poter giungere per mare alla sperata «beatitudine un giorno o l’altro», Colombo dice:

Se al presente tu, ed io, e tutti i nostri compagni, non fossimo in su queste navi, in mezzo di questo mare, in questa solitudine incognita, in istato incerto e rischioso quanto si voglia; in quale altra condizione di vita ci troveremmo essere? in che saremmo occupati? in che modo passeremmo questi giorni? Forse più lietamente? o non saremmo anzi in qualche maggior travaglio o sollecitudine, ovvero pieni di noia? [...] Quando altro frutto non ci venga da questa navigazione, a me pare che ella ci sia profittevolissima in quanto che per un tempo essa ci tiene liberi dalla noia [...].²⁸

Dal «vuoto» dell’anima, in cui patisce «mancomento», Colombo muove alla «beatitudine» che si rivelerà infine un ritorno al primitivo. Sfuggendo alla noia egli approda dal nulla di una congettura speculativa a una «ignota immensa terra», dove «assai più vasto / l’etra sonante e l’anima terra e il mare / al fanciullin, che non al saggio appare».²⁹ Parenti dei bambini delle origini modellati da Giove sono i primitivi, che ignorano il tedio della vita e vivono «senza cognizioni, senza esperienze, senza viaggi, senz’aver veduto udito ecc. in un mondo ristrettissimo e uniforme», che a loro pare infinito. Si torna, con queste parole ora citate, alla teoria del piacere, cardine della filosofia leopardiana, secondo la quale l’*itinerarium mentis* di Colombo dalla noia alla sperata beatitudine, sottinteso da Leopardi per analogia di significati, raggiungerebbe il suo scopo solo in una reintegrazione dell’essere, felice e immune dalla colpa della conoscenza: evento dichiarato impossibile dal Coro di larve pensanti del *Ruysch*, «però ch’esser beato / nega ai mortali e nega a’ morti il fato».

Anche i morti del *Ruysch*, che nell’aldilà “pensano” (per cui dicono: «Cosa arcana e stupenda / oggi è la vita al pensier nostro, e tale / qual de’ vivi al pensiero / l’ignota morte appar»), “sanno” per aver infranto il divieto della conoscenza. «Conosciuto il mondo / non cresce, anzi si scema» e

28 Id., *Operette morali. Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, in *Prose*, cit., pp. 150-1.

29 Così si chiude la strofa su Cristoforo Colombo della canzone *Ad Angelo Mai* (*Poesie*, cit., p. 18).

annichilisce, lamentano nella canzone al Mai i versi 87-8 sul “folle volo” di Colombo, e come in uno specchio che li replica Leopardi osserva nello *Zibaldone*, subito di seguito alle immagini dei fanciulli e primitivi ignari della noia: «[...] laddove parrebbe che quanto più questo mondo e questo campo [di cognizioni ecc.] si accresce e diversifica, tanto più ampio e vario per l'uomo dovesse essere il fondo delle occupazioni interne come son quelle dei fanciulli e la noia tanto più rara, nondimeno vediamo accadere tutto il contrario. Gran lezione per chi non vuol riconoscere la natura come sorgente quasi unica di felicità, e l'alterazione di lei, come certa ragione d'infelicità».³⁰

Alla natura primigenia, madre non del nulla ma di felicità, che partori il primo Adamo, sale dall'abisso della noia la domanda della canzone *Alla Primavera* – «Vivi tu, vivi o santa / natura? Vivi e il dissueto orecchio / della materna voce il suono accoglie?»³¹ – affine a quella del pastore errante, in cui Nietzsche avvertiva il ricordo di un paradiso perduto.³² La tensione metafisica della noia, desiderio puro della felicità in fuga dalla cognizione del vero, postula per una «confusa ricordanza» un eden beato dove «chi non ragiona, o per dirla alla francese, non pensa, è sapientissimo»: frase dello *Zibaldone*, 2712, nella quale Leopardi sbeffeggia come fosse un errore popolare la formula cartesiana «je pense donc je suis». È questa terra non segnata nelle carte il luogo ideale cui mira il viaggio che attraversa il mare della noia, cercando da occidente l'oriente, per scoprire ossia ricordare che «sapientissimi furono gli uomini prima della nascita della sapienza, e del raziocinio sulle cose: e sapientissimo è il fanciullo, e il selvaggio della California, che non conosce *il pensare*».³³ All'archetipo dei Californi Leopardi arriva nel giovanile percorso biblico della sua formazione e lo fissa poeticamente al tempo in cui, intorno all'estate-autunno 1819 (al centro del suo *annus horribilis* che pure gli dona *L'infinito*) progetta gli “Inni

30 *Zibaldone*, 176. È una pagina della teoria del piacere.

31 G. Leopardi, *Alla Primavera, o delle favole antiche*, vv. 20-1, in *Poesie*, cit., p. 33.

32 Si potrebbe notare in margine che la questione delle due nature nella filosofia di Leopardi si risolve in fondo alla maniera di un “uovo di Colombo”, poggiandola sul semplice piano del «fastidio dell'esser loro» sorto negli uomini al principio della *Storia del genere umano*, o in termini biblici all'atto in cui gustarono il frutto dell'albero della conoscenza. Da quel momento la *Natura sive Deus*, cui è connessa l'idea dell'infinito, si distingue dalla natura mai più paradisiaca, conosciuta nell'uniformità del suo tutto vano e maligno. Quando vede la “santità” della natura, il poeta, dimentico del sapere, ritorna allo sguardo del bambino creato da Giove.

33 *Zibaldone*, 2712.

cristiani”, lasciandoli in abbozzi tranne uno. Non può dirsi cristiano l’*Inno ai Patriarchi, o de’ principii del genere umano*, ma remotamente biblica è la «beata prole» superstite nelle «californie selve» come figura di «ignuda felicità», che la civilizzazione «al peregrino affanno, agli ignorati / desiri educa», alla «noia». ³⁴ Frutto della «colpa» (nominata in quanto tale nello *Zibaldone*), la noia si diffonde come l’aria in ogni spazio conosciuto del pianeta, arriva sulla luna se vi si imprima un’orma umana, Al Tasso recluso che chiede per essa un antidoto il Genio familiare propone «il sonno, l’oppio e il dolore», ³⁵ rimedi organici e soggettivi, indeducibili dalla cultura e dalla società. L’*ennui* è piuttosto, come sanno i personaggi della *Recherche* di Proust, un marchio sull’individuo che lo espelle dalla società: la donna del mondo proustiano (o comunque la figura femminile o maschile del partner), per allontanare da sé l’amante, di norma lo definisce “noioso”: questo termine, carico di molteplici sottintesi, costituisce nella sua essenzialità una formula magica per entrare nella *Recherche du temps perdu*.

In modo analogo all’ordine della natura, la noia desertica, disamorata e disincantata di fronte a ogni apparenza, è inammissibile nell’ordine della società, il cui «primo fondatore» fu Caino, per tale aspetto menzionato da Leopardi nello *Zibaldone* poco dopo la stesura della teoria del piacere. ³⁶ Non solo dunque dai limiti naturali dell’individuale finitezza, ma anche dai vincoli della società, dal sapere cainita a essa intrinseco “sin dalla fondazione del mondo” (e dichiarato nei versi 69-96 della *Palinodia*) la noia assoluta, «vuoto dell’anima» abbandonata a se stessa, è un ultradesiderio di fuggire, per «il più sublime dei sentimenti umani» che da tutto distanzia e all’eden inconscio si volge «come se si ricordasse».

34 G. Leopardi, *Inno ai Patriarchi, o de’ principii del genere umano*, vv. 115-6; nell’abbozzo dello stesso Inno: «[...] non alberga fra loro nè tristezza nè noia. L’uniformità della vita loro non gli attedia» (*Poesie*, cit., pp. 39 e 679).

35 G. Leopardi, *Operette morali. Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, in *Prose*, cit., p. 73.

36 *Zibaldone*, 191: «Il primo autore delle città vale a dire della società, secondo la Scrittura, fu il primo riprovato, cioè Caino, e questo dopo la colpa [...] corruttrice della natura umana e sorgente della massima parte de’ nostri vizi e scelleraggini [...]». Qualche riga dopo Caino è ridefinito «il primo fondatore» della società. L’annotazione non ha alla fine una data, ma segue una del 28 luglio 1821 e precede altre del giorno successivo.

PARTE SECONDA
MUSICA ED EMOZIONI

ELIO MATASSI

KIERKEGAARD, IL DON GIOVANNI DI MOZART E LE MALATTIE DELL'ANIMA

I – Mi propongo di argomentare l'ipotesi seguente: Il *Don Giovanni* di Mozart rappresenta l'“assolutamente musicale”, il musicale nella sua più irriducibile specificità, un punto di partenza ampiamente documentabile nella cultura musicologica romantica (E.Th.A. Hoffmann), un punto di partenza che sfocia nell'equazione, l'assolutamente musicale = il *Don Giovanni* di Mozart = il demoniaco. Una sequenza che viene in modo particolare esaltata nell'interpretazione di S. Kierkegaard e che conduce direttamente a un'altra rilevante equazione, il *Don Giovanni* di Mozart = compendio delle malattie dell'anima.

Per decontestualizzare la prima e la seconda equazione propongo uno schema di riferimento così ordito: a) riassumo i tratti essenziali dell'interpretazione del *Don Giovanni* mozartiano, fornita da E.Th.A. Hoffmann, il nucleo originario dell'interpretazione di S. Kierkegaard; b) entro nel merito della particolare interpretazione di S. Kierkegaard, secondo cui il *Don Giovanni* di Mozart costituisce “l'idea della genialità sensuale”. Ed ancora: “l'espressione di quest'idea è Don Giovanni, e l'espressione di Don Giovanni è ancora solo unicamente musica”¹; c) sulla base di alcuni esempi musicali fondamentali, mutuati dallo stesso *Don Giovanni*, cerco di spiegare come quelle due equazioni, prima ricordate, rappresentino il fondamento della tesi secondo cui proprio questa grande opera di Mozart possa costituire il compendio delle malattie dell'anima e, in particolare, quella misura dell'eccesso che è all'origine stessa di ogni possibile malattia dell'anima.

II – In due saggi, *Über einen Ausspruch Sacchinis und über den sogenannten Effekt in der Musik*² e *Der Dichter und der Komponist*³ ed in due

-
- 1 S. Kierkegaard, *Don Giovanni. Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale erotico*, trad. it. a c. di Gianni Garrera, Introduzione di Anna Giannatiempo, Quinzio, Milano, BUR, Rizzoli, 2006, p. 97.
 - 2 E.Th.A. Hoffmann, *Intorno a un giudizio di Sacchini e al cosiddetto effetto della musica*, in *Poeta e compositore*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp.11-18.
 - 3 *Poeta e compositore*, cit., pp. 22-49.

recensioni dell'*Edipo a Colono* di Giuseppe Sacchini, apparse nel "Dramaturgisches Wochenblatt in nächster Beziehung auf die Königlichen Schauspiele zu Berlin", rispettivamente il 30 settembre del 1815⁴ ed il 23 giugno 1816⁵, E.Th.A. Hoffmann prospetta la propria concezione dell'«opera» dove parole, azione e musica devono costituire un'unica totalità con implicazioni ed effetti totalizzanti sull'ascoltatore. Uno degli interlocutori eletti criticamente a rappresentare un punto di vista diametralmente inverso è Giuseppe Sacchini in cui, invece, la musica, riuscendo ad affermarsi come «arte autonoma» solo a tratti, svolge il ruolo di «un'accompagnatrice accidentale dello spettacolo». Si tratta di un giudizio che, discriminando la tradizione operistica italiana da quella germanica, aveva già avuto una sua pregnanza argomentativa alcuni anni prima, nel 1805, nelle annotazioni goethiane alla traduzione tedesca del *Nipote di Rameau*. Goethe in questo contesto evidenzia due diverse scuole della musica moderna: la italica che considera, esercita e gode la musica come un'arte autonoma («als eine selbständige Kunst betrachtet, sie in sich selbst ausübt und durch den verfeinerten äusseren Sinn genießt»)⁶, quella francese e germanica che la elabora in relazione ad intelletto, sentimento e passione. Gli italiani, trascurando completamente il testo musicato, hanno sviluppato la tecnica vocale sino al virtuosismo; l'inverso accade per la scuola tedesca. Goethe è molto drastico nel trarre le conclusioni; musica vocale italiana e musica strumentale tedesca, per il loro assolutizzarsi unilaterale su versanti contrapposti, vengono messe sullo stesso piano: «Come gli italiani nel canto, così fecero i tedeschi con la musica strumentale. Essi la considerarono per un certo tempo come un'arte particolare, sussistente per proprio conto, ne perfezionarono gli aspetti tecnici e la praticarono vivacemente, quasi senza far riferimento alle forze dell'animo»⁷. Si tratta nella sostanza di un'intuizione che sta a fondamento di uno dei teoremi di fondo della wagneriana *Oper und Drama*⁸; la posizione di E.Th.A. Hoffmann è più sfumata, meno rigida. Infatti,

4 Domenica 17 settembre 1815: *Edipo a Colono*, opera in tre parti di Sacchini, in E.Th.A. Hoffmann e il teatro musicale. *Recensioni 1808-1821*, a c. di Mauro Tosti Croce, Città di Castello, Edimond, 1999, pp. 128-30.

5 15 maggio 1816: *Edipo a Colono*, opera lirica in tre parti, musica di Sacchini. Segue: *Paolo e Virginia*, balletto pantomimico in tre parti di Gardel, musica di Kreutzer, in E.Th.A. Hoffmann e il teatro musicale, cit., pp. 141-150.

6 *Goethes Gedanken über Musik*, a c. di Hedwig Walei-Wiegelmann e Hartmut Schmidt, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 201.

7 *Ivi*, pp. 202-3.

8 Per una contestualizzazione di ampio respiro di quest'opera wagneriana e delle sue fonti, equilibrate e convincenti le pagine di Maurizio Giani, *Un tessuto di motivi. Le origini del pensiero estetico di Richard Wagner*, Torino, De Sono, Paravia,

un aspetto del tutto consonante con il giudizio goethiano è quello relativo al virtuosismo fine a se stesso del 'canto' italiano: «Avveniva [...] che nel vero e proprio progredire dell'azione la musica era sempre piatta ed insignificante, e soltanto la prima donna o il primo tenore, nelle loro cosiddette scene, potevano brillare con musica significativa e vera. Ma anche qui non si mirava ad altro che a far rifulgere nel massimo splendore il canto, o anche solo la bravura dei cantanti, senza riguardo al momento dell'azione»⁹. Una nota di dissenso sta invece nella interpretazione del valore 'positivo' del concetto di 'opera', concepito come un'estensione ed un approfondimento interno e non come un momento di rottura del quadro delineato dalla musica strumentale. Basti pensare al celebre esempio del *Don Giovanni* mozartiano, quando la statua del commendatore fa udire il suo terribile «Si» sulla tonica *mi* ed il compositore interpreta questo *mi* come 'terza' di *do*, modulando così in 'do maggiore', tonalità ripresa da Leporello; in questo caso svanisce ogni distinzione tra profano che, tremando nel suo intimo insieme a Leporello, non riuscirà mai a comprendere la struttura tecnica di tale passaggio, e musicista colto che, nell'attimo dell'emozione più profonda, non penserà a quella struttura, avendo da lungo tempo assimilato la trama, e s'identificherà compiutamente con l'ascoltatore profano.

Nello *Historisch-biographisches Lexicon der Tonkünstler* di Ernst Ludwig Gerber si racconta il seguente aneddoto: una volta, mentre Sacchini a Londra era a pranzo dal famoso oboista Le Brun, in sua presenza fu ribadito il rilievo consueto che tedeschi e francesi muovono ai compositori italiani, per il quale essi non modulerebbero a sufficienza. La risposta ad una simile obiezione è altrettanto recisa; per Sacchini, che distingue tra musica ieratica e musica semplicemente drammatica, nel primo caso il modulare si impone perché l'attenzione, non disturbata dagli accessori dello spettacolo, può seguire più facilmente gli artistici mutamenti di tono, nel secondo diviene del tutto irrilevante perché, per riuscire comprensibili anche agli orecchi meno coltivati, bisogna essere chiari e semplici: «Colui che ottiene varietà di canto senza cambiare tonalità, mostra assai maggior talento di chi la muta ad ogni istante»¹⁰. E.Th.A. Hoffman parte da tale giudizio per rovesciarne l'impostazione argomentativa: a) Sacchini presume in maniera fuorviante che l'opera, sintesi ottimale del linguaggio individuale e di quello universale della musica, non aspiri, limitandosi a produrre una "dolce

1999, in particolare pp. 195-244.

9 E.Th.A. Hoffmann, *Intorno a un giudizio di Sacchini e al cosiddetto effetto della musica*, cit., pp. 11-12.

10 *Ivi*, p. 13.

commozione”, a scatenare il più profondo ed avvincente effetto sull’animo umano; b) scarsamente convincente è lo stesso concetto di musica ieratica. La autentica musica religiosa, quella che accompagna il culto o, meglio, che è essa stessa culto, appare sopraterrena, un linguaggio meramente celeste largamente contaminato da modulazioni recanti l’espressione di un animo combattuto ed angosciato. In tal modo si finisce per confondere lo spirito sacro con quello mondano; c) il vero discrimine è il concetto di ‘opera’, i cui ideali antesignani sono Gluck e Mozart. Per autori veramente geniali come questi ultimi prospettare il problema dell’effetto della musica è del tutto infondato. Se lo spirito comprende solo il linguaggio dello spirito, l’arte di comporre con vero effetto non consisterà in altro se non nel fissare mediante i geroglifici dei suoni (le note) «ciò che nell’incoscienza dell’estasi si è provato nel proprio intimo»¹¹; d) anche il problema del rapporto libretto (pre-testo letteralmente) e musica deve essere reimpostato alla luce dei medesimi presupposti; l’intuizione originaria che si spanderà come lava ardente su ogni dettaglio del testo muove direttamente dalla «musica interiore»; non una melodia, non una modulazione, non uno strumento sfuggiranno ed in questo modo con l’effetto saranno colti anche i mezzi, da chiudere – quali spiriti sottomessi al potere della genialità creatrice – «nel libro magico della partitura». Stabilire regole pregiudiziali per conseguire l’effetto nella musica è impossibile. Non si può partire da dati, strutture meramente tecniche, perché solo lo spirito riesce a pervadere le opere compiutamente: «L’elemento primo e predominante della musica, quello che afferra l’animo umano con meravigliosa forza magica, è la melodia. Non si ripeterà mai abbastanza che, senza una melodia espressiva e cantabile, ogni ornamento strumentale è solo una brillante decorazione, buona unicamente ad attirare il volgo stolto»¹². Torna l’eco della *querelle* Rousseau–Rameau; il primo aveva in più occasioni spostato il baricentro del dibattito sulla melodia, di contro Jean-Philippe Rameau aveva creduto di individuare nella «armonia» la vera e propria essenza della musica: «Solo l’armonia è in grado di muovere le passioni, la melodia non trae la sua efficacia che da questa fonte, da cui deriva direttamente [...]. La melodia non ha altra origine se non quella prodotta da un corpo sonoro, origine di cui l’orecchio è talmente preoccupato [...], che da solo è in grado di farci subito la base armonica da cui la melodia deriva: cosa possibile non solo all’autore che l’ha immaginata, ma altresì ad ogni persona di media com-

11 *Ivi*, p. 14.

12 *Ivi*, p. 15.

petenza [...]»¹³. E.Th.A. Hoffmann si schiera apertamente per il primato della melodia; anche l'aggettivo 'cantabile' deve essere iscritto all'interno dello stesso quadro di riferimento. Tra dimensione melodica e canto vi è compenetrazione strettissima, la melodia come il canto sgorgano dal petto dell'uomo il quale è esso stesso strumento che risuona «delle note più meravigliose e misteriose della natura». Per Hoffmann risulta incredibile che negli ultimi tempi, in modo particolare per l'influenza di Cherubini, un maestro mal compreso, si sia trascurata la melodia, componendo musica vocale non cantabile. Ovviamente punto di riferimento imprescindibile per il canto rimane la tradizione musicale italiana ed anche i tedeschi, che hanno raggiunto nella concezione dell'opera la visione più completa, dovranno confrontarvisi, come è riuscito in larga misura a Mozart «nel cui petto fioriva il canto italiano».

Per quanto concerne le modulazioni, esse devono assecondare sempre quella dimensione intima, interiore della musica che ritrova una simmetria magica e naturale con l'arte dell'armonia. Anche in questa circostanza si può ricorrere esemplarmente al duetto del *Don Giovanni*. Sono da ricordarsi anche le modulazioni enarmoniche spesso messe in ridicolo per l'abuso che se ne fa; esse, ottenendo spesso un effetto indebitamente potente, presumono quel rapporto misterioso. Sembra quasi che un legame di recondita simpatia corredi alcune tonalità lontane, mentre in certi casi una invincibile idiosincrasia separa anche le tonalità più affini. La modulazione più consueta e frequente, cioè dalla tonica alla dominante e viceversa, appare talvolta inaspettata e strana e spesso anche sgradita ed insopportabile. Anche nella strumentazione sta in gran parte la ragione dell'effetto sorprendente suscitato dalle opere geniali dei grandi maestri. Non sussistono regole rigide, basti pensare sempre al grande esempio di Mozart, costantemente celebrato da E.Th.A. Hoffmann, ed al fatto che egli impieghi il medesimo strumento (in particolare, l'oboe) con una sorprendente eterogeneità di risultati. Nella strumentazione rientrano le diverse figure degli strumenti accompagnatori e spesso accade che una di tali figure, concepita con intima perfezione, conferisca all'espressione la massima verità e potenza. Per esempio, come colpisce profondamente la figurazione in progressione di ottave del secondo violino e della viola nell'aria di Mozart «Non mi dir, bell'idolo mio!». L'unico modo corretto di impostare il problema dell'effetto della musica per un compositore sta nello stabilire quale ideale discrimine la "musica interiore"; lo studio dell'armonia e gli esercizi tec-

13 J.-Ph. Rameau, *Observations sur notre instinct pour la musique et sur son principe*, Paris, 1754, Genève, Slaktine Reprints, 1971, pp. 1-11.

nici, limitandosi a registrarne e fissarne la trama che altrimenti svanirebbe, vengono immediatamente dopo. È questa l'unica condizione che consente di creare una corrispondenza speculare tra l'animo dell'ascoltatore e lo stadio estatico nell'ora dell'ispirazione in cui il musicista viene rapito. Nel dialogo tra Ludwig e Ferdinand in *Poeta e compositore* il paradigma di opera nella sua declinazione romantica si rafforza ulteriormente. Il punto di partenza rimane pur sempre la nozione di musica strumentale, la musica veramente autonoma: «Non è forse la musica il misterioso linguaggio di un remoto regno di spiriti, i cui meravigliosi accenni echeggiano nel nostro intimo, destando una vita intensa e più elevata?»¹⁴. Questo è l'ineffabile effetto della musica strumentale dove è possibile costruire un'orditura solo in apparenza più complessa, l'opera ovvero, con una formula fortunata, la traduzione della parola in musica. Questo è il primo teorema di E.Th.A. Hoffmann. Il secondo è desumibile immediatamente dal primo: la autentica opera sarà solo quella romantica: «Soltanto un poeta geniale ed ispirato può scrivere il testo di un'opera veramente romantica, perché soltanto lui sa dar vita ai meravigliosi fantasmi del regno degli spiriti [...] In una parola, il poeta che rappresenta il meraviglioso deve avere a disposizione la forza magica della verità poetica, perché solo questa può trascinarci [...]»¹⁵. Terzo aspetto in positivo: solo in un dramma veramente romantico il comico ed il tragico, avvicinando l'animo degli ascoltatori in modo straordinario e del tutto caratteristico, si mescolano tanto bene da fondersi insieme nell'effetto totale. In negativo: bisogna rifuggire da una interpretazione dell'opera come di un concerto dato in teatro con costumi e scenari: «La maggior parte delle cosiddette opere non sono che vuoti spettacoli con canto, e la totale mancanza di efficacia drammatica, che si imputa ora al libretto, ora alla musica, è da ascrivere solo alla morta massa di scene susseguentisi senza intima coerenza poetica e senza poetica verità [...]»¹⁶. Anche il librettista-poeta dovrà musicare dentro di sé tutto quanto allo stesso modo del compositore. Solo la netta consapevolezza di determinate melodie e di determinati timbri dei singoli strumenti distinguono il musicista dal librettista. Entrambi presumono comunque un livello minimale comune della musica interiore. Metastasio rappresenta l'ideale contrappasso del librettista romantico. Egli, per esempio, aveva la strana opinione che il compositore, specialmente nell'aria, dimostrando in maniera inequivoca come non si debba scrivere un libretto, deve ispirarsi sempre a qualche immagine po-

14 E.Th.A. Hoffmann, *Poeta e compositore*, cit., p. 25.

15 *Ivi*, p. 27.

16 *Ivi*, p. 30.

etica; non si potrà mai pensare di sostituire la musica con le parole, se mai vale la pregiudiziale inversa; l'espressione musicale è capace di molteplici sfumature. Proprio questo è il meraviglioso mistero della musica: là dove il linguaggio nella sua povertà viene a mancare, essa fa scaturire una fonte inesauribile di mezzi espressivi.

III – Quali sono le ragioni che presiedono alla 'eccezionalità' del *Don Giovanni* mozartiano, contribuendo in misura determinante a farne l'opera per eccellenza della musica, anzi, ancora di più, la musica stessa nel suo vertice più elevato? Kierkegaard adotta a tale fine un'argomentazione triadica, a tre stadi, coinvolgendo il Paggio delle *Nozze di Figaro* (primo stadio), Papageno (*Il flauto magico*) – secondo stadio, ed infine Don Giovanni (il *Don Giovanni*) – il terzo stadio. I termini dell'argomentazione sono i seguenti: nel primo stadio il Paggio rappresenta la condizione desiderante, il desiderio nella sua declinazione "sognante", nel secondo, attraverso la figura di Papageno, il desiderio assume una declinazione ricercante, mentre nel terzo, con Don Giovanni, diventa desiderio allo stato puro, desiderio desiderante: "La contraddizione del primo stadio consisteva nel fatto che il desiderio non poteva ottenere nessun oggetto, ma senza aver desiderato era in possesso del suo oggetto, e perciò non poteva arrivare a desiderare. Nel secondo stadio si mostra l'oggetto nella sua molteplicità, ma mentre il desiderio in questa molteplicità cerca il suo oggetto, pur tuttavia, in senso profondo, non ha nessun oggetto, non è ancora definito come desiderio. In *Don Giovanni*, invece, il desiderio è assolutamente definito come desiderio, è in senso intensivo ed estensivo l'unità immediata dei due stadi precedenti. Il primo stadio desiderava idealmente l'uno; il secondo desiderava il singolo sotto la definizione del molteplice, il terzo stadio è l'unità di ciò. Il desiderio ha nel singolo il suo oggetto assoluto, desidera il singolo assolutamente. Qui sta la sua seduttività,... Il desiderio è, perciò, in questo stadio, assolutamente sano, vincente, trionfante, irresistibile e demoniaco"¹⁷. Il demoniaco come condizione perennemente desiderante è dunque la peculiarità stessa dell'esistenza di Don Giovanni, uno *status* che ne fa la grande icona della musica, uno *status* che è espresso immediatamente dalla musica stessa: "...Don Giovanni è assolutamente musicale. Egli desidera sensualmente, egli seduce con la potenza demoniaca della sensualità, egli seduce tutte. La parola, la battuta non gli compete; allora diventerebbe subito un individuo riflettente. Egli non ha insomma in tal modo sussistenza, ma preme in un eterno scomparire, appunto proprio come la musica, per la

17 S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 96.

quale è corretto dire che è finita appena ha cessato di suonare, e rieccola ancora solo mentre torna a suonare nuovamente... Don Giovanni non deve essere visto, ma udito”¹⁸. Da qui l’equazione Don Giovanni = l’assolutamente musicale, da qui anche la seconda equazione Don Giovanni = compendio delle malattie dell’anima.

Se si assume come esempio la struttura drammaturgica del Don Giovanni, si potrà avere una prima risposta esaustiva e sulla prima e sulla seconda equazione. All’inizio del primo atto tutto si svolge con un ritmo molto serrato. La vicenda di Donna Elvira è esposta a sé nella forma più concisa, nell’oscurità della notte (scene 1-4), dove entrambi i personaggi giurano vendetta: la tonalità è quella del Re minore: altra faccia della tonalità fondamentale Re maggiore e relativa del Fa maggiore dell’introduzione. È poi la volta della vicenda di Elvira, sottolineata sotto l’aspetto scenografico dal sorgere del sole: aria di sortita di Elvira (n. 3), cui si mescolano gli interventi di Don Giovanni e Leporello (scene 4-6). La sequenza di scene è chiusa dall’aria del catalogo di Leporello, che torna alla tonalità di Re maggiore e – come il duetto Donna Anna/Don Ottavio – anziché limitarsi a chiudere l’episodio mette in movimento una contraddizione. Se in un primo momento aveva prevalso il lato minore della tonalità principale, adesso sarà la volta di quello maggiore. Nell’aria del catalogo Leporello presenta ad Elvira Don Giovanni, il colpevole. Nel duetto la natura demoniaca del modo minore, che caratterizza il protagonista, si impadronisce anche di Donna Anna e Don Ottavio. La scissione della tonalità di Re nei due modi maggiori e minori assume anche il significato della dimensione demoniaca di Don Giovanni: l’irrisolvibile conflitto fra libertà di agire e determinazione. Don Giovanni è nel contempo agito e attore risoluto, da qui la sua irresistibile fascinazione. Egli si oppone alla sfera del Re minore, che tuttavia lo soggioga e finisce per annientarlo.

Altro esempio cogente è quello che corrisponde nel *Manuale di armonia* di Diether de la Motte¹⁹ al pericolo incombente. Il fatto che Mozart utilizzi i tromboni solo nella ‘scena del cimitero’ e nel finale dell’opera contribuisce indubbiamente a fornire maggior peso ai due interventi del Commendatore, la prima volta come ‘statua che parla’, la seconda come ‘esecutore della sentenza’. Inoltre vi è anche un incremento della forza espressiva dovuta alla comparsa di una serie di accordi di settima diminuita che si risolvono per lo più in maniera inaspettata. Notevole qui l’armonizzazione introdotta

18 *Ivi*, p. 121.

19 Diether de la Motte, *Manuale di armonia*, trad. it. a c. di Loris Azzaroni, Roma, Casa Editrice Astrolabio, 2007, pp. 262 e sgg.

da Mozart, fondata su un modello che si ritrova in numerose composizioni del Classicismo e del Romanticismo, si tratta della successione, ripetuta in progressione, di tre accordi (nell'ordine: accordo di settima diminuita, accordo minore di 4, accordo di settima di dominante) posti su un basso che sale cromaticamente.

Esempio 1

Pur essendo totalmente indefinibile, questo modello resta comunque in un medesimo ambito tonale, in quanto lo stesso accordo di settima diminuita viene interpretato e risolto in quattro modi diversi fino a ritrovarsi, dopo dodici accordi, nella stessa forma dell'inizio. Naturalmente si può iniziare a terminare la progressione in qualsiasi punto. Ma più ancora che con il trucco, il costume e le luci, è con un mezzo di armonizzazione impiegato in seguito in maniera del tutto singolare che Mozart riesce, con il solo ausilio della musica, a far sì che il Commendatore venga avvertito fin dalla sua prima apparizione come un essere che non ha nulla a che vedere con gli uomini in carne ed ossa. Dapprima la pacatezza del suo canto, che ha in sé qualcosa che non è di questo mondo (recitativo su una sola nota sostenuto da armonie sempre cangianti), e poi quel ricambiare l'invito a cena a Don Giovanni, che suona così spaventoso. La parte del canto, che piano piano sale cromaticamente, non è armonizzata, come si usa di consueto, con accordi di sostegno: essa è ad un tempo melodia e basso fondamentale (o né l'una né l'altro?). In altri termini, la parte del canto ed il basso dell'orchestra procedono parallelamente a distanza d'ottava.

Esempio 2

Sono esempi che dimostrano in maniera inequivoca il primato della musicalità, quella compenetrazione strettissima tra il *Don Giovanni* di Mozart e l'essenza stessa della musica, punto di forza dell'interpretazione-argomentazione kierkegaardiana.

IV – Prendo ora in considerazione la seconda equazione, il *Don Giovanni* mozartiano come sublime compendio delle malattie dell'anima, come straordinario *résumé* dei “registri dell'eccesso”²⁰. La prima volta che il

20 Jean Starobinski, *Le incantatrici*, Torino, Einaudi, EDT, 2007, pp. 99-116.

lemma ‘eccesso’ appare nell’opera mozartiana è nel trio che conclude la prima scena. Il Commendatore, mortalmente ferito da Don Giovanni, giace a terra e chiede aiuto: “Ah, soccorso!... son tradito...”. In contrappunto, su una linea melodica in cui prima si esprimeva il disperato furore di Donna Anna, Don Giovanni canta: “Ah già cadde lo sciagurato...”, giudica il fatto con un altro ottonario: “Qual misfatto, qual eccesso!”. La parola ‘eccesso’ compare dunque sulla bocca del testimone che sa tutto dell’evento da lui riassunto subito dopo, in un dialogo in recitativo secco: “Sforzar la figlia ed ammazzare il padre”.

Nell’eccesso, in ultima analisi, viene circoscritta la personalità di Don Giovanni, ma proprio per questo si tratta di una personalità solo da considerare in una luce negativa, o non ci troviamo dinanzi a una figura molto più complessa dove l’eccesso come misura decisiva non fa che registrare l’ambiguità della radice delle malattie dell’anima, un’ambiguità, appunto, a due facce che sono poi complementari? L’eccesso è trasgressione ma eccesso, nel latino biblico, *excessus vitae* è anche l’uscita dalla vita, l’‘eccesso’ ad un’altra vita, in ultima analisi, uno dei nomi della morte. Questa parola designa inoltre il momento in cui l’anima si scioglie dai suoi legami per visitare luoghi superiori: l’*excessus mentis* diventa allora l’equivalente del termine *extasis* del testo greco, come negli *Atti degli Apostoli*, 10,10 e 2,5, quando Pietro racconta: “Mentre pregavo, fui rapito fuori dai sensi ed ebbi una visione (*vidi in excessus mentis*)”. L’eccesso nella sua accezione positiva diventa allora una forma di obbedienza ad un’autorità che ci strappa da noi stessi, un’autorità che può essere quella della musica, del canto, della poesia che presumono finalità necessariamente trasgressive ma non per questo eticamente riprovevoli. D’altra parte, come accezione complementare, ‘eccesso’ sta a significare una sfida trasgressiva da condannare. Quando, nel secondo atto, Don Giovanni, seguito da Leporello, scavalca il muro del cimitero, quando invita a cena la statua, commette la trasgressione suprema: *esce* dal mondo dei vivi per insultare, deridendolo, l’altro mondo. È un movimento inverso a quello dell’“estasi”, che aveva fornito una prima faccia della parola ‘eccesso’ che può andare sia nella direzione del bene che in quella del male.

La celebre aria “Fin ch’han dal vino/ Calda la testa” (atto I, scena 15; n. II) è uno dei momenti in cui Don Giovanni espone un progetto, prima di compiere l’azione, ed è anche l’unica volta in cui a ciò venga dedicata un’aria. Il dissoluto vi descrive se stesso. Egli ordina a Leporello di preparare la festa. L’aria si conclude con l’annuncio del risultato: l’elenco delle vittorie erotiche del protagonista aumenterà di una decina. L’energia desiderante, il desiderio desiderante che qualifica la specificità di Don Giovan-

ni ha bisogno di nuove prede, che esistono solo nella modalità astratta della quantità. Il disegno prevede di invitare le ragazze incontrate casualmente in piazza e di far scorrere il vino a fiotti. Il ballo sarà “senz’alcun ordine”: vi si eseguiranno diversi tipi di danza. Don Giovanni conta di approfittare della confusione per raggiungere i suoi scopi. I nuovi piaceri, presto consumati, non s’iscriveranno neppure nella sua memoria, di loro resterà traccia solo nella memoria di Leporello. La musica di Mozart non si limita ad accompagnare questo flusso vitale, è essa stessa questo irresistibile flusso che, in quanto tale, è al di là del bene e del male. Don Giovanni non è solo l’empio

The image displays three systems of musical notation for a vocal piece, likely from Mozart's *Don Giovanni*. Each system consists of a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment (bass clef). The lyrics are: "Tu m'in-vi - ta - sti a ce - na, il tuo do - ver or sa - i. Ri- spon - di - mi, ri - spon - di - mi". The piano accompaniment features a complex, rhythmic pattern with many beamed sixteenth notes, creating a sense of constant motion. The vocal line is more melodic, with some rests. The key signature is one flat (B-flat), and the time signature is 4/4.

Esempio 1

lussurioso che il cielo ha lasciato per troppo tempo impunito, la sua passione per le donne cela solo un bisogno di assoluto che ha errato indirizzo. E se Don Giovanni non è semplicemente un reo, ma un oppositore, tutta la sua figura e la musica che ne costituisce l'essenza assumeranno un altro significato.

La seconda equazione, Don Giovanni = malattie dell'anima, non rappresenterà pertanto un presunto decalogo precettistico-moraleggiante, ma dovrà essere considerata in tutta la sua pregnante ambiguità.



Esempio 2

BERNARDINO FANTINI

IL FURORE

Un'analisi storica fra medicina, filosofia e musica

Il ricco dibattito in corso sulle emozioni è dominato da filosofi, antropologi, neurobiologi e psicologi, mentre relativamente scarsi sono gli studi storici dedicati allo studio delle variazioni attraverso la storia delle definizioni di emozione, alle trasformazioni del vocabolario usato per descriverle, ai metodi per svilupparle o controllarle. e solo recentemente una serie di testi hanno prestato l'attenzione dovuta al campo delle emozioni e al loro ruolo nella società e nella cultura. Questo è probabilmente il risultato degli sviluppi ottocenteschi delle idee sulle relazioni fra mente e corpo, che stabilendo un rigido dualismo fra 'corpo' e 'ragione' aveva sminuito l'autonomia e la rilevanza di quanto si trovava fra i due poli della dicotomia. Le categorie tradizionali di 'passioni', 'affetti', 'sentimenti', 'appetiti' erano state riunite nell'unica categoria delle 'emozioni', definite come manifestazioni di tipo fisico o chimico, in questo modo praticamente svuotando il campo di indagine delle relazioni fra emozioni, corpo e coscienza, razionalità e giudizio. Se le emozioni non sono altro che modificazioni delle reti nervose, il loro studio fa parte dell'anatomia e della fisiologia generale e non è un oggetto specifico di studio. D'altra parte, la ragione doveva essere totalmente distinta dagli aspetti emozionali e studiata solo sulla base della sua coerenza logica e linguistica. L'espressione emozionale era quindi relegata nel campo del sublime e dell'irrazionale, dell'incomprensibile ed incommensurabile, come nell'estetica romantica, di cui solo i poeti e gli artisti sono autorizzati a parlare, o meglio a porle a base delle loro opere, che non hanno bisogno di parole.

Gli studi storici su particolari emozioni e sulle loro rappresentazioni hanno mostrato che le emozioni hanno una forte dimensione culturale. La comunicazione dei processi emozionali utilizza forme retoriche, metaforiche e di linguaggio ancorate nei sistemi interpretativi e quindi legate alle dimensioni culturali e sociali di un dato momento storico.

Fin dall'Antichità classica, nessuno stato d'animo ha occupato medici e filosofici, poeti ed artisti, moralisti e politici più della malinconia. Negli ultimi decenni, a partire dalla pubblicazione nel 1964 del libro di Raymond

Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl *Saturn and melancholy*, ormai divenuto un classico¹ e dalla edizione moderna del trattato di Burton *Anatomia della malinconia*,² una vera e propria enciclopedia di tutto il sapere ‘malinconico’ dell’antichità e della prima modernità, gli studi su questo stato d’animo si sono moltiplicati, nei diversi ambiti disciplinari. L’ultima grande manifestazione di questo interesse così vasto è stata la grande esposizione *Malinconia: genio e follia in Occidente* che si è tenuta a Parigi fra la fine del 2005 e l’inizio del 2006, accompagnata da uno splendido catalogo,³ il cui unico ma grave difetto era l’assenza pressoché totale della musica, che invece era stata ed è ancora l’espressione artistica più frequentata per rappresentare questo stato d’animo.⁴ In parallelo o successivamente altre pubblicazioni hanno approfondito il dibattito, come la bella antologia di testi ‘malinconici’ curata da Yves Hersant⁵ e il convegno del 3-8 aprile 2006, organizzato dalla “Fondation des Treilles”, che immediatamente dopo la chiusura della mostra parigina aveva permesso di fare il punto su tutte le principali questioni storiografiche e filosofiche aperte.⁶

Si deve tuttavia notare che la malinconia non è una vera e propria emozione, come la collera o la tristezza, ma uno stato d’animo complesso, for-

-
- 1 Klibansky R., Panofsky E., Saxl. F., 1964, *Saturn and melancholy : studies in the history of natural philosophy, religion and art*, London: Thomas Nelson & Sons. Trad. italiana: Klibansky R., Panofsky E., Saxl. F., 1983, *Saturno e la malinconia: studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino: Einaudi: (nuova edizione ampliata, 2002).
 - 2 Burton R., 1990, *The Anatomy of Melancholy*, Oxford: Oxford University Press. L’edizione francese di questo classico comprende un’introduzione, dal titolo ‘Une bibliothèque tient en ce livre’, di Jean Starobinski che nel 1960 aveva dedicato uno splendido saggio alla storia del trattamento della malinconia Starobinski J., 1960, *Histoire du traitement de la mélancolie de ses origines à 1900*, Basel: Ciba-Geigy (trad. italiana: *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano, Guerini, 1990).
 - 3 Clair J. (ed.) 2006, *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Paris: Gallimard.
 - 4 Brenno Boccadoro ha dedicato pagine profonde all’analisi della ‘grammatica musicale della malinconia’. Si veda in particolare: Boccadoro B., 2003, ‘Musica, medicina e temperamenti’, In: Nattiez J.-J., Bent M., Dalmonte R., Baroni M. (eds.), *Enciclopedia della Musica. Il sapere musicale*, Torino: Einaudi, 361-386; Boccadoro B., 2004, ‘Eléments de grammaire mélancolique’, *Acta Musicologica*, 76: 25-65. Si veda anche M. Galzigna, *La rappresentazione dei processi interiori e Strategie del “trattamento morale”. L’arpa di Davide e il controveleno della musica*, F. Angeli, Milano 2002, pp. 25-38 e pp. 39-47.
 - 5 Hersant Y., 2005, *Mélancolies – De l’Antiquité au XXe Siècle*, Bouquins, Paris: Robert Laffont.
 - 6 Clair J., Kopp R. (eds.), 2007, *De la Mélancolie. Les entretiens de la Fondation des Treilles*, Paris: Gallimard.

temente ancorato a una lunga tradizione culturale e filosofica. Non è quindi un buon prototipo per la discussione sulle emozioni e sulla loro espressione artistica. Risulta quindi sorprendente che le vere e proprie emozioni non abbiano avuto altrettanta attenzione da parte degli storici e dei filosofi. Secondo gli studi degli psicologi, degli antropologi e dei sociologi, infatti, il dolore e la rabbia o collera sono le due emozioni dominanti la nostra vita individuale e collettiva e la nostra storia. L'ira (in greco μῆνις *mēnis*) è una delle prime parole della letteratura occidentale, dato che è l'*incipit* dell'*Iliade*, se non si usa la nota traduzione del Monti e si risale all'originale greco.⁷

Questo saggio analizza i modelli medici, filosofici e musicali del 'furore': termine che con diverse accezioni, storicamente determinate, indica una forma particolare di emozione, appartenente alla famiglia di emozioni chiamate nel periodo classico 'coraggiose',⁸ centrate sulla collera o sull'ira. Questa emozione, che corrisponde al termine latino *furor*, non ha un equivalente preciso nel vocabolario contemporaneo, in quanto è legato a significati culturali e sociali che si sono in gran parte persi nella cultura contemporanea.

Questa emozione ha avuto una grande parte nella storia sociale e culturale, in particolare nella tragedia classica, nei romanzi romantici, nella musica barocca e romantica e nella trattatistica filosofica e morale del periodo moderno. Essa ha avuto un'importanza centrale nella storia della musica, in particolare nell'opera, sin dalle origini di questa particolare forma musicale alla fine del Rinascimento. Tale centralità è dovuta da una parte al carattere 'forte', talvolta estremo di questa emozione, che quindi più facilmente può svolgere un ruolo nella dinamica operistica e si presta alla rappresentazione emozionale, ma forse anche, e l'osservazione solo a prima vista è banale, al fatto che "furore" rima con amore ma anche con onore, terrore e rigore. Questo, se permette al librettista di trovare facilmente delle rime, corrisponde anche ad un legame emozionale profondo, dato che il furore è in genere provocato da offese all'onore, da tradimenti e

7 Nella classica traduzione ottocentesca di Vincenzo Monti l'ira è quasi nascosta in seconda riga, mascherata dalla centralità dell'invocazione alla divinità ed appiattita dall'aggettivo "funesta" (*Cantami, o Diva, del Pelide Achille / l'ira funesta che infiniti addusse / lutti agli Achei*) mentre nella traduzione attuale di Maria Grazia Ciani, ad esempio, l'accento è posto sull'ira: *L'ira cantami, dea, l'ira di Achille figlio di Peleo, l'ira funesta che ha inflitto agli Achei infiniti dolori*.

8 L'aggettivo è usato da Cureau de la Chambre nel titolo del secondo volume del suo trattato sulle passioni (Cureau de la Chambre Marin, 1660, *Les caractères des passions*, Paris: Jacques D'Allin).

da travagli d'amore, ai quali il personaggio offeso risponde con un 'giusto rigore', producendo 'terrore' nel responsabile.

La figura retorica utilizzata per rappresentare il furore in musica mostra una sorprendente stabilità e continuità attraverso periodi storici anche molto diversi per cultura e stili musicali dominanti. Il che solleva interessanti questioni relative al ruolo delle figure retoriche e delle metafore nell'elaborazione culturale e artistica e nella percezione delle rappresentazioni emozionali.

Un'analisi storica dell'uso dei concetti e delle metafore relative al furore in musica, medicina e filosofia, oltre che nel linguaggio ordinario, può suggerire delle modalità di comprensione delle emozioni, della loro natura e diversità. Dato che una definizione delle emozioni continua ad essere sfuggente ed imprecisa, il modo in cui alcune emozioni particolari sono state descritte, catalogate ed espresse in medicina, in filosofia e nelle arti, in particolare nella loro espressione musicale, può fornire validi strumenti interpretativi e suggerire nuove piste di indagine.

La maggior parte degli studiosi condividono una definizione composta dell'emozione, come un processo dinamico, di durata variabile ma in ogni caso breve, composto da diverse componenti coordinate fra loro e in un articolato decorso temporale. Tali diverse componenti vengono raggruppate in tre principali 'domini': una risposta fisiologica ad un evento scatenante, un'espressione motoria di tale risposta e un sentimento soggettivo, ma comunicabile, del processo in atto, che in breve diventa conscio, anche se raramente controllabile (e quindi mascherabile). Altre componenti importanti sono state spesso indicate, come la preparazione comportamentale, che predispone una possibile azione di risposta all'evento scatenante, preparazione che spesso è più importante e significativa dello stesso 'passaggio all'atto' e infine una serie di processi cognitivi concomitanti che indirizzano, controllano e differenziano gli schemi di reazione.

Le emozioni sono di norma definite come risposte brevi e intense a modificazioni dell'ambiente naturale e sociale che mettono in questione gli scopi, i bisogni, le aspettative e il ruolo sociale dell'individuo. Il processo emozionale è composto di diversi moduli : 1. La percezione dell'evento scatenante o della situazione che richiede una risposta (ad esempio un pericolo o una fonte di piacere); 2. Un sentimento soggettivo (come la paura); 3. Una risposta fisiologica; 4. Una o più espressioni coordinate di tale sentimento (vocalizzazioni, movimenti del corpo, espressione degli occhi, movimenti facciali); 5. Una tendenza a svolgere determinate azioni (ad esempio la fuga da una situazione pericolosa); 6. Una risposta comportamentale che soddisfa la carica emozionale e ristabilisce un equilibrio.

La base fisiologica delle emozioni mostra caratteristiche tanto note da divenire parte integrante delle espressioni metaforiche utilizzate nel linguaggio comune per descrivere i processi emotivi: la sensazione di variazione della temperatura corporea, con un aumento per la rabbia ('bolle di rabbia') o una diminuzione per la paura ('mi si gela il sangue nelle vene'), l'accelerazione o la diminuzione del ritmo cardiaco o della respirazione, il tremore e gli spasmi muscolari, come la sensazione di costrizione degli organi interni (mi manca il respiro, mi sento stringere il cuore). Tali descrizioni sembrano essere un patrimonio comune di culture anche molto diverse fra di loro.⁹ Le modificazioni neurofisiologiche negli episodi emozionali vengono attribuite ad un 'disturbo' della regolazione omeostatica delle diverse funzioni dell'organismo e da risposte adattative dell'organismo (ad esempio la produzione di una maggiore energia eventualmente necessaria per un attacco o per la fuga).

Le complesse componenti motorie dei processi emozionali (espressioni vocali e facciali, gesti o posture) sono considerate anch'esse il risultato di strategie adattative, 'ritualizzate' in una serie di movimenti facilmente riconoscibili (alzare la voce o le braccia in segno di minaccia, digrignare i denti, come simbolo di un morso, ecc.). Queste componenti motorie producono un fondamentale processo comunicativo, come già indicato da Charles Darwin,¹⁰ per far comprendere ai membri del gruppo o a eventuali elementi ostili, le reazioni individuali: un'espressione triste e addolorata solleciterà l'aiuto, un'espressione feroce renderà evidente la collera e l'aggressività.¹¹

Sulla base delle diverse componenti, di peso specifico di volta in volta diverso, le emozioni si distribuiscono su un vasto spettro, difficilmente risolvibile in pochi elementi di base, variando per intensità, specificità e

9 Si veda su questo aspetto Ekman P., Levenson R.W., Friesen W.V., 1983, 'Autonomic nervous system activity distinguishes among emotions', *Science*, 221: 1208-1210; Ekman P., 1984, 'Expression and the nature of emotion', In: Scherer K.R., Ekman P. (eds.), *Approaches to emotion*, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum; Ekman P., Davidson R.J. (eds.), 1994, *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, New York: Oxford University Press; Frijda N.H., 1986, *The Emotions (Studies in Emotion and Social Interaction)*, New York: Cambridge University Press; Stemmler G., 2004, 'Physiological processes during emotion', In: Philippot P., Feldman R.S. (eds.), *The Regulation of Emotion*, Mahwah, NJ.: Lawrence Erlbaum, 33-70.

10 Darwin C., 1872, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* London: Murray.

11 Ekman P., 1984, 'Expression and the nature of emotion', In: Scherer K.R., Ekman P. (eds.), *Approaches to emotion*, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum. ---, 1982, *Emotion in the human face*, New York: Cambridge University Press; Fridlund A.J., Avery Nelson G., Izard C.E., Burdett A.N., Zajonc R.B., 1985, 'Emotions and Facial Expression', *Science*, 230: 607-687.

valore per l'individuo o la collettività. Vi sono infatti emozioni violente (come la rabbia, il terrore e la gioia, o almeno quella che fa compiere 'salti di gioia'), altre leggere (come la sorpresa e l'irritazione), alcune funzionalmente positive (come la curiosità e l'attenzione, la speranza e la rassegnazione) ed altre potenzialmente negative (come la disperazione, la noia e la paura). I comportamenti emotivi possono variare: da risposte stereotipate a breve termine, tipiche anche degli animali soggetti a particolari stimoli, sino a comportamenti altamente variabili, con forti contenuti cognitivi e di conseguenza finemente legati alla cultura, alla lingua, ai contesti sociali. In questo ultimo caso, le emozioni e le loro rappresentazioni mostrano una grande variabilità storica, nel modo in cui sono concepite, vissute dagli individui, rispettate o bandite socialmente.

Se lo schema di base dei processi emozionali, fondato sui cinque livelli indicati sopra (scatenamento fisiologico, espressione motoria, percezione soggettiva, preparazione comportamentale, processi cognitivi) sembra essere costante in tutte le emozioni, il peso specifico di ogni livello potrà essere molto diverso per ogni singola emozione. L'analisi della natura delle emozioni e delle loro rappresentazioni avviene a tre diversi livelli. Il primo è quello dell'esperienza emozionale soggettiva, che partendo dai fenomeni fisiologici e cognitivi si sposta con rapidità ad un secondo livello, quello dell'espressione e della comunicazione di tali emozioni, attraverso la parola e più spesso attraverso la gestualità corporale e vocale, le espressioni facciali e posturali. Infine, il terzo livello, grazie all'elaborazione concettuale e artistica dei due precedenti, costruisce i 'discorsi' intorno alle emozioni: strutture paradigmatiche che le definiscono, le comprendono e le esprimono, attraverso le forme culturali oggettive e soggettive, dalla scienza, all'arte, alla letteratura e alla musica.

Linguaggi, emozioni e metafore

Nella specie umana le esperienze emozionali sono soprattutto legate al linguaggio, verbale ma anche non-verbale (espressioni facciali e posturali). Le strutture verbali, sia quelle del linguaggio comune, come quelle della letteratura, della poesia e dell'arte sono il mezzo principale di comunicazione, espressione e comprensione delle emozioni. Le categorie verbali e il contenuto semantico di frasi, discorsi e singole parole strutturano le esperienze individuali e determinano spesso il loro carattere. Il linguaggio svolge un ruolo fondamentale nella rappresentazione e quindi nella comunicazione delle emozioni e spesso il modo di pronunciare, o, per usare un

termine musicale, 'intonare' una parola o una frase, specie se accompagnata da un gesto o da una posizione corporale, modifica la valenza delle emozioni e determina la loro comprensione. Le parole e il modo in cui vengono pronunciate e articolate strutturano le esperienze emozionali e danno un significato coerente a fenomeni biologici diversi.

L'analisi dei 'linguaggi delle emozioni', nelle diverse accezioni del termine 'linguaggio', può rivelare molti aspetti della natura stessa delle emozioni, oltre che della loro concettualizzazione nei diversi periodi storici e nelle diverse civiltà. Tale analisi si realizza a tre diversi livelli. Il primo è quello dell'esperienza emozionale soggettiva, individuale; il secondo, intimamente connesso e contemporaneo al precedente, è il livello dell'espressione e della comunicazione delle emozioni; infine il terzo livello è costituito dalle rappresentazioni delle emozioni e dai 'discorsi' intorno ad esse, nella scienza, nella filosofia, nell'arte, nella letteratura e nella musica.

La multidimensionalità dell'espressione emozionale rende molto difficile la sua espressione verbale (... non ho parole ...). Per questo sino dall'Antichità il linguaggio delle emozioni è stato fondamentalmente metaforico. Specifici costrutti verbali, soprattutto frasi idiomatiche e metafore diffuse sono state elaborate per parlare delle emozioni e per condividerle. Fra queste costruzioni concettuali, oltre alla scienza, alla medicina e alla filosofia, l'arte, la letteratura e soprattutto la musica forniscono strumenti formidabili per poterle rappresentare, e quindi comprendere, la finezza, la portata, la complessità, l'articolazione. L'analisi delle metafore musicali delle emozioni fornirà strumenti interpretativi non solo per comprendere la struttura della musica, ma anche per meglio comprendere le emozioni stesse.

La rappresentazione delle emozioni ne permette la ri-conoscenza, il riconoscimento. La comprensione del rapporto specifico fra una data figura retorica e l'emozione che rappresenta e suscita permette la comprensione dei meccanismi fisiologici e psicologici che sono alla base delle emozioni stesse. La capacità dell'osservatore di riconoscere grazie a questi segni le emozioni provate risulta essere particolarmente fine e discriminante fra i diversi processi emozionali.

Sono state proposte due teorie diverse per spiegare la coordinazione delle diverse forme di espressione delle emozioni. La prima suggerisce l'esistenza di 'programmi affettivi' (un numero limitato e stabile di reazioni fisiologiche ed azioni espressive, di schemi specifici di risposta a stimoli altrettanto specifici): programmi determinati biologicamente e prodotti dall'evoluzione darwiniana.¹² La nozione di 'programma affettivo' predi-

12 Izard C.E., 1992, 'Basic emotions, relations among emotions, and emotion-cog-

ce implicitamente l'esistenza di un gruppo stereotipato e multimodale di azioni espressive, specifiche per ogni emozione. Nel caso della collera, ad esempio, il modello prevede che un evento ostile provochi una configurazione multimodale di espressioni, che comprenderà l'aggrottare le sopracciglia, il serrare i denti, il sollevare i pugni, lo spingere il corpo avanti e il parlare con voce forte e stridente. Secondo questo modello, l'emozione è un processo a più componenti, nel quale lo stimolo produce effetti efferenti diretti e schemi (*patterns*) di risposta emozionale in modo sequenziale e cumulativo.

Il modello alternativo a quello del programma affettivo è basato sulla presenza di una 'valutazione componenziale'.¹³ In questo modello le emozioni vengono definite come episodi dinamici complessi della vita di un organismo, che comprendono delle variazioni in tutti i sottosistemi componenti l'emozione (cognizione, motivazione, reazioni fisiologiche, espressioni motrici): variazioni che servono a un adattamento flessibile a eventi di elevata rilevanza e dalle conseguenze potenzialmente importanti (nell'ottica del pensiero darwiniano).¹⁴ Il concetto centrale non è la reazione ad uno stimolo, ma la valutazione (*appraisal*), mentre la reazione sarà un evento subordinato. Questo modello suggerisce la valutazione continua e ricorsiva degli eventi in termini di un certo numero di criteri, che comprendono la novità dell'evento stesso, il suo carattere piacevole o spiacevole, la compatibilità con gli scopi e le aspettative dell'individuo, il significato normativo dell'evento ma anche le possibilità dell'organismo di sentirsi adeguato all'evento e alle conseguenze delle proprie reazioni.

Secondo questo modello un'azione espressiva non è il risultato di 'programmi affettivi' specifici di una determinata emozione, ma è determinata da diverse configurazioni di valutazione, che possono produrre emozioni diverse. La risposta emozionale a un determinato stimolo non sarà stereotipata, anche se in generale tali risposte emozionali saranno molto simili, in quanto le valutazioni che le determinano saranno egualmente simili. Tut-

nition relations', *Psychological Review*, 99: 561-565; Izard C.E., 2007, 'Basic emotions, natural kinds, emotion schemas, and a new paradigm', *Perspectives on Psychological Sciences*, 2: 260-280.

13 Arnold M., 1968, *The Nature of Emotion: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin; Lazarus R.S., 1991, *Emotion and Adaptation*, New York: Oxford University Press; Scherer K.R., Ellgring H., 2007, 'Multimodal expression of Emotion : Affect Programs or Componential Appraisal Patterns ?', *Emotion*, 7: 158-171.

14 P.C. Ellsworth and Klaus R. Scherer, 'Appraisal processes in emotion', in Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer and H. Hill Goldsmith eds., *Handbook of Affective Sciences* (New York, 2003), pp. 572-95;

tavia, si possono prevedere grandi differenze individuali nella valutazione e quindi nella risposta emozionale. Ci sarà quindi un insieme altamente variabile di espressioni per una data emozione: variabilità sarà il risultato di differenze anche leggere nel contesto e in ognuno dei componenti del processo emozionale multimodale, in particolare nella valutazione della propria capacità di rispondere ad un determinato stimolo scatenante.

La differenza fondamentale fra i due modelli è che nel secondo la valutazione interviene sin dall'inizio del programma di risposta ad uno stimolo emotivo, lo modifica e lo controlla, modificando anche gli schemi di risposta (espressione facciali e vocali, posture, variazioni fisiologiche, preparazione delle azioni, gesti e comportamento). In questo modo, ad esempio, la collera sarà il risultato di un evento che viene valutato come un atto ostile o un ostacolo alla realizzazione dello scopo o al soddisfacimento di un bisogno fondamentale, atto prodotto da un atto ostile intenzionale di un'altra persona (o struttura sociale). Nelle scene classiche si tratta di un insulto all'onore o di un tradimento, che è considerato un rischio per lo statuto sociale di una persona e per il riconoscimento del suo potere. Di qui il furore, sentimento che spinge a un'azione forte che tende a rimuovere l'offesa, colpendo chi ha offeso con 'giusto' rigore.

L'espressione di un'emozione in un discorso è accompagnato da relativi gesti ed espressioni facciali, che costituiscono un insieme coerente e inseparabile. È molto difficile manipolare un gesto o un'espressione senza modificare anche gli altri, il che permette, tra l'altro, di riconoscere se un'espressione di un'emozione è vera o simulata. La dissociazione dei diversi 'gesti' legati all'espressione di un'emozione è spesso considerata segno di simulazione¹⁵ o di una patologia.

Un singolo gesto specifico di un'emozione può essere utilizzato come 'icona' della configurazione emozionale e delle possibili risposte motorie, divenendo quindi un'espressione simbolica e in quanto tale riconosciuta. Il semplice gesto di levare i pugni (uno dei componenti della configurazione 'collera') potrà essere interpretata come 'simbolo' delle possibili azioni. Ci possono essere 'simboli chiari' e specifici, non equivocabili di un'emozione, che possono svolgere un ruolo centrale nel rapido riconoscimento di segnali emozionali. Alcuni di questi 'simboli', caratterizzati da brevi segnali motori o vocali (come un singhiozzo, un grido o una smorfia di disgusto, che è rappresentata da un'espressione facciale unica e facilmente riconoscibile) sono rappresentazioni dirette di situazioni emozionali, che possono

15 Ekman P., 2001, *Telling lies: Clues to deceit in the marketplace, marriage, and politics*, New York: Norton: (3rd edition).

non aver bisogno di una accurata valutazione (in questo caso i due modelli teorici sopra ricordati possono predire la stessa catena di avvenimenti).

Per molto tempo si è accettata una definizione molto limitativa del ruolo delle metafore nel linguaggio e nel pensiero. Si considerava che la metafora avesse un ruolo esclusivamente nell'ambito della retorica, come un abbellimento, un'ornamentazione del discorso, un mezzo per suscitare l'attenzione del pubblico ed aumentare la comprensibilità e l'efficacia del discorso. Oppure, essa veniva considerata una particolarità del solo linguaggio poetico. Poeti e retori erano quindi i soli a poter utilizzare le metafore. La ricerca dei linguisti e degli psicologi, ma negli ultimi decenni anche dei filosofi della scienza, ha mostrato al contrario che le metafore hanno un ruolo costitutivo nella conoscenza e nella comunicazione, compreso il pensiero scientifico, essendo uno strumento particolarmente efficace per concettualizzare fenomeni non noti o difficilmente comprensibili mediante metafore ed analogie improntate a fenomeni noti.¹⁶ Le metafore non hanno solo una funzione estetica o illustrativa, ma anche una funzione esplicativa.¹⁷

Vi sono almeno tre funzioni che le metafore possono svolgere nell'espressione, comunicazione e comprensione delle emozioni. La prima è quella di rendere possibile l'espressione di eventi, come le emozioni, impossibili da esprimere in un linguaggio letterale, neutro. Una metafora rende quindi comprensibile e comunicabile l'inesprimibile. La seconda funzione è quella di rendere la comunicazione delle emozioni 'compatta', immediatamente percepibile. La condivisione di metafore tipiche di determinate emozioni renderà immediato il riconoscimento dell'emozione rappresentata. Una metafora è fondamentalmente un'immagine, una figura, un'icona che rappresenta un'idea e che contiene in poco spazio una grande quantità di informazione e può essere percepita come un insieme, un tutto, esattamente come deve essere percepita l'espressione di un'emozione. Infine la terza funzione della metafora, che da sempre giustifica il suo largo uso in retorica e in poesia, è la qualità dell'immagine, che può catturare in modo vivo e al tempo stesso pieno di dettagli il vissuto emozionale. Una meta-

16 Ortony A. (ed.) 1979, *Metaphor and thought*, New York: Cambridge University Press; Lakoff G., Johnson M., 1980, *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press; Ricoeur P., 1975, *La métaphore vive*, Paris: Le Seuil; Black M., 1962, *Models and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press.

17 Hesse M., 1966, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press (in appendice "The explanatory function of metaphors"); Gentner D., 1982, 'Are scientific analogies metaphors?' In: Miall D. (ed.), *Metaphor: Problems and perspectives*, Brighton, England: Harvester Press;

fora sarà tanto più valida quanto più vivida sarà l'immagine utilizzata dal poeta, dal retore, ma anche nel linguaggio scientifico o comune.

Le metafore mettono in relazione due o più domini semantici diversi, attraverso l'uso di alcuni caratteri comuni. La similitudine di alcuni aspetti di un campo semantico darà validità alla metafora, che avrà la possibilità di arricchire la comprensione dell'insieme dei campi tematici. Ad esempio, la metafora della tempesta per rappresentare la collera, individua alcuni tratti comuni (la velocità della reazione, la sua energia, la sua forza potenzialmente distruttrice). La metafora consiste essenzialmente nella torsione, nella tensione o es-tensione di un'immagine di una realtà, di una rappresentazione per innovarne il senso ed adeguarla ad un'altra realtà.

Lo studio del linguaggio figurativo delle emozioni offre degli strumenti particolarmente efficaci per comprendere la produzione delle metafore relative alle emozioni.¹⁸ Mentre con il linguaggio ordinario si possono denotare le emozioni (e parlare ad esempio di paura, collera, gioia, vergogna, gratitudine, ecc.) la qualità, e in particolare le diverse gradazioni dell'esperienza emotiva, non può essere espressa se non facendo ricorso a un linguaggio figurato, metaforico. L'uso delle metafore sembra essere anche correlato all'intensità dell'emozione. Un'emozione leggera potrà essere più facilmente descritta con il linguaggio ordinario, mentre un'intensa emozione sarà meglio compresa con l'uso di metafore appropriate. Inoltre, le metafore utilizzate per le diverse emozioni non saranno riferite alle modificazioni del comportamento e alle tendenze all'azione, ma direttamente allo stato interno prodotto dall'emozione. Nell'esempio più tipico, la collera può dare origine a comportamenti particolari, come alzarsi di scatto in piedi, battere il pugno sul tavolo, e produrre particolari espressioni facciali. Ma questi comportamenti ed espressioni sono ben visibili e non hanno bisogno dell'uso di metafore. Le metafore invece si riferiranno allo stato interno della persona in collera, non visibile (sta per scoppiare, gli esce il fumo dalle orecchie, è un animale selvaggio, è accecato dalla rabbia, ecc.).

18 Davitz J.R., 1969, *The language of emotion*, New York: Academic Press; Kövecses Z., 2000, *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling Studies in Emotion & Social Interaction* Cambridge: Cambridge University Press (new edition 2003). ---, 2002, *Metaphor: A Practical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Musica ed emozioni

L'idea che la musica induca o controlli le emozioni ha una storia antica, ancorata ai miti classici, in primo luogo quello di Orfeo, che muoveva agli affetti gli animali e persino le pietre. Ripresa in tutti i periodi storici, questa idea ha prodotto una vasta letteratura filosofica, musicologica e medica, che ha accumulato evidenze conclusive sulla capacità della musica di delineare, suggerire, alludere o descrivere accuratamente le emozioni.

Se è opinione diffusa ed anche comune esperienza che il potere emozionale della musica sia reale, solidamente ancorato nelle diverse sensibilità individuali, molto meno consensuali sono le ipotesi sul tipo di emozioni prodotte e su come tale potere emozionale si realizzi, con quali mezzi fisici (il suono, il ritmo, la melodia, la struttura musicale, l'armonia) e grazie a quali specifiche sensibilità.¹⁹ Il potere emozionale della musica è legato alla produzione di emozioni, che integrano al tempo stesso effetti fisiologici e processi cognitivi. Ma si tratta della percezione di 'emozioni rappresentate' o piuttosto della produzione diretta di stati affettivi, di processi emozionali? La rappresentazione musicale di un grande dolore o di una collera, non produrrà rispettivamente dolore o collera nell'ascoltatore, ma piuttosto un'emozione estetica dovuto al 'riconoscimento' dell'affetto rappresentato e da un processo di empatia, nella consapevolezza che l'emozione rappresentata è stata provata forse nel passato o potrebbe essere provata nel futuro.

Se si vuole esaminare il modo in cui la musica rappresenta le emozioni ed è capace di produrne, occorre tenere presente la natura processuale, dinamica, delle emozioni e la molteplicità dei livelli che vi sono implicati. Tra le arti, la musica sembra essere, e tale è stata considerata durante la storia, come la più adatta a rappresentare le emozioni e la più efficace nel produrne per la sua natura dinamica, essendo essa stessa un processo dinamico, caratterizzato da molteplici livelli linguistici e strutturali.

Le emozioni si distribuiscono in 'famiglie', legate ai 'prototipi' delle emozioni di base (collera, paura, tristezza, gioia, disgusto). Si formano anche coppie di emozioni opposte che svolgono un ruolo paradigmatico (collera/paura, tristezza/gioia, disgusto/piacevolezza). In musica questo corrisponde alle coppie di estremi opposti della gamma espressiva (acuto/grave, lento/rapido, consonante/dissonante).

Una forma musicale è un *pattern*, uno schema a più componenti, composto da moduli che possono articolarsi fra loro o inscatolarsi (forme den-

19 Juslin, P.N., Sloboda J.A. (eds.), 2001, *Music and emotion. Theory and research*, Oxford: Oxford University Press.

tro forme). Nella 'forma sonata' il tema costituisce l'evento che innesca degli specifici processi emozionali. Tale tema deve essere riconoscibile per poter essere compreso come stimolo emozionale, grazie ad un pattern di valutazione, composto dal riconoscimento dell'evento, la preparazione delle emozioni a venire, l'anticipazione della forma nel suo complesso, la risoluzione finale che completa al tempo stesso la forma musicale e il processo emozionale, con una risoluzione della tensione dinamica e la conseguente valutazione dell'insieme. Le valutazioni devono essere presenti attraverso tutta l'opera, per riconoscere le sorprese, gli avvenimenti non attesi, i cambiamenti di stato d'animo e di emozione. È quindi possibile stabilire uno stretto parallelismo fra lo sviluppo della forma musicale e la struttura modulare, multimodale, dell'espressione delle emozioni. Per questo si può sostenere che la forma musicale sia una metafora delle emozioni. La musica, grazie all'articolazione delle sue componenti, ai diversi livelli, può rappresentare, in alcuni casi può agire sui diversi moduli dei processi emozionali (le reazioni fisiologiche, le espressioni facciali, le vocalizzazioni, i gesti, le posizioni e i movimenti del corpo).

La musica è movimento e fra le modalità di espressione delle emozioni utilizza preferibilmente i gesti, le vocalizzazioni, i movimenti del corpo, che entrano metaforicamente nel linguaggio stesso della musica. Attraverso la propria struttura e composizione, la musica può rappresentare nelle sue 'figure' retoriche e metaforiche gli schemi comunemente associati con una data emozione. Questi patterns emozionali possono in alcuni casi trovare un corrispettivo musicale.²⁰ La specificità emozionale di un determinato programma potrà inserirsi in una configurazione di espressioni integrate e multimodali, (che possono quindi esprimere al tempo stesso molteplici emozioni, ognuna riconoscibile grazie a uno specifico 'gesto' o simbolo).

La musica è per definizione una configurazione di diversi elementi espressivi e strutturali, disposti a più livelli. Nella retorica barocca, che una volta 'scoperta' rimarrà un elemento di riferimento costante della forma musicale anche in epoche successive, si trovano analoghi musicali del 'sospiro' (una breve pausa nel decorso di una melodia)²¹, oppure del 'singhiozzo', o del 'salto di gioia', o ancora del 'dubbio' e del divagare dei sogni.

20 Gabrielsson A., Lindström E., 2001, 'The influence of musical structure on emotional expression', In: Juslin P.N., Sloboda J.A. (eds.), *Music and emotion. Theory and research*, New York: Oxford University Press, 223-248.

21 Nella terminologia musicale francese il termine 'sourir' assumerà il significato tecnico di 'pausa di croma'.

Le figure musicali delle emozioni

Le figure retoriche in musica si possono individuare a tutti i diversi livelli della musica: intervalli, armonia, ritmo, altezza, La melodia, il ritmo, l'agogica, la dinamica, il registro, l'armonia, il timbro. Un semplice intervallo come la seconda diminuita è in se indice di stato d'animo triste, una sequenza armonica dissonante rappresenterà emozioni violente e negative, una lunga frase delicata che si sposta senza fretta ma senza una direzione precisa sarà immediatamente percepita come una metafora del sogno. Si può quindi a ragione parlare di una 'grammatica delle passioni' nella musica, che permette di collegare il significato di elementi musicali che possono essere codificati e acquistare significato.²²

Un singolo gesto specifico di un'emozione può essere utilizzato come 'icona' della configurazione emozionale e delle possibili risposte motorie, divenendo quindi un'espressione simbolica e in quanto tale riconosciuta. Il semplice gesto di levare i pugni (uno dei componenti della configurazione 'collera') potrà essere interpretato come 'simbolo' delle possibili azioni (ruolo simbolico nella comunicazione animale). In musica questo può essere egualmente ritrovato. Così il gesto retorico del 'fulmine', una melodia rapida discendente, potrà rappresentare il tutto di un'emozione ed essere interpretata correttamente. Egualmente, il tetracordo minore discendente la sol fa mi, che termina con una seconda minore, diventato la metafora, il simbolo della tristezza e dell'abbandono per tutto il periodo barocco, anche da solo potrà suggerire tale emozione e suscitare la commiserazione, in tutta la sua complessità psicologica (ad esempio il *Lamento della Ninfa* di Monteverdi, il basso ostinato del *Magnificat* H73 di Charpentier, l'aria *Flow my tears* di John Dowland, il lamento di Climene nell'*Egisto* di Cavalli, la tragica aria finale del *Dido and Aeneas* di Purcell).

Il basso ostinato che ripete ossessivamente un tetracordo minore discendente, tipica metafora del Lamento, diviene anche un mezzo di organizzazione della struttura formale, con una propria forma ed articolazione, che si sovrappone e domina l'organizzazione sonora e ritmica delle parole, costruendo una sorta di 'base organica' su cui la linea melodica del lamento potrà svolgersi libera, senza costrizioni e potrà meglio adattarsi ai contenuti emozionali. La figura retorica del tetracordo ripetuto, divenuta elemento strutturale, impone la sua forma alle parole, rimettendo in discussione il primato del testo, come teorizzato nel Rinascimento. La musica da sola diverrà l'emblema della pas-

22 Boccadoro Brenno, 2004, 'Eléments de grammaire mélancolique', *Acta Musicologica*, 76: 25-65.

sione, e sarà riconoscibile in quanto tale anche in assenza di testo, come nella musica strumentale, o anche quando il testo ed altre componenti della musica esprimono altre emozioni. Inoltre, la figura manterrà tutto il suo valore emozionale anche quando diventerà parte della struttura musicale. Così il tetracordo minore discendente è simbolo della tristezza; nella sua forma maggiore è la forma di base del felice e sensuale duetto d'amore finale dell'*Incoronazione di Poppea* di Monteverdi ('Pur ti miro, pur ti godo'), riaffermando così la dualità emozionale dei modi maggiore e minore.

Come per le metafore del linguaggio, le metafore in musica sono utilizzate ai diversi livelli di organizzazione, che si articolano fra di loro 'in verticale'. Così il semplice intervallo di seconda minore che si trova all'inizio del *Lamento di Arianna* di Monteverdi, è di per sé metafora della tristezza, dell'abbandono, ma al tempo stesso è il punto di partenza di una frase dolente, che scende con dolcezza ma inesorabilmente e si presenta come una preghiera, all'interno della forma generale che costruisce la complessità dei sentimenti di debolezza ed abbandono. Il celebre 'motto' iniziale della V sinfonia di Beethoven è il simbolo metaforico, a livello della semplice unità melodica ed armonica, del 'destino che bussa alla porta', ma è al tempo stesso metafora di un germe da cui si sviluppa tutto l'organismo costituito dalla sinfonia nel suo insieme. Come notato da Arnold Schönberg, « un tema non è affatto indipendente e autodeterminato. Al contrario, esso è strettamente legato alle conseguenze che dovranno essere tratte, e senza le quali esso appare insignificante ».²³ Il futuro del tema, il suo sviluppo inevitabile, è determinato dall'inizio della composizione ed acquista significato proprio attraverso il suo sviluppo futuro. Tuttavia, il tema stesso, contrariamente all'idea di Schönberg, non è insignificante, ma ha un valore espressivo in sé, secondo la teoria retorica. È un gesto che permette l'inizio del discorso, e che ne impone molte delle caratteristiche. Lo sviluppo è inevitabile, come in un cluster emozionale, con una serie tuttavia di 'strade alternative' e di sorprese, e la possibilità di esprimere una molteplicità di emozioni diverse. D'altra parte, anche un gesto retorico emozionale, come un'espressione facciale, acquista il suo valore poiché rappresenta l'inizio di una comunicazione emozionale, di una serie di eventi e di relazioni interindividuali e sociali.

Come accade con le emozioni, la composizione, dopo aver ricevuto la direzione iniziale al momento di partenza (*incipit*), si struttura in un insieme articolato. Ogni singolo momento della configurazione emozionale, come di una composizione musicale o di un poema, avrà un suo valore, un suo significato, una sua 'vita individuale' ma all'interno di un ciclo di elementi

23 A. Schönberg, *Fundamentals of musical composition*, London 1967, p. 103.

collegati, che vanno dall'*incipit* alla necessaria conclusione. I dettagli elementari si inseriscono e vengono letti come parti di un tutto organizzato, che comunque risale all'idea originale, all'*incipit*. Alla fine del processo, della composizione, ciò che era all'inizio indeterminato, *in potentia*, diviene una organicità evidente. È questa la fonte principale del valore estetico della composizione stessa e delle emozioni che tale valore produce. Un'opera musicale deve essere compresa come una configurazione di relazioni specificamente musicali, e la complessità della vita stessa acquisisce il suo equivalente, piuttosto che il suo specchio, nella complessità della musica.

Un dettaglio musicale si carica di significato quando si riferisce ad un momento ben identificabile nella presentazione narrativa. I due livelli richiedono due diversi 'metodi interpretativi'. Il primo anticipa e percepisce l'integralità della struttura, mentre l'attenzione ai dettagli si concentra nella percezione e nella valutazione (*appraisal*) di dettagli significativi: un tema, una variazione, un accento, una sorpresa, un'alterazione ritmica, il cambiamento del fraseggio, una 'melodia di timbri', una dissonanza improvvisa.

Nella musica barocca, seguendo le indicazioni teoriche di Nicola Vicentino e la 'nuova pratica' introdotta e sviluppata da Claudio Monteverdi, domina il principio che la musica è composta principalmente per esprimere i concetti e le emozioni contenute nelle parole. La figura retorica dominante è l'*hypotyposis*, la rappresentazione musicale delle immagini e dei concetti contenuti nel testo messo in musica.

Se il Compositore, vorrà far la compositione allegra, quello sempre dé accompagnare il moto veloce et velocissimo, con i gradi incitati, e che fra le consonanze et unisonanze non manchi mai la terza maggiore et la decima maggiore et poi quando si vorrà far una compositione malenconica, si dé far tutto all'opposto della compositione allegra, si dé eleggere il moto tardo, i gradi molli et usare le consonanze minori.²⁴

Nella musica barocca, il dettaglio si concentra su un particolare senso suggerito dal testo e questo 'inflette' il clima generale della composizione, che però, a sua volta, dà significato al particolare momento o dettaglio. Non si può comprendere un dettaglio, per quanto sia attraente e significativo, al di fuori della totalità dello sviluppo. Come per le emozioni, ci sono quindi due livelli di lettura ed interpretazione del discorso musicale.

In una prima fase la musica usa la forma retorica per rappresentare un'immagine piuttosto che esprimere un affetto o produrre un'emozione.

24 N.Vicentino, *L'antica Musica ridotta alla moderna pratica*, Roma 1555, IV, pp. 81-82

Si tratta dello 'stile rappresentativo', nel quale la figura riproduce nel suono e nella grafica la parola. Con Monteverdi i personaggi sono sempre a contatto con le loro passioni e la musica non può non esprimerle, rappresentarle direttamente. Da una semplice metafora per paragone si passa successivamente alla corrispondenza semantica fra emozioni, linguaggi e struttura musicale.²⁵ È la metafora come figura del discorso a divenire dominante rispetto alla semplice imitazione e al 'rappresentare' si sostituisce il 'muovere gli affetti', il provocare nell'ascoltatore delle emozioni, l'alterare, il modificare il suo stato d'animo.

Un gesto, una frase, un 'colore', una gamma divengono altrettanti simboli di una realtà psicologica stereotipata e quindi riconoscibile. Accade lo stesso nella commedia dell'arte, nata anch'essa nel Cinquecento, in cui l'uso di una maschera accentua un carattere simbolico, rendendo immediatamente evidente il 'tipo' del personaggio, codificato nell'insieme delle sue caratteristiche fisiche, psicologiche, comportamentali e sociali. Così quando si parla con una tipica metonimia della maschera di Pulcinella o di Arlecchino, non ci si riferisce all'oggetto particolare maschera e ai suoi specifici personaggi, ma all'insieme del personaggio umano (le sue posture e portamenti: le sue reazioni psicologiche, il suo carattere, il modo di parlare e soprattutto il suo ruolo sociale, in relazione alle altre 'maschere' stereotipate della Commedia). È la maschera che permetterà al pubblico di riconoscere immediatamente il personaggio e di comprenderne rapidamente il tipo e il suo ruolo nello svolgimento dell'azione.²⁶

È soprattutto a livello della 'frase' (creata dal combinarsi di melodia, ritmo e movimento armonico) che le metafore svolgono il ruolo più importante e la grande parte delle figure musicali semanticamente importanti si situano a questo livello. Anche per questo, nell'interpretazione è data particolare importanza al fraseggio, all'articolazione della linea melodica.

Se le figure retoriche utilizzate a partire dal periodo barocco per rappresentare i diversi affetti al livello delle unità elementari, soprattutto ritmiche

25 Spitzer Michael, 2003, *Metaphor and Musical Thought*, Chicago: Chicago University Press.

26 Alcune forme musicali del Cinquecento (villanelle, mascherate, strambotti, ecc.) sono il diretto corrispettivo in musica della Commedia dell'Arte e descrivono in brevi bozzetti o in racconti, con l'uso di caratterizzazioni stereotipate dei personaggi, le stesse situazioni comiche o farsesche. Tra queste composizioni si possono ricordare Orazio Vecchi (*Le veglie di Siena*), Adriano Banchieri (*La Barca di Venetia per Padova; Il zabaione musicale*), Alessandro Striggio (*Il cicalamento delle donne al bucato et la caccia*).

e melodiche, sono state repertorate con precisione,²⁷ molto meno studiate sono le forme metaforiche, i modelli utilizzati per la costruzione della forma musicale nel suo complesso.

Lo stile rappresentativo, reso particolarmente efficace da Monteverdi, percorre tutto il periodo barocco, con l'utilizzazione costante di un costellazione di frasi musicali divenute figure retoriche, che illustrano parole o frasi del testo. Una delle figure retoriche più frequenti per indicare, ad esempio, un'emozione triste è il *passus duriusculus*, una frase melodica che si muove 'con passi tardi e lenti', in una progressione ascendente o discendente di semitoni. Al livello elementare, sono soprattutto le posizioni, i movimenti del corpo, la sua posizione in riferimento agli altri e all'ambiente, che forniscono il punto di partenza delle figure metaforiche: l'alto e il basso, il centro e la periferia, il vicino e il lontano, l'andare veloce o lento.²⁸ Il corpo e le sue sensazioni in relazioni all'ambiente circostante è il punto di partenza della costruzione percettiva ed emozionale e di conseguenza il punto di riferimento basilare dei processi metaforici. Le figure retoriche si basano sul riconoscimento metaforico dell'esperienza del corpo umano nel suo ambiente. Ad esempio, l'esperienza percettiva è organizzata su uno schema centro/periferia. Le esperienze percettive, emozionali e sociali sono valutate dal grado di relativa prossimità al centro, cioè al nostro corpo. Tutto ciò che è prossimo, noto, familiare è tendenzialmente valutato in modo positivo e dà piacere, mentre man mano che aumenta la distanza le sensazioni divengono meno piacevoli, sino al dolore o al disgusto. Un intervallo (che è appunto la distanza fra due punti) sarà più o meno gradevole secondo il rapporto numerico che produce la consonanza e la dissonanza: l'unisono e l'ottava sono la perfezione, la quinta (3/2) e la quarta (4/3), la terza maggiore (5/4) seguono, gli altri intervalli saranno rappresentati da frazioni più complesse e diverranno sempre più dissonanti.²⁹ Allo stesso modo, nella musica tonale un accordo sarà percepito in funzione dalla sua 'distanza' dal centro tonale, dalla tonalità di base e se tale distanza è molto grande, il passaggio al nuovo accordo, soprattutto se non preparato da modulazioni, sarà percepito come la rappresentazione di un'emozione negativa (dolore, collera, disgusto). Un salto armonico non preparato sarà uno shock emozionale, un'aggressione.

27 Bartel Dietrich, 1997, *Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

28 Lakoff G., Johnson M., 1980, *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press.

29 Boccadoro Brenno, 2002, *Ethos e Varietas. Trasformazione qualitativa e metabolica nella teoria armonica dell'antichità greca*, *Historiae Musicae Cultores*, XCIII, Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Una figura retorica in musica è al tempo stesso una realtà letterale, un 'fatto', descrivibile nel linguaggio della tecnica artistica, ed una metafora, un simbolo. Così, il falso bordone è descritto letteralmente come una successione in moto parallelo di quarte e seste; è un 'fatto musicale', ma in questo modo la frase musicale acquista un carattere triste, sinistro, in quanto le consonanze sono di 'cattiva specie' e quindi può rappresentare metaforicamente il peccato, l'amarezza dell'anima, la tristezza, un affetto triste, come nel mottetto di Orlando di Lasso 'Omnia quae fecisti nobis Domine', alle parole 'peccavimus tibi'.³⁰

Dopo la rivoluzione scientifica del XVII secolo, è soprattutto il movimento, lento o veloce, brusco o dolce, regolare o irregolare, energetico o sfibrato, che diviene lo strumento metaforico per eccellenza della musica, che di per sé è già movimento. Una frase musicale ascendente con regolarità e forza (anabasi) esprimerà affetti o immagini ascendenti, cioè elevate e gioiose. Nell'"Et resurrexit" della *Messa in si minore* di Bach, l'anabasi rappresenta un evento gioioso, la resurrezione, e al tempo stesso muove l'ascoltatore ad una gioia esaltata.

Il corrispettivo discendente dell'*anabasi* è la *catabasi* o *descensus*, una frase musicale che esprime degli affetti negativi, che discendono lentamente (nella tristezza) o bruscamente (nel dolore, nella disperazione). Nella cantata di Buxtehude *Gott, hilf mir* (Dio, salvami) BuxWV 34, le parole 'Ich versinke in tiefem Schlamm, da kein Grund ist' (Naufrago in una palude profonda e senza fondo) sono cantate, ovviamente dal basso, su una linea melodica agitata che letteralmente sprofonda sino alle note più basse del registro, sino al re grave, su un'armonia drammaticamente instabile.

J.S. Bach fa un uso costante di queste metafore, come indicato già nei classici lavori di Schweitzer, Pirro e Basso.³¹ Quando il testo parla di 'lontananza', Bach utilizza intervalli molto spaziosi, distanti, come una nona diminuita. La distanza allegorica dalla divinità, nel peccato, diviene un'analogia spaziale. Lo stesso intervallo dissonante, 'duro', viene usato sistematicamente da Bach per designare metaforicamente la rabbia o l'orrore. L'intervallo usato direttamente è come un grido di disperazione per la lontananza o come le grida che accompagnano la collera. L'idea della caduta di Adamo dal Paradiso Terrestre è resa con una successione di

30 Boccadoro B., 2005, 'La musique, les passions, l'âme et le corps', In: Morenzoni F., Tilliette J.-Y. (eds.), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout: Brepols, 75-92.

31 Schweitzer Albert, 1905, *J. S. Bach, Le Musicien-Poète*, introduction par Widor C. M., Leipzig: Breitkopf & Härtel. Pirro André, 1906, *Jean-Sébastien Bach*, Paris; Basso Alberto, 1979, *Frau Musica: La vita e le opere di J.S. Bach*, Torino: EDT.

intervalli discendenti e dissonanti, come una settima diminuita o una nona diminuita, il che esprime al tempo stesso la caduta e il dolore per essa. La figura musicale è quindi una metafora diretta di un evento e dell'emozione ad esso associata. L'uso di tali metafore è comune alle opere vocali, dove è legato al testo e alla musica strumentale. La musica del movimento lento (Adagio) del Concerto per clavicembalo in re minore BWV 1052 esprime con i suoi accordi di terza minore e i salti discendenti di settima il dolore e la sofferenza. Questa linea melodica esposta subito dal solista è poi ripresa dal basso e ripetuta varie volte, come nella classica figura del basso ostinato. Questa musica è ripresa da Bach per la cantata BWV 146 nel coro iniziale sulle parole *Wir müssen durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen* (Dobbiamo passare attraverso molta sofferenza prima di entrare nel regno di Dio). Le stesse figure metaforiche rappresentano le stesse emozioni sia nella musica vocale che nella musica strumentale.

Ancora un altro esempio delle forme retoriche barocche è la *dubitatio*, nella quale una figura ritmica o una progressione melodica e armonica volutamente ambigua, polivalente, rappresenta direttamente e può suscitare l'emozione corrispondente, l'incertezza, l'inquietudine. Questa figura sarà usata da Haydn all'inizio della *Creazione* per rappresentare il caos primordiale, che non ha un ordine, e da Beethoven all'inizio della *Nona sinfonia*. Sempre in Beethoven troviamo in posizione centrale un'altra figura retorica che si trova in tutti i trattati teorici del barocco, la *epizeuxis* o *subjunctio*, la ripetizione immediata e quindi enfatica di una parola, di una nota, di un motivo o di una frase.³² Più precisa è la definizione di Mattheson: « la *epizeuxis* o *subjunctio* musicale, nella quale la stessa nota è ripetuta con veemenza nella stessa porzione della melodia ». E quanto fa Monteverdi, sul testo 'tu, tu ... tu ... mi porti allo sdegno', nel duetto fra Nerone e Seneca dell'*Incoronazione di Poppea*, e quanto fa Beethoven nel celebre motto ta-ta-ta-ta della V sinfonia. Senza la ripetizione, un semplice ta-ta sarebbe stato niente altro che un passaggio dominante-tonica, mentre diviene l'enfatico e veemente germe da cui scaturisce tutta la forma sinfonica. E la ripetizione insistita e veemente dello stesso motto, al livello più generale del discorso musicale, in diversi timbri, intensità e tessuti armonici assicura la dinamica dell'intera forma.

Un'altra figura retorica, codificata nei trattati e largamente usata, è l'*anaphora* o *repetitio*, nella quale una frase, ed in particolare una linea del basso si ripete costantemente, per numerose volte (come è il caso per la forma 'ciaccona') e serve a rappresentare la permanenza, la stabilità di un'emozione particolarmente forte, come 'una gioia infinita' o un 'dolore senza speranza'.

32 Mattheson, Johann, 1739, *Der vollkommene Cappelmeister*, Hamburg: Herold, p. 243

Figure divenute classiche, come il tetracordo discendente ripetuto dei lamenti o i movimenti di 'moto perpetuo', rientrano in questa categoria retorica.

Altre figure retoriche, al livello della forma complessiva della composizione, introdotte dal barocco rimarranno poi costanti anche nei periodi stilistici successivi. Così l'antitesi, chiamata da Kircker *antitheton* o *contrapositum* « è un passaggio musicale nel quale noi esprimiamo affetti opposti, come Giacomo Carissimi aveva contrastato il riso di Eraclito e il pianto di Democrito ». ³³ Questa figura diverrà estremamente presente in tutta la storia nella musica, come metafora fortemente emozionale. Così ad esempio, nel *Magnificat* H73 di Charpentier, alla linea melodica che esprime la gioia per l'Annunciazione e quindi per la nascita del Cristo, si associa un basso ostinato di ciaccona, che rappresenta l'angoscia prodotta dalla consapevolezza che quel bambino che deve nascere è anche destinato alla Passione, metafora musicale analoga a quella pittorica molto diffusa nel Rinascimento italiano in cui sullo sfondo del quadro, fra l'Angelo e la Vergine, si staglia un giovane albero, che darà poi il legno della croce. L'antitesi diverrà successivamente l'elemento motore della musica dello *Sturm und drang*, e costituirà l'essenza stessa della forma-sonata, basata sull'opposizione fra temi contrastanti e sui loro sviluppi.

Il gesto retorico e metaforico si colloca come gesto costitutivo, come stimolo costruttivo della forma musicale; è un 'innesco', un necessariamente breve segnale che rappresenta e suscita l'emozione corrispondente e fa comprendere all'ascoltatore lo stato d'animo che si vuole rappresentare. E, come l'imprinting studiato dagli etologi, 'modula', 'inflexe' ³⁴ l'attenzione e la percezione del resto dell'opera musicale. La costruzione della forma sviluppa e varia l'idea iniziale, il gesto retorico iniziale, e ne descrive le implicazioni, in una sorta di 'cammino' attraverso paesaggi emotivi diversificati e sempre più ricchi. Infine, la risoluzione completa l'insieme, permettendo una valutazione, un apprezzamento della forma globale, organica.

33 Kircher Athanasius, 1970, *Musurgia universalis*, mit einem Vorwort, Personen-, Orts- und Sachregister Scharlau Ulf, Hildesheim ; New York: G. Olms, (riprod. fotomeccanica dell'ed. di Roma, 1650, libro VIII, p. 145. Kircher fa riferimento al duetto di Carissimi 'A piè d'un verde alloro', detto anche 'I filosofi'.

34 Nel Dizionario della Lingua Italiana di De Mauro, 'inflexere' ha il significato di «modulare la voce, conferendole un timbro, un'intonazione particolare», ed ha quindi una forte connotazione di comunicazione emozionale che, in quanto tale, ha il compito di *flectere animam*, modulare le passioni dell'anima, come scrivevano i teorici rinascimentali.

Modelli culturali e forme musicali

Nella storia della musica, le grandi discontinuità di stile possono essere messi in relazione con i cambiamenti dei modelli di riferimento, dalla teoria umorale della medicina antica alla visione meccanica del mondo e del corpo dopo la rivoluzione scientifica, alla considerazione dell'opera musicale come 'organismo vivente' nel periodo classico e romantico. I filosofi della scienza hanno ampiamente mostrato il ruolo indispensabile che le 'forme di pensiero', gli stili di spiegazione, le immagini e le metafore hanno nella creazione e nella comunicazione scientifica. Il concetto di stile ha avuto una larga diffusione nella trattatistica musicale e musicologica, dato che questo termine comprende elementi di comunicazione, di scrittura e di metodo (forme notazionali, pratiche sociali, interazione con la tecnologia e la fisiologia degli interpreti, ecc.). Uno stile, che comprende metodi costruttivi, forme di comunicazione, criteri di valutazione dei risultati, deve esistere sia nella musica che nella scienza in quanto, pur lasciando uno spazio enorme e centrale alla creatività individuale, queste attività conoscitive sono necessariamente attività pubbliche e collettive (anche a livello di organizzazione sociale).

L'influenza della medicina umorale nell'Antichità e nel Rinascimento o del modello meccanico dell'universo proposto dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo è stata molto studiata dagli storici della filosofia e della scienza. Molto meno nota l'influenza avuta dal concetto biologico di organismo, sviluppato a partire dalla fine del XVIII secolo. Secondo questo modello, il dinamismo chimico della vita è 'diretto' da una organizzazione, il germe, che si realizza, si costruisce grazie alla subordinazione delle leggi fisiche e chimiche a un piano, alla coerenza dell'insieme. Il germe è l'organismo *in potentia*, un a priori non materiale che si realizza in una forma individuale durante lo sviluppo. Il germe contiene in sé le potenzialità per la costruzione del tutto individuale. La costruzione dell'individuo – la sua forma e le sue funzioni – è il risultato dello 'sviluppo' di una 'idea', di un 'disegno vitale'. La vita individuale è la 'realizzazione del proprio progetto', l'estrinsecazione di tutte le potenzialità contenute in un piano trasmesso durante la riproduzione. E in germe porta con sé anche la sua fine, in quanto ogni essere vivente ha una nascita, uno sviluppo e una fine, ha un limite compiuto nel tempo e nello spazio, non può durare all'infinito come processo dinamico organizzato. Il tutto individuale ha necessariamente una durata limitata e specifica, che sarà determinata dalla natura del germe che ha dato ad esso origine. Così ogni specie biologica avrà una durata di vita tipica e legata al proprio specifico ciclo di vita.

Questo nuovo stile di spiegazione scientifica trova un affascinante parallelismo nel nuovo stile estetico, nel nuovo principio di costruzione che si realizza in musica nello stesso periodo storico, in quella che viene definita la musica classica, il periodo legato ai nomi di Hadyn, Mozart e Beethoven e centrato intorno alla costruzione della 'forma sonata'. La forma non cresce per apposizione, come nelle sinuose sequenze barocche, ma si sviluppa 'dall'interno', a partire da un 'germe', che è una 'idea' della forma finale della composizione individuale nella sua globalità. Il famoso motto ta-ta-ta della Quinta sinfonia di Beethoven può essere definito come il *nisus formativus* dell'intera sinfonia, e solo di quella composizione individuale. La costruzione della forma sarà determinata dai caratteri contenuti in nuce nell'idea da cui la composizione prende origine e forza dinamica, capace di costruire lo 'sviluppo'. Per questo ogni composizione sarà un individuo, come un 'tutto organico', come un individuo biologico, e sarà diversa da tutte le altre, perché i suoi caratteri saranno determinati dal 'progetto' contenuto nell'idea, nel 'germe' e quindi necessariamente unico.

Il nuovo concetto di forma che si afferma fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento sottolinea la coerenza e l'organizzazione del tutto, la logica interna che guida un'opera d'arte, così come guida un individuo biologico. La logica interna della composizione lega insieme in un tutto ogni singolo elemento costitutivo e la logica della costruzione nel suo insieme è privilegiata rispetto al singolo avvenimento. Anzi, ogni singolo avvenimento acquista significato ed è valutato sulla base della sua integrazione nel tutto. Proprio per questo anche elementi banali, come una marcetta militare, un grido di strada, un valzer da salotto in una sinfonia di Gustav Mahler possono acquistare nuovi e più forti significati all'interno della forma globale della composizione individuale.

Ogni composizione è un individuo e non si potrà più, come era abitudine fare nel Settecento, utilizzare un'aria d'opera o un movimento di una composizione strumentale in un'altra opera o sinfonia, in quanto ogni parte di ogni singola composizione è direttamente legata al 'tutto' e fuori di questo tutto perde tutte le sue caratteristiche. Essendo lo sviluppo anche in una composizione musicale determinato dalla natura stessa dell'idea, del tema, del germe che ne costituisce l'idea direttiva, esso non potrà non terminare. Una volta esaurite tutte le potenzialità di sviluppo insiste nel germe che ha dato forma e funzioni al tutto, la struttura e la dinamica non potrà continuare all'infinito, come poteva in principio accadere nella musica barocca, ma avrà necessariamente una fine.

La definizione della musica come 'suono organizzato', corrente anche nella trattatistica contemporanea, ha significati che vanno al di là di una

prima lettura superficiale, grazie alla complessità del concetto di ‘organizzazione’. Anche la vita è stata spesso definita, a partire dalla fine del Settecento, come ‘materia organizzata’. Alla base della forma musicale ci sono regole di organizzazione e di sviluppo della materia musicale. La coerenza e l’autonomia di una composizione sono determinati da una legalità interna, da formule di organizzazione, che possono essere legate ad uno stile musicale, come per la forma-sonata, oppure ad ogni singola composizione, come è per la musica del Novecento. Anzi, l’esistenza di una specifica ‘formula di organizzazione’ resta l’unico principio d’ordine che sembra permanente in un mondo in cui ogni elemento costitutivo e formale è rimesso in discussione. In vari scritti e interviste il compositore Gyorgy Ligeti, uno dei protagonisti più innovativi della musica nella seconda metà del XX secolo, definisce le sue composizioni come ‘organismi in crescita’.³⁵

La vita è conflitto, è tensione, è lotta interiore. La dinamica è il risultato del conflitto fra principi opposti o semplicemente diversi, che devono integrarsi e creare un tutto ‘organico’, ‘armonico’. La dinamica è il risultato di una tensione essenziale, contenuta in nuce nel germe che produce l’organizzazione. La vita esisterà sino a quando questa tensione essenziale sarà presente. L’agogica della tensione drammatica in Haydn, Mozart e Beethoven, la capacità di sostenere la tensione con mutamenti armonici e ritmici e movimenti melodici, per scatenarla e superare il conflitto alla fine, la tecnica di far crescere la dinamica a partire da un piccolo dettaglio, ma che deve contenere in sé la tensione capace di dare origine allo sviluppo, sono aspetti essenziali e caratterizzanti, come ben mostrato da Charles Rosen, dello stile classico.³⁶

Il doppio livello di lettura, presente già nel barocco, diviene ancora più centrale nella forma classica. Anche in questo caso si può parlare di una ‘grammatica’ degli elementi espressivi e metaforici all’interno della forma complessiva. Per Dilthey, un’opera musicale deve essere compresa come un conglomerato o una configurazione di relazioni specificamente musicali, attraverso le quali la complessità della vita stessa acquisisce il suo equivalente, piuttosto che il suo riflesso, nella complessità della musica.³⁷ Un bel

35 Si veda in particolare il numero speciale dedicato a Ligeti della rivista *Contrechamps*.

36 Rosen Charles, 1971, *The Classical Style. Haydn, Mozart, Beethoven*, London: Faber and Faber, (2nd ed. 1976). ---, 1988, *Sonata Forms*, New York: W.W. Norton & Company,

37 Wilhelm Dilthey, ‘Das musikalische Verstehen (ca 1906) (On understanding music)’, traduzione inglese in Bojan Bujic, ed., *Music in European Thought 1851–1912* (Cambridge, 1988).

esempio di questa lettura è proposto da Roger Scruton, in un'attenta analisi del Quartetto n. 15 in sol maggiore D887 di Franz Schubert, nel quale c'è un 'grido' che improvvisamente esplode dal mare mormorante dell'ansia, un singolo gesto terrorizzato, un gesto retorico di orrore e disperazione, come la mano lanciata in alto da un uomo che annega. Si crea una forte tensione fra emozione e situazione contestuale e, nota Scruton, nessuno può ascoltare questo passaggio senza percepire e provare immediatamente l'oggetto di questo terrore, senza riconoscere che la morte stessa ha manifestato la sua presenza nell'orizzonte della vita.³⁸ La comprensione di questo gesto non sarebbe possibile senza il contesto, senza il movimento largo del tempo (il mare), da cui emerge il gesto disperato. Solo l'emergenza produce l'emozione. L'ascolto e l'anticipazione dell'intera composizione non è in contrasto con l'apprensione di singoli dettagli, trattandosi di due diversi livelli della percezione e della comprensione in interazione fra loro.

Il potere emozionale della musica

Le ricerche più recenti hanno confermato le teorie antiche sul potere emozionale della musica, l'effettiva capacità dei musicisti (compositori ed interpreti) di comunicare delle emozioni attraverso la musica.³⁹

Questo è spiegato con il riconoscimento nella musica dei tratti distintivi associati con ogni singola emozione nella sua espressione naturale. La musica sarebbe quindi una metafora delle emozioni. Le diversi componenti della musica entrano in una corrispondenza con le componenti modulari dell'espressione di un'emozione, come si manifesta nella voce, nei gesti, nel comportamento, nei movimenti del corpo. Così, la musica che rappresenta la tristezza avrà un carattere lento, delicato, poco vigoroso, con un ritmo regolare e lento, con linee melodiche discendenti verso il basso con 'passi tardi e lenti', mentre la rappresentazione musicale della collera conterrà elementi melodici e strutturali caratterizzati da suoni stridenti di altezza elevata, da ritmi rapidi e imprevedibili, da grande energia e dinamica. I caratteri dei suoni rappresenteranno metaforicamente le espressioni vocali, mentre le figure retoriche musicali corrisponderanno ai movimenti corporali. I movimenti del corpo saranno metaforicamente rappresentati

38 Roger Scruton, 'Analytical philosophy and the meaning of music', in R Shusterman, ed., *Analytical aesthetics* (Oxford, 1989), pp. 85-96.

39 Per una rassegna su questi temi si veda Juslin, P.N., and J.A. Sloboda, eds. *Music and Emotion. Theory and Research*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

dal ‘movimento’, cioè dalla successione nel tempo di avvenimenti musicali (linee melodiche, transizioni armoniche, sequenze ritmiche). Secondo Kivy, si reagisce emotivamente ai fenomeni che si percepiscono nella musica in quanto essi vengono riconosciuti come ‘equivalenti’ a stati d’animo umani e quindi muovono emotivamente.⁴⁰

La questione centrale, oggetto attualmente di appassionati dibattiti, è quindi sapere se la musica induce le ‘emozioni ordinarie’, a partire da quelle di base, o se produce emozioni specifiche, distinte da quelle ordinarie. Kivy propone una dicotomia fra due opposte interpretazioni della relazione fra musica ed emozioni: la prima, cognitivista, seconda la quale la musica rappresenta solamente o ‘esprime’ un’emozione; la seconda, emotivista, per la quale invece la musica induce delle emozioni nell’ascoltatore.⁴¹

Ci sono molte evidenze, teoriche ma anche empiriche, sull’effettiva capacità della musica di indurre emozioni o almeno stati affettivi. Che la musica abbia un impatto sulle emozioni o quindi induca o modifichi le emozioni risulta evidente anche dal fatto che proprio per questo si vuole ascoltare una musica o andare ad un concerto, per aver piacere, per calmare lo stress, per condividere un piacere estetico. Questa è anche una ragione per spiegare l’attrazione esercitata dalla musica in tutte le culture e il suo ruolo costante negli avvenimenti importanti della vita. La musica è largamente usata in diversi contesti per la regolazione e lo stimolo di stati d’animo e di reazioni. L’uso intenso in tutte le civiltà e in tutti i periodi storici della musica nelle cerimonie religiose o rituali (un matrimonio, un funerale), nelle manifestazioni politiche o militari non potrebbe essere spiegato se non ci fosse una forte valenza emozionale della musica, cioè la sua capacità di produrre emozioni (o stati d’animo) collettivi all’interno di una comunità. D’altra parte è ben noto che il ritmo può stimolare i movimenti corporali (nella danza, ad esempio, o nella marcia) o il loro coordinamento, senza tuttavia che questo comporti la condivisione di processi emozionali. Possiamo tutti marciare con lo stesso passo dietro a una banda musicale, ma ognuno di noi potrà avere emozioni proprie, anche non condivise dagli altri. Un brano musicale è al tempo stesso l’effetto e la causa di un’emozione. Un brano nostalgico, sarà l’effetto della nostalgia del compositore e al tempo stesso diviene la causa della nostalgia prodotta nell’ascoltatore.

40 Kivy, Peter. “Auditors’ Emotions: Contention, Concession and Compromise.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51, no. 1 (1993): 1-12. Kivy, Peter. *Music Alone*. Princeton: Cornell University Press, 1990.

41 Kivy Peter, 1990, *The fine art of repetition*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 146

Secondo altri autori, invece, come Karl Popper e Ernst Gombrich, una composizione acquista una totale autonomia rispetto al suo compositore e diventa quindi irrilevante per la sua comprensione sapere se il musicista era triste o nostalgico o allegro quando l'aveva composta. Una musica potrebbe essere 'gaia' ed essere stata scritta da un musicista in piena crisi depressiva. Anche se alcune composizioni sono state descritte dai loro compositori come direttamente legate al loro stato d'animo, soprattutto durante l'epoca romantica (si pensi alla *Sinfonia Pastorale* di Beethoven, in cui comunque non si parla di 'emozioni', ma di 'stati d'animo'), nella maggior parte dei casi l'espressione di un'emozione non è direttamente legata alle emozioni provate dal compositore, anche se la sua musica esprime i suoi stati d'animo, il suo temperamento, il suo carattere. Nella musica di Rossini si riconosce vivacità, brio e allegria: aspetti che certamente corrispondevano al carattere, allo stile di vita dell'autore. Altri atteggiamenti culturali, come l'ironia, possono essere facilmente rappresentati in musica e possono essere una caratteristica indispensabile del compositore, ma forse proprio per questo non si tratta di emozioni. « Sebbene non sia necessario che il compositore sia triste per scrivere musica triste, quest'ultima è un tipo di musica che i compositori tristi produrrebbero se volessero esprimere i loro sentimenti attraverso la musica ».⁴²

Se questo è vero, allora c'è una grande differenza fra l'espressione delle emozioni attraverso un'opera d'arte e l'espressione 'naturale' delle emozioni attraverso le espressioni facciali, i gesti e le espressioni vocali. C'è quindi una (relativa) autonomia fra le emozioni espresse in una composizione, come d'altra parte in un quadro o in una poesia, e le emozioni provate dall'autore. Il carattere di 'possente agitazione' del primo movimento della quinta sinfonia di Beethoven sarà percepibile indipendentemente dal sapere se durante la composizione il musicista era davvero in preda a 'veementi passioni'. Il carattere 'agitazione', inoltre, è semanticamente equivoco, in quanto può essere un attributo sia di un sentimento di angoscia che di un sentimento di furore, o ancora di un sentimento di incertezza di fronte a due emozioni contrastanti.

Posso apprezzare il carattere triste di una composizione (ed essere emotivamente toccato da essa) senza diventare io stesso triste, anche se spesso la rappresentazione di un triste destino in un'opera può provocare la tristezza nell'ascoltatore che si può identificare con il protagonista, in

42 Goldman, Alan. "Emotions in Music (a Postscript)." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53, no. 1 (1995): 59-69, p. 60.

quando potrebbe dover subire lo stesso destino triste.⁴³ È questo il punto di vista proposto da Aristotele nella *Poetica* ed il retaggio del pensiero estetico ed etico greco messo al centro della rinascita del teatro e della nascita dell'opera lirica nel Cinquecento.

Per gli uomini nessun piacere [...] è più grande di quello che viene percepito dalla mente e dal pensiero; anzi spesso avviene che quelle cose che infondono agli uomini orrore e terrore, quando si verificano dentro la loro natura, poste fuori dalla loro natura, se posseggono qualche verosimiglianza, dilettono nell'atto in cui vengono rappresentate.⁴⁴

Se diventiamo tristi o furiosi durante l'ascolto di un brano musicale, ciò accade a causa del suo contenuto emozionale. Una musica priva di contenuto emozionale (ad esempio costruita in base a modelli matematici) non susciterà alcuna emozione, salvo nei casi in cui essa per coincidenza fortuita non produca reazioni emozionalmente significative nell'ascoltatore.

La presenza di particolari sequenze dinamiche o ritmiche non comporta necessariamente contenuti emozionali. Un treno a vapore che si muove rapidamente, con un forte frastuono e un ritmo percussivo non produrrà alcuna emozione 'positiva', semmai piuttosto la nostalgia per un tempo lontano in cui i treni andavano ancora a vapore. Si reagisce empaticamente ad ogni riconoscimento di processi emozionali, dovunque essi siano rappresentati, anche se non nel mondo reale ma in una produzione artistica. Riconoscere nella musica degli stati emozionali produce emozioni estetiche che a loro volta aumentano la sensibilità e l'empatia nei confronti degli stati emozionali rappresentati.

Il riconoscimento di un 'simbolo', di una figura retorica che rappresenta un'emozione (come una tonalità minore o una seconda diminuita o un gesto musicale violento, discordante) metterà in modo processi emozionali e cognitivi nell'ascoltatore che produrrà aspettative emozionali da soddisfare nel seguito dell'ascolto, il che sarà una ragione diretta dell'apprezzamento o non apprezzamento di una composizione.

A partire da Hanslick, le forme musicali sono considerate portatrici di una autonoma capacità di produrre emozioni estetiche (il senso del bello),⁴⁵

43 Cfr. Jackie Pigeaud, *Melancholia – Le malaise de l'individu*, Paris, Payot, 2008.

44 Francesco Robortello, *In librum Aristotelis de Arte poetica explanationes*, Firenze 1548, p. 2. Questo testo è citato in Gozza Paolo, 2007, 'Mousiké, hêdonè et aretè: La psychologie de la musique cher Ficin et Giacomini', in: Malhomme Florence, Wersinger Anne Gabrièle (eds.), *Mousikè et aretè: la musique et l'éthique, de l'antiquité à l'âge moderne*. Actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003, Paris: Vrin.

45 Hanslick Eduard, 1896, *Vom Musikalisch-Schönen*, Leipzig, (9. Aufl.).

indipendentemente dal testo e indipendentemente dalla carica emozionale di singoli elementi di tale forma (intervalli, ritmi, armonia, melodie, dinamica, tempo). Così nella forma-sonata uno sviluppo non completato, un andamento melodico non risolto porta all'attesa, che può provocare non solo attenzione, ma anche tensione: l'attesa di una risoluzione; quando questa arriva il senso di 'fulfillment', di completezza, provoca un'emozione estetica.

Se fosse solo il riconoscimento della bellezza di una concreta realizzazione musicale di un'emozione a produrre delle emozioni nello spettatore, allora si dovrebbe provare la stessa emozione indipendentemente dall'emozione rappresentata. La gioia rappresentata nell'«Et resurrexit» della *Messa in si minore* di J.S. Bach o nel primo movimento del suo secondo concerto brandeburghese e la malinconia profonda dell'Adagietto della quinta sinfonia di Mahler dovrebbero produrre le stesse emozioni estetiche nell'ascoltatore, data la grande bellezza dei due brani. Ma in effetti, si percepisce un senso di gioia nel primo caso e di malinconia nel secondo. L'emozione estetica che riconosce la bellezza si accompagna anche ad emozioni legate alla gioia o alla tristezza, anche se non possiamo dire di essere realmente in uno stato emozionale gioioso o triste. Vi è quindi una relazione fra una qualche proprietà oggettiva della musica, il nostro modo di percepirla e le nostre risposte emozionali ad essa.⁴⁶ Inoltre, l'ascoltatore non è neutrale o privo di passioni nell'ascoltare la musica. Esso ascolta e valuta attivamente un contenuto musicale sulla base di quanto ha ascoltato in precedenza e di quanto si presume avverrà nello sviluppo successivo del discorso musicale. La sua aspettativa proietta nel futuro, nello sviluppo, le sue attese strutturali ed emozionali.

Le emozioni musicali non hanno oggetto, non si indirizzano ad un preciso elemento scatenante dell'emozione e quindi non ci sono tendenze all'azione o a mutamenti comportamentali. La musica può suscitare le emozioni 'ordinarie' (la gioia, la tristezza, la nostalgia, l'attenzione, la sorpresa) ma questo non comporta la messa in moto della complessa sequenza di stati emozionali e modificazioni comportamentali che tali emozioni produrrebbero nella vita ordinaria.⁴⁷ Non ci aspettiamo durante l'ascolto di una musica emozionale

46 Ci sono certamente nella musica 'segnali convenzionali', come i corni nella musica romantica, che indicano la natura nella sua forza originaria, incontaminata, forse perché da sempre associata alla caccia, uno dei modi tradizionali per avvicinarsi alla natura. Si veda l'inizio della quarta sinfonia 'romantica' di Anton Bruckner. Questo corrisponde ad un fenomeno di associazioni fra simboli e contenuti cognitivi.

47 Scherer Klaus, 2004, 'Which Emotions Can be Induced by Music? What are the Underlying Mechanisms? And How Can We Measure Them?', *Journal of New*

o ‘emozionante’ di reagire come si reagirebbe ad una emozione nel mondo reale, in particolare non siamo affatto disposti a compiere gli atti che nella vita reale tale emozione avrebbe richiesto. Si tratta di emozioni ‘rappresentate’. Vogliamo anzi rimanere ‘freddi’, si ascolta ‘concentrati’ per non cadere troppo nell’effetto emotivo se vogliamo continuare a percepire la forma musicale ed afferrarne tutti gli aspetti formali ed emozionali. Ma non possiamo mai essere totalmente distaccati dal contesto emozionale e durante l’ascolto intenso si è presi e non-presi: ci si trova immersi in un delicato equilibrio fra partecipazione emozionale e valutazione cognitiva.

La comprensione di un’opera d’arte sembra anzi comportare un allontanamento dal mondo reale, un ‘trasporto’ in un’altra dimensione, quella tipica dell’opera d’arte. Le emozioni sono vissute in questo spazio ‘altro’ e quindi non possono essere reali. Nel processo emozionale legato alla percezione di un’opera d’arte, l’emozione è un oggetto immaginato, non un oggetto reale, e siamo di conseguenza consci che in quanto ‘immagine’ o ‘metafora’ l’opera d’arte non produce gli eventi che nella vita reale accompagnano ogni emozione. La percezione di queste metafore, insite nelle forma musica, necessita la percezione cognitiva della forma stessa, insieme ad una reazione affettiva. Si sviluppano quindi al tempo stesso aspetti cognitivi ed aspetti emozionali, ognuno dei quali influisce sull’altro durante tutto il processo di ascolto: il che impedisce da una parte un ascolto totalmente neutro e dall’altra di cadere totalmente nell’espressione delle emozioni, diventando così incapaci di seguire lo sviluppo della forma e quindi di completare il processo cognitivo.⁴⁸

L’emozione estetica attiva sentimenti e sensazioni caratteristiche, che derivano non dagli oggetti od eventi che producono le emozioni ‘ordinarie’, ma dal riconoscimento che le metafore, la retorica e la struttura musicale sono gli analoghi degli stati naturali o sociali che provocano le emozioni stesse. La musica, nelle sue forme, è come una ‘mappa’, una ricostruzione metaforica del processo emozionale e del modo in cui questo si sviluppa e cambia in base alle diverse fasi della valutazione.

Ci sono molte sottili diversità emozionali che possono essere rappresentate dalla musica. Ci saranno espressioni musicali che esprimono specificamente tali diverse emozioni, con la stessa sensibilità con cui si possono

Music Research, 33: 239-251; Zentner M., Grandjean D., Scherer K. R., 2008, ‘Emotions Evoked by the Sound of Music: Differentiation, Classification, and Measurement’, *Emotion*, 8: 494-521.

48 Questo avviene, per prendere un esempio banale, quando si chiude gli occhi di fronte ad una scena di un film particolarmente pauroso; non si riesce a sopportare la forza dell’emozione e per evitare di esserne troppo presi si interrompe la narrazione per riprendere la distanza necessaria.

rilevare in un viso leggerissimi mutamenti emozionali. Si deve tenere conto che l'espressione di emozioni di base, connesse ai tipi principali di rappresentazione musicale, verrà letta da ogni singolo individuo, sulla base della sua sensibilità, memoria e giudizio. Il risultato sarà una gamma estremamente ampia di sottili distinzioni emozionali all'interno di 'gruppi' o 'famiglie' di emozioni. Di conseguenza, ci saranno (almeno) due livelli di lettura del contenuto emozionale di una composizione musicale. Se l'apprezzamento delle sfumature emozionali individuali sarà difficile, la percezione dei caratteri tipici dei 'gruppi di base' risulterà molto più facile e persino automatica. I compositori, all'interno di determinate tradizioni culturali, adottano specifiche combinazioni degli elementi strutturali della musica (intervalli, armonia, ritmo, melodia, dinamica, tempo) per attribuire specifiche valenze emozionali alle loro composizioni, con una 'grammatica delle emozioni' che potrà essere condivisa (tratto tipico della musica barocca), oppure fortemente individualizzata, cioè relativa alla poetica di un compositore individuale.⁴⁹

I due livelli di lettura dell'efficacia emozionale si possono ritrovare anche al livello elementare della natura stessa della musica. Occorre infatti fare una distinzione fra il significato emozionale della fisicità del suono (intensità, timbro), degli intervalli e del ritmo, come elementi fisici di base, e la musica che è invece un 'discorso' che utilizza tali elementi. Anche i livelli elementari della musica possono avere un forte impatto emotivo, come il ritmo di marcia militare o all'opposto funebre e l'altezza del suono. Per prendere un esempio, il ritmo e l'altezza delle campane o dei gong definiscono il 'messaggio' che esse trasportano nelle diverse occasioni liturgiche ed anche nella vita civile, richiamando diverse emozioni. Un ritmo regolare, moderato, monotono, con un'altezza identica nella gamma media delle frequenze sarà una 'chiamata', una richiesta di 'attenzione'; un ritmo molto lento e regolare di una campana grave, grande, sarà annuncio e accompagnamento del lutto, della tristezza, del dolore («campane a morto»); un ritmo rapido, sempre con la stessa altezza, 'concitato', rappresenta un allarme (ad esempio un incendio), un segnale di pericolo, ed infine un ritmo rapido e differenziato, persino disordinato, con diverse altezze, con diverse campane percosse con un movimento 'stocastico', indicherà la gioia, come lo sciogliersi delle campane per la Pasqua, festa di Resurrezione.⁵⁰

49 Si può fare l'esempio dell'uso sistematico da parte di Robert Schumann e di Hugo Wolf, che a Schumann esplicitamente si richiama, della tonalità di fa diesis minore come terreno armonico per esprimere emozioni di 'malinconia amorosa'. Si veda Fantini, B. 'La voix du malade Hugo Wolf', in preparazione.

50 Lo scampanio a festa accompagna varie scene festive nelle opere, come il coro di festa per la Pasqua nella *Cavalleria Rusticana* di Pietro Mascagni, la scena

La musica è particolarmente apprezzata come linguaggio emozionale in quanto riesce ad esprimere e rappresentare emozioni in modi che i linguaggi ordinari non possono fare, o comunque non con la stessa complessità e ricchezza, grazie alla possibilità della musica di dire più cose, anche contraddittorie, allo stesso tempo.⁵¹ Si pensi ad esempio al quartetto dell'ultimo atto del *Rigoletto* di Giuseppe Verdi, quando ognuno dei quattro protagonisti descrive un'emozione diversa e contrastante con quella degli altri. Un'opera musicale rappresenta 'tutto un mondo', un insieme complesso di emozioni in poco tempo. Questo comporta un carattere di 'approssimazione' in quanto 'la mappa non è mai il territorio', non può coincidere, in quanto rappresentazione, con la realtà stessa. Ma per questo l'opera d'arte diventa più intensa e significativa, in quanto, come una mappa, che è una metafora del territorio, può cogliere gli elementi essenziali della realtà stessa, le loro connessioni, le loro direzioni.

Il linguaggio, si pensi al linguaggio scientifico, può descrivere i diversi affetti nei minimi dettagli, ma per questo occorrono libri che descrivono oggettivamente, senza produrre alcun sentimento, alcuna emozione. Mentre la musica, offrendo un'immagine metaforica dell'emozione, certo sommaria, ma significativa, ne permette una percezione immediata ed emozionale, divenendo essa stessa fonte di emozioni. E l'ambiguità fondamentale dell'opera musicale, che può anche dire più cose nello stesso tempo e cose diverse per i diversi individui che la percepiscono, ne aumenta la carica espressiva, in quanto ogni volta suggerisce modi diversi di percepire le emozioni e di legarle fra loro e alla propria esperienza cosciente ed incosciente.⁵²

Si deve infine notare che la relazione fra bella musica e rappresentazione di un'emozione non è univoca. Ci possono essere opere belle senza alcuna implicazione emozionale e musiche fortemente emozionali (ad esempio quelle legate al nostro vissuto) che possono essere di scarsissimo valore artistico; è spesso il caso di alcune 'canzonette' che hanno nel passato accompagnato esperienze di vita particolarmente ricche in emozioni, come nella maggior parte dei casi l'innamoramento o la nascita di un figlio.

dell'incoronazione del *Boris Godunov* di Mussorgsky e l'inizio del secondo atto del *Peter Grimes* di Britten ('Sunday morning')

51 In un testo ben noto, già Leonardo da Vinci aveva notato che sebbene la poesia, come la musica, raggiunga la sede del giudizio attraverso il senso dell'udito, il poeta non può descrivere le passioni allo stesso modo e con la stessa intensità dell'armonia della musica perché egli non può dire più cose allo stesso tempo.

52 Il concetto di ambiguità è stato con molta intensità applicato da Massimo Mila alla sua lettura delle opere di Mozart. Si veda in particolare Massimo Mila, *Letture del Flauto Magico*, 1989, Torino, Einaudi.

PARTE TERZA

COSCIENZA, MALATTIA E DOLORE

SERGIO GIVONE
 COSCIENZA E MALATTIA

«...Si vantano appunto delle malattie e io forse più di tutti, e tuttavia sono fermamente convinto che non solo l'eccesso di coscienza ma addirittura qualsiasi coscienza è malattia». Ecco la tesi che incontriamo nel secondo paragrafo di questo romanzo breve, le *Memorie dal sottosuolo*. Non solo l'eccesso di coscienza, non solo quella che lui chiamerà coscienza ipertrofica, ma qualsiasi coscienza è malattia. Dostoevskij come sempre, e qui più che mai, porta fino in fondo uno sviluppo di pensiero che, se in lui trova il suo esito estremo, pure viene da lontano. Potremmo dire che Dostoevskij, come uomo dell'Ottocento, è l'uomo della coscienza. Infatti, se mai c'è stato un secolo che ha dedicato alla coscienza una centralità, è proprio l'Ottocento, che ha colto della coscienza soprattutto le forme patologiche. Pensiamo a Hegel, che ha ricostruito la storia della filosofia moderna (oggi parleremmo piuttosto di decostruzione genealogica della storia della filosofia moderna), facendola risalire come suo principio a Cartesio. Cartesio nella coscienza, questa è l'interpretazione di Hegel, ha visto sì la possibilità di quella malattia del pensiero che è non solo l'errore, ma anche l'inganno e l'essere ingannati, ma vi ha visto anche quel fondamento, quella possibilità di afferrare l'essere stesso che rappresenta il più invincibile e più forte baluardo rispetto all'errore e rispetto all'inganno. Hegel muove da questo *afferrare* ontologico, e tuttavia definisce la coscienza "coscienza infelice", infelice costitutivamente, infelice *usque ad finem*, fino al momento in cui diventando coscienza del negativo non divenga finalmente autocoscienza e si liberi in definitiva di sé e si conquisti come coscienza di coscienza. Come non parlare poi di quella che è la ricostruzione della filosofia moderna fatta da Nietzsche, per cui la storia della filosofia è storia di un errore, è storia di un inganno perché è storia della coscienza, e la coscienza è ingannevole, la coscienza è intimamente erronea, la coscienza è falsa, falsa coscienza?

Dostoevskij, con accenti che fanno pensare a Nietzsche, parlerà della coscienza schilleriana e della coscienza sublime, cioè della coscienza kantiana. Curiosa questa identificazione di Schiller e di Kant, cioè del bello e del sublime, perché la coscienza schilleriana altro non è che l'anima bella.

Ma in che senso anima bella e coscienza del sublime sono la stessa cosa e stanno sotto il segno di una radicale falsificazione della realtà? L'anima bella, così come la cosiddetta anima sublime, è l'anima capace di gettare uno sguardo sul male, sul dolore, sull'abisso del male e del dolore, senza vederlo affatto, non vedendo altro che sé, non compiacendosi d'altro che della propria capacità di gettare uno sguardo sul negativo e godendone, quindi, attraverso una sorta di piacere di secondo grado, consistente appunto, dice Dostoevskij, nel versare sì lacrime sullo spettacolo del male e del dolore, ma in realtà non prestando attenzione che a se stessa e alla propria capacità di piangere sul dolore altrui; un piacere equivoco, dolciastro, dice Dostoevskij, fondamentalmente falso, nel senso della falsa coscienza di cui Nietzsche, fin dai primi anni del 1870, aveva parlato, maturando una scuola del sospetto e un'arte della diffidenza che anzitutto questo dovrebbero costringerci a riconoscere, che la coscienza è irrimediabilmente falsa coscienza.

Tutto quanto si è fin qui detto ci consente di dire che quando Dostoevskij sostiene la tesi che mette in bocca all'uomo del sottosuolo è consapevole di una tradizione che sta alle sue spalle e lo autorizza, nel cuore del suo secolo, a proporre questa identificazione di coscienza e malattia. La coscienza che da Cartesio a Hegel costituiva il fondamento stesso del sapere in quanto *afferramento* dell'essere, diventa un luogo di perdita, di errore, una dimensione irrimediabilmente patologica.

Cerchiamo ora di capire meglio in cosa consista questa patologia, perché per Dostoevskij coscienza e malattia siano la stessa cosa. Dostoevskij dice non solo che la coscienza eccessiva, cioè la tendenza che è propria agli uomini all'autoanalisi, a guardare nella propria interiorità, a rispecchiarsi in se stessi, a sdoppiare il pensiero in una sorta di riflessione su di sé che non ha mai fine – non solo, dunque, che la coscienza in forza di questa sua innata tendenza all'analisi si è fatta ipertrofica e quindi malata, ma che lo è anche per un'altra ragione, molto più inquietante e più problematica dal punto di vista filosofico. Questa ragione Dostoevskij l'attribuisce a una tradizione che va ben al di là della tradizione moderna da Cartesio a Nietzsche (quel Nietzsche che Dostoevskij non conosceva, ma da cui sarà conosciuto e addirittura identificato come “fratello di sangue”), una tradizione molto più ampia, che risale a Socrate e giunge a Diderot, il Diderot del dialogo con D'Alambert. Socrate e l'illuminismo francese vengono a costituire un unico arco (è impressionante l'assonanza con Nietzsche!), all'interno del quale secondo Dostoevskij si pensa di poter affidare alla coscienza il ruolo di fondamento della morale senza rendersi conto che ci si sta ingannando. Socrate crede che noi facciamo il male solo perché non siamo coscienti di

che cosa sia il bene; se ne fossimo coscienti, dice, scopriremmo che il bene è il *nostro* bene, e quindi che sarebbe nel nostro interesse farlo: in altre parole, laddove il lavoro della coscienza fosse portato a fondo l'esito sarebbe inevitabilmente una vita morale improntata a rettitudine e a sani principi, quella rettitudine e quei sani principi che, secondo Diderot nel dialogo con D'Alambert, sono radicati nella natura, così che, se l'uomo fosse cosciente di essere natura (fosse quell'"*homme de la nature*" che Dotojevski irride), farebbe inevitabilmente il proprio interesse, che coincide con il bene. Ma non è così, dice l'uomo del sottosuolo; dove sta scritto che l'interesse, ammesso che il bene altro non sia che interesse, debba essere il principio che l'uomo segue nelle proprie azioni? Prendiamo ad esempio la vendetta. La vendetta dimostra che noi preferiamo spesso la nostra stessa distruzione, se grazie ad essa sarà distrutto pure il nostro nemico. Prendiamo l'esperienza del bene. Quale bene è quello che consiste nel compiacersi del male altrui? L'uomo del sottosuolo porta alla luce questa fondamentale equivocità della coscienza, equivocità che è errore, errore che è menzogna, menzogna che è deliberata volontà di fare il male. Dicevo, non è solo l'eccesso della coscienza, cioè l'eccesso naturale della riflessione, ad avere carattere patologico. Ad avere carattere patologico è anche, sempre e comunque la coscienza, perché la coscienza non è guidata in definitiva da alcun principio. La coscienza è sempre e soltanto coscienza di sé. Come mente l'anima bella, che in verità non è cosciente del male, non è al male che guarda, ma guarda solo a sé e si compiace della propria capacità di piangere sul male del mondo, così mente l'uomo che si illude che i propri sentimenti siano in accordo con quello spartito che sembra essere la trama di una oggettività posta nell'ordine delle cose: questa è la peggiore delle illusioni, dice Dostoevskij, perché nei fatti, non appena un'idea del genere ci sfiora, subito prevale il piacere della dissonanza, della rottura dell'armonia, del capriccio, del fare qualcosa per il solo gusto di farlo.

Questa è quella che potremmo chiamare la "fenomenologia del sottosuolo", illustrata dallo scrittore russo nelle due parti che compongono questa operetta morale e profondamente filosofica. La sua consapevolezza filosofica, ripeto, è rilevata se non altro dal riferimento a Cartesio, da una parte, e dall'altra al sublime kantiano e a Schiller; dal riferimento a Socrate e da quello all'illuminismo francese, che servono a confutare il presupposto che anima queste prospettive filosofiche. Presupposto per cui, se io so che quello è il bene, non posso non farlo, perché il bene è anche sempre il mio bene e corrisponde al mio interesse. La coscienza, questo moltiplicatore che moltiplica il nulla, che non è mai coscienza di qualcosa ma coscienza di sé, e dunque coscienza del nulla, è una potenza negativa,

autodistruttiva, all'interno della quale prevale il capriccio, la distruzione, l'autodistruzione, il piacere di fare qualche cosa per il solo fatto di farlo anche se non corrisponde affatto al mio interesse. A questo punto, se questa è la coscienza così come appare agli occhi dell'uomo del sottosuolo, quali prospettive avanza Dostoevskij?

Dostoevskij ne delinea due, che vengono per così dire solo indicate *en passant* e poi lasciate cadere perché considerate non praticabili. Entrambe sono basate sull'identità di coscienza e malattia. Se la coscienza è la malattia, tanto che l'una e l'altra sono la stessa cosa, veniamo a trovarci di fronte a un'alternativa. Da una parte la via che Dostoevskij chiama "dell'insetto". Quando io fossi davvero convinto che la coscienza non è nient'altro che una forma patologica, allora varrebbe la pena di andare al fondo di questa malattia e disumanizzarsi totalmente, cioè diventare un insetto. È ciò che Dostoevskij propone sempre nelle primissime pagine di questo testo: «Ora voglio raccontarvi, signori, che desideriate sentirlo oppure no, perché non sono stato capace di diventare neppure un insetto. Vi dirò solennemente che molte volte ho voluto diventare un insetto...». Certo questa è una tentazione per l'uomo del sottosuolo, «... tuttavia – aggiunge – vi dirò perché io nonostante sia stato tentato da questo passo, questo passo non l'abbia compiuto». Il fatto è che c'è anche un'altra via, una seconda possibilità. È quella che viene enunciata alla fine del testo ed è di segno totalmente contrario. Anch'essa è basata sull'identità di coscienza e malattia, ma questa volta è la coscienza a venir meno. Il carattere patologico di questo sentimento è talmente forte ed esclusivo che non si può più parlare di coscienza, perché si deve piuttosto parlare di un buco nero nel quale il soggetto cade, appunto il buco nero della malattia, come accade nelle forme estreme di malattia, quando non si può più neppure essere coscienti della malattia ma si viene a coincidere con essa. E cos'è questo? È "orrore". Anche qui abbiamo a che fare con una sorta di oltrepassamento dell'umano. Mentre nel primo caso la coscienza eliminava il proprio oggetto, la malattia, ed era pura e semplice coscienza di questo oltrepassamento ("sono diventato un insetto"), qui abbiamo a che fare con qualche cosa di segno contrario, perché la malattia ha inghiottito la coscienza e non c'è che quel sentimento estremo di angoscia che è l'orrore. «Forse sono altrettanto infelice; che ne sai se io non mi immergo apposta nel fango, se non mi immergo nel fango per l'angoscia»? E allora cos'è questo "immergersi nel fango per l'angoscia"? Alla fine di questo processo incontriamo l'orrore allo stato puro, una domanda e una risposta: «...ma è così che l'uomo incontra l'uomo? Assolutamente no, tutto questo è orrore, orrore e nient'altro che orrore». Dunque, da una parte l'insetto, la coscienza che è talmente coscienza della

malattia da essere paga del nuovo stato raggiunto, che è lo stato dell'insetto; dall'altra la malattia che assorbe la coscienza e diventa buco nero, diventa abisso di puro orrore, tanto che neppure si può parlare più di coscienza perché l'orrore è appunto questa sorta di esplosione della coscienza nel negativo. Dostoevskij ci dice che queste due ipotesi sono escluse dall'uomo del sottosuolo, che le vede, le intuisce, ma le allontana con lo stesso gesto con cui le ha evocate. La cosa curiosa è che noi sappiamo bene che queste due possibilità, diventare un insetto o precipitare in un orrore totale, nel senso indicato da Dostoevskij (coscienza uguale malattia dunque non c'è che la coscienza; coscienza uguale malattia dunque non c'è che la malattia) – queste due possibilità hanno avuto due illustrazioni letterarie grandiose. Da una parte il Kurtz di Conrad, dove la coscienza del male è così totale, così assoluta, che egli rinuncia alla coscienza e annuncia appunto una sorta di superamento di ciò che non gli appartiene più e vuole lasciarsi scivolare, come dice, nel disumano allo stato puro, chiudendo la propria vicenda con quella frase che tutti ricordano: «Orrore orrore, tutto è orrore, nient'altro che orrore». Dunque, da una parte Kurtz, preda di questa vera e propria frenesia patologica che distrugge la coscienza e porta in primo piano il pathos assoluto dell'orrore, dall'altra Gregor Samsa, che prende atto senza alcuna sofferenza, come di una cosa facile da accettare, di essere diventato insetto. Gregor Samsa una mattina si sveglia e si scopre insetto, ma questo non gli dà dolore; certo, qualche fastidio sì, perché non è abituato a muoversi come si muove uno che ha sei zampe, una corazza e che non può parlare, mentre gli altri intorno cercano un contatto con lui, ma non dolore. È perfettamente cosciente, un po' stupito, certo, ma la coscienza è ricaduta, com'è proprio del movimento della coscienza, su se stessa, si è adeguata al nuovo stato, e in questo nuovo stato, in questa metamorfosi, la coscienza prende coscienza di sé – e del dolore e della malattia non c'è più traccia.

La domanda a questo punto è: perché Dostoevskij, che pure ha evocato queste due figure, da un lato la metamorfosi kafkiana dell'umano nel subumano e, dall'altro, la caduta nel puro orrore senza più coscienza, in entrambi i casi si rifiuta, dice di no alle due possibilità che ha prospettato? Perché entrambe queste due possibilità collocano la coscienza malata, la coscienza come malattia, la coscienza ipertrofica, al di là del bene e del male, o quanto meno al di là dell'umano, e Dostoevskij sa troppo bene che la pretesa di porsi al di là del bene e del male precipita nel male. Per questo esclude sia la possibilità dell'insetto sia la possibilità del superuomo folle. È come se dicesse: sarai pure un insetto, la tua disumanizzazione sarà pure irreversibile e porterà a soglie estreme di abiezione, ma tu sarai sempre tu, sarai sempre tenuto a rispondere dei tuoi atti – e infatti a salvarti potrebbe

essere quell'unico gesto di pietà e umiltà che hai compiuto nei confronti di una prostituta; come se dicesse, ancora: l'orrore senza coscienza non solo non ti assolve, non solo non ti restituisce all'innocenza, sia pure un'innocenza sciagurata e ottenebrata, ma ti fa ancor più responsabile, responsabile di tutto, anche del tuo destino. Insomma, l'ontologia di Dostoevskij, cosa che lo distingue assolutamente da Nietzsche, resta un'ontologia su base etica ed è fondata su un'idea di libertà che fa dell'uomo del sottosuolo un uomo enigmatico, indecifrabile, ma che risulterebbe ancora più enigmatico e indecifrabile se gli fosse negata la responsabilità e quindi la libertà.

VITTORIO POSSENTI

SOFFERENZE DELL'ANIMA

Limite di una condanna, valore di una risorsa

Parlando di 'sofferenze dell'anima', il titolo introduce indirettamente la questione se esistano malattie e sofferenze dell'anima (o della psiche? Lasciamo in sospenso questa domanda minata) del tutto distinte da quelle del corpo, e quale sia il loro rapporto; soprattutto chiede se i dolori dell'anima si possano curare medicalmente, geneticamente, farmacologicamente o in altro modo. Do qui la parola ad Eugenio Borgna, per il quale se la psichiatria "rientra e si esaurisce nel circolo delle neuroscienze, non ha senso continuare a parlare di vita psichica e di funzioni psichiche. La psichiatria non è più un discorso sull'anima: sulle sue ferite e sulle sue lacerazioni"¹. Oggi le neuroscienze e la farmacoterapia che le accompagna tendono a cancellare ogni forma di interpretazione della sofferenza psichica per oggettivarla in reazioni e comportamenti precisi che poco ammettono il ricorso all'ermeneutica e alla filosofia, per le quali l'anima non è soltanto un nome desueto per dire cervello, e la psiche non è mera fisica. Per il nuovo naturalismo tutto invece deve essere naturalizzato e riportato a eventi e processi di natura biologica: il pensiero è solo un'espressione-produzione di attività neuronale, per la quale vale l'equivalenza tra vita psichica e vita cerebrale. Si tratta di problemi di alto rilievo che non costituiscono direttamente l'oggetto del mio meditare sulle sofferenze dell'anima, ma che comunque indirizzano verso un'ermeneutica della vita psichica, sia essa segnata dalla malattia o meno.

Il dolore dell'anima e il soffrire – vedremo oltre il sottile rapporto-differenza che intercorre tra dolore e sofferenza – e quel intenso soffrire che è la depressione, sono esperienze comuni e diffuse che disegnano difficili paesaggi da decifrare, cui in genere attribuiamo un indice decisamente negativo. Tuttavia l'ambivalenza e la molteplicità delle sofferenze dell'anima conduce a non escludere a priori che oltre al volto della condanna possa esistere quello della risorsa, ossia di riuscire ad attivare processi virtuosi di

1 E. Borgna, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 11.

trattamento, riconoscimento e fuoriuscita dal soffrire specialmente in virtù della scoperta di un senso. La verticale della questione si addensa intorno all'interrogativo: siamo in grado di trasformare un limite in una risorsa? La domanda implica che si debba sviluppare una cultura della grande complessità del fenomeno 'dolore e malattie dell'anima', non riducendolo al paradigma medico-biologico-psichiatrico, ma includendo sin dal primo passo il momento esistenziale, psicologico, filosofico.

Da che mondo è mondo, l'uomo interroga il dolore e se ne chiede il perché. La sua domanda è però sempre seconda: l'uomo non si incamminerebbe a domandare sul dolore se questo non prendesse l'iniziativa di visitarlo. Sul dolore, sulla sofferenza noi non domandiamo per primi; sono loro che si fanno avanti. Dunque l'uomo non ha l'iniziativa prima, ma è un essere che risponde, che è convocato dal soffrire e che deve scegliere una strada, una possibile via d'uscita per fronteggiare la sfida.

Sarebbe vano aspettarsi da questo schema di riflessione chissà quale nuova rivelazione o ricetta miracolosa; sarà già molto se riusciremo ad intravedere qualche spunto e qualche piccola traccia. La questione ci supera da ogni lato e qualsiasi frase deve essere meditata senza riposo. In specie oggi quando la leva sempre più potente della Tecnica ha modificato profondamente l'esperienza del patire, rendendo possibile convivere a lungo con dolori forti e mortali. Oggi non è necessario essere eroi o santi per sopportare il dolore, poiché per questo aiuta efficacemente la Tecnica la quale, se offre i suoi appoggi per rendere tollerabile il dolore, risulta però impari di fronte alla realtà del soffrire.

Sappiamo quanto profondamente la questione del dolore abbia messo a dura prova la meditazione umana in ogni epoca, entrando in profondità in ogni cultura: poeti, moralisti, drammaturgi, filosofi, teologi, uomini e donne di ogni età e condizione ne hanno trattato infinite volte. Lo scandalo che si dirama dal problema del dolore viene spontaneamente collegato all'ancor più grande scandalo che è il male nelle sue molteplici forme. Il dolore e la malattia costituiscono un aspetto fondamentale dell'ubiqua presenza del male, di ciò che non ci dovrebbe essere e invece c'è e ci addenta.

Il dolore è talmente connaturato alla condizione umana che questa, secondo Viktor Frankl, può essere adeguatamente connotata in base ad una trinità di concetti: *homo faber*, *homo sapiens*, *homo patiens*. Il suggerimento vale anche oggi, nell'epoca in cui la terra appare interamente illuminata e assoggettata al potere della tecnica. Il terzo termine, *homo patiens*, richiama alla mente che tra i viventi l'uomo è soggetto di dolore e soggetto al dolore più intensamente di ogni altro, poiché soffre di dolori fisici – che interessano il senso del tatto, il più universale tra i cinque sensi –, psico-

logici, mentali, spirituali, quando la stragrande maggioranza di organismi viventi sono solo soggetti al dolore fisico e forse nelle specie più alte a qualche forma di dolore psichico.

Questo aspetto notevole, fenomenologicamente rilevabile, suggerisce di introdurre una differenza o un dislivello tra dolore e sofferenza, risultando il primo qualcosa che capita al vivente e la seconda qualcosa che, concernendo la vita cosciente, va assunto e richiede l'intervento del soggetto. Nell'animale il dolore è il dolore, nell'uomo il dolore è ciò che fa soffrire. In questo è alluso qualcosa di attivo che la nozione più universale e indifferenziata di dolore non sembra comportare. Gli animali sono soggetti al dolore, hanno dolore, generalmente veicolato ed esperito attraverso il tatto, ma forse in senso proprio non soffrono nel senso che non hanno una consapevolezza riflessa dello stare soffrendo. Inoltre la sofferenza in quanto distinta dal dolore, include in misura alta la proiezione anticipante nel futuro, per cui in vario modo ma ineluttabilmente ogni soggetto sofferente immagina e si rappresenta la sofferenza che verrà.

La sofferenza annunciata, il tempo e la speranza

Con questi cenni abbiamo iniziato il cammino verso il grande problema della 'sofferenza annunciata', una modalità del soffrire che appare in crescita. Nella sofferenza prevista, dovuta alla medicina predittiva, si annuncia un patire che ancora non c'è ma che ci sarà. Poniamo mente alla previsione di un gravoso destino che le diagnosi oggi più penetranti e i *tests* genetici rendono possibile nel senso di prevedere con alta probabilità l'insorgenza futura di gravi malattie degenerative. La sofferenza annunciata occupa già oggi e finirà per occupare sempre più ampiamente un posto di rilievo nella vita di tanti, e la medicina predittiva porrà con crescente frequenza ardui dilemmi morali.

Se consideriamo una celebre frase di Tertulliano: *homo est qui futurus est* – è già uomo colui che lo sarà – è possibile modificarla applicandola al problema della sofferenza annunciata: è già sofferente colui che lo sarà; soffre già colui che soffrirà. La pratica medica di anni recenti sembra muoversi nel senso di aumentare la quantità di sofferenza annunciata in base all'assunto che occorra dire assolutamente tutto al paziente sulla scorta del criterio del 'consenso informato': in tal caso la sofferenza annunciata diventa una sofferenza *completamente* annunciata. Forse è qui in gioco un modo alquanto superficiale e perfino brutale di intendere l'alleanza terapeutica tra medico e paziente. Occorre che la sofferenza annunciata non si trasformi in una condanna dove non ci sia più spazio per la lotta contro il male, poiché è stata

compromessa la possibilità stessa della speranza. Si possono valutare le notevoli conseguenze di tale situazione per quanto concerne la capacità dell'io di rapportarsi al dolore e di intendersi come un soggetto la cui esistenza futura sta sotto il giudizio di una sofferenza anticipata.

Orbene, nella sofferenza – compresa quella annunciata – accade un'imminenza che sovrasta e che genera angoscia e una diversa percezione del tempo. Si opera un'espansione o una contrazione del tempo, un suo arricchimento o impoverimento. L'uomo infatti è un essere determinato dall'avanti-a-sé, dal futuro, e questo perché è strutturalmente incompiuto e mancante. Egli si proietta con la speranza nella dimensione del non-ancora e dell'avanti a sé, e in tale movimento la temporalità dell'io assume un carattere proprio e diverso da quello del tempo fisico, cosmico che scorre sempre uguale a se stesso, senza contrarsi né espandersi. Secondo *Essere e tempo* il tempo psicologico conosce anch'esso l'ora, l'allora e il poi, cioè il presente, il passato e il futuro, ma sempre entro una situazione emotiva che non genera una temporalità omogenea come quella fisica, ma una temporalità colorata, qualitativa, segnata dalla memoria selettiva, dal ricordo, dall'anticipazione di quanto sarà. L'anticipazione è un protendersi della mente verso una condizione futura presentificata col pensiero, e dalla quale può nascere apertura o isolamento dell'io. Accade un accorciamento del tempo psicologico con la retroazione sull'adesso, sul *nunc*, della rappresentazione anticipante del futuro soffrire. Paradossalmente il soggetto soffre già ora di un soffrire che obiettivamente non c'è, smentendo il facile detto di Epicureo sulla morte, riportato al soffrire. Secondo il suo insegnamento non vale temere la morte, dal momento che quando c'è lei non ci siamo noi, e sin quando esistiamo la morte non c'è.

Depressione

Il 'male oscuro' della depressione, da cui si diparte un'afflizione che tocca la psiche, il corpo e lo spirito, sembra a molti una sindrome diffusa nel nostro 'tempo occidentale' ricco e insoddisfatto. Un male complesso di ardua determinazione che richiede una diagnosi a più livelli. Il doveroso richiamo alle basi biologiche e genetiche della depressione e alle cure farmacologiche conseguenti non può oscurare altri elementi: la depressione oltre che una malattia, è un profondo malessere esistenziale che tocca in profondità e rode, e che si lega a fattori quali l'evoluzione della propria vita con successi e insuccessi, l'autostima che neghiamo a noi stessi, il rapporto con un futuro che spaventa perché da esso prevediamo oscurità e

sofferenza. Il male oscuro, spegnendo le energie, dissecca lo slancio vitale che porta ad agire, quando non emerge da un confronto in perdita con una società in cui prevalgono stili di vita ed obiettivi che vengono quasi imposti come indispensabili, e che generano ansia nelle persone per il timore di essere impari. Pesa il doverci confrontare con modelli che presentano e quasi impongono stili di vita che paiono inderogabili, e che producono crisi di autostima in chi non li raggiunge. L'uomo va perciò studiato come un essere unitario, senza limitarsi alla frantumazione analitica che le varie scienze operano della sua integrità, affrontandola da mille lati, ma non riuscendo poi a ricomporla.

La visione della depressione come malattia 'categoriale' appare in sintonia con la prospettiva organicistica e corporea che contraddistingue una parte non lieve della medicina moderna. "L'adozione di un differente approccio [di tipo ermeneutico] ci consente invece di ricercare i percorsi attraverso i quali una persona può cadere in una condizione di profonda tristezza... Dal punto di vista psicologico un approccio interessante è quello derivante dall'analisi delle differenti tipologie di funzionamento psichico che vengono descritte come Organizzazioni cognitive di Personalità o Stili Cognitivi... Secondo questa classificazione, si identificano persone con stili cognitivi tendenti all'autoriflessività, ossia l'organizzazione cognitiva di personalità depressiva, altrimenti definita come categoria cognitiva dei responsabili. Sulla base delle esperienze scandite nella storia di un attaccamento di tipo evitante, il funzionamento cognitivo-emotivo di queste persone si sviluppa in relazione a un senso di sé come individui non amabili né degni di attenzione"² Secondo J. Hillmann esiste uno slittamento che dalla malinconia conduce alla depressione. Ciò rende ancora più forte la sua diagnosi che la malinconia "non è stata vinta né cacciata. Si è nascosta nel sottosuolo, indossa una maschera, e porta un nome moderno: depressione. Così la nostra medicina e sociologia, come pure i governi nazionali e le organizzazioni mondiali hanno constatato che la depressione è la sindrome dei nostri tempi ed ha un carattere endemico nelle popolazioni del mondo occidentale" (Cfr. *Arcipelago Malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Donzelli, Roma 2001). È difficile pensare che di fronte ad una sindrome così diffusa possa bastare il ricorso agli antidepressivi ed euforizzanti per vincerla. Secondo alcune stime la depressione è destinata presto a diventare la seconda grande causa di malattia in Occidente.

2 Giorgio Rezzonico, "La costruzione del significato personale tendente all'autoriflessività", Crema, aprile 2005, pro manuscritto.

Nella depressione si evidenzia perdita dell'autostima, sfiducia in se stessi, e la presenza di una profonda ferita narcisistica che spesso conduce all'isolamento, all'autoreclusione in un campo di concentramento psicologico appropriatamente fabbricato. Forse il soggetto depresso non assume più gli altri anche come fine, ma solo se stesso come fine unico e assoluto: diventa fortemente fine a se stesso. Per quanto la depressione giovanile e quella senile si muovano su binari diversi, esse spesso producono la chiusura in se stessi.

Nell'evento della depressione il soggetto compare come *homo patiens*, terzo grande vettore dell'umano insieme a quelli dell'*homo faber* e dell'*homo sapiens*. L'uomo diventa *patiens* non solo quando è malato nel corpo ma anche quando si imbatte nel 'male di vivere' di cui dice Montale: "Spesso il male di vivere ho incontrato: /era il rivo strozzato che gorgoglia, /era l'incartocciarsi della foglia/ riarsa, era il cavallo stramazato" (*Ossi di seppia*, 1925). La depressione è solo negatività o può muovere forze profonde in noi per una risalita, con l'aiuto di altri?

Secondo Viktor Frankl "gli stessi elementi che apparentemente sembrano segnati dalla negatività, possono essere sempre trasformati in un conquista, in un'autentica prestazione, a patto che si assumano nei loro confronti un atteggiamento e un'impostazione giusti".³ Ma per questo esito occorre mettere in moto il desiderio, non solo o principalmente la mente raziocinante, poiché singoli e popoli sono definiti, più di quanto riconosciamo, dall'orientamento del desiderio, per cui chi lo raddrizza opera un cambiamento essenziale del vivere. Parimenti occorre attivare la possibilità di conoscere attraverso la sofferenza.

Conoscenza attraverso dolore

Uno stretto legame intercorre tra conoscenza e dolore. Questo rapporto è stato intuito sin dai tempi più antichi, sebbene rimangano poi da comprendere volta per volta le forme che assume il loro rapporto. Un tema comunque difficile, in cui il nesso tra soffrire dell'anima e conoscenza è profondamente *ambivalente*. Il dolore dell'anima può generare conoscenza, svelare nuovi mondi e simboli, come la conoscenza può dischiudere nuove sofferenze. Troviamo in documenti fondamentali della cultura appoggi per l'uno o l'altro esito. Il dolore può generare conoscenza secondo la grande intuizione di Eschilo: "Ma chi devotamente il canto di vittoria a Zeus intona, otterrà somma saggezza: per lui che a saggezza avvia i mortali, valida legge avendo

3 V. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso*, LDC, Leumann (Torino) 1978, p. 32.

fissato: *conoscenza attraverso dolore*".⁴ Quale conoscenza nasce dal dolore? Non in primo luogo una conoscenza meramente geometrica, logica, intellettualistica, ma una conoscenza vitale, emotiva, interiore, un discendere nel vivere e in se stessi, un esperire, un amare e un volere.

Ma con scaltro e amaro contrappunto gli fa eco il libro del *Qohelet*: "Chi accresce il sapere, aumenta il dolore" (1,18). Con la sua proverbiale secchezza disincantata, talvolta ironica e talvolta amara, l'autore invita a guardarci in volto l'un l'altro e a guardarci dentro. Che la conoscenza, oltre che liberare, possa aumentare il soffrire è esperienza frequente e innegabile. Pensiamo alla conoscenza scientifica e alla tecnica che vi è connessa: poiché ogni sapere porta sui contrari, ogni scoperta è passibile di bene e di male, di liberazione e di sofferenza e morte.

Le frasi dell'*Agamennone* e del *Qohelet*, certo lontane, veicolano una preziosa verità. Nella prima il dolore è inteso come un'esperienza umana fondamentale che fa discendere in noi stessi e avvia verso una conoscenza sapienziale; nell'altra è la conoscenza che aprendo nuove strade nell'essere, apre anche nuove possibilità del soffrire. Forse l'esperienza umana sinora ha colto più la verità della prima formula che della seconda, ha percepito il potere disvelatore della sofferenza, in base a cui Léon Bloy, che considerava il dolore l'ausiliario della creazione, poteva scrivere che un cuore senza afflizione è come un mondo senza rivelazione.

Qual è la conoscenza attraverso dolore che possiamo conseguire e che forse salva? Quale il collegamento tra pathos ed ethos per cui il dolore educa, e non soltanto distrugge? Il faustiano *homo agens* non può non incontrare il suo gemello *homo patiens*, presto o tardi. Quando l'incontro avverrà, si potrà percepire che nel vivere dell'essere umano, oltre l'esperienza e la creazione attiva, esiste la *sopportazione*, il *patire*, la *virtù della forza*. Qui accade, quando accade, il miracolo che muta il negativo in essere, ed in cui l'energia radicale dell'anima può ribaltare un esito che sembra già segnato. Dobbiamo comprendere, andando oltre Hegel, come ciò possa succedere. In una celebre frase della *Fenomenologia dello spirito* questi ha scritto con profondità: "Lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo in essere".⁵ Del volgere il negativo in essere è parte notevole il pervenire a conoscenza attraverso dolore, che trasforma l'esperienza del soffrire in risorsa, attraverso un cammino non logico-dialettico come può essere in Hegel, ma vitale ed esistenziale.

4 Coro dell'*Agamennone*, *Tragici greci*, Mondadori, Milano 1982, p. 24.

5 *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 26.

Di questo movimento che trasforma una condanna in una risorsa, metto in luce alcuni aspetti, i quali presuppongono che ci possa essere un trattamento non solo farmacologico delle malattie o patologie dell'anima, e la possibilità di una sua cura per altra via:

- 1) la sofferenza può ampliare la sfera della coscienza, può aiutare a discendere in se stessi, a recuperare un'unità dell'io sotto le molte maschere e scissioni che tormentano, può aiutare a creare, come appunto riteneva Bloy. Qui sovviene Thomas Mann secondo cui "certe conquiste dell'anima e della conoscenza non sono possibili senza la malattia, la follia... i grandi malati sono dei crocifissi, delle vittime offerte all'umanità e alla sua elevazione, all'ampliamento della sua capacità di sentire e di conoscere, in breve alla sua più alta salute".⁶ In questo scritto Mann ha di mira in specie la creazione artistica, ma il suo discorso non si limita a questo ambito. Che la malattia e la sofferenza psichiche siano come il carburante di un'umanità autentica lo dichiarano in termini indimenticabili vari personaggi di Dostoevskij (Kirillov, Myskin, ecc) e l'autore stesso, afflitto dal mal caduco, dall'epilessia. Nella sofferenza e nella malattia è precontenuta quanto chiamerei una 'filosofia della natalità creativa' e il presagio di nuovi inizi.
- 2) bisogna richiamare in servizio la virtù di forza, questa grande sconosciuta. Permettete che presenti una mia antica persuasione secondo cui da tempo si è affievolita sino a venir meno la virtù cardinale della forza: ora questo difetto o carenza collettiva ha a che fare con il male oscuro della depressione e con la condanna che essa veicola. Non si tratta di svolgere considerazioni estemporanee sulla vita contemporanea e i suoi limiti, ma di andare a toccare l'esistenza personale e collettiva in alcuni snodi particolarmente sensibili, quasi operando un'analisi metafisica e morale del nostro esistere. Per abbozzare un cammino, è necessario approfondire il significato della forza.

Un'affascinante meditazione sulla virtù di forza si trova in un aureo libretto di J. Pieper, *Sulla forza* (1934, trad. it. Morcelliana 1956). Acquistato in tempi lontani per l'equivalente di dieci centesimi di euro, lo lessi a poco più di vent'anni e ne ebbi subito un'impressione notevole, poi confermatasi. Il volumetto svela come pochi il volto essenziale di questa virtù cardinale così poco trattata, la cui mancanza potrebbe disegnare il profilo spirituale della nostra epoca come "l'epoca dell'eclisse della forza". Pieper tratta della forza seguendo da vicino la trattazione dell'Aquinate, per il quale l'atto fondamentale della forza consiste nel

6 *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano 1997, p. 87.

sopportare più che nell'attaccare (*actus principalior fortitudinis est sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi*). La fortezza più forte consiste nella resistenza, nella sopportazione, non nell'assalto, persistendo 'immobili' con forza d'animo dinanzi alla paura, alla depressione, al pericolo, senza cedere al timore del domani e ai fantasmi interiori.⁷ È veramente forte colui che governa se stesso sopportando il male e la tristezza senza perdere l'orientamento verso il bene e la speranza; e la fuoriuscita dalla depressione può giovare dall'atto dell'anima che aderisce fermamente al bene.

Gli aspetti cui ho appena accennato sono toccati nel cap. III ('Resistere e assalire') del libretto di Pieper che inizia così: "Essere forti non è la stessa cosa che non aver paura. La fortezza esclude, senz'altro, una determinata specie di mancanza di paura, cioè quella che si basa su un falso apprezzamento o una falsa valutazione della realtà... Il forte è veggente: egli vede che la ferita che prende su di sé è un male. Egli non falsifica la realtà e non ne cambia i valori" (p. 33s.). L'elaborazione che sostiene la virtù di fortezza assume che il male possa presentarsi talvolta come forza superiore al bene, e che dunque il trionfo intramondano del bene è qualcosa di raro e difficile, un assunto lontano dall'ottimismo illuministico. Forse anche per questo la virtù di fortezza è rara nelle nostre società penetrate dalla concezione dell'ottimismo liberale.

Del resistere sotto l'assalto di gravi male fa parte il non cedere alla violenza che può esercitarsi verso se stessi e gli altri. Essere non violenti verso se stessi è altrettanto difficile che praticare la nonviolenza verso gli altri. La nonviolenza del *Satyagraha* gandhiano è la nonviolenza dei forti, di coloro che praticano la virtù di fortezza e che in sommo grado sono capaci di sopportare, e ciò la diversifica senza ombra di dubbio dalla debolezza dei codardi o dei rinunciatari. Illustrando il senso del *Satyagraha*, Gandhi spiegò che 'pazienza significa disposizione a soffrire'; e il suo metodo consiste nella difesa della verità attuata non infliggendo sofferenze all'avversario ma a se stessi.

La fortezza che comporta fermezza d'animo, impedisce il timore e modera l'audacia. Occorre lottare con fortezza contro la depressione, in una lotta agonica che ci restituisca al senso del limite e ci guarisca dalla sindrome di onnipotenza da cui siamo tentati. Se la depressione si può in qualche misura riportare ad una tristezza disordinata, e questa ad una carenza di fortezza, si aprono profonde prospettive pedagogiche e cliniche in ordine alla terapia. "Attraverso la pazienza l'uomo possiede la propria anima" (Lc 21,19).

7 S. Th., II II, q. 123, composta di 12 articoli.

Meditando sulla fortezza forse intendiamo la verità profonda della frase di Eschilo sopra citata. La conoscenza attraverso dolore non è soltanto quel sapere che si acquisisce al prezzo di grandi sforzi cognitivi, ma è la conoscenza di sé, degli altri e del mondo che ci viene dal soffrire e specialmente dall'aver sofferto. Infatti il soffrire passa ma l'aver sofferto, no: esso dura per sempre.

La pratica della virtù di fortezza dischiude qualcosa della struttura tripartita dell'anima, come considerata da Platone: anima razionale, irascibile, concupiscibile, difficile da condurre ad unità. Alcuni sostengono che la vera malattia dell'anima è di averla riportata a logos e ad ethos, che in realtà non salvano. Checché ne sia di queste critiche che andrebbero meglio precisate, in quanto il logos non è assimilabile a mero elemento logico-formale, rimane vero che spesso l'anima è soprattutto 'desiderante' più che 'sopportante': e dunque la virtù di fortezza è necessaria per trovare un migliore bilanciamento. Indubbiamente non è l'etica da sola che salva, ed è equivoca la posizione contemporanea che pone sulle spalle dell'etica un peso che non può portare e sotto cui rischia di crollare.

3) Convivere. La posizione personalista appare ben equipaggiata per avviare un processo d'educazione a convivere con se stessi. Sappiamo che la violenza è crudele e tremenda; se pochi la vogliono, e malgrado ciò avviene, debbono esserci in noi condizioni che non siamo ancora in grado di percepire distintamente. Allora un grande servizio d'educazione alla convivenza con sé e gli altri consiste nell'assumere coscienza dei pericoli insiti negli istinti ereditati da migliaia di generazioni passate, e che dominano la nostra vita crepuscolare tra conscio e inconscio: la violenza, l'angoscia del nuovo, il timore dell'ignoto, l'aggressività che nasce dalla paura verso l'estraneo, la proiezione all'esterno delle nostre tensioni, forse una segreta propensione verso la morte quale segno di dimissione dalle fatiche della vita, la punizione verso noi stessi e gli altri con la quale cerchiamo di vendicarci per i nostri fallimenti. In tutto ciò hanno origine gli ostacoli al convivere: la guerra è anche una trasposizione all'esterno del conflitto tra odio e amore che si svolge dentro di noi; la paura che abbiamo di essere meno amati degli altri, di essere in svantaggio al banchetto della vita, scatena la nostra avidità e la nostra invidia. Se nascondiamo a noi stessi quanto pericoloso sia l'aggressivo desiderio di soppressione del rivale, siamo vittime della legge del taglione, nella quale è ancora radicata buona parte della nostra esperienza interiore.

4) La domanda sul senso. Il dolore non è solo condanna in pura perdita, ma apre sentieri nuovi nell'io, e può mutare il negativo in risorsa, in specie con la domanda sul senso, poiché è impossibile vivere senza un significato o una verità che ci consenta di respirare. Tommaso d'Aquino che

tra i rimedi al soffrire pone anche il pianto, osserva che la sofferenza può venire mitigata da un'offerta di senso: *Contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem*⁸, dove nella *tristitia* si può leggere un altro modo per dire 'depressione'. Dunque il rapporto col vero tempera la depressione e il dolore che vi si lega. Forse non poche sindromi depressive e l'impulso suicidario connesso dipendono dall'oscurarsi di un senso in noi. La frase di Tommaso dà voce ad una forma fondamentale di logoterapia (Frankl) che non svalorizza l'elemento più spirituale che è nell'uomo e la sua perenne tensione al significato: basilariamente l'uomo è un essere che chiede 'perché?'. Logoterapia non è perciò riducibile a psicoanalisi o a psicoterapia. Nel e col logos l'uomo si apre all'alterità, l'interiorità non è solo psiche ma apertura all'eterno.⁹

Gli aspetti evocati indicano nella stessa direzione, ossia che occorre aver fede nella personalità spirituale del malato, e dunque guardare alla persona umana non esclusivamente dal basso in alto, ossia a partire dagli istinti, ma dall'alto in basso, partendo dalle sue attività spirituali più elevate ed attuando non solo una psicologia del profondo (*Tiefenpsychologie*) ma anche una psicologia dell'altezza (*Höhenpsychologie*). Non solo psicoanalisi, ma appunto logoterapia dove il termine 'logos' non significa solo parola ma spirito. In ciò può consistere la verità di un denso frammento di Eraclito: "Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos" (fr. 45).

Poiché l'uomo è un essere alla costante ricerca del senso, che è qualcosa da disvelare e scoprire, e non può essere dato a priori, la coscienza quale organo di significato viene in aiuto nella ricerca di uno scopo. Ora, l'essere senza scopo è la massima deiezione, è la caduta nel nichilismo, essendo il nichilismo fondamentalmente definito dalla mancanza di senso, di scopo e di risposta alla domanda sul "perché?". Andrebbe qui istituito un essenziale approfondimento tra il momento causale cui si rivolgono le neuroscienze e il momento finalistico in cui l'attività psichica sia interpretata in rapporto ad un fattore teleologico.

Un cammino percorribile è quello di riscoprire antichi principi di sapienza dell'umano, ossia di vedere nella sapienza una cura per i mali dell'anima e per la depressione. Mario Tobino ritiene "di avere scoperto che, oltre all'intelletto, c'è nell'uomo l'anima e che nessuna malattia, neanche la più terribile, può arrivare a incenerire l'anima... La follia è un mistero. È una lebbra che attacca il corpo ma risparmia l'anima. Non c'è

8 S. Th., I II, q. 38, a. 4.

9 Cfr. V. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1975.

idiota, non c'è schizofrenico in cui il male uccida del tutto i sentimenti. A sprazzi, a barlumi, magari dopo anni e anni di silenzio e di vaneggiamenti, i matti rivelano all'improvviso la luce che hanno dentro, cercano di comunicare con gli altri, di mettersi in armonia con il creato, di farci capire che anch'essi sono figli di Qualcuno".¹⁰ Se ci riferiamo all'autismo, a quell'allontanarsi del mondo e dell'altro, a quel chiudersi della coscienza in una separazione radicale, possiamo chiedere o indovinare quale possa essere il rapporto del soggetto autistico con la propria soggettività. È possibilissimo che il soggetto autistico abbia un intenso rapporto con se stesso, di cui nulla conosciamo, perché non ce lo comunica e più radicalmente perché un tale rapporto è ultimamente oscuro per ciascuno di noi. L'uomo può certo conoscersi attraverso i suoi atti; può vivere "interiormente i suoi atti come azione di cui egli – come persona – è l'agente".¹¹ L'autoconoscenza e autocoscienza così raggiunta incontra un limite nel fatto che il fondo del proprio io sostanziale, dell'io nel suo atto primo di esistenza che vive della vita dell'anima, non può essere raggiunto e ci rimane ultimamente sconosciuto.

Epilogo

Il male oscuro della depressione, la profonda *afflictio animarum* che spesso riscontriamo intorno a noi e in noi, non può essere curata solo a livello medico. Opino che tra le sue radici abbia quanto chiamerei una 'grande demoralizzazione umanistica', che proviene da coloro – oggi spesso pensatori e uomini di scienza dediti allo scientismo – che dicono e ripetono all'uomo che egli è soltanto un prodotto degli animali e dell'evoluzione cosmica: un prodotto casuale che per la sua origine non riveste alcun reale valore, alcuna consistente dignità. Una tale immagine disfattistica di noi stessi e dell'altro rode spesso in profondità e come talpa incognita le radici dell'autostima del genere. Là dove vince il paradigma naturalistico, l'immagine dell'uomo nel mondo si modifica radicalmente e la stessa idea di dignità dell'uomo svapora, e con essa la stima e la considerazione che l'uomo ha per sé e per i suoi simili. In tal modo rimane aperta una strada per l'ingresso di antiche e nuove sofferenze dell'anima.

10 "Quando nel deserto della Libia...", in *Inchiesta su Dio*, interviste a cura di G. Greco, Dino editore, Roma 1992, p. 201s.

11 K. Wojtyła, *Persona e atto*, in Id. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2002, p. 905.

ALESSANDRO FONTANA
 IL RIFIUTO DEL CIBO

Riprendendo il vecchio ritornello di François Villon, ci si potrebbe chiedere, oggi: dove sono le vecchie Dore e Anne O., dove sono i presidenti Schreber e i piccoli Hans di un tempo? Ove sono le vecchie isterie e le nevrosi di buona memoria, le messe in scena dei desideri nei sogni e nei lapsus? Ove si sta spostando, all'epoca delle "liberazioni", la vecchia pulsione e dove si iscrivono, oggi, le sue elaborazioni nevrotiche e psicotiche? In altri termini: che cosa sta sostituendo, lentamente e inesorabilmente, sotto i nostri occhi, il vecchio dispositivo della sessualità pulsionale, quello stesso di cui Freud è stato, nella società amabilmente rievocata da S. Zweig, il paziente orologiaio, lo storico involontario e il teorico implacabile? La mia ipotesi è questa: dopo un secolo di concatenazioni e di alleanze perverse il "cibo" (e il discorso sul cibo) sta rimpiazzando il "sesso" (e il discorso sul sesso); il processo è iniziato nel secondo ottocento e sta ora subendo, nell'autunno della cosiddetta società del benessere, una sorta di accelerazione irresistibile.

Tutto è cominciato intorno al 1870. Prima, nella società prerivoluzionaria, sesso e cibo erano proceduti parallelamente, intersecandosi, nella teologia morale, intorno al peccato di gola e di lussuria, da una parte, e, dall'altra, nella mescolanza confusa della *crapula*, vecchia figura dei disordini e delle sregolatezze alimentari e sessuali di cui le *120 giornate di Sodoma* di Sade rappresentano, attraverso il flusso escrementizio, una sorta di limite asintotico e paradossale: la malinconica, e patetica, utopia della *débauche* in una classe, l'aristocrazia, oramai a corto di valori simbolici e incapace di nuovi investimenti immaginari, cui non era rimasta che l'esasperazione del reale nel delirio contabile dell'ultimo libertinaggio ("e in Ispagna son già mille e tre", come fa dire a Leporello Lorenzo Da Ponte). Il cibo era diventato "forma simbolica" con la borghesia ottocentesca, quella della restaurazione prima, di Luigi Filippo e di Napoleone III poi: attraverso la figura del "gran mangiatore" essa aveva cercato, a tavola, di imitare i fasti e gli sprechi della vecchia nobiltà in eccessi prima e in raffinatezze poi che troveranno la prima eco nel *Déjeuner sur l'herbe* di Manet, e l'ultima nelle

imbandigioni di Des Esseintes e nei cerimoniali ossessivi della cucina di Raymond Roussel: l'aurora ormai dei tempi nuovi.

Intorno al 1870, appunto, si produce, silenziosamente, un avvenimento nuovo, la prima concatenazione pulsionale di sesso e cibo intorno all'anoressia, come rifiuto psichico del cibo. La medicina tradizionale conosceva certo fenomeni patologici come il disgusto ispirato dagli alimenti, l'indifferenza per i cibi e la inappetenza; essa ne aveva fatto prima, a partire dagli inizi del XVII secolo, una specie morbosa autonoma, poi un sintomo diagnostico di malattie acute e croniche, delle febbri intermittenti, delle tubercolosi polmonari, delle gastriti e persino delle affezioni "cerebrali".¹ C'era stata, anche, nel 1789, l'osservazione di un medico di Montpellier, il Naudeau, che aveva curato una paziente di 35 anni, "di temperamento delicato e sensibile", e affetta da dolori gastrici "con ripugnanza estrema per tutti gli alimenti solidi e liquidi". Sessant'anni prima di Briquet, il Naudeau aveva associato l'inappetenza all'isteria: "la grande mobilità del genere nervoso – scrive infatti – e la costituzione vaporosa di questa donna... mi fecero riconoscere che questo disordine aveva come causa un'affezione isterica".² Ma si deve all'inglese W. Gull (1868, 1873), al francese C. Lasègue (1873) e all'italiano G. Brugnoli (1875), ciascuno pare per proprio conto, la prima descrizione clinica dell'anoressia psichica come rifiuto "nervoso" del cibo.

W. Gull aveva parlato prima di apepsia isterica (1868); poi, dopo la traduzione del Lasègue nel *Medical Times* (sett. 1873), di "anorexia nervosa" come "perversion of the ego... the persistent wish to be on the move".³ Giovanni Brugnoli, dal canto suo, pubblica nel 1875⁴ due casi di ragazze di "ottima famiglia" affette da invincibile avversione al cibo ("il boccone non va giù"). Questa anoressia, per Brugnoli, non è più una specie morbosa, ma un sintomo di "isterismo", con sede centrale, nel cervello, e inibizione delle azioni involontarie e riflesse di deglutizione nel canale faringo-esofageo. Ma si deve al Lasègue, uno dei grandi clinici francesi del secolo XIX, la descrizione e l'analisi dell'"anoressia isterica" in termini di belligeranza familiare: l'anoressica infatti "dichiara le ostilità, è una vera guerra", sostituisce il cibo con un eccesso di attività; il medico perde "la sua autorità

1 Cfr. voce *Anorexie* in *Dictionnaire Encycl. des Sciences médicales* (Dechambre), 1866.

2 Naudeau, «Observation sur une maladie nerveuse», *Journ. de méd., de Chirurgie et de pharm.*, 1789.

3 W. Gull, Communic. at Chlinical Society of London, 24 ott. 1873 in *British Medical Journal*, 1873 e "Anorexia nervosa", in *Lancet*, 1888.

4 G. Brugnoli, "Sull'anoressia. Storie e considerazioni". *Memorie dell'Accad. delle Scienze dell'Istit. di Bologna*, 1888.

morale”, comincia la perversione morale, la famiglia prega o minaccia e l’eccesso di insistenza provoca un eccesso di resistenza”. Il medico cambia allora tattica, e le lascia credere che, se lo volesse, la malata potrebbe dominare i suoi impulsi morbosi, mentre la cerchia familiare le si stringe sempre più intorno. Succede una fase in cui il tema si sistematizza, e all’attività frenetica dell’inizio si sostituisce un “*état de quiétude et de contentement pathologique*”; la formula “non posso più mangiare perché soffro” viene abbandonata per “non soffro più, dunque sono in buona salute”. La terza fase, risolutiva, si conclude con la cachessia e la dismenorrea: i familiari accettano la realtà della malattia e l’anoressica non ha che due scelte: o andare sino in fondo, e morire, o arrendersi al medico che “ritrova la sua autorità”. La descrizione di Lasègue è rimasta, nel tempo, un punto di riferimento fondamentale.⁵

D’ora in poi, e per circa un trentennio, l’anoressia diventerà uno dei sintomi canonici dell’isteria di cui sta cominciando, alla Salpêtrière, la grande stagione clinica: Charcot ne distinguerà, di lì a poco, le quattro grandi fasi, dopo averla isolata dall’epilessia, dal gruppo delle follie e da quello delle paralisi, e dopo averne raggruppato i sintomi somatici (anestesia, iperestesia, contratture, ambliopie) e motori (paralisi dell’idea e della volontà). Ma l’anoressia resterà sempre una diatesi eterogenea e a sè stante, attorno a cui si scatenerà un vero e proprio affrontamento: un corpo a corpo tra i medici e le malate la cui cura, come dirà Charcot, consisterà semplicemente nell’isolamento dalla famiglia e nell’imposizione dell’autorità da parte del medico (una paziente di Charcot ricomincia a mangiare quando capisce che è lui il *maître*).⁶ Su un piano più generale, intorno all’anoressia, si legano per la prima volta, *negativamente* (nelle forme cioè dell’anormalità e della perversione: ma tutte le concatenazioni su cui si è costituita la psicologia moderna sono, a partire dalla isteria, di carattere negativo), il cibo e l’affettività nelle forme della belligeranza familiare e ospedaliera.

Il rifiuto del cibo rientra infatti nelle nuove tattiche e strategie di resistenza dei bambini, ai genitori prima e ai medici poi, nella “famiglia pulsionale” che si costituisce nella seconda metà del XIX secolo e nell’ambito dell’isteria che ne distribuisce le parti, ne connette le relazioni e ne ricomponde le patologie. Nella vecchia famiglia “politica” dell’Ancien Régime (quella in cui il padre di famiglia è sovrano nella casa e il sovrano è padre

5 Lo scritto del 1873, “Anorexie hystérique” è raccolto in *Etudes médicales*, Paris 1884, vol. I.

6 Sul problema storico dell’isteria, e sull’importanza di Charcot, si veda la mia introduzione a *Tre storie di isteria*, Marsilio, Venezia 1982.

di famiglia nella nazione), queste resistenze si erano espresse nelle forme letterarie del libertinaggio, in quelle penali del ratto di seduzione e in quelle domestiche del rifiuto delle scelte matrimoniali. Nella famiglia detta “nucleare”, che si forma dopo la metà del XVIII secolo, le conflittualità si erano manifestate attraverso i disordini sessuali (onanismo, ninfomanie, perversioni del senso genesico) intorno a cui i medici e gli educatori hanno orchestrato per oltre un secolo, fino appunto agli anni 70, quando comincia ad apparire lo spettro dell’inversione, le loro campagne igienistiche, pedagogiche ed eugenetiche. Con il decadimento dell’autorità paterna (in Francia i padri indegni perdono i diritti legali alla *patria potestas* con una legge del 1888) si stabilisce nelle famiglie borghesi un legame di prossimità pericolosa tra i bambini e i genitori (soprattutto le madri): il tema dell’incesto reale, già sollevato per le famiglie rurali e proletarie, migra nel simbolico e nell’immaginario dei focolari domestici borghesi, ove le vecchie irregolarità sessuali si riarticolano ora nelle nuove dinamiche pulsionali.⁷

Risolto il problema storico della penuria alimentare, il cibo diventa qui la posta in gioco di molteplici, e spesso contraddittori, obiettivi, di regressioni, identificazioni, socializzazioni. Investito simbolicamente, esso diventa un elemento costitutivo della pulsione. Freud, ripiegando questa nuova concatenazione di flussi di cibo e di affetto nel tema dell’oralità, l’ha svuotata una volta di più di tutte le valenze “guerresche” su cui, a dire il vero, nelle loro descrizioni meramente cliniche, gli psichiatri non hanno cessato di insistere.

Non è questo il luogo per ritracciare la storia complessa dell’anorressia. Ci limiteremo a dire che, dopo Lasègue e Charcot, si sono avvicinati, spesso intersecandosi, tre livelli di interpretazione:

a) *teorie alienistiche*: si sono distinte tre fasi (prodromi, iperattività e delirio di azione, cachessia), si è associato il rifiuto del cibo al delirio di negazione di Cotard, lo si è iscritto in terreni vesanici, oltre che isterici (ipocondria, nevrasenia, fobie), si è distinta un’anorressia nervosa da un’anorressia somatica (malattia di Simmond, 1914, dovuta a disfunzione delle ghiandole endocrine), si sono individuati i fattori eziologici (emotività, eredità e degenerazione), si sono analizzate le condotte (bisogno di attirare l’attenzione su di se, civetteria, ricatti e pressioni sull’*entourage*, frigidità sessuale), sono stati preconizzati come mezzi terapeutici l’isolamento e la psicoterapia. H. Codet faceva così il punto dei numerosi studi sull’anorressia in uno scritto del 1935:

7 Per tutto questo si veda la mia voce “Castrazione/complesso”, *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1977.

“Mentre la famiglia, sempre più preoccupata, escogita tutti gli espedienti, affettuosi o autoritari, per vincere l’ostinazione e l’ottimismo della malata, questa persiste nel suo rifiuto cortese e nelle sue allegazioni, manifestamente false, gioca d’astuzia per stornare la sorveglianza, manifesta un’ingegnosità particolare per ingannare sul proprio stato: frodi nelle pesate, dissimulazione di alimenti che ha preteso assorbire, elusione della sorveglianza. Si isola per provocare i vomiti... Guadagna tempo, evita le discussioni, si rifugia in un atteggiamento di dignità offesa, si lascia sollecitare con condiscendenza dai genitori costernati, e fa nondimeno intravedere una certa soddisfazione nell’essere un centro d’interesse familiare. In presenza del medico, subisce interrogatorio ed esami con lo stesso atteggiamento di passività riservata. Rimane rinchiusa in sé, accoglie l’intervento medico con una sfiducia e uno scetticismo completi. Accetta docilmente tutti i rimedi, ma trova tutti i sotterfugi per rendere inoperante la terapia: o trafugando le medicine prescritte, o aggirando i consigli di igiene, in ogni caso continuando le restrizioni”.⁸

b) *teorie analitiche*: dopo le interpretazioni, intorno agli anni Trenta, sulla falsariga dell’Edipo “prima maniera”, che ci fanno sinceramente sorridere (tema dell’oralità, desiderio di avere un bambino dal padre, attraverso la bocca...), in questi ultimi anni gli psicanalisti si stanno orientando verso spiegazioni legate al tema del narcisismo in terreni istero-fobici, ossessivi e psicotici; desiderio arcaico di fusione rifiutato, soddisfazione perversa in questo rifiuto, piacere ritrovato in seno al corpo nella fame stessa (francamente queste interpretazioni, in cui l’ambivalenza sembra esser passata dal reale alla teoria, e in cui tutto si risolve sempre nel suo contrario, ci lasciano – è il caso di dirlo – *sur notre faim*).⁹

e) *teorie comportamentali*: messa in evidenza di un’anoressia dei neonati, correlazione con le abitudini e le prescrizioni alimentari in famiglia, presenza di una figura materna fobica (rifiuto del corpo, della sessualità, del piacere), strategie resistenziali legate *all’immagine del corpo* di cui la

8 H. Codet, “Problème actuel de l’hystérie”, in *Evolution Psychiatrique*, 1935 (trad. mia). Come esempi di letteratura psichiatrica sull’anoressia, durante la prima metà del novecento, si vedano, da parte francese, G. Poix, *Anorexie mentale*, Angers 1910; G. Noguès, *L’anorexie mentale*, Paris 1913; R. Aurimond, *L’anorexie psychopathique*, Tesi, Toulouse 1930; E.E. Stoerr, *L’anorexie mentale*, Tesi, Strasbourg 1932- M. J. A. Donnadieu, *L’anorexie mentale*, Tesi, Bordeaux, 1932; G. Dubois, *Contribution à l’étude de l’anorexie mentale*. Tesi, Paris 1940; Albert Crémieux, *Les difficultés alimentaires de l’enfant, les anorexies mentales infantiles et juvéniles*, Paris: P.U.F., Paris 1954.

9 Come esempio delle amenità psicoanalitiche in materia si veda *La faim et le corps*, PUF, Paris 2007⁵, a cura di E. e J. Kestemberg e S. Decobert.

condotta anoressica sarebbe un tentativo di riappropriazione pericolosa (“il mio corpo non mi apparteneva più – dirà una malata – era la cosa dei miei genitori... ora so cos’è il mio corpo”), connessione col tema simmetrico ed opposto della bulimia e dell’obesità.¹⁰

Non è affar nostro decidere – se mai la cosa avesse un senso – della verità dell’anoressia. Basterà dir questo: non sembrano esistere casi canonici, in queste condotte, ma strategie differenziate, con obiettivi specifici e molteplici, in cui comunque il cibo appare come la principale arma e posta in gioco insieme. Il bersaglio fondamentale resta quello della risoluzione di una prossimità pericolosa, temuta e sperata nello stesso tempo, tra i bambini e una madre che ha rifiutato il proprio corpo e un padre incapace di autorità: (“Mamma – dirà un bambino – il male di cui soffro è la passione per te. Ho dovuto separarmi da te per poter constatare che tu non sei che me stesso, e che io non sono che un tronco diviso”). L’apertura delle ostilità iscrive subito l’anoressica (o l’anoressico) nella *catena isterica*: il rifiuto del cibo è un espediente per assoggettare i familiari (“non mangiare è dominare”) e assoggettarsi nello stesso tempo a un *maître* possibile (molto spesso il medico), per instaurare con gli altri relazioni di debito e di credito infiniti, per mettere in movimento, in una situazione di blocco affettivo e familiare, una storia. A partire da qui, per questi piccoli Clausewitz domestici, si pone la questione del calcolo dei rischi in una strategia pericolosa di *borderline* che ha al di qua lo scacco della capitolazione e al di là il decesso possibile (soluzione adottata non poche volte). La buona tattica consiste dunque nel far durare le manovre il più a lungo possibile, fino alla resa del medico (che si dichiara incapace di guarire, dopo aver esaurito tutte le minacce) e dei familiari (nei cui confronti l’esito positivo della guerra fa aumentare il potere di negoziato e di contrattazione sulla base di una nuova carta di diritti e doveri). Nei casi di risultato a somma zero, l’anoressica si vedrà per sempre vietato l’accesso all’appetito (il desiderio) e ripiegherà allora sulla

10 Si veda lo studio di H. Bruck, *Eating Disorders*, Basic Books, New York 1973. La Bruck, come altri autori di quel periodo, si riferisce spesso al classico studio di Mara Selvini Palazzoli (Feltrinelli, 1963), che venne all’epoca rifiutato per la traduzione americana poiché l’anoressia era considerata, in quegli anni, anche negli Stati Uniti, una malattia rara. Si veda la nuova ed. italiana: M. Selvini Palazzoli, *L’anoressia mentale*, Cortina, Milano 2006. Si veda anche B. Brusset, *L’assiette et le Miroir*, Privat, Toulouse 1977, e lo scritto autobiografico di un’anoressica quindicenne, V. Valère, *Le pavillon des enfants fous*, LGF, Livre de Poche, Paris 1982. A partire dagli anni ottanta vi è stata una vera e propria esplosione della letteratura sull’anoressia. Per un primo orientamento, anche bibliografico, sul panorama attuale, si veda: M. Darmon, *Devenir anorexique*, La Découverte, Paris 2008² e T. Vincent, *L’anorexie*, Odile Jacob, Paris 2000.

fame (il bisogno) con condotte negativistiche di inappetenza cronica (compensate però spesso su altri piani, in un equilibrio del terrore di cui medici e familiari si rifiutano quasi sempre di riconoscere i molteplici benefici per le malate) o di bulimia ossessiva (la sindrome americana: “Ci avete fatto ripiegare sul terreno della fame e ora non faremo che mangiare”). L'anoressica si vedrà altresì negato l'accesso alla differenza sessuale, anche questa inizialmente voluta e temuta, e resterà, come corpo svuotato o riempito, confinata in una sorta di androginia negativa sulla soglia di una differenziazione impossibile. Comunque sia, quel che è sicuro, al di là delle ipotesi cliniche, è che attraverso l'anoressia si sono ricomposti inestricabilmente i flussi di cibo e i flussi di affetto nella redistribuzione pulsionale dei nuovi ruoli familiari, e che grazie ad essa i medici hanno di nuovo avuto accesso al segreto delle famiglie, dopo i fasti dell'onanismo e della ninfomania, con la consueta tecnica inquisitoriale dell'interrogatorio delle malate.

Accanto all'anoressia, che ne è come il nucleo centrale, due altre forme di rifiuto del cibo, che ne sembrano il prolungamento: il digiuno professionale, sul piano delle esibizioni da fiera, e lo sciopero della fame vero e proprio, sul piano della lotta politica. I rapporti complessi, e non sempre lineari, tra queste tre forme più o meno coeve di diniego alimentare non sono mai stati, a mia conoscenza, studiati. Censura involontaria o cattiva coscienza? C'è voluto oltre un secolo, alla medicina, per parlare delle rimozioni sessuali involontarie; quanto occorrerà alla nostra coscienza *tout court* per riuscire a parlare del rifiuto volontario del cibo? In realtà, se il sesso è stato tradizionalmente, per così dire, proibito, il cibo ci è stato, da oltre un secolo, imposto quando non addirittura prescritto: la coazione alimentare, in una società che ha risolto, a scapito di altre società, il problema storico della fame, è infatti il nuovo *dovere di vivere* degli individui che ha sostituito il vecchio diritto giuridico di vita e di morte del sovrano. Obbligo di vita, con tutte le strumentazioni che l'accompagnano, su cui si è fondata subito una sorta di etica minima, di bioetica, necessaria e sufficiente come suo principio costitutivo rispetto alla logica universale degli utili e degli interessi, delle produzioni e delle riproduzioni. Per questo ci sarà sempre qualcosa di scandaloso e di paradossale nel rifiuto del cibo, e una resistenza invincibile a parlarne, se non nelle consuete categorie della medicina legale (che è sempre stata lo *charognard* di quest'etica). In primo luogo perché, a differenza delle cosiddette trasgressioni sessuali, sul piano della legalità, la resistenza all'obbligo alimentare è sempre destinata a sfociare in condotte positive di denuncia e di smascheramento, sul piano dei fatti, dell'avversario. In secondo luogo perché nel rifiuto del cibo, come *extrema ratio* in rapporti di forza in cui tutti gli strumenti intermedi di lotta e di pres-

sione si sono rivelati inefficaci, l'approssimarsi del limite fisico della morte personale va di pari passo con l'impossibilità radicale di *mentire*. Ciò che scandalizza, allora, è proprio questa intimità progressiva e inalienabile con la *verità* come mezzo di prova negato, per definizione, a tutte le condotte politiche, resistenziali od offensive, in cui non si paga, in qualche modo, di persona. Quanto più confortevoli allora, tutte le furberie legate agli scambi pulcinelleschi tra le teorie e le pratiche! Resta comunque il fatto che, in una società tramata dall'obbligo di vita, il reale, come verità dei soggetti, non si potrà mai più costituire che in un certo rapporto, immediato e ineliminabile, con la morte: verità ritrovata del suicidio come *limite* attuale, nella molteplicità di forme che ha assunto dall'epoca romantica. Ai demoni e ai domini delle bioetiche (che si sono comunque riservate spesso nel vecchio arsenale giuridico la pena di morte come diritto di punire) non sembra esser rimasta altra arma da opporre.

Basterà qui, come risposta ad una sorpresa, aver accennato alla questione. Restano da delineare le altre due figure di rifiuto storico del cibo, nelle loro fenomenologie specifiche (ancora una volta, al di là dei contesti e delle finalità, non vedo come carattere comune che la sfida, implicita o esplicita, all'obbligo di vita). E innanzitutto il *digiuno professionale*. C'erano state, si sa, le vecchie storie di naufragi. Si ricorda poi, nel 1821, il caso di un condannato a morte a Bastia, un certo Antonio Viterbi che aveva preferito morir di fame piuttosto che subire la pena capitale, dopo aver lasciato il resoconto scritto dei suoi 17 giorni di digiuno. Ma ben presto compaiono sulla scena veri e propri digiunatori professionali, che si esibiscono nelle principali città europee. È il caso di Giovanni Succi che un medico di Firenze, il Luciani, presenta al Regio Istituto di Studi Superiori e su cui scrive un libro, *Fisiologia del digiuno* (1889) fondato sull'osservazione delle alterazioni funzionali nel corso di trenta giorni di astinenza volontaria dal cibo. Il libro del Luciani, con cui inizia la sperimentazione in vivo della fisiopatologia della fame, sarà di lì a poco seguito dallo studio di un americano, F.G. Benedict, a partire dall'osservazione di un altro "professional faster", il maltese Gabriele Avanzino.¹¹

Ultimo nella serie di questi professionisti, che i medici studiano come curiosità e gli alienisti come Lombroso etichettano ovviamente come nevropatici (le motivazioni "etiche" del Succi, per cui il digiuno è già una sorta di controllo volontario sui bisogni, vengono qualificate "delirio di persecuzione" e "frenosi pellagrosa"), il digiunatore di fiera del racconto di Kafka (1924). La storia è nota: dopo il successo delle esibizioni in tutta Europa, col

11 F.G. Benedici, *A study of prolonged fasting*, Washington, 1915. Cfr. anche la voce "faim" nel *Dictionnaire de physiologie* di C. Richet, vol. VI, 1904.

cambiar dei tempi, il digiunatore viene dimenticato nella sua gabbia finché un ispettore decide di venirlo a seppellire insieme alla paglia, non prima di aver cercato di carpirgli il segreto: “Il fatto è – risponde il digiunatore – che non riesco a trovare alimenti che mi piacciono. Se ne avessi trovato uno, credi a me, non avrei fatto tante storie e mi sarei riempito il ventre come te e gli altri”. Al suo posto, nella gabbia, mettono una pantera, e “questo corpo, riempito di cibo fino al limite preciso in cui rischiava di scoppiare, sembrava del resto portare la libertà in sé, nascosta in qualche parte tra le mascelle”. A ciascuno di trovarvi, se occorresse, una morale.

Quanto alla terza figura di rifiuto del cibo, lo *sciopero della fame*, sarebbe interessante ricostruire le tappe che hanno portato dalle guerricciolate familiari dell’anoressia agli usi più propriamente politici nella società: forse la fase intermedia è stata l’inanizione volontaria negli ospedali psichiatrici, di cui si ha notizia appunto dopo il 1870, e che i medici continueranno a considerare come un sintomo di follia (segno di follia anche la risposta che un malato dà nel 1938 ai medici francesi che ce ne hanno lasciato l’osservazione: “Se mangio, vuol dire che accetto l’internamento”).¹² Il primo esempio di sciopero politico della fame sembra comunque essere stato quello di alcune donne della *Women Social and political Union* nata dopo il 1903 per la richiesta del voto. Gli scioperi veri e propri cominciano nelle prigioni nel luglio del 1909 dietro l’esempio di Miss Wallace Dunlop, di Vera Wentworth, di Mary Phillips e delle sorelle Pankhurst, animatrici con la madre Emmeline del movimento, di cui ci hanno lasciato la testimonianza diretta.¹³ Alla richiesta di poter conservare gli abiti civili e di essere trattate come prigioniere politiche, l’amministrazione risponde con un ostinato rifiuto ed interviene con il “forcible feeding” (attraverso un tubo introdotto nello stomaco, procedimento utilizzato e autorizzato come trattamento ospedaliero dei pazzi). È stato sicuramente il ricorso all’alimentazione forzata, denunciata da alcuni come tortura e da B. Shaw come “violazione dei diritti fondamentali e vero e proprio stupro dell’anima”, ad aver sensibilizzato l’opinione pubblica sulle lotte femministe, smascherando nello stesso tempo la violenza delle pratiche amministrative e carcerarie. Dall’Inghilterra femminista l’uso dello sciopero della fame migrerà nell’India britannica con la grande esperienza di Gandhi, che aveva iniziato le sue battaglie nel 1906 per i diritti degli emigrati indiani nell’Africa del Sud. Nei diciassette scioperi della fame di Gandhi (tra cui soprattutto quello di Ahmedabad

12 Cfr. tutta l’osservazione in *Annales Médico-psychologiques*.

13 Cfr. E. Sylvia Pankhurst, *The suffragette*, London 1911 e *The suffragette Movement* London 1931.

del 1918 contro i *mill-owners*) sono confluite certe tradizioni induiste di digiuno (purificazione e penitenza)¹⁴ e insegnamenti occidentali (il diritto di resistenza ai tiranni di medievale memoria e la disobbedienza civile di Thoreau). Ma c'era di più: lo sciopero della fame si era ben presto rivelato come uno strumento decisivo nell'arsenale del *satyagraha* (approssimativamente tradotto con nonviolenza): valore e primato dell'interiorità della coscienza (anche se erronea, secondo una vecchia disputa teologica); fedeltà al vero; diritto di resistenza contro l'ordine ingiusto; ribellione contro lo Stato prevaricatore; difesa dei diritti delle minoranze; rivendicazione della protesta individuale contro i principi dell'utilitarismo e del razionalismo politico¹⁵. Per Gandhi il *satyagraha* è soprattutto un'etica e in quest'etica lo sciopero della fame, come ultima necessità, doveva assumere un valore educativo sulle masse e legittimare la leadership attraverso l'abnegazione, il sacrificio e l'esempio personali. Contro gli usi deleteri di questa forma di resistenza "attiva" Gandhi ha messo in guardia soprattutto negli ultimi anni di vita: per essere legittimo ed efficace, "il digiuno deve essere suscettibile di risposta", deve quindi essere disinteressato, estraneo a ogni fine materiale egoistico, assunto con conoscenza dei propri limiti e capacità, con chiarezza degli obiettivi, non usato infine come mezzo di pressione contro avversari "in buona fede". Lo sciopero della fame di Gandhi sembra aver introdotto come lotta politica, all'interno dello stato di diritto, le condizioni stesse della vecchia ordalia penale (come affermazione della verità attraverso i limiti del sacrificio), di cui questo stato di diritto non aveva cessato di denunciare la barbarie preferendole i più sofisticati raggiri dell'interrogatorio inquisitorio e, anche in Inghilterra fino al XVII secolo, l'uso della tortura. A noi, consumati esegeti dei testi sacri e condannati comunque a saperla lunga, il *satyagraha* di Gandhi fa l'effetto tutt'al più di un patetico esotismo, ed è pur vero che certi usi nostrani dello sciopero della fame hanno finito per gettare il discredito, se non il ridicolo, su una forma di lotta che andrebbe utilizzata con altro rispetto ed altre cautele. Ma oggi più che mai, in duri tempi di *diragraha* democratica (corruzione, menzogna, arroganza), l'esempio, dell'ometto calvo con saari e sandali andrebbe umilmente ripensato: se non altro perché la gente, se potesse veramente scegliere, tenderebbe pur sempre a preferire, forse, l'onesta incompetenza alle disoneste abilità (la competenza onesta restando un'utopia, come

14 Sugli aspetti storici del digiuno religioso cfr. G. Wagtendonk, *Fasting in the Coran*, Leiden 1968.

15 Su Gandhi si veda R.N. Iyer, *The moral and political thought of Mahatma Gandhi*, Oxford 1973 e sulle riserve quanto al ricorso indiscriminato allo sciopero della fame si veda E H Erikson, *Gandhi's Truth*, New York 1969.

quella vecchia del buon tiranno), e perché risulta sempre più evidente che non si può cambiare il mondo se non si cambia prima se stessi. Verità che, prima ancora che a Gandhi, appartiene alla nostra stessa tradizione greco-romana (si veda, al proposito, M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003).

Anoressia, digiuno professionale, sciopero della fame: la lenta, e irresistibile, ascesa del cibo e delle pratiche alimentari, viene da un secolo a questa parte fissata nel *negativo* della patologia mentale, della fisiologia e della lotta politica. Ora, a mo' di ipotesi, potremo concludere con questo: ciò cui stiamo assistendo, oggi, col tramonto dell'anoressia, è la dissociazione finale del cibo dalla sessualità pulsionale; l'alimentazione si sta autonomizzando e ricentralizzando. Alla vecchia carne cristiana (ordita dal peccato), al corpo della medicina legale (con le sue patologie e le sue normalizzazioni), alla pulsione (con i suoi investimenti, con le sue rimozioni, con le sue perversioni, eccetera), si sta sostituendo quello che, in mancanza di meglio, chiameremo il *gusto* con, perché no?, il suo correlato organico, la gola. Sul gusto (come rappresentante della gola), le società capitalistiche avanzate, già del benessere, ci stanno fabbricando un nuovo inconscio, nuove pulsioni e nuove credenze *alimentari*, attraverso tutta un'orchestrazione diffusa di "discorsi" sulla cucina: le psicosi e le nevrosi alimentari (sempre meno l'anoressia e sempre più l'obesità), le competenze (gastronomie), le abilità (saper fare in cucina, ricettari vecchi e nuovi, ecc.), le cerimonie di aggregazione e di socializzazione (le "convivialità"), le paure (malattie da alimentazione), gli interdetti e le prescrizioni (la dietetica), le credenze (immagini accettabili del corpo attraverso l'alimentazione). Questi discorsi essenzialmente comportamentali sono stati ben presto affiancati, come sempre succede, da analisi etnografiche (il cotto e il crudo), da ricerche storiche (sensibilità alimentari, maniere di tavola, pratiche e usi culinari) e dalle solite riannessioni antropologiche postume (con quel tanto di sussiego dottorale che occorre) delle culture periferiche e contadine. E tutto questo all'epoca in cui il Nord sta pianificando la fame nel Sud, con tutti i ricatti politici annessi, attraverso le manovre tentacolari dell'imperialismo agroalimentare.

Una timida messa in guardia, allora, per finire: cercar di uscire dal discorso sulla cucina, rifiutarne gli investimenti e le credenze, evadere dal dilemma economico dell'anoressia e da quello tipico dell'obesità¹⁶, evitare

16 Non è vero, come si è supposto, che l'obesità sia simmetrica ed opposta all'anoressia, anche se spesso possono coesistere come fasi nello stesso soggetto. Se infatti l'anoressia è stata il primo segnale "negativo" dell'articolazione tra cibo e affetto nella famiglia pulsionale, l'obesità sembra essere la patologia specifica, di tipo schizoide, di una società in cui la pulsione, resasi autonoma dal "sesso", si sta

le fughe in avanti alternative e compensatorie della droga, da una parte, e della macrobiotica dall'altra, due soluzioni "resistenziali" che si sono spesso incrociate (hyppies, asrham, ecc.). In fondo questo discorso, se appare sempre più cruciale, è perché è diventato a poco a poco il connettore dei due pezzi grazie a cui si sta lentamente montando il congegno del neonarcisismo moderno, la malattia senile delle "democrazie liberali avanzate". Questo neonarcisismo, il cui unico imperativo categorico è quello di *être bien dans sa peau*, come dicono i francesi, si riduce semplicemente a questo: da una parte il vecchio corpo rovesciato e ridotto alla superficie della *pelle* (ciò che c'è di più profondo, diceva già Valéry: abbronzatura, massaggi, saune, jogging, cinesie ed estetiche varie), dall'altra, al posto dell'anima e della coscienza, anticaglie, come la pentola di Papin, di tecnologie superate, il *social engineering* del *relazionale* (i rapporti "umani" e la loro "gestione" in famiglia, in fabbrica, nella società, con tutto il corteo delle cure "postanalitiche", la bioenergia, le tecniche di gruppo, ecc., la psicanalisi stessa non servendo più ormai che ad ottimizzare tali rapporti)¹⁷. E in questo dispositivo, che si potrebbe definire la nuova pornografia, il discorso sulla cucina esercita, sul piano culturale, le indispensabili sintesi congiuntive, come si potrebbe mostrare in dettaglio (per chi avesse il gusto per tale pornografia), tra questa pelle e questo relazionale.

Nel 1558 un nobile padovano, Luigi Cornaro, pubblica un *Trattato della vita sobria* che, se non è il primo manuale di igiene europeo, va annoverato tra quelli che han goduto di maggior fortuna. Contro la "tirannia dei cibi" e la crapula, uno dei tre vizi del suo tempo (con l'introduzione delle cerimonie cortigiane e il vivere secondo l'opinione luterana) il Cornaro propugna l'ideale della sobrietà con la difesa e l'illustrazione di due massime: "Chi vuol mangiare assai, deve mangiar poco"; "giova più quel cibo, che resta da mangiare quando si ha ben mangiato, che non giova quello, che già si è mangiato". Si eviteranno così i disordini e le sregolatezze legati ai tre "desideri": la concupiscenza, gli onori e *la robba*. La sobrietà del Cornaro corrisponde ad un'epoca in cui il cibo è ancora, come si è detto, cosa reale; diventato ai nostri giorni "forma simbolica", gli si opporrà quel che si è detto sopra, e che potrebbe figurare come un modesto ed involontario elogio della frugalità. Comunque, al di fuori della frugalità, è certo che la società futura non potrà essere che obesa, conviviale e macrobiotica.

rielaborando nell'alimentare.

17 L'ingegneria delle *human relations* è nata nelle fabbriche americane durante la seconda guerra mondiale.

GRAZIELLA FAVA-VIZZIELLO

LEGAMI E CONNESSIONI
NELL'ESPERIENZA DEL DISAGIO

Ho deciso di proporvi il mio modo di vedere attraverso la casistica, ripercorrendo storicamente gli atteggiamenti e la comprensione che ne ho avuto storicamente nel corso di questi ultimi 50 anni, durante i quali si sono modificate le concezioni e le modalità di trattamento del disagio mentale. Faccio rientrare nello stadio del disagio la psicopatologia, che è ciò di cui mi occupo, intendendosi, in senso stretto, per disagio solo le modalità di disadattamento ambientale.

Ho cominciato a lavorare come terapeuta di psicotici adulti: l'analisi del momento presente, o meglio di ciò che lo permette precedendolo e seguendolo, ma soprattutto preparandolo, attraverso un mutuo scambio emotivo-comportamentale dalle più svariate sfumature, durava a volte mesi interi; nella psicoterapia analitica, in sostanza giornaliera, Racamier e Woodbury ci avevano insegnato a collegare tra di loro i variegati momenti del presente che, anche nei più gravi catatonici, si presentavano nei gruppi, nella vita di relazione, nelle attività creative, nel rapporto con gli animali che avevamo in clinica.

Profondissima, direi vitale, nell'entusiasmo spaventato dell'età, era la necessità di capire perché, a dispetto di tutti i miei sforzi, Alvaro, giovane pittore, poteva restare per ore di terapia in silenzio e immobile a guardarsi intorno, talvolta a guardarmi per un secondo, riuscendo poi a produrre stupendi quadri con foga passionale. Vitale era capire come Michela, sedicenne, incapace dopo un coma per tentativo di suicidio, di muoversi e d'articolare anche una sola parola, al risveglio dall'insulina, per mezz'ora, poteva parlare ed alzarsi dal letto e camminare, per poi rinchiuersi nel suo impenetrabile mondo, nel quale non riuscivamo ad entrare. Vitale era capire perché Caterina, la prima paziente psicotica e prostituta che avevo incontrato entrando in reparto ancora studentessa, fosse arrivata da noi; avevamo fatto insieme tutte le classi delle elementari e lei aveva sempre attirato la mia attenzione; era l'unica bionda tra le altre 40 bambine: tutte brune e scalciate del primo dopo guerra in una delle zone più bombardate di Milano.

Non so se Daniel Stern sarebbe d'accordo col mio chiamare momento presente quelle sedute del silenzio da cui uscivo stremata dallo sforzo empatico, dal senso di fallimento generale, ma anche talvolta felice-maniacale per lo sguardo agganciato per un momento, per la stereotipia scomparsa dopo un mio movimento o un improvviso insight anche non detto. Il momento presente era per me tutta l'ora e forse anche qualche ora di insonnia notturna o qualche momento della mia analisi personale in cui le sensazioni prendevano forma per poter creare lo scambio di un secondo (il momento presente in senso stretto), uno scambio che a catena produceva nell'altro effetti che ignoravo, che vedevo a distanza sui piani più svariati, che mettevo orgogliosamente in relazione con il mio intervento.

Ai giovani psichiatri in training venivano inoltre sempre affidati i casi senza speranza: con richieste un po' folli "Fai parlare il signor Haccac, è qui da 30 anni e non ha mai detto una parola. Starai con lui fino a quando non ci sarai riuscita e poi ti daremo un paziente giovane e interessante."

Il signor Haccac era turco, io avevo appena fatto un viaggio vagabondo e senza soldi in Turchia ed avevo capito come la gioia di vivere e di comunicare in quel paese fosse spesso collegata alla contrattazione: avevo contrattato anche il costo del pane per poter restare più a lungo in quel paese che mi affascinava. Dopo due giorni di inutili tentativi con il signor Haccac, simulai una compravendita: la faccia scolpita nella pietra del suo silenzio trentennale si mosse. Chiesi aiuto ad una collega, esperta viaggiatrice e creammo un pezzetto di bazar nella stanza dello studio.

Il signor Haccac parlò, si divertì, fece con noi ore di commercio-scambio verbale, mi prese in giro per le tre parole di turco che ricordavo e che tentavo di usare... il signor Haccac che aveva 65 anni ma era sempre stato perfettamente sano, morì quella notte stessa, insegnandomi per sempre che parlare può essere mortale.

Naturalmente leggevo molto, tutto quello che potevo: saggi di psicoanalisti e dei primi sistemici. Erano gli anni 60 e Watzlawich aveva appena cominciato ad essere letto, mentre la Selvini cominciava a pensare ai primi tradimenti della psicoanalisi.

Sinceramente i sistemici mi sembravano dare respiro più comprensibile ai significanti psicoanalitici che trovavo non raramente troppo astrusi per essere utilizzati in un lavoro che richiedeva tanta partecipazione.

Ascoltavo con reverenza i miei capi, e pensavo che fossero magici per trovare tutte quelle cause, per descrivere tanti processi che non si vedevano, finché non capii che noi tutti, psicotici e non, avevamo bisogno di una storia condivisa in un certo momento e sempre modificabile e che i bravi terapeuti, quelli che permettevano alle persone di riprendere la strada, era-

no quelli che si permettevano di cocostruirne solo dei pezzi, utilizzando i frammenti delle mille storie di pazienti e di persone conosciute ed accettando di vederseli distruggere in breve tempo: accettando le proprie intuizioni come un regalo del paziente o da fare al paziente.

Il regalo, come tale, restava quindi un pegno di conoscenza e di affetto di cui tutti e due potevano usufruire quando e come ciascuno sentiva di poterlo fare, ai fini più diversi.

Sono cambiati i servizi, nessuno sta più tre giorni col signor Haccac, neppure nelle cliniche più di moda; è cambiata la patologia, è cambiata la terapia: bisogna essere rapidissimi, abbiamo farmaci validi che ci aiutano nella mancanza di residenzialità. Abbiamo cominciato ad occuparci dei bambini nei primi anni di vita, in altre parole della genitorialità, di questa funzione in cui si concentrano la genetica, l'attaccamento, l'intersoggettività e la proiezione nel futuro, che evolvono nel contatto col contesto.

La configurazione materna s'integra oggi in una genitorialità in ogni modo considerata triadica, di fronte ad un partner presente o ad uno assente, ma proprio per questo più influente su questa funzione umana fondamentale, processuale; oggi in Italia la genitorialità è malata e depressa al punto da sconvolgere l'equilibrio demografico.

Negli anni 90, con Stern avevamo chiesto a grandi clinici di impostazione teorica diversa, che lavoravano coi bambini nei primi 2 anni di vita, di raccontarci che cosa facevano e quali erano le modifiche alla tecnica necessarie e quali fattori consideravano terapeutici.

I risultati: questa clinica aveva leggi particolari, si lavorava sempre su un sistema che ricomprendeva interazioni reali e fantasmatiche, qualunque fosse il punto di entrata (questo si determinato dalla teoria); bisognava preservare sempre un transfert positivo e proporsi piccole tappe, attaccando il sintomo portato, restituendo al più presto il bambino ai legittimi proprietari perché essi si sentissero a loro agio nel riportarcelo quando e se il disagio fosse riapparso in altre configurazioni.

Da allora ho lavorato moltissimo con queste situazioni precoci in ambienti diversi: nelle TIN (terapie intensive neonatali) con bambini fisicamente gravi, ambulatoriamente con bambini con sintomi acuti, con molti bambini senza parole, con quadri sintomatici che in passato si definivano autistici, con genitori tossicodipendenti, psicotici e alcolisti, separati, separandi o considerati indegni o abusanti, che erano obbligati dal TM ad essere visti da noi.

Ho svolto alcuni follow up di genitorialità cosiddette normali, cioè di genitori autoselezionatisi per partecipare a complesse ricerche in cui si richiedeva loro di darci gratuitamente un sacco di tempo e di impegno che

potevano solo essere giustificati dal bisogno di una vicinanza alla nostra *équipe* senza richiesta esplicita di aiuto.

Alcuni di questi bambini li ho visti fino ai 16 anni ed ho potuto constatare a distanza come avevano utilizzato l'intervento precoce, tutt'altro che una panacea in tutti i casi.

Ed ho fatto di tutto, non per amore di stramberie che riservo in genere ad altre situazioni, ma perché non sapevo fare niente di diverso.

Cercherò qui di fare una scelta di fattori terapeutici, utilizzando situazioni diverse di due famiglie in cui comunque i bambini erano senza parola a 2 anni; nel primo caso il bambino era stato portato perché non obbediva ed il padre voleva sapere come fare per farsi obbedire, senza neppure menzionare la mancanza di linguaggio; nel secondo caso, la bambina che aveva parlato prima, fino ai 20 mesi, si era avvolta in un silenzio totale al settimo mese di gravidanza della madre che avrebbe poi dato alla luce una sorellina; venne portata da me con la speranza che non convalidassi la diagnosi di disturbo pervasivo dello sviluppo.

Trattare un disturbo in questa fascia d'età è molto simile a trattare una persona con una diagnosi di psicosi: la nostra presenza, al di là di ciò che diremo, sentiremo o faremo, provoca una situazione di grave instabilità, speranzosa o distruttiva che sia.

Siamo comunque, per la sola nostra presenza, fattori potenti di cambiamento, non sempre positivo nel senso sperato.

Abbiamo bisogno di sapere al più presto quale genitorialità è disponibile a interagire con noi: cioè a che punto è la coppia reale e/o fantasmatica nel suo lavoro di trasformazione in coppia genitoriale (pure reale e fantasmatica).

Conosciamo, in base ai nostri follow up sulle rappresentazioni genitoriali e sulla triade e in base a numerosi lavori di altri al proposito, il percorso difficile e calante della soddisfazione di coppia durante il primo anno di vita del bambino, quando è necessario costituire la coppia genitoriale. Ecco ciò che vogliamo capire: a che punto è la famigliola che esprime il silenzio del bambino e che si incolpa perché ha lavorato troppo, con la mamma che si accusa di essere stata poco presente davanti all'atteggiamento affettuoso del padre che sorride benevolo? A che punto è l'altra coppia di bellissimi yuppi che ci dice di aver sciato fino al momento della nascita, e di essere poi andata subito dopo la nascita alle Maldive perché era inverno e così potevano lasciare il bambino più libero? A chi il papà, lamentandosi di essere diventato padre in una sola mezz'ora, chiede di essere obbedito e più tardi di essere amato?

A chi la mamma chiede di liberare il mondo da tutte le persone che il bambino chiama mamma (le due nonne e la tata, ma non lei)?

Ho ormai l'abitudine di somministrare a tutti i genitori una AAI: formidabile strumento che serve ai seguenti scopi:

1. individuare l'organizzazione narrativa, cioè la capacità di situarsi nel mondo;
2. richiamare percezioni primitive accantonate;
3. porsi domande sui figli che non ricalchino troppo i rotocalchi o i libri di educazione alla genitorialità, usando i quali li abbiamo infarciti di pregiudizi, facendoli sempre sentire colpevoli ed incapaci di fidarsi di sé stessi;
4. fare uno sforzo di sintesi non centrato sulla loro personalità (contrariamente al punto di vista di Belsky, 2006), ma sulla loro condizione di figli a cui hanno la necessità di rinunciare per diventare genitori.

Sono queste le priorità emerse durante la prima fase del nostro lavoro:

1 *decidere quale genitorialità prendiamo in carico*, quella triadica perché tutti ce lo permettono, anche il bambino con un comportamento sufficientemente contenuto, o la sofferente genitorialità di uno dei due partner che già sa che la coppia non sopravviverà e che di fatto ci sta solo chiedendo di aiutarlo a sentirsi adeguato a far fronte alle necessità del figlio ed a sopportare la sofferenza della futura separazione.

2 *realizzare con chiarezza il contenimento terapeutico con un setting spesso mobile*, come mobile è la vita familiare in questo anno: il papà o la mamma spesso non possono venire per problemi di lavoro: questo setting è il primo grande aiuto: *un punto di riferimento per un nucleo familiare instabile*.

3 *capire le possibilità di evoluzione del bambino*: non ha importanza se ci troviamo ad affrontare un problema fisico o psichico grave: in tutti e due i casi dobbiamo farci abbastanza rapidamente un'idea di quali sono le possibilità evolutive. In casi estremi vi è impossibilità prognostica totale come coi bambini nati sotto i 400g che oggi sopravvivono senza danni cerebrali.

In questi casi il lavoro della condivisione della continua incertezza è quello prioritario per permettere una qualità di vita accettabile in quanto diventa allora possibile che venga condivisa con noi la violenza dei vissuti e dei continui cambiamenti dei flussi affettivi.

4. utilizzare una semeiotica positiva che può essere talora risolutiva, quasi miracolosa, anche se a volta essa viene duramente contraddetta da tragici discorsi di quanto avviene a casa o al nido; al di là di ogni possibile realtà, il silenzio o la caparbietà del bambino sono la sola via per avere un punto di riferimento da cui non ci si senta narcisisticamente feriti come persone.

Altre volte la fuga nella guarigione del sintomo del figlio è proprio quella necessaria per evitare la ferita narcisistica della genitorialità.

In compenso abbiamo visto i danni a distanza della semiotica eccessivamente positiva rispetto ai grandi prematuri, i figli delle macchine di cui i genitori ci facevano vedere i miracoli inesistenti e le illusioni che non sapevamo togliere, sotto forma di falsi sé, che mi sono sempre chiesta se siano un derivato della nascita troppo precoce o dell'illusione dei caregiver (medici compresi)

Tutto sembra molto logico, ma le situazioni sono così complesse che noi ci basiamo costantemente, di fronte alla possibilità di scelte multiple, sulla nostra risonanza intima e non abbiamo il tempo materiale di verbalizzare in qualche modo la complessità di queste situazioni.

Il papà di Dora, la piccola col disturbo pervasivo, mi diceva “vede, alla fine lei ci ha detto le stesse cose dell'altra psicologa, ma da qui andiamo via sollevati, dall'altra andiamo via angosciati” ed è vero che durante quell'ora si era prodotto un cambiamento enorme anche in me dalla lettura della lettera di invio con la diagnosi, al ciao di addio della piccola, per uno scambio intenso con la coppia alla disperata ricerca di diventare genitori anche di Dora, ora che la secondogenita li stava assicurando che potevano essere buoni genitori.

Il campo intersoggettivo che si evidenzia con la famiglia di Marco si organizza invece con una lentezza inusuale per due genitori così abituati ad una vita ricca di decisioni, successi ed avvenimenti. Marco non sembra preoccupato, fa tentativi eccezionali per interessarli, ma di fronte alla loro indifferenza, trova altre occupazioni, altre persone a cui rivolgersi e giura in cuor suo che gliela farà pagare.

E comincia allora a parlare improvvisamente, senza smettere mai con le domande, non lasciandoli mai in pace, rispondendo sempre di no, rifiutando addirittura di vedere una delle nonne.

È bello fare queste terapie soprattutto per il piacere di scoprire che cosa ha funzionato, ma soprattutto con chi e con quali meccanismi e su quali piani: il momento presente si complica senza fine perché noi siamo in relazione con la triade, ma quasi mai equidistanti dai suoi componenti e sempre incerti su chi interagirà con noi in maniera prevalente e se chi lo farà userà lo scambio per sé o per cambiare la relazione con gli altri.

E così, quando ho chiesto alla mamma di Marco che cosa le era servito di più nelle sedute che avevamo fatto la sua risposta è stata: “Il fatto che lei si sia seduta per terra a giocare col bambino”

Rivedendo i video mi ero meravigliata anch'io di essermi seduta per terra, cosa che non faccio mai, ma che evidentemente in quella situazione mi era venuta spontanea.

Concludendo, e sperando di aver riportato la casistica in modo comprensibile anche per chi non utilizza punti di riferimento clinici, possiamo

dire che legami e collegamenti chiari nel sistema genitori-bambino-terapeuta costituiscono la base dell'introiezione delle relazioni che andranno a costituire la personalità stessa del bambino. Noi ignoriamo le leggi che fanno introiettare un tipo di relazione e/o di rappresentazione a scapito di un'altra, ma sappiamo che le condizioni ambientali, il riprodursi di una certa rappresentazione o di una certa relazione, facilitano l'introiezione sia del contenuto che degli aspetti procedurali. In questa introiezione a volte va perso il contenuto, a volte la procedura. Porto un esempio: Luigi ha 9 anni, è stato adottato a 6, dopo aver passato lungo tempo in un orfanotrofio dei paesi dell'est, noto agli enti responsabili dell'adozione come particolarmente povero.

Come la maggior parte degli adottati con storie simili, è intelligente, ha imparato perfettamente la lingua, scrive bene ma non riesce ad acquisire il senso della successione anche solo delle ore e dei giorni; nonostante gli sforzi notevoli della famiglia e della scuola, presenta alcune difficoltà di comportamento e di socializzazione per cui lo prendo in terapia; è un eccellente ballerino al punto da essere chiamato per esibizioni in luoghi pubblici prestigiosi (deve quindi avere il senso del ritmo e della successione da qualche parte). Dopo un po' di tempo e l'ennesima telefonata degli insegnanti, gli chiedo se ha intenzione di farsi bloccare nella classe che frequenta. Mi dice che non devo preoccuparmi, che sa quando deve fermarsi, lo ha appreso nell'orfanotrofio dove per riuscire a mangiare bisognava dar fastidio alla educatrice, ma non troppo altrimenti si finiva nello stanzino delle punizioni dove frustavano i bambini fino a farli morire. Era la prima volta che mi parlava dell'orfanotrofio e da quel giorno per circa 2 mesi è diventato violento con la madre, con cui era sempre stato un agnellino dolcissimo. Quando siamo riusciti ad interrompere questo ciclo violento il bambino ha anche cominciato ad acquisire le successioni dei giorni ed a leggere le ore.

All'interno di queste problematiche è importante tutto quello che in questo momento sta scrivendo Piero Coppo sull'aspetto corale della patologia della sofferenza nei paesi altri, deducendo la necessità di affrontare le radici del dolore nel rapporto piuttosto che nella sola biochimica individuale.

Bibliografia

- G. Fava Vizziello, Stern D. (2005), "Dalle cure materne all'interpretazione", R. Cortina ed., Milano.
- P. C. Racamier (1995) "Lo psicoanalista senza divano", R. Cortina ed., Milano.
- P. Coppo (2005), "Le ragioni del dolore", Bollati Boringhieri, Torino.

IVANA PADOAN

IL DOLORE DELL'UOMO

Perché gli uomini uccidono le proprie donne

*E la donna prese la parola e disse:
uomo "parlaci del tuo Dolore".
"Amore criminale"¹*

Informazioni quasi quotidiane riportano i dati di una crescita esponenziale di omicidi familiari. Uno su tre sono omicidi perpetuati in famiglia da padri, mariti, fidanzati, compagni. Ciò che appare stupefacente è che questo accada nella nostra società, considerata avanzata, e non in quei paesi dove la donna è maltrattata per legge.

Ma perché gli uomini uccidono le proprie donne? Quelle che amano o hanno amato? Ci deve essere qualcosa di paradossale, di indecidibile dentro la relazione d'amore che non protegge i propri membri dalla loro dissoluzione.

Quale dolore li ha portati a questo punto, quale perdita, e che cosa stanno perdendo. Che cosa non riconoscono?

"La violenza contro le donne – afferma Marco Deriu – parla sempre più di una mancata elaborazione e di un affanno maschile di fronte a una libertà femminile, piuttosto che di un potere maschile e di una sottomissione femminile"².

Non è sufficiente questa nota critica per spiegare una tale violenza familiare. Sono poche le voci che si elevano a porre la questione, troppo poche rispetto a coloro che discutono di amore, di famiglia, di etica, di valore della persona, della vita e di disagio sociale. Poche gocce in un mare di rimozione che si oppone alla primaria etica, politica ed economica necessità di riconoscersi, uomini e donne, di pari dignità e uguaglianza.

Nella storia della tradizione occidentale, la figura simbolica dell'uomo, del "padre" non reca con sé solo l'assunzione di una morte simbolica come garanzia della vita, ma *la condizione/necessità di essere amato per*

1 "Amore criminale" è il titolo di un programma televisivo nato in Italia nel 2007.

Il programma affronta il tema della violenza sulle donne tra le mura domestiche.

2 Deriu M., in, *Liberazione*, quotidiano, 2 ottobre 2007.

sé. C'è qualcosa dentro la cultura maschile che, attraverso tutti i secoli, chiede continuamente amore-per-sé, prima dell'amore per l'altro, o al posto dell'amore e basta. Qualsiasi richiesta di specificità finisce fatalmente dentro una forma di egoismo che genera dinamiche di alleanza, accordo, tolleranza, perfino di conflitto. Ma ora, nella nostra società *postmoderna*, il codice maschile non garantisce più la salvezza della specie. Il maschio, il padre, diceva Fornari³, deve trovare un'alleanza con il codice "della madre e dei fratelli" pena la dissoluzione della vita.

"Mancano le parole, mancano le *maglie simboliche* che possono guidare verso altre forme di reciprocità, di relazione, d'amore. Bisogna imparare un'altra relazione, un altro amore, non solo nei luoghi interni dell'io, dell'immaginario e del non riproducibile, ma la relazione, l'amore che sta dentro i luoghi della vita, delle cose, delle differenze, della pluralità".⁴

Quell'amore destinato ad un contratto duale, deve imparare un'altra etica, l'etica della non proprietà, l'etica della libertà, l'etica della differenza, *l'etica della relazione* ...prima di ogni altro.

I dati, il dire, i sentimenti, le spiegazioni

"In Italia l'amore continua ad uccidere. Nella prima metà del 2007, già cinquantasette donne sono morte per mano di un uomo. Erano 112 nel 2006 e 134 nel 2005. Una contabilità di sangue che non si arresta. E che uccide una donna ogni tre giorni. Ognuna delle vittime conosceva bene il proprio assassino. Era il fidanzato, il marito, il compagno di una vita. L'uomo che un giorno ad ognuna di loro aveva detto "ti amo" e che le ha uccise non potendo sopportare l'abbandono, la separazione, il rifiuto.

Sono ragazze, mogli e madri normali. Ognuna col proprio bagaglio di sogni e desideri. Accomunate dallo stesso tragico destino. Tutte si sono innamorate di un uomo che diceva di amarle più di ogni cosa al mondo. Tutte sono rimaste vittima di un solo sentimento: il possesso. A tutte, il proprio assassino ha ripetuto: "se non sarai mia non sarai di nessun altro".⁵

3 Fornari F., *Il padre signore della morte*, in *In nome del padre*, di A.A. V.V. Laterza, Roma-Bari, 1983.

4 Ferraro P., in *Liberazione*, quotidiano, 20 novembre 2005.

5 È un fenomeno trasversale, che riguarda tutti i ceti e tutte le età sottolineano gli autori del programma – Le donne non si ribellano perché la denuncia del proprio compagno, è vissuta come il tradimento più alto e poi c'è la paura che da parte delle autorità non ci sia una tutela reale. <http://www.amorecriminale.rai.it/>

E per questo sono morte.⁶ I dati parlano chiaro: oggi, su tre delitti, uno è commesso in famiglia.⁷ Negli ultimi vent'anni, in Italia, gli omicidi volon-

6 “La violenza familiare da parte del proprio compagno – spiega Gabriella Papparazzo, responsabile formazione dell’associazione Differenza donna – è in Europa e nel mondo la prima causa di morte per le donne tra i 15 e i 44 anni. Basti pensare che in Russia, in un anno, sono morte 13 mila donne, il 75% delle quali uccise dal marito, mentre il conflitto Urss-Afghanistan nell’arco di dieci anni ha mietuto 14 mila vittime”.

Ma il fenomeno della violenza sulle donne non è certo circoscritto ad alcune realtà disagiate, come quelle dei paesi in via di sviluppo, ma è presente anche in occidente, dove prevale una cultura dalle radici patriarcali.

“Anche negli Stati Uniti e in Svezia – continua Papparazzo – i dati sulla violenza femminile sono molto alti, visto che ogni quattro minuti una donna viene violentata in America e in Svezia, dove l’emancipazione femminile ha raggiunto i massimi livelli, ogni dieci giorni una donna viene uccisa. Si tratta quindi di un fenomeno che ha profonde radici culturali”.

Proprio sulle radici culturali si sta concentrando l’azione dell’osservatorio, come spiega la criminologa Noemi Novelli. “Nella nostra attività – ha detto – abbiamo visto che molte famiglie immigrate in Italia continuano a perpetuare le loro tradizioni, che però in alcuni casi sono in contrasto con le nostre leggi, come accade con l’infibulazione e i matrimoni coatti. Non si tratta di fenomeni esclusivamente legati alla religione islamica, ma anche appartenenti ad altre minoranze come quella coopti-ortodossi ed ebraica. Per questo motivo è importante agire a livello di sensibilizzazione, spiegando a queste famiglie i rischi e le conseguenze a livello psicologico e sanitario cui vanno incontro le vittime di queste violenze”.

Ma, nonostante la crescita delle violenze denunciate dalle donne, sia gli operatori che le forze dell’ordine hanno rilevato una grande difficoltà da parte del sesso femminile a denunciare i propri carnefici. www.tisbe.splinder.com/archive/2005-10.

Le conseguenze sono gravissime, sia che si tratti di violenza fisica come quella psicologica.

“La spiegazione di questo fenomeno – spiega Susanna Loriga, criminologa Vice presidente Nazionale dell’ONAP, Osservatorio Nazionale Abusi Psicologici – sta nel fatto che le donne non hanno la consapevolezza di essere vittime. Non denunciano per paura, ma per proteggere e difendere se stesse da una realtà che altrimenti le distruggerebbe: la paura di non essere credute, la vergogna per non essere capaci di ribellarsi o l’impotenza a denunciare i fatti, un malinteso senso di responsabilità nei confronti dei figli”. Si tratta della sindrome di adattamento, una condizione di *dominato/dominante*, che Bourdieu sottolinea come economico-simbolica nel rapporto donna/uomo.

A questo si accompagna un atteggiamento restio da parte dei media, della società civile, dell’informazione, nel riconoscere la gravità del problema e nel porre il problema dal punto di vista legale, sociale, politico e culturale. Spesso il problema viene relegato alla messa a punto di soluzioni di rimedio: case rifugio, sportelli antiviolenza, numeri rosa, reti di aiuto, ma queste soluzioni immediate, se pur sono necessarie, non intaccano il problema di fondo della violenza maschile sulle donne, in ogni ceto sociale, a qualsiasi età e condizione.

7 Dati Istat. Periodo di riferimento: Anno 2006. Diffuso il 21 febbraio 2007.

tari sono in leggero calo. Sono invece in aumento i delitti familiari: hanno superato quelli compiuti dalla criminalità organizzata.

Le statistiche rivelano che il 50 % degli omicidi familiari sono uxoricidi: sono però molti di più i mariti che uccidono la moglie, di quanto non siano le mogli che ammazzano il marito.

L'altro 50% vede genitori che uccidono i figli, figli che uccidono il padre o la madre, o «mostri» che fanno strage in famiglia.⁸ Le motivazioni sono infinite. Un uomo può uccidere per affermare il suo dominio o per gelosia, una donna uccide per reazione, per salvarsi da violenze, vessazioni, tradimenti o anche per ragioni economiche. Molto spesso le madri e i padri si trasformano in *demoni del focolare* e inferiscono sui figli. Ci sono le

L'Istat presenta i risultati di una nuova indagine per la prima volta interamente dedicata al fenomeno delle violenze fisiche e sessuali contro le donne. Il campione comprende 25 mila donne tra i 16 e i 70 anni, intervistate da gennaio a ottobre 2006 con tecnica telefonica.

L'indagine è frutto di una convenzione tra l'Istat – che l'ha condotta – e il Ministero per i Diritti e le Pari Opportunità – che l'ha finanziata con i fondi del Programma Operativo Nazionale “Sicurezza” e “Azioni di sistema” del Fondo Sociale Europeo. Vengono misurati tre diversi tipi di violenza:

- la violenza fisica è graduata dalle forme più lievi a quelle più gravi: la minaccia di essere colpita fisicamente, l'essere spinta, afferrata o stratonata, l'essere colpita con un oggetto, schiaffeggiata, presa a calci, a pugni o a morsi, il tentativo di strangolamento, di soffocamento, ustione e la minaccia con armi;

- per violenza sessuale vengono considerate le situazioni in cui la donna è costretta a fare o a subire contro la propria volontà atti sessuali di diverso tipo: stupro, tentato stupro, molestia fisica sessuale, rapporti sessuali con terzi, rapporti sessuali non desiderati subito per paura delle conseguenze, attività sessuali degradanti e umilianti;

- le forme di violenza psicologica rilevano le denigrazioni, il controllo dei comportamenti, le strategie di isolamento, le intimidazioni, le forti limitazioni economiche subite da parte del partner.

- 8 I dati Istat a disposizione non consentono in alcun modo di avere informazioni dettagliate in proposito: i dati sulle cause di morte non riportano nessuna informazione sull'autore, mentre le statistiche della delittuosità non riportano il sesso dell'aggressore e della vittima e la relazione che lega l'autore alla vittima. Non è dunque possibile in Italia sapere quante donne sono state uccise, ma soprattutto non è possibile sapere con precisione da chi sono state uccise. Si sa che dagli anni '60 in poi, alcune caratteristiche di questi crimini si sono modificate. In particolare, si sono modificate le motivazioni che spingono ad uccidere. Dagli anni '60 ad oggi è aumentata la percentuale di crimini commessi perché l'aggressore non sopporta di essere stato abbandonato (si passa dal 13,1% al 22,6%), mentre, quasi sparisce il motivo della gelosia (si passa dal 12,7% al 1,9% dei casi). Il crimine per onore, presente nel 10% dei casi negli anni '60 sparisce di fatto nel 2002-03 (F. Quaglia, *Gli omicidi tra uomini e donne*, Tesi di laurea, Università di Trieste, 2004).

uccisioni *pietatis causa*, una sorta di eutanasia in casi di gravi sofferenze o malattie terminali.⁹

“La violenza subita da parte di un partner, o padre o fratello o marito e cioè, la violenza giustificata dal *primato patriarcale*, è la prima causa di morte delle donne (tra i 15 e i 44 anni) nell’Unione europea e nel mondo”. Sembra una notizia incredibile, la fonte però, è attendibile perché si tratta del Consiglio d’Europa, il cui principale obiettivo è la salvaguardia dei diritti fondamentali. “La violenza nei confronti delle donne è uno dei principali ostacoli alla realizzazione della parità tra donne e uomini. Il fenomeno trova le sue radici nella struttura stessa delle società europee fondate su valori e principi patriarcali. Anche se la violenza maschile è diretta contro altri uomini e anche se si segnalano incidenti provocati da donne violente, la maggior parte delle vittime di violenza negli stati membri del Consiglio d’Europa sono donne e bambini”.¹⁰

La violenza contro le donne rappresenta un inarrestabile flagello mondiale, una donna su tre, almeno una volta nella vita, la subisce. “La violenza contro le donne – spiega il Rapporto dell’Osservatorio – persiste in ogni paese del mondo come una diffusa violazione dei diritti umani e un grande ostacolo per raggiungere la parità di genere. Questa violenza è inaccettabile, sia che venga perpetrata dagli Stati e dai loro agenti, che dai membri di una stessa famiglia o da estranei, nella sfera pubblica o privata, in tempo di pace o di guerra. Fino a quando questa violenza continuerà – aggiunge il Rapporto – non possiamo pretendere di ottenere veri progressi verso l’uguaglianza,

9 Dati Istat 2007.

10 Lo afferma l’Osservatorio criminologico e multidisciplinare sulla violenza di genere, del Consiglio di Europa nel 2005. Il Consiglio d’Europa è competente nell’eleggere i giudici della Corte europea dei diritti dell’uomo di Strasburgo, è un organo giurisdizionale alle cui decisioni gli stati membri non dovrebbero sottrarsi mai. Da qualche anno, anche il Consiglio d’Europa dedica un’attenzione particolare alle tematiche maschili e alla parità di genere. Il punto di partenza è che la crescita nella parità di genere esige un dialogo tra uomini e donne, nonché responsabilità condivise sia dal punto di vista privato come da quello pubblico. Nello stesso tempo, l’accento è messo sul fatto che dei problemi sociali importanti, come la violenza concernente le donne possa solamente essere risolta se gli uomini riconoscono la responsabilità dei propri atti. Nell’agenda di impegni per la parità tra donne e uomini 2006-2010 lanciata in marzo 2006 dalla Commissione europea, l’articolazione vita professionale, vita privata è stata presentata come una delle sei priorità per le misure europee nel contesto delle parità di genere. In questo quadro, si sottolinea inoltre che gli uomini devono essere incoraggiati ad assumere carichi familiari, motivarli a prendere il congedo parentale e a condividere con le donne il diritto ai congedi.

lo sviluppo e la pace. Gli Stati hanno l'obbligo di proteggere le donne, di portare i responsabili di fronte alla giustizia e risarcire le vittime.”

In 192 Stati che fanno parte delle Nazioni Unite non esistono normative o disposizioni che rendano giustizia alle vittime, colpendo coloro che commettono tali crimini. Solo 89 paesi hanno una legislazione sulle violenze familiari, tra il 40 e il 70% delle donne assassinate sono vittime di familiari prossimi: mariti, amanti, padri, sono loro i principali colpevoli della violenza. Inoltre, l'omicidio contro le donne presenta caratteristiche particolari rispetto a quello contro gli uomini: infatti, generalmente, è accompagnato anche da violenza sessuale. Nel contesto internazionale, si sottolinea l'importanza essenziale dell'impegno degli uomini nel coinvolgimento del cambiamento di postura, di atteggiamento, di nei ruoli, nei rapporti di potere e nel perseguire la parità di genere. Nella dichiarazione di Pechino adottata al tempo della quarta Conferenza mondiale sulle donne (1995), la comunità internazionale si è impegnata a incoraggiare gli uomini a partecipare a tutte le misure che perseguono il raggiungimento la parità. Nelle 48^o/51^o sessioni della Commissione delle Nazioni Unite, sessioni destinate allo statuto delle donne (2004-2007) il ruolo degli uomini e dei giovani assumeva un posto centrale nell'avanzamento del processo di parità. La violenza di genere, non è un problema riducibile al rapporto uomo e donna ma investe l'intera evoluzione sociale.

Nella dichiarazione dell'8 marzo 2009, la portavoce della Commissione speciale delle Nazioni Unite rispetto alla violenza contro le donne, le cause e le conseguenza, M.me Y. Ertürk, si è focalizzata sulla crisi economica attuale. Basandosi sulle predizioni della Banca Mondiale, essa ha riaffermato che la crisi economica avrebbe spinto 53 milioni di persone dei paesi in via di sviluppo verso la povertà, solamente per l'anno 2009, causando notevole impasse se non regressione, al raggiungimento degli obiettivi di sviluppo del 3° Millennio, tra cui l'eliminazione della povertà da qui al 2015, ma anche tutti gli sforzi impiegati in materia di parità di genere. Secondo la portavoce, i cattivi risultati economici hanno effetti negativi sulle donne: diversi studi hanno infatti dimostrato che la violenza contro le donne s'intensifica quando gli uomini sono confrontati con la perdita economica e con il cambiamento legato alle crisi economiche, nonché in altre situazioni soprattutto in quelle in cui la concorrenza e la competizione tra gli uomini con la relazione di potere vengono modificate nella rappresentazione o nella realtà sociale.

La violenza contro le donne sembra dunque attraversare frontiere private e pubbliche, locali e globali dirette e indirette. Gli sforzi legislativi, le raccomandazioni, i rapporti, messi in atto più o meno con convinzione nei diversi paesi sembrano contraddire le prassi, le parole e le immagini

presenti ed operanti quotidianamente. Quello che i dati non possono dire è il *perché* di una cosa tanto assurda. E questo non solo nelle realtà dove la donna è maltrattata per legge, ma anche nei nostri Paesi che si dicono progrediti, dove la discriminazione tra sessi sembra retaggio di un passato remoto. Ma se ci pensiamo bene, proprio in questi Paesi le *pari opportunità* sono nate per legge, e questo non è proprio, né un'evoluzione culturale, né una questione di diritto.

Si stenta comunque a crederci anche perché, come hanno spiegato quelli che ci hanno ben riflettuto, nei mezzi di comunicazione, la gravità della violenza e/o dell'omicidio di una donna viene sempre sminuita, con spiegazioni che tendono a colpevolizzare la vittima e a giustificare il carnefice (le famose attenuanti: vedi il verdetto della corte tedesca nel 2007, che ha ridotto la pena perché il violentatore era sardo): "lui che non regge all'abbandono; la gelosia (ovviamente indotta dalla vittima) che l'acceca; lui che non regge al richiamo dei sensi; lui che la vuole ricondurre sulla retta via; lui che vuol salvare l'onore della famiglia; lui che ne reclama diritti e possesso, e simili. Nulla di strano se, a furia di sminuire, non si fa più caso ai numeri e, alla fine, ci si ritrova con questi dati apparentemente incredibili".¹¹

Leggendo i giornali, ascoltando i notiziari televisivi sugli ultimi delitti, che hanno come vittima una donna, colpisce l'evidente schizofrenia tra i dati statistici – i numeri della carneficina che oltrepassano ogni confine di tempo e di luogo – e "la narrazione che scorre a lato, preoccupata di riempire dei particolari più morbosamente orrificici, la scena in cui poter collocare il folle di turno. Ogni volta – dice Lea Melandri – con un rituale che dovrebbe far riflettere sulle ossessioni e sulle paure della nostra epoca, il mostruoso emerge dalla normalità di una casa, di una famiglia, di un paese, di una classe sociale, e sempre, anziché chiedersi che cosa nasconde quella facciata tranquilla di perbenismo, si sposta l'attenzione sul raptus momentaneo di follia che sottrae inspiegabilmente un individuo al suo ambiente, all'educazione ricevuta, alla sua appartenenza di sesso, ai suoi legami più intimi. È così che l'abnorme, l'osceno, l'imprevisto, facendosi esterno, straniero alla situazione da cui ha origine, viene opportuno e benefico a sollevare da ogni responsabilità collettiva, da interrogativi diversi da quelli processuali".¹²

Secondo Franco Berardi,¹³ l'ondata di violenza che si è scatenata nel mondo negli ultimi decenni del secolo ventesimo, ha avuto come principa-

11 Di Lello G., in *Liberazione*, quotidiano, 6 novembre 2005.

12 Melandri L., *Una perversa normalità*, in *Liberazione*, quotidiano, 2 ottobre 2007.

13 Berardi F., in *Liberazione*, quotidiano, 6 novembre 2005.

le bersaglio le donne. Un tempo la guerra era affare per maschi; cavalieri erranti, soldati di ventura, ufficiali romantici andavano a sfogare il loro eccesso di testosterone in qualche campo solitario ai margini dei villaggi e delle città, si ammazzavano allegramente tra loro, e chi s'è visto s'è visto. Ma dalla fine del diciannovesimo secolo la natura della guerra è cambiata. La guerra coinvolge sempre più direttamente la vita civile, devasta i territori, le fonti di sostentamento, le città e i villaggi, e colpisce essenzialmente i bambini, i vecchi e soprattutto le donne. È come se fosse in corso *una grande guerra mondiale*, sottolinea Folena. “Il fronte è in tutti i paesi, al nord e al sud, a levante e a ponente, dov'è freddo e dov'è caldo, tra i poveri del pianeta e fra i privilegiati. Investe antiche società tribali e modernissime società dell'innovazione. La guerra di genere – assassinii, stupri, violenze, maltrattamenti, abusi – di uomini contro le donne. Ce n'è un'altra, collaterale, sorella, indotta: dei padri contro i figli, dei grandi contro i bambini. È difficile chiamarsi fuori: riconoscersi in quella generazione che è stata travolta dal ciclone femminista, che si è rimessa in discussione, che condivide pratiche di cura, che ha scoperto in sé la propria componente femminile, che – eternamente e a volte un po' stucchevolmente in crisi – cerca nuovi paradigmi. Ora non si può dire: io non c'entro. Come di fronte a un genocidio, a una strage, al terrorismo, ognuno di noi è presente”.¹⁴

Sono sempre poche le voci levate a porsi la questione: perché gli uomini uccidono sempre di più le donne, pochi tra coloro che logorroicamente discutono di persona, di famiglia, di vita, di cura; troppo pochi tra coloro che passano la vita a discutere di qualità dei rapporti, di pensiero intelligente; ancor meno tra chi discute di diritti umani, di etica del bene e di valori di cittadinanza sociale.¹⁵ Eppure la violenza contro le donne è la più vergognosa violazione dei diritti umani dei nostri tempi.¹⁶ E la causa alla base

14 Folena P., in *Liberazione*, quotidiano, 6 novembre 2005.

15 La violenza contro le donne e sulle donne è difficile da digerire per gli uomini e per le donne, sottolinea Marisa Guarneri (Casa di accoglienza, Milano 2006). Perché pone l'accento su una contraddizione storica di dominio fra gli uomini e le donne, mettendo in luce una “arretratezza” della relazione di coppia, per di più contemporaneamente e contestualmente ad un dibattito sulle forme di famiglia e di relazioni fra le persone (vedi pacs), che sta avanzando. L'autrice sottolinea inoltre la mancanza di un impegno diffuso delle donne stesse, contro la complicità sociale che circonda la violenza familiare, un impegno di riflessione teorica e politica al di là delle forme di aiuto e di cura.

16 “La violenza contro le donne è forse la violazione dei diritti umani più vergognosa. Essa non conosce confini né geografia, cultura o ricchezza. Fin tanto che continuerà non potremo pretendere di aver compiuto dei reali progressi verso l'uguaglianza, lo sviluppo e la pace”. Kofi Annan – Segretario Generale delle Nazioni

della violenza sulle donne è la discriminazione che nega alle donne, in ogni sfera della vita, la pari dignità socio-culturale ed economica con gli uomini, e scarsi sono anche i dati per poter ragionare sul fenomeno.

Ancor meno sono le voci maschili a porre il problema: padri, figli, mariti, compagni, politici, religiosi, uomini di legge e di cultura. Il paradosso è che si è quasi costretti a leggere le riflessioni sui siti, “uomini 3000” e “maschi selvatici”, per trovare qualche accenno maschile, anche se critico, o omertoso, al problema della violenza dei rapporti tra i generi. Dobbiamo all’associazione “Maschile Plurale”, aver sollevato il velo al problema quando coraggiosamente ha aperto un dibattito dal titolo: “La violenza contro le donne ci riguarda: prendiamo parola come uomini”¹⁷. Dobbiamo a loro, come a Stefano Ciccone, alcune riflessioni sui modelli maschili e i percorsi di trasformazione. “Essere uomini diventare uomini non è un dato scontato. Non basta nascere con un corpo maschile. Anzi la storia del maschile ci appare proprio segnata da un’incertezza a cui gli uomini hanno tentato di rispondere con la costruzione di istituzioni sociali e linguistiche, da un vuoto che gli uomini hanno tentato di riempire con il potere, da un’apparente accessorietà nei processi riproduttivi a cui si è contrapposta la paternità come istituzione sociale.”¹⁸

Poche gocce nel mare del silenzio omertoso – dice la Melandri – che si oppongono alla verità più inquietante che abbiamo ogni giorno sotto gli occhi, molto più subdola e più nascosta dell’ingiustizia sociale, dello sfruttamento economico, della devastazione dell’ambiente, della logica dell’impresa.

“Non so perché gli uomini uccidono le donne. Ma non è una novità: gli uomini uccidono le donne. Uccidono quelle che amano, o che dicono di amare. Le violentano, le picchiano fino a levare loro la vita. Non è un caso. Non è un residuo”.¹⁹

Secondo Pino Ferraro, la verità è che “gli uomini uccidono le donne non perché abbiano paura della crescita del potere femminile, sarebbe come ammettere che gli uomini ammazzano le donne allo stesso modo per cui si ammazzano tra loro. Sarebbe come riconoscere alle donne lo stesso ordine e uso del potere degli uomini. Potrebbe essere una ragione. È anche una questione fisica. Di uso della forza bruta. Forse è più vero che gli uomini

Unite. DPI/2035/D – Documento Informativo n. 4. Pubblicato dal Dipartimento Pubblica Informazione delle Nazioni Unite 1993.

17 <http://www.maschileplurale.it>

18 Ciccone S., *Modelli maschili in trasformazione nelle relazioni tra pari e tra uomini di diverse generazioni*, in *Educare con differenza*, a cura di I. Padoan e M. Sangiuliano, Rosenberg & Sellier Torino, 2008, pag 46.

19 Azzaro A, in *Liberazione*, quotidiano, 12 novembre 2005.

soffrono un potere che non sanno riconoscere, oppure lo riconoscono a tal punto con i propri codici, che rispondono con la violenza di cui il loro potere è capace. Ci deve essere *però* qualcosa custodito dentro il modo di vivere e di intendere la relazione d'amore. Qualcosa che è la sua rovina. La donna diviene sempre un *corpo d'eccezione*. La parità che pure si invoca, sul piano giuridico, riguarda le quote di rappresentanza, non certo quella del corpo proprio, che resta nei confronti delle donne, per gli uomini un corpo d'eccezione. Se ne può fare di tutto. Prenderlo, usarlo, occultarlo, farlo a pezzi o non considerarlo affatto, è lo stesso. Corpo intendo anche il corpo che piange, come piange, che ride come ride, che cammina come cammina, che si guarda come lo guardano... È l'uso dell'amore che autorizza e spiega queste stragi? È la relazione d'amore che permette queste stragi? Il fatto è che si ammazza "per amore". Ma non è amore, non più, se mai lo è stato, e lo è qualche volta, un amore che sa credere. È questo l'inciampo. Si ammazza *per amore*, all'interno dell'uso che un tale dispositivo d'ordine autorizza. Su questo piano scivolano come biglie tutte le altre considerazioni e non si riesce a tenerle. Convocano al confronto sesso e società, amore e comunità, possesso e proprietà, cupidigia e amore. Si ammazza per amore, per possessione, per gelosie, per omertà. Allo stesso modo in cui si dice che le guerre si fanno nel nome di Dio, per religione e per democrazia. Il fatto è che bisogna spezzare questo intreccio di connivenza estetizzante e psicanalizzante, tra amore e guerra. La psiche forse va scombinata e cambiata. La psiche o il vissuto in queste frange di soggetti perché si comincia da piccoli, vedi forse il bullismo nelle scuole, deve trovare dei punti di appoggio. Il riaffermarsi di una legge interiore di valori sembra divenire di nuovo urgente. Dico legge interiore e non una norma esteriore stampata che cambia come cambia il tempo. Servono altre culture, altre culture di luoghi interiori. Altre culture dell'amore, di quell'amore che continua a fare stragi di donne, amate, innamorate, volute, ripudiate. Altri spazi, spazi interni del sé, che diano spazio all'altro. Quale educazione è stata data per la cura di questi spazi. Quale identità è stata allevata pensandosi in relazione. Una relazione che prende senso nella cura reciproca, nello spazio condiviso, ma anche differente, nell'insieme di specificità, di occhi diversi, di modi personali".²⁰ Certo va rivisto quanto fin qui abbiamo chiamato amore, sottolinea Ferraro, bisogna imparare un altro amore. Non solo l'uomo e la donna devono cercare di capirsi non fuggendo nel passato o nel futuro, ma devono privilegiare una cultura che si fonda sul *chi sono io*, invece del *chi mi dicono di essere*, tipica di estremismi e di fanatismi di

20 Ferraro P., in *Liberazione*, quotidiano, 20 novembre 2005.

vario genere, che fanno agire nel nome di... , sintomo di fuga, di fragilità e incapacità di assumere la realtà per quello che è e di lottare per la vita. Non solo si uccidono le donne ma si uccide anche la memoria del fatto, spesso ad un omicidio succede un suicidio. L'alterazione dell'habitat naturale, o sociale o mentale delle relazioni che spingono avanti le cose, sembra quasi una resa, di fronte ad un modello di crisi persistente ... bisogna rifare i sogni, inventare l'immaginario, avere un pensiero felice ... cosa sempre più rara da incontrare nella pragmatica delle dinamiche e dell'agire funzionale. Ma non è la fuga nella rêverie, nel sogno la soluzione, è che il sogno ed il quotidiano camminino assieme senza bisogno di avere, ma di vivere l'alba, il tramonto, la neve, il sole.

Il problema della violenza sulle donne non sta solo nella problematicità della relazione tra uomo e donna, ma oggi è molto di più. Sta nei modelli culturali, nell'identità, nei valori del mondo della globalizzazione, nelle pedagogie *della relazione*. Nella società attuale le cose, le forme, non vengono conservate, vengono sostituite o gettate. L'oggettivazione mercantile del vivere porta a una perdita di valori che sono il sostentamento della vita, di conseguenza abbiamo modificazioni in tutti i campi, dalla comparsa di malattie in cui le cellule impazziscono, all'incapacità di controllare le emozioni. E questo si riflette anche nei comportamenti, l'uomo si rivela incapace di conservare e porre rimedio alle situazioni, preferisce disfarsi e quindi la sua capacità di relazione logica si abbassa e si innalza la soglia di reazione irrazionale. Non è tanto la creazione di valori morali interiori, è la relazione con le sue dinamiche e leggi, il valore da proteggere. Nella relazione ogni moto egoistico o gratuito genera distanza, dolore e sofferenza nell'altro. È il vissuto relazionale il valore, non il suo aspetto formale o di adeguamento a quello che si deve fare.

Bisogna imparare un'altra relazione, una relazione tra differenti che occupano gli stessi spazi, spazi esterni, non solo interni: coabitazioni di case, spazi comuni di vite e di culture diverse, di stanze e di *di/stanze* differenti.

Bisogna cominciare a pensare all'educazione, come educazione alle differenze con differenza. Un'educazione alla differenza come sentimento, come cognizione e come valore. Un'educazione al sentire etico e cognitivo.

“L'etica deve fare i conti con l'amore che fin qui ne è stato l'inciampo. Fin qui ne è stato fuori, pericoloso per lo stato. Meglio la familiarità, l'amicizia di chi si divide le cose, non certo la condivisione che mette insieme le proprie divisioni. L'etica è stato il discorso del padre al figlio. L'amore è stato lasciato al di qua dall'etica. Agli uomini e alle donne l'amore è stato registrato con firma, chiuso in un contratto, comprensivo di clausole di rescis-

sione. Dietro quelle mura può succedere di tutto. Il fatto che il numero delle uccisioni di donne per mano dei *loro* uomini sale, il livello della questione sociale impone che si trovi un'etica a più voci. Un'etica della differenza. Penso ad una relazione d'amore restitutiva, quando si restituisce all'altro il proprio essere così come si è, senza voler essere altro, riconosciuto per l'unico e solo di là dal dono d'amore. Senza proprietà. *Appartenenza non proprietà*. Dove ci sia il "possesso" senza la proprietà. Dove si possa dire da una parte e dall'altra *mia e non di me*. Per dirlo anche più a gran voce, penso ad un amore senza futuro, ad una relazione d'amore senza futuro e inattuale. Senza domani. Solo presente e viva. Quando la si programma, la relazione d'amore cede il posto all'economia dello scambio

Per tutto questo manca il linguaggio, manca la società, mancano le distanze, gli spazi, i luoghi. Mancano le *maglie simboliche*, perché una relazione d'amore tra differenti chiede di un sapere e un dire differente, un sapere e un dire di vita e non di morte, con diritto, con autonomia e con libertà. Un linguaggio della durata, della presenza, della condivisione, l'osmosi del vivere"²¹.

La cultura, i simboli, i modelli

I dati, i racconti, le impressioni, le spiegazioni, i sentimenti, non sono tuttavia sufficienti a spiegare perché gli uomini uccidano le donne. E questo oggi più che mai. Si sa che nel corso dei secoli, gli uomini hanno sempre ucciso le donne, ma oggi nella società aperta, complessa e fluida²² cosa sta avvenendo di così atroce

21 Ferraro P., in *Liberazione*, quotidiano, 20 novembre 2005.

22 Proprio queste tre categorie sociali: società aperta, complessa e fluida sembrano essere un rischio per la struttura emotivo-cognitiva del maschio.

Popper K., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Roma, 1994.

Morin E., *Pour une politique de civilisation*, Seuil Paris, 2002.

Bauman Z., *Modus vivendi. Inferno e Utopia del mondo liquido*, Laterza Roma-Bari, 2007.

Per Popper, teorico della fallibilità della conoscenza umana, la società è aperta a più prospettive, ad un cambiamento di valori, a più visioni del mondo. La società aperta è aperta a prospettive differenti, contraddittorie, e magari contrastanti. La società aperta è chiusa solo agli intolleranti, alla presunzione fatale di credersi possessori di una verità assoluta, dell'unico valore, di essere nel diritto, e di avere il dovere di imporre questa verità e questo valore.

Secondo Morin, l'esistenza è sempre più complessa e va affrontata globalmente. Bisogna necessariamente tenere conto di molte posizioni, spesso contraddittorie che sono una vera sfida alla conoscenza, ma di più ai comportamenti. Per affron-

da negare quel vincolo salvifico che hanno contribuito a costruire nella vita reale, come nei simboli e negli archetipi. Sembra di essere in presenza di un DNA impazzito, di una mutazione, un virus che sfugge ai criteri ordinari.

Quale dolore li ha portati a questo punto, quale perdita e che cosa stanno perdendo? Forse non è quello che stanno perdendo, bensì quello che non sono, e la terribile retroazione che questo genera: uno sbilanciamento ed una estrema vulnerabilità.

Che cosa non riconoscono, in che cosa non si riconoscono o chi non riconoscono?

La figura del maschio origina secondo Fornari,²³ dalla concezione paterna: il padre che porta con sé non solo la condizione del dominio, dell'impunità, ma la sua morte come origine dell'organizzazione sociale e in particolare della famiglia. Nel saggio, *Il padre signore della morte*, Fornari, evidenzia che secondo Darwin, in tempi oscuri, nelle bande delle scimmie superiori viveva un solo maschio adulto, supponendo così che l'uomo vivesse in piccole orde nelle quali il maschio più vecchio e più forte e anche molto geloso impedisse la promiscuità. Nell'epoca primitiva, dice ancora Darwin, l'uomo viveva in piccole comunità, ognuna con tante donne quante ne poteva mantenere e che difendeva gelosamente contro tutti gli altri uomini. Darwin ipotizza dunque la struttura sociale in uno stadio precedente alla famiglia.

Per Freud,²⁴ la funzione totemica attribuita al padre, fa emergere ancora di più la struttura vitale del maschio e la sua condizione simbolico-generativa. La morte del padre per mano dei figli/fratelli richiede alla comunità una trasformazione, un cambiamento radicale per evitare la dissoluzione.

tare tale complessità non basta semplicemente giustapporre o separare frammenti di saperi e di comportamenti. Occorre trovare il modo di interagire all'interno di una nuova prospettiva.

Per Bauman, la transizione dalla modernità solida a quella liquida, afferma l'era dell'incertezza e dell'insicurezza, la liquefazione dei legami sociali, la precarietà del lavoro, la paura sociale, il processo di individualizzazione della società. I processi sono così interconnessi e pervasivi a livello globale, da condizionare e modificare radicalmente non solo il "modus vivendi" dei soggetti, ma anche le finalità e il significato delle rappresentazioni e dei simboli che hanno caratterizzato le precedenti società. Il punto di partenza è sempre lo stesso: la crescita di interconnessioni nelle relazioni agendo sul grado di non-linearità del sistema, tende a rendere obsoleti molti dei paradigmi delle rappresentazioni tradizionali (trasmissione, dipendenza, equilibrio, comportamento razionale, gerarchia, ecc.). In questo contesto i modelli tradizionali sembrano incapaci di dare risposte corrette all'evoluzione sociale.

23 Fornari F., *Il padre signore della morte*, in A.A.VV., *In nome del padre*, Laterza, Roma Bari, 1983.

24 Freud S., *Totem e Tabu*, (1913), Boringhieri Torino, vol.VI e VII, 1980.

La mancanza/scelta di una sostituzione altrettanto potente viene evitata con l'alleanza tra fratelli (trasformazione del conflitto verticale tra padre e figlio in un conflitto orizzontale), dando origine così all'organizzazione.

Ricordiamo brevemente il passo di Freud.

Un giorno i fratelli cacciati si sono riuniti per uccidere e mangiare il loro padre mettendo fine all'orda paterna. Una volta riuniti, diventano intraprendenti e pensano di poter realizzare ciò che ciascuno di essi, presi individualmente, non sarebbero stati capaci di fare.

Se la loro associazione è stata funzionale per la soppressione del padre, ora i fratelli diventano rivali fra di loro per il possesso delle donne. Ciascuno avrebbe voluto, prendendo dall'esempio paterno, averle per sé. La lotta generale che ne sarebbe seguita avrebbe portato alla rovina la società. Così i fratelli se volevano vivere insieme non avevano che una sola cosa da fare: dopo aver superato gravi discordie, istituire l'interdizione dell'incesto per il quale rinunciavano al possesso delle donne desiderate, visto che era principalmente per assicurarsi questo possesso che avevano ucciso il padre.

Questo racconto, secondo Freud, dando origine all'universo della regola, primo grande mito della società assieme a quello del contratto sociale nella modernità, di per sé non ha valore logico e razionale. Freud stesso, difende il suo racconto presentandolo come un mito, ma apre al significato della simbolizzazione. L'importanza non sta nel *misfatto* ma nell'elaborazione della comprensione delle relazioni.

Ciò che conta in questo racconto non è la lettura in termini positivi o naturalistici, ma quale significato mette in forma, quale immagine da a vedere, quale significato della relazione umana presenta, quale autorità fonda, se non quella che le regole che ci governano, vengono da noi. Le regole non sono l'effetto delle condizioni naturalistiche, ma dell'evoluzione culturale della specie. Ciò che gli strutturalisti leggevano come entrata nel mondo dell'*ominizzazione* della specie, sembra essere piuttosto l'*umanizzazione* del maschio e la sua entrata nel mondo della regola.

La rilettura di Fornari, introduce altre interpretazioni nell'elaborazione del codice paterno. Fornari, dopo aver percorso il mito dell'Eden,²⁵ sposta il

25 Il mito dell'Eden, a differenza di Freud che non riconosce la presenza del femminile nel simbolico totemico, sottolinea la presenza della coppia all'origine dell'evento. L'oggetto d'amore non è il padre come nel mito freudiano a causa della nostalgia (amore) manifestata dai figli/fratelli. Nel mito dell'Eden l'elaborazione del lutto si fonda sull'oggetto d'amore rappresentato dalla madre. La cacciata dal paradiso terrestre avviene a causa del divoramento della mela-seno (ipotesi di parricidio originario).

simbolo dell'elaborazione del lutto paterno sull'immaginario della nascita e dello svezzamento, facendo in modo così di "sgombrare il terreno dall'ipotesi della criminalità del padre e dei figli maschi come fondamento della cultura umana". Il padre irrompe nell'Eden e prende su di sé la responsabilità di un lutto generato dalla madre (con la cacciata dal grembo materno-la nascita). Il padre tuttavia agisce da assunto decisionale di fronte alla struttura predatoria fetale indefinita, ristabilendo l'ordine della separazione.

Fornari sottolinea inoltre la forza del mito del Minotauro²⁶ che mette in campo il ruolo del figlio rispetto alla relazione madre-padre. Il Minotauro simbolo paterno assume su di sé la violenza del matricidio e del filicidio liberando la coppia madre-figlio dal senso di colpa. Esempio di uno spostamento fondamentale, il padre tuttavia pur rappresentando il registro della rottura dell'unità originaria, è anche il rappresentante di una redenzione primaria perché assume su di sé il lutto implicito nella rottura.

Anche il simbolo del Cristo porta alla luce un ulteriore spostamento. A fronte dell'immortalità del padre e della madre, nel mito del Cristo appare molto più invincibile l'immortalità del figlio. In questo senso l'utero materno rappresentando la vita rappresenta anche la divinità. Questa è molto più vicina alla realtà naturale, alla biologia, e lontana dalla morte. La nascita appare tuttavia abitata dal rischio della morte, ecco che allora il padre, per garantire l'immortalità del figlio, assume il possibile lutto insito nel rapporto originario della nascita/parto.

Per Fornari, il ruolo paterno, alla luce dei diversi miti e con il contributo delle sue esperienze cliniche, sembra superare sia il totemismo come il complesso edipico. Invece di un misfatto originario, il padre assume una funzione sacrificale.

Prendendo la responsabilità di separare il bambino dalla madre (mito edipico), il padre ha lo scopo di costituirsi come contenitore facendosi garante della loro sopravvivenza dopo la separazione. Suo compito è quindi quello di allontanarsi dal campo base, nel quale rimangono la madre e il bambino, per affrontare i rischi. Il suo spostamento all'esterno della famiglia ha lo scopo di spostare la predatorietà all'esterno, perché la famiglia possa restare in un'area bonificata e privilegiata.

La legge infatti, secondo Fornari, sembra originata da un padre che prende su di sé il compito di bonificare l'area originaria di accoppiamento del campo base, allontanando sempre di più la morte ed esportandola al di là della frontiera.

26 Il mito da al Minotauro il significato di codice paterno. La vittoria di Teseo sul Minotauro rappresenta la vittoria del figlio con l'aiuto della madre sul padre.

Questa soluzione è tuttavia, nell'era della globalità, diventata arcaica, il padre non può più essere il signore della guerra e il sommo redentore, perché la guerra è diventata atomica e globale. “La salvezza della famiglia richiede la familiarizzazione del pianeta terra come unica e totale area di accoppiamento simbolico. Il codice paterno per la prima volta nella storia dell'uomo è in crisi. Una cosa è certa. Il campo base non può essere salvato se la funzione sacrificale del padre non riuscirà trovare un modo per difenderlo. Ci si aspetta dunque che il codice del padre, unito a quello della madre e dei fratelli, possa trovare la strada per la familiarizzazione del pianeta terra rivelandoci che dietro la paranoia primaria, ci stia il significato misterioso della redenzione primaria”.²⁷

Se Freud, facendo a sua volta rilettura dei miti antichi, mette all'origine della civiltà un padre vendicatore ma amato, per Fornari, all'origine della civiltà umana sta la capacità del padre di prendere su di sé il lutto della madre e del bambino. L'umanità non è nata da un crimine, ma dalla salvezza del padre contro il crimine.

Nella posizione di Fornari, il mito patriarcale così come è stato tramandato da interpretazioni culturali, non risponde più alle rappresentazioni attuali, vi è la necessità di esplorare non più ruoli e identità mitizzate, ma *le relazioni* che queste attivano e preservano.

Non più il padre da solo preserva alla vita, ma la comunità familiare diventa garante della struttura.

Nella società attuale tuttavia il campo base non è più rappresentato dalla famiglia e dagli archetipi dei suoi ruoli. È l'intera società in causa, la salvezza della famiglia richiede “la salvezza del pianeta terra”, richiede la salvezza della relazione. La salvezza della vita è dunque il compito che il padre-relazione dovrà assumere, perché in grado di assumere la funzione di allargare l'area dell'accoppiamento. Il padre perde il suo ruolo di archetipo generativo per acquisire il ruolo del *mediatore generativo*.²⁸

27 Fornari, op.cit., pag. 138.

28 Sembra quasi che il valore simbolico del ruolo nella relazione sia superiore al valore della vita, nasce anzi l'imperativo di recidere la vita per cauterizzare il dolore, ovvero l'estromissione dal ruolo, della relazione, in una logica mors tua vita mea, ma quando poi di fatto diviene sono già morto interiormente, non accetto di vivere la mia morte e ineluttabilmente muoio senza possibilità di rivivere uccidendoti, perché la legge del mio immaginario mi comanda e sconfigge la realtà tragica. Ci sarebbe da imparare qualcosa forse dalla tragedia greca, dove anche gli dei non sono dissimili dagli uomini quando a condurli è l'attaccamento ed il disordine interiore.

Il ruolo dell'uomo, padre in senso metaforico, è quello di colui che detiene il potere della Legge, secondo Lacan²⁹, non perché ha una funzione superiore di procreazione, ma semplicemente come simbolo del codice significante del sistema linguistico. La madre riconosce il linguaggio del padre perché ha accesso al significante della funzione paterna, che regola il desiderio in maniera "civilizzata" (leggi: repressa). Per Lacan, la donna sa che il suo rapporto con la cultura è negativo perché nel momento stesso in cui acquisisce il linguaggio, apprende di essere priva del fallo (legge). L'identificazione sessuale è funzione di questa architettura del dominio su cui si basa l'intera economia psichica del patriarcato e delle sue successive manifestazioni storiche. Nella sfera del patriarcato la violenza dell'enunciato domina ed informa di sé la vita affettiva, l'emozione, la sessualità e si afferma come un atto di forza costitutivo. E questa violenza non è senza rapporto con l'immaginario, con la delimitazione del visibile, e la rimozione di ciò che non deve essere visibile.

La violenza, generata dal sentimento del possesso di sé, è la patologia generale dell'affettività, e da essa derivano tutte le patologie del desiderio. Per Freud, la soddisfazione del desiderio dell'uomo esige di essere riconosciuto. Questo riconoscimento diventa l'oggetto stesso del desiderio dell'uomo: il desiderio di sé. In questa relazione chiusa la posizione della donna, mancando dell'enunciato, rimane quella di una subordinazione all'enunciato dell'uomo. Lacan lega il processo di maturità della funzione genitale al sentimento oblativo. Il legame è tuttavia complesso. Il senso vero dell'oblatività si trova in una relazione di dono costitutiva dell'accesso pieno alla sessualità umana. L'oblatività vera è una relazione simbolica che fa sì che il desiderio dell'uomo riconosca e si mediatizzi attraverso il desiderio dell'altro: una specie di cattura del desiderio dell'altro.³⁰ Lo spostamento operato da Lacan, opera nella simbolica umana del linguaggio inteso come segno (Lévi Strauss), radicando nel potere della forma e della legge la subordinazione della donna all'uomo.

Franco Berardi, si domanda se sia possibile parlare di una patologia dell'affezione, una patologia del desiderio. "Non è forse il desiderio l'uni-

29 Lacan J., *Le Séminaire*, tome II : *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil Paris, 1964; *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Editions du Seuil Paris, 1978.

30 In effetti ognuno possiede solo se stesso, ti puoi disfare di tutto, dice un antico maestro zen, ma la sola cosa che non puoi abbandonare è te stesso. Da una siffatta consapevolezza può nascere un sentimento di equilibrio dinamico, vivo che ascolta il mondo e se ne fa interprete gioioso perché comprende che il mio benessere si fonda sul tuo e non sulla repressione del tuo per trarre un fittizio vantaggio personale.

co giudice di se stesso? L'unico luogo da cui possiamo giudicare il desiderio è il luogo di un altro desiderio. La violenza, che pure è un investimento del desiderio, è nemica del desiderio perché mira sempre a fissare, cristallizzare e annichilire il divenire dei corpi nello spazio costringendoli nei limiti dell'ossessione identitaria. C'è un punto critico, una soglia oltre la quale l'impulso difensivo rompe ogni argine e allora non c'è più nulla, solo violenza e dolore improvvisi, anche di breve durata che si liberano senza controllo. La violenza si iscrive profondamente nel codice genetico della società patriarcale, nelle sue successive evoluzioni, dato che la società patriarcale si fonda sull'identificazione del femminile e la sua delimitazione riproduttiva, subalterna, strumentale".³¹

Ma è Bourdieu³² con il concetto di dominazione/dominato legato alle differenze sessuali, che spinge più in là il valore violento e autoritario della relazione tra i generi. Bourdieu evidenzia come la gerarchia sessuata del potere maschile e dell'assoggettamento femminile è debitrice di due concetti legati fra loro, la classe e la dominazione.³³ La vita sociale è retta da una collezione di individui divisi in due classi quella degli uomini e quella delle donne. Malgrado l'opposizione di interessi fra le due classi, il tratto maggiore è la collaborazione attiva dei dominati, donne, alla loro propria dominazione. Bourdieu sottolinea la costruzione della classe maschile per opposizione a quella femminile, la caratteristica storica della dominazione sul riconoscimento della differenza e la caratteristica di limitazione del pensiero che la dominazione impone ai dominati. Una dominazione riprodotta dalla Chiesa, dallo Stato, dalla Scuola e dalla famiglia stessa. Bourdieu interpreta questa dominazione secondo i paradigmi della teoria materialista dell'economia dei beni simbolici.³⁴ Se il fondamento ultimo del legame sociale è la struttura dei beni simbolici, l'uomo è il soggetto e la donna è l'oggetto, l'uomo è l'agente, la donna è lo strumento. Nel terreno dello scambio simbolico, il riferimento va a Lévi-Strauss,³⁵ anche se per Lévi-Strauss l'analisi della relazione tra i sessi non è il vero oggetto dello scambio. Per Lévi-Strauss, lo scambio è la rappresentazione di una

31 Berardi F., in, *Liberazione*, quotidiano, 6 novembre 2005.

32 Bourdieu P., *La Domination masculine*, Seuil Paris, 1998.

33 Ivi, pag. 37.

34 Ivi, pag. 48.

35 Lévi-Strauss C., *Les Structures élémentaires de la Parenté*, P.U.F. Paris, 1949. Per l'autore la stabilità della relazione fra uomini e donne richiede la dipendenza dell'uno dall'altro. Per l'interdizione all'accesso alle figlie e alle sorelle proprie bisogna che si stabilisca un sistema cognitivo che da all'uomo il diritto di disporre del mondo esterno, vietato alla donna e ciò deve essere condiviso con la donna.

struttura, la logica dello scambio tra gli uomini e l'uso delle donne non come soggetti, ma oggetti di scambio circolante come segni.³⁶ L'analisi semiologica, secondo Bourdieu, assimilando lo scambio a comunicazione manca di un valore essenziale. Per l'autore, sono i rapporti di produzione e di riproduzione del capitale simbolico che definiscono l'essenziale della relazione tra i sessi.³⁷ Lo scambio non è simmetrico e non è mai reversibile, è un mercato in cui gli uomini guadagnano o perdono in capitale simbolico, di cui le donne sono il segno fiduciario, destinato a circolare dal basso verso l'alto per accrescere il capitale del dominatore.³⁸ Il dispositivo centrale, il matrimonio, è definito conformemente agli interessi maschili in cui le donne non possono apparire che in quanto oggetti o meglio strumenti simbolici del capitale detenuto dagli uomini.³⁹ Il rapporto è dunque solo a una via. L'uomo guadagna o perde, non è previsto nessun scambio, alcun segno di reciprocità. In questo caso le donne, ma anche i figli, in quanto segno simbolico, non sono più persone, ma capitale simbolico dell'uomo. Questo simbolismo, che Bourdieu chiama violenza simbolica, è l'interiorizzazione di modelli che passano attraverso il corpo, il sentire profondo di ogni individuo, la memoria inconsapevole che si sedimenta fin dall'infanzia, attraverso i rapporti famigliari e sociali.

La dissimmetria è radicale tra l'uomo soggetto e la donna oggetto dello scambio; tra l'uomo responsabile e maestro della produzione e della riproduzione e la donna prodotto trasformato di questo lavoro.⁴⁰

Bourdieu sottolinea che la violenza simbolica, una violenza impercettibile, è la vera condizione del funzionamento del mercato delle donne. Essa si concentra nella trasformazione delle donne in prodotti dotati di un certo valore, suscettibile di servire gli interessi naturalmente degli uomini nella loro rivalità capitalistica⁴¹. Questa operazione suppone la complicità dell'organizzazione sociale, del linguaggio e della cultura affinché la violenza simbolica sia naturalizzata e che tutto sembri vada da sé. È questa la condizione necessaria della partecipazione attiva delle donne alla loro sottomissione. Lungi dal rivoltarsi, le dominate fanno esse stesse la maggior parte del loro proprio lavoro di reificazione, cercando di valorizzarsi come oggetti di transazione tra gli uomini. Questo lavoro potente e invisibile e permanente di destoricizzazione e di naturalizzazione del mercato simbo-

36 Ivi, pag.49.

37 Ivi, pag.48-49.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ivi, pag.68.

41 Ibid.

lico è assicurato, secondo Bourdieu, dai grandi apparati. Persuadendo le popolazioni che i rapporti si radicano nella differenza naturale tra uomo e donna e insegnando a inculcare interiormente e fisicamente la propria logica singolare, si spiega così l'invarianza della dominazione maschile attraverso le diverse società.⁴² Il maschio, grazie alla logica dominante, sembra costretto dentro al proprio schema. Rinforzato com'è dai sistemi organizzativi e istituzionali accentrati, non riesce a sviluppare un altro modo di essere.

Bourdieu critica la maggior parte delle teorie femministe⁴³, sottolineando come queste utilizzano un concetto di *universalismo* dimenticandosi che l'universo maschile si costruisce per opposizione con le donne; così come la visione *differenzialista* ignora che la condizione di dominato assume il punto di vista del dominante.⁴⁴ L'autore critica inoltre la maggior parte dei punti di vista legati alla mancata riflessione teorica della condizione di incorporazione del modello comportamentale femminile:⁴⁵ l'educazione colloca le donne in posture laterali, di scarto, destinandole a posizioni di spazio secondario, invisibile, limitandone il territorio, i movimenti, i gesti, riducendone la visibilità pubblica. Questo confinamento simbolico serve a riportare continuamente all'ordine senza necessità di ulteriore prescrizione o interdetti specifici. Una tenuta fisica e morale continua ad imporsi alle donne anche nelle nostre moderne società, soprattutto nei luoghi del mistero maschile, ovvero del potere simbolico: politico, culturale, sociale.⁴⁶ Non sfugge alla critica la posizione poststrutturalista e pragmatica della Butler⁴⁷, che, secondo l'autore, sottovaluta la forza della posizione riproduttiva, a favore del valore trasformativo delle performance sociali e

42 Ivi, pag. 8.

43 Bourdieu critica molte delle interpretazioni femministe perché riproduttive o ininfluenti rispetto alla concezione dello stato dominante. L'autore rimarca tuttavia che un effetto dei modelli dominanti è anche il mancato riconoscimento di produzioni di teorie squisite, di magnifici lavori infinitamente più ricchi e più fecondi, capaci di eccellenza, eclissati perché meno conformi all'idea tipicamente maschile della "grande teoria".

44 Ivi, pag 69-70.

45 Ivi, pag 46-47-48.

46 Troviamo nelle parole, nei giudizi, nei simboli, nelle percezioni e nell'immaginario così come nella realtà quotidiana esempi di violenza fisica, legislativa e pedagogica o di giustificazione della violenza rispetto al mancato adeguamento all'ordine dei comportamento e dell'uso dello spazio: la donna non deve uscire di notte o portare la minigonna, fino all'obbligo/assunzione del velo.

47 Butler J., *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*, Londre Routledge, 1990; *Bodies that matter*, Londre Routledge, 1993.

linguistiche postmoderne,⁴⁸ posizioni che oggi ricollocano la differenza di genere in una pluralità di generi, quasi una dissoluzione del simbolo antropocentrico in una pragmatica della relazione complessa e plurale. Come se in una società liquida l'uomo pagasse la sua arroganza simbolica e strutturale: il modello unidirezionale entra in crisi, ad un apogeo succede il suo rovescio.

Il disagio e la difficoltà del ruolo maschile, in rapporto al cambiamento sociale resiste in correlazione alla resistenza, alla tenuta delle istituzioni e delle organizzazioni che lo confermano, e ciò è sottolineato anche da Ida Magli.⁴⁹

La posizione della Magli è interessante relativamente alla sua concezione della funzione e dei simboli legati alla famiglia e alla morte.⁵⁰

Il centro del discorso poggia sulla concezione simbolica del figlio. Il figlio assume valore non tanto in termini di bambino (*oggetto* dei nostri

48 La stessa Butler secondo Bourdieu, trascura le strutture fondamentali della relazione dominato/dominante che si mantengono al di là delle differenze sostanziali delle condizioni legate agli eventi della storia e alle posizioni nello spazio sociale. Vi è una costanza trans-storica della relazione della dominazione maschile che risulta permanente. Ci vuole altro per strappare la dominazione maschile alla storia che gli appelli ostentatori dei filosofi postmoderni! Questi non dipendono da un semplice atto nominale (critica al postmodernismo linguistico) e nemmeno attraverso atti di magia performativa (magia pragmatica). I generi, continua Bourdieu, non sono dei semplici ruoli che possono essere manipolati, ma sono iscritti nei corpi e in un universo da cui traggono la loro forza. Bourdieu P., *La Domination masculine*, Paris Seuil, 1998, pag 140-141. Anche Foucault non sfugge alla critica di una debolezza rivoluzionaria del volontarismo sovversivo. Ibid. Secondo Bourdieu, la ricerca di Foucault nel re-storicizzare la sessualità contro la naturalizzazione psicanalitica, limitandosi a insistere sui fondamenti dell'Antica Grecia, manca di cogliere la differente simbolizzazione significativa della sessualità. È il *sessuato* e non la sessualità all'origine progressiva della differenziazione. In questa ottica l'emergenza della sessualità rappresenta la sovrastruttura di legittimazione delle pratiche e dei discorsi nei diversi campi: dalla legislazione alle pratiche. L'inconscio sessuato non è una struttura storica differenziata negli spazi sociali e nelle pratiche che si riproducono attraverso gli apprendimenti e le esperienze. Ivi, pag.142-143. Queste opposizioni, iscritte nella struttura sociale delle pratiche, delle esperienze, sono da supporto alle strutture cognitive, alle premesse (Mezirow J., *Apprendimento e trasformazione*, Milano Cortina, 2003). Esse permettono di produrre giudizi etici, estetici, cognitivi. Così, dice Bourdieu, avviene nel campo universitario, tra discipline e scienze dure dominanti: diritto e medicina contro le scienze e le discipline sociali: letterarie e umanistiche, letteratura, sociologia psicologia. Ivi, pag 143-144.

49 Magli I., *Il potere nella famiglia*, in A.A.V.V., *In nome del padre*, Laterza, Roma Bari, 1983.

50 Lo statuto dell'uomo come soggetto creatore della famiglia, dipende da una costruzione antropologica culturale, sottolinea la Magli.

tempi), ma in quanto figlio del padre. Il soggetto nella creazione della famiglia, è il padre, donna e bambino ne sono i mezzi. La donna è addirittura un semplice mezzo funzionale.⁵¹ Il fatto che oggi venga meno la forza propulsiva del simbolo del figlio e la donna cominci a vivere una vita propria, sottolinea una perdita di valore dell'ordine simbolico stabilito. La Magli si stupisce inoltre che studiosi: storici, etnologi, psicologi, antropologi, non si siano posti in maniera adeguata il problema di come negli uomini il simbolo della morte determini il rapporto con la vita. Nella storia di tutti i tempi l'uomo si è preoccupato di vincere la morte con la vita dopo la morte.⁵²

La Magli ricorre al contributo di Goethe, che definisce *antropologo sui generis*, per sottolineare il fondamento della nostra costruzione culturale. Goethe scrive che “quel che ha dato o dà ancora un qualche valore alla vita è stato ed è il timore/dolore della morte. In tutte le epoche e in tutte le società, l'uomo si è preoccupato prima di tutto di vincere la morte con la vita dopo la morte”.⁵³ Poco si è occupato dell'al di qua. Quando ha cominciato a non sperare più nella vita dopo la morte ha rivolto i suoi sforzi a prolungare quella terrena, giustamente prolungare e sopravvivere di più. Infatti è sempre la paura della morte che condiziona. I modi e le maniere che si formano nella convivenza fra gli uomini si costituiscono quindi come difesa e in funzione del timore della morte. Così anche la famiglia si rende partecipe allo scopo da raggiungere. L'uomo non riesce a credere e ad accettare la propria morte ed è così che pone la trascendenza, individuando *un al di là potente* che con la sua esistenza garantisce la vita prima e dopo la vita.⁵⁴ La famiglia, la moglie ne sono testimoni e conferma, e il figlio in particolare perché viene da quel mondo trascendente, di cui il corpo della donna è canale, strumento di comunicazione.⁵⁵ La donna, per la sua fisiologia, apertura, realtà viva e generatrice simbolica, è parte dell'al-di-là potente ma estranea all'al di qua.

La cultura mitica dell'occidente ha teorizzato più esplicitamente di altri popoli l'immagine trascendente della femminilità.⁵⁶ Le figure di donne che porgono all'uomo la loro mano e lo guidano e lo rassicurano nel pericoloso itinerario della conoscenza e della vita, si susseguono con straordinaria costanza. L'artista poi porta al massimo i codici culturali di questa funzio-

51 Ivi, pag. 282.

52 Ibid.,

53 Ivi, pag. 283.

54 Solo nel momento in cui accetta la morte, si libera e riconosce in modo nuovo, vive in modo diverso e pieno il mistero della vita.

55 Ivi, pag. 283.

56 Ivi, pag. 284.

ne. Le figure femminili di Beatrice, Laura, Euridice, ideali di speranza e simbolo di salvezza, precedono l'uomo nella morte, lo devono precedere sacrificandosi per lui. Euridice rappresenta il prototipo per eccellenza, la moglie che deve stare nel trascendente affinché Orfeo possa stare al di qua e la possa cantare. Sottolinea la Magli, "la donna riassume al massimo gli ideali dell'uomo, ma affinché questo avvenga è necessario che la sua concretezza umana sia negata".⁵⁷ La vita vera diventa dunque quella della "morte" e la donna ricopre la funzione di uno spostamento simbolico: la morte della donna da la vita all'uomo.⁵⁸ Ciò non succede tra i figli/fratelli. In Freud i fratelli si mettono d'accordo nel dividersi lo spazio/potere simbolico: le donne.

Per la Magli, Kierkegaard porta all'estremo significato la necessità della morte della donna per permettere all'uomo l'immortalità. Kierkegaard, *In vino veritas*, nell'evidenziare il dislivello fra simbolo e realtà nella percezione della donna da parte dell'uomo, evidenzia il valore simbolico che la donna esprime. "Se la donna desta l'idealità e, per via di questa, la coscienza dell'immortalità nell'uomo, essa fa ciò sempre in modo negativo... se l'elemento idealizzante fosse in modo positivo presente nella donna, allora la moglie e solo la moglie potrebbe destare la coscienza dell'immortalità nell'uomo. L'esistenza esprime pari pari il contrario. Per poter risvegliare realmente l'idealità, la donna/la moglie non dovrà far altro che morire".⁵⁹ Kierkegaard, nel *Diario di un seduttore*,⁶⁰ colloca il seduttore nell'impossibilità di penetrare l'intimo di una donna. La sua seduzione penetra l'immagine della donna rimanendo sospesa sull'indeterminato, sul regno dell'"infinita possibilità".⁶¹ Questa estetica della seduzione, serve all'uo-

57 Ivi, pag. 285.

58 Più che negare la concretezza umana della donna, l'uomo dovrebbe abbandonare il proprio immaginario fantasmatico condizionante, non importa in quale senso o direzione attribuisca senso, e scendere sulla terra. Il "paradiso" non è altrove è immanente alla sua condizione umana (dove umana include uomo e donna come il due che ritrova l'uno, la completezza reciproca. È la sua parte mancante che fa dolore all'uomo, parte che continua a considerare altro da sé, fuori da sé, fuori dal mondo della vita quotidiana, relazionale. La sua parte mancante non si rappresenta nel possesso della figura femminile, sede di riposo del guerriero, problem solving della vita quotidiana, funzione generativa. "La donna è l'altra metà del cielo e della terra abitati da ambedue i soggetti proprietari differenti e necessari all'abitare duraturo.

59 Kierkegaard S., *In vino veritas*, Laterza, Roma-Bari, 2001, in Magli I., op.cit. pag. 287.

60 Kierkegaard S., *Diario di un seduttore*, Rizzoli Milano, 2006.

61 Ibidem.

mo affinché la sua identità non rimanga coinvolta intimamente. È come se nella vita dell'uomo la rappresentazione-simbolo sia la sua dimensione di vita principale, mentre il rapporto rappresentazione-realtà lo porta a sistemi di perdita di sé, di depressione. Ma sarebbe interessante chiedersi se Kierkegaard abbia fatto dipendere tale paura da un limite o piuttosto da una esorbitanza d'essere, da una strisciante impotenza o piuttosto da una irrefrenabile potenza.

Forse per l'uomo deve essere così, tutto deve rimanere all'interno di un solco simbolico funzionale determinato e orientato al sentimento al fantasma dell'immortalità. Senza il mistero, o la parte che non appartiene, o non è svelata, uomo e donne sarebbero uguali, e quindi non reciprocamente necessari, si stabilirebbe così l'inutilità della relazione. La relazione cozza contro l'ideale, l'immortalità, il potere, categorie, miti, simboli individuali. La fuga verso l'ideale corrisponde ad un bisogno strategico di creare un movimento capace di sgretolare la concretezza utilitaria e o pragmatica, in genere tipica del maschio. Divenendo eterea la forza femminile richiede un continuo inseguire, spostare, poi cedere e fuggire nell'inaccessibile. Strategia pericolosa per le cadute nel reale e in ogni caso dipendente perché centrata sulla dipendenza dal desiderio maschile che si deve rinnovare continuamente e reiteratamente nello stesso contesto simbolico e non in altro. È vero anche il contrario che la struttura della negazione, eterea, rimane nell'immaginario pulsionale, unica risorsa per creare a sua volta dipendenza, desiderio, bisogno, ma che può svanire anche nel nulla e venire rimpiazzata da un altro immaginario, vista la coazione a ripetere e la mancanza di flessibilità adattativa e di apprendimento – meta apprendimento.

L'identificazione ad un ideale, supera la difficoltà di vivere accanto a una donna concreta. È la concretezza della donna, la sua esistenza, la sua realtà differente, che mette a dura prova l'uomo, mette a dura prova l'identità dell'uomo, la rappresentazione che sempre lo colloca separato dall'identità femminile, dal rapporto con la realtà. Sì perché simbolicamente, l'uomo, non ha un rapporto diretto con la realtà, è come se avesse bisogno sempre di un filtro per accedere al reale. La realtà è troppo aperta per l'uomo, dunque minacciosa, troppe possibilità limitano la sua sicurezza, la sua identità, richiede uno sforzo di decisione, di scelta che implicano previsioni a medio, lungo termine, tempo spazio minaccioso per il rischio di perdita. Manca la capacità di leggere la dinamica relazionale degli eventi, il valore aggiunto delle differenze e delle correlazioni, la capacità di resistere, di contenenza del rischio e dei conflitti. *L'identità* a una via, marca il territorio del possesso, della proprietà identitaria contro *l'identità* a più vie.

La necessità dell'uomo di ricomporre in uno schema logico tutta la realtà ci può orientare e far capire il perché della funzione trascendente affidata alle donne e ai bambini/figli, e di conseguenza la determinazione della loro collocazione sociale.

Attraverso il processo dei miti e del tabù, con tutti i mezzi utilizzati per mantenerli, la vita della donna è stata di fatto esclusa dal mondo dell'azione trasformativa, propria del mondo maschile, preservandola per gli scopi simbolici. La donna è stata chiusa per troppo tempo nel passato, una realtà a parte, che ha fatto delle donne, ma anche dei bambini, non figli, un gruppo escluso dalla vita culturale, quella di qua, in cui agisce il gruppo adulto e maschio.

Il meccanismo del tabù, nello stesso momento in cui viene stabilito, sostanzia, alimenta e accresce a dismisura i motivi inconsapevoli che gli hanno dato origine. Il non vedere la realtà quotidiana delle donne, a cominciare, ad esempio dalla diversa fisiologia, ha costretto le donne a vivere in mondi separati rispetto alla figura maschile. "In questo senso la medicina, sottolinea sempre la Magli, ne è stata la rappresentazione. Le operazioni più basse, più legate al femminile e comunque quelle relative alla fisicità corporea sono sempre state riservate alle donne. Gli uomini erano gli unici abilitati al sapere. La cura del corpo come quella della casa è stata per secoli relegata alle donne, proprio per quell'alone di basso e di sporco, ciò che non è redento dal sapere. È il motivo per cui fino ad oggi, gli uomini non ne vogliono sapere più di tanto, a meno che non sia contraddistinto da un alto tasso di tecnicità".⁶² È attraverso la tecnica che l'uomo si avvicina alla realtà. La sua rappresentazione del mondo passa dunque attraverso simboli che gli permettono di collocarsi, sopra o fuori le cose, e mai dentro.

Posta la trascendenza l'uomo, ha messo in atto quel sistema di opposizione che delimita e regola il di-là e il di-quà, da cui discendono la condizione della donna e dei figli e così l'organizzazione in qualsiasi forma del potere.

"Esercita il potere colui che è in grado di assumere il controllo della morte, che sa delimitare il campo della contaminazione, stabilendo che cosa sia puro e che cosa impuro, naturalmente collocando per prima cosa sé stesso nell'ambito dell'opposizione positiva. Solo l'uomo può stabilire dunque il valore positivo o negativo della donna e dei figli".⁶³ Positivo e negativo rispetto a sé e alle sue rappresentazioni.⁶⁴

62 Magli I., *op.cit.*, pag. 289.

63 Ivi, pag.302.

64 Forse l'uomo sa della sua fragilità rispetto al femminile e rimane soggiogato dal proprio ruolo di dover dominare e perpetuare le leggi e i comportamenti da lui creati. Per dominare la morte bisogna andare al di là di puro e impuro, occorre essere in quel punto di equilibrio in cui diviene naturale andare avanti o indietro,

La caratteristica fondamentale di ovvietà della cultura, scrive ancora la Magli, è ciò che impedisce di esserne consapevole.⁶⁵ Nel corso dei secoli, i significati e i valori sui quali la cultura si è costruita non sono mai venuti chiaramente alla luce⁶⁶. È nel nostro secolo che i presupposti sono cambiati, l'accesso all'epistemologia della cultura, ai suoi significanti, alle sue interconnessioni, la liberalizzazione degli accessi nei confronti di canali fino ad allora dominati, una maggior libertà di dibattito hanno favorito una migliore comprensione di quei presupposti (epistemi) che hanno costituito le *formae mentis* simboliche e culturali dei diversi contesti. Tuttavia i primi passi iniziati con l'illuminismo, con la teorizzazione del soggetto, dell'io autofondantesi e assoluto, non sono riusciti a radicare le basi del modello culturale patriarcale, la sua struttura di difesa dall'angoscia della morte. Habermas⁶⁷ sostiene che i sistemi di potere, messi in crisi, recuperano in fretta alternative alla morte di quei presupposti che li garantivano. Visibi-

affermare o cedere, perché non c'è conflitto, ma solo realizzazione della struttura della relazione di quel presente là.

- 65 Ciò che colpisce a prima vista, nella storia, come è stata insegnata, è il suo carattere *androcentrico* e la natura del destino comune delle donne. Ovunque e in qualsiasi momento, sono state marcate con il sigillo della loro inferiorità biologica. Il loro ruolo riproduttivo dell'umanità ha vietato loro la civiltà e le ha intrappolate nel materiale. Incapaci di cacciare, dipendevano dagli uomini di cui erano la moneta di scambio per vitto e alloggio, a partire dai tempi preistorici. Sulla base di queste ipotesi sono state costruite teorie antropologiche (Lévi-Strauss), storiche (Michelet), psicologiche (Freud), sociali (Proudhon), sociogenetiche (Wilson). E se, oggi, queste teorie sono compromesse dagli studi delle donne o di genere, esse ancora persistono sul terreno, in particolare nelle Università, nel sociale e nell'inconscio collettivo. In effetti non è un caso che sia stato l'accademico Claude Lévi-Strauss, che abbia preso una posizione a favore del genere maschile grammaticale come neutrale e universale. Non è un caso che Lacan, *suo personale psicanalista*, lo abbia seguito nello stabilire il primato dell'enunciato. Dicono anche che se le donne sono state in qualche modo un po' più libere nel paganesimo, hanno perso il resto della loro libertà con l'avvento delle grandi religioni patriarcali. Ancora una volta, la situazione delle donne, né uniforme né eterna, non è stata una chance per le donne, anche se il Cristianesimo come l'Islam, inizialmente hanno portato dei progressi significativi.
- 66 Carmen Boustani ha analizzato l'impatto della gestualità e della voce/parola sulle rappresentazioni di genere nei romanzi di finzione, mettendo in scena la maniera in cui gli stereotipi legati al maschile e al femminile costruiscono i rapporti fra le persone. L'utilizzazione di una certa forma di linguaggio, un colore, un'attitudine, sono altrettanto costrutti sociali che permettono di differenziare i due sessi tra i personaggi di finzione, portando alla conoscenza la portata dell'impegno di questi valori nell'immaginario.
- 67 Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

le è l'esempio delle diverse condizioni professionali fra uomini e donne nell'età industriale.

Con la rivoluzione industriale, nasce la possibilità di impiego anche per le donne per lavori prima troppo faticosi per loro. La possibilità da parte del datore di lavoro di avere una mano d'opera a basso costo (favorita anche dal sistema del lavoro a domicilio), porta a creare un serio problema di occupazione per l'uomo

Molti dei conflitti di lavoro, sottolinea la Magli, imperversati nel XIX e nel XX secolo, non vedevano come antagonisti solo i lavoratori stipendiati contro i capitalisti, ma anche uomini contro donne che esigevano entrambi un lavoro retribuito: gli uni miravano a mantenere i loro privilegi di genere e le altre aspiravano a conservare un posto nel mercato del lavoro industriale per godere stabilmente di indipendenza commensurata al grado di istruzione raggiunta. Da principio, gli uomini furono assunti come supervisori delle donne e dei bambini; dalle generazioni successive, iniziarono invece a competere con le donne per ottenere i lavori meglio retribuiti. Allo scopo di conservare le differenze di stipendio, i sindacati degli uomini sono riusciti a classificare alcuni macchinari come le macchine delle donne e altri come le macchine degli uomini. Quando non si era in grado di difendere queste classificazioni, gli operai scioperavano per ottenere di più. Altra soluzione adottata per venire a capo della competizione occupazionale, era costituita dalla legislazione per la tutela dei lavoratori attraverso leggi che limitavano le mansioni e il numero di ore in cui le donne potevano lavorare in fabbrica.⁶⁸

Le donne che lavorano, sono considerate come un'infrazione all'ordine simbolico di genere che opera una categorizzazione tra privato (femminile) e pubblico (maschile). Parsons,⁶⁹ nel sottolineare il rapido cambiamento sociale avvenuto con l'avvio delle donne al lavoro, vede nella differenziazione fra i membri una maggior libertà dalle funzioni tradizionali di cura e di educazione che vengono delegate all'esterno, nasce la necessità di diventare più competenti per gestire il rapporto familiare. In particolare, con la modificazione della struttura economica subita dalla famiglia con l'avvento dell'industrializzazione, la componente emotivo-affettiva diventa il

68 La Magli si rifà agli studi di Stephen A Marglin, "What do bosses do? The origins and functions of Hierarchy in Capitalist Production". Review of Radical Political Economics, Vol. 6, No. 2, 60-112 (1974). La tecnica secondo l'autore, assume il ruolo che aveva l'energia fisica dell'uomo che diventa sempre meno indispensabile, a questo punto le donne possono entrare a far parte del processo produttivo, perché non competitive con gli uomini.

69 Parson T., Bales R.F., *Famiglia e socializzazione*, Mondadori Milano, 1974.

più significativo indice di coesione familiare. L'economia, gestita prima dentro la famiglia, ora viene gestita dall'esterno. All'interno la famiglia è costretta trovare altre forme di costruzione del rapporto fra uomo e donna tra cui la procreazione significativa e l'amore. Cambia quindi il rapporto simbolico-economico interno con il mondo esterno. Inoltre l'evoluzione della tecnica pone in luce un altro cambiamento strutturale.

La tecnica secondo Stephen A Marglin, assume il ruolo che aveva l'energia fisica dell'uomo che diventa sempre meno indispensabile, a questo punto le donne possono entrare a far parte del processo produttivo, perché non più competitive con gli uomini dal punto di vista fisico. Nasce tuttavia la nuova competizione: l'assalto alla cultura, potere storicamente secondario, ma primario nell'ideologia del dominio delle società avanzate. La nuova competizione oggi poggia sulle conoscenze, sul cambiamento e sull'evoluzione, contesti prima vissuti individualmente ora necessariamente collettivi e sistemici. Contesti in cui la gestione femminile sembra consapevole e corrispondente per *forma vitae* (biologica ed esistenziale) et *mentis* (forma).

Di fronte a questi presupposti, Parsons identifica nella stabilità della famiglia nucleare moderna la correlazione con lo sviluppo di una società industriale, per cui diventa necessario mantenere una certa separazione di ruoli, per evitare l'insorgere di conflitti e tensioni fra sfera pubblica lavorativa e quella privata familiare.

La famiglia diventa così normalmente patologica. La sua necessità è tutta fondata sulle necessità di conservare ruoli simbolico-concreti e per questo che i legami sono considerati spesso distruttivi. Non è la vita di qua a tenerli uniti ma la vita al di là, ossia la morte. In altri termini il gioco tremendo dei legami fra i membri familiari sconfinava con il gioco di morte. Oggi, una morte è tanto più violenta e tanto più voluta, quanto più ci si sforza di adeguarsi ai ruoli, alle aspettative implicite che sono state introiettate a partire dalla propria cultura.

Il sistema logico lineare che presiede alla fondazione della società, sembra nella società attuale incrinarsi e subire diversi attacchi. Il tentativo principale è stato sicuramente il risveglio da parte delle donne nel sovvertire il sistema simbolico strutturale che regola la dominazione. Legislazioni a favore della donna, dei figli, dei tempi, del lavoro, l'evoluzione del sistema giuridico, medicale, di istruzione, del sistema economico, stanno indebolendo il sistema della famiglia, delle istituzioni, in quanto struttura arcaica di potere. L'erosione della famiglia, della relazione tradizionale tra uomo e donna comporta una necessità di riprendere il controllo simbolico del trascendente. La guerra tra i generi minaccia la sacralità del potere trasmesso nei secoli. Oggi le donne e gli uomini, se non rientrano nella linea del siste-

ma globale del controllo, sono costretti alla morte che per l'uomo è morte simbolica, per la donna e per i figli *minori* è morte reale. Tuttavia proprio perché il potere si forma sul controllo della morte, si tratta di trovare altre vie, altre strade, anche con la coabitazione delle donne e dei figli minori. Il ruolo del padre è oggi in crisi perché in crisi è il ruolo della famiglia. Anche se altre significazioni familiari possono apparire, è il ruolo del padre quello più critico. Lo stesso è nella relazione con la madre e con il figlio. La madre non può essere strumento, e il figlio non solo riproduzione rappresentante del padre. Così come il padre non può più essere rappresentato da nessuno.⁷⁰

La relazione tra uomo e donna continuerà ma con una fragilità di fondo che si rispecchierà nelle diverse partecipazioni simboliche e reali dell'esistenza: l'immaginario, i fantasmi, la vita familiare sociale, i rapporti di amicizia, di lavoro, i rapporti istituzionali ed economici. Si tratta di un tempo di sofferenza capace di trasformarsi in aggressività e morte reale, dove la donna in parte può sfuggire alla distruzione simbolica perché capace di generatività, mentre il rischio maggiore sta nel figlio e nella sua impotenza simbolica, non più erede, ma un finto rappresentante di un'eredità che i tempi non possono più riconoscere nella sua permanenza. È l'impermanenza il "processo situato" della nostra esistenza, ed è sull'impermanenza che dobbiamo condividere per vivere.

Dall'agire comunicativo all'agire riflessivo

Mancano le parole, mancano le maglie simboliche che possono guidare verso altre forme di reciprocità, di relazione, d'amore. Bisogna imparare un'altra relazione, un altro amore, non solo nei luoghi interni dell'io, dell'immaginario e del non riproducibile, ma la relazione, l'amore che sta dentro i luoghi della vita, delle cose, delle differenze, della pluralità

Potrebbe essere anche vero, ma non è sufficiente. La società attuale, con forme molto più sofisticate, aderisce ancora alla concezione antropologica della permanenza delle radici culturali giudaico-cristiane-islamiche, con tre patriarchi come entità supreme che continuano a garantire una supremazia quasi naturale e inconscia. Una garanzia che continua ufficialmente a rimuovere qualsiasi verità all'evoluzione, al cambiamento, che tende a

70 Magli, op.cit. pag.310.

sottovalutare l'influsso della modernità, dello sviluppo, della differenza. Una supremazia che non riconosce ad ogni soggetto il proprio potere di capitale umano, come sviluppo della vita e della società capace di spargliare le dominazioni e le dominanze culturali.

Per una generazione di maschi colta, progressista e nonviolenta, si potrebbe pensare che nel proprio codice genetico, ci siano stati la letteratura e il pensiero che possano aver rimesso in discussione la natura sociale del maschio cacciatore e guerriero. Ma poteva esserci anche forse l'intima convinzione che la rivoluzione delle donne avrebbe quasi naturalmente portato, nella modernità, un nuovo modello sociale. Il problema, invece, potrebbe essere quello della stessa modernità, non dell'arretratezza. Di come in questa modernità, Thanatos – l'istinto di morte – come cultura della realtà, la violenza come pratica politica diventando privata, abbia fatto arretrare Eros – l'istinto di vita – l'amare il prossimo, anche *il nemico* come sé stesso.

A parziale giustificazione di questa ipotesi, fa notare Miguel Benasayag in, *L'epoca delle passioni tristi*,⁷¹ il futuro ha cambiato segno e da futuro promessa è diventato futuro minaccia. Un senso pervasivo di impotenza e incertezza ci porta a rinchioderci in noi stessi, a vivere il mondo come una minaccia, alla quale bisogna rispondere "difendendoci" e ricorrendo ai valori, ma a quali valori? "E siccome la psiche è sana quando è aperta al presente, quando invece il presente chiude le sue porte o, se le ri-apre, è solo per offrirsi come incertezza, precarietà, insicurezza, dove trovare il coraggio e la voglia di accettare di cambiare un porto sicuro?"⁷² Di fronte a questo sentimento di incertezza è l'identità della relazione che cambia, che cerca un rapporto meno insicuro dove il riconoscimento di reciprocità (relazione) sia meno pericoloso.⁷³

Il problema è proprio questo, oggi si sconta la fuga dal presente in un futuro ideale o nel passato mitico: una rappresentazione della rappresentazione. In passato il futuro era positivo. Oggi, tra le difficoltà economiche e il terrorismo, è aumentata l'incertezza. Il presente è più complesso perché più problematico, un apprendimento dovuto ad un vissuto nuovo o non chiaro richiede un salto di qualità: un apprendere ad apprendere, non un semplice spostamento su un altro contenuto.⁷⁴ Il futuro non è più un prolun-

71 Benasayag M., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli Milano 2004.

72 Galimberti U., *La Repubblica*, quotidiano, 9 ottobre 2007.

73 Nascono nuove forme di coppia, altri generi, altre forme di relazione.

74 Si tratta secondo Bateson di passare dall'Apprendimento 1 all'Apprendimento 2, non solo scegliere fra più possibilità ma padroneggiare i contesti, le situazioni, le

gamento del presente perché il presente è rimosso, o non c'è o non viene accettato. Nella società attuale è finita la cultura della necessità, sembra che si avvicini o sia già in atto una cultura dell'*emergenza*.

In una società che muta con i ritmi attuali occorre una prospettiva di tempo ravvicinato, solo che questo richiede sforzo, stabilità interiore, distacco, abbandono ed impegno presente. Se non si prende seriamente in considerazione come rendere stabile il mutamento ed il sentimento interiore di essere parte attiva ed evoluzione cangiante, l'uomo sarà sempre più in balia della casualità. Il rischio allora diviene più alto. Ci vuole capacità di aprirsi e di assumere l'incertezza, conoscendo la responsabilità di ciascuno: l'osservatore cambia la realtà che osserva, e chi va verso il futuro lo trasforma assumendo anche culturalmente e antropologicamente un presente efficace.

Nella società attuale le identità maschili e femminili si trovano ambedue all'interno di un itinerario pieno di ripensamenti, di fronte a incertezze, a complessità, a cambiamenti simbolici e concreti, veloci e spesso inconsapevoli⁷⁵.

cornici dell'agire. Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi Milano, 1984.

- 75 La donna è però più determinata, sperimenta in continuazione, è più veloce nel cambiamento, lo stesso fenomeno della moda, che ripropone continuamente immagini di fascino sempre nuove dice come, nella irrinunciabile condizione di perpetuare il *rêve*, cambia d'abito, d'apparenza, ma lei è sempre la stessa. Ma questo immaginario nel partner colpisce più in profondità. Finché l'uomo è con i suoi miti, le proprie battaglie, eccetera, se le gestisce secondo la sua legge. Qui è diverso, non c'è più un terreno chiaro, ma fluido, non esistono vittorie ma situazioni più o meno perfette, più o meno tragiche, o nella maggior parte dei casi vie di mezzo. Punto forte e punto debole, l'identificazione con il proprio *modus operandi* produce somatizzazione, e a volte ha bisogno di staccare questo suo infaticabile andare. Il maschio crede di dare sicurezza, ma la sicurezza vera e sola è la capacità di accettare la relazione secondo le regole della donna, di accettare questa sua libertà di essere quello che lei è dietro l'apparenza dell'immagine del desiderio, allora si rilassa, trova una quiete, altrimenti deve continuare la rappresentazione attraverso continui adattamenti. Possedere è come afferrare l'aria, per questo è inattaccabile, per questo quando si cambia, nella relazione si produce un vuoto, uno smarrimento, perfino angoscia, e allora il maschio attacca l'angoscia, il dolore, con i mezzi che ha. Crede di distruggere il dolore distruggendo l'oggetto-soggetto del desiderio, incapace di accettare la propria debolezza, distrugge, cancella, azzera, entrando nel successo impossibile. Per uscire da questo paradosso esistenziale, occorre trovare un punto di equilibrio che contempla le due opzioni senza che ne sia condizionato in un senso o in un altro. Solo così c'è libertà di vivere a pieno il nuovo, il diverso, e il conosciuto, il piacere della sua ripetitività, perché accettato per quello che ha in sé.

La messa in crisi del trascendente modifica il senso da dare alla morte, ai valori tradizionali delle culture e dei simboli sociali. Si sta modificando tutto l'assetto culturale e sociale, in cui famiglia, soggetti e figure convivono con parametri differenti, opposti, nuove categorie sessuali appaiono all'orizzonte. Emerge la concezione che il rapporto uomo-donna non sia mai esistito, il dialogo io e tu, esisteva nella trascendenza, ma non nella reciprocità, l'amore, come aveva detto Kierkegaard, esiste là dove "non c'è il matrimonio", ma là dove il desiderio scende sotto una certa soglia, e muore nella incomprensione o nella indifferenza. Ma non perché sia andato perduto, ma perché non è mai esistito. L'uomo fin dall'inizio ha parlato con sé stesso, con la sua morte, con il suo dio. La donna è stata lo strumento di questo colloquio, così come la tradizione lo ha ufficializzato. Se la relazione da trascendente diventa personale, tutta la violenza del rapporto con il potere di sé, si scarica nella sfera del privato, privando l'uomo di ciò per cui ha lottato. Del potere ideologico e reale di cui si è appropriato. Ha creato il mondo a sua immagine e convenienza ...

Vi sono speranze? Non sembrano immediate, anche se nella società attuale i rapporti tra uomini e donne sembrano più fluidi, apparentemente più liberi perché garantiti da alcune leggi, da alcune legalità. L'interrogazione tuttavia è già una concretizzazione della speranza.

Si tratta anche qui di cogliere alcune differenze. Di quale legalità si parla? Vi è una sostanziale complessità nella logica legalitaria. Due sono le concezioni più evidenti. La più semplice è quando si pensa all'esistenza di classi di individui, gli uomini e le donne o altre tipologie. Vi è legalità secondo la logica identitaria, in cui processi di differenziazione identitaria e di indifferenziazione sociale e giuridica convivono. La legalità consiste a esigere che la classe dominata sia riconosciuta nella sua specifica identità e potenzialità, socialmente e giuridicamente essa deve assumere tutti gli attributi dei dominanti; questo è l'obiettivo dell'indifferenziazione sociale. La logica è differenzialista sì, ma gioca sulla condizione di somiglianza. La seconda è la *legalità secondo la logica relazionale*, cosa difficile da concepire. Questa va molto più lontano perché parte dalla convinzione che le categorizzazioni sono la produzione di un passato ineguale e gerarchico, da cui bisogna uscire mettendo in crisi gli assiomi identitari, stigmatizzando ogni definizione ideologica, ogni primato alle identità e ai loro singoli o tradizionali comportamenti, cercando significati e spiegazioni dalle relazioni con la realtà della vita e del vissuto. Questa seconda prospettiva rimette in questione non solo le classi degli individui, ma la famiglia, il sistema relazionale fra i membri, la vita sociale nel suo insieme, i rapporti fra micro e macro. Intervenire sul sistema di valore di legalità dei sessi,

suppone una riconsiderazione della logica del sistema di famiglia e di *parentela, delle relazioni sociali private, come della loro valenza sociale*. Occorre passare dalla posizione del problema ad una pedagogia educativa e culturale sociale della legalità, che si deve affiancare alle forme del vivere della società, della economia, dell'organizzazione che sono già in atto, pedagogia di cui si sente il ritardo per mancanza di progetti formativi globali per le *generazioni del presente*.

In questa società complessa e allargata, il posto dell'uomo e della donna nel mondo si evolve in dinamiche mutevoli. Evolve il loro spazio di azione e il loro potere di azione. Molti sono stati i cambiamenti, apertura degli spazi identitari e relazionali, possibilità di una maggior libertà di sé, scelte affettive e familiari più aperte, economie familiari condivise, minor paura del futuro, della solitudine. La crescita delle convivenze, l'aumento della vita da singoli o separati, il figlio desiderato, sono cambiamenti avvenuti anche grazie alle conquiste economico sociali di cui l'uomo, in particolar modo, è stato artefice. Evolvono responsabilità morali e doveri ad un ritmo a cui spesso l'uomo non è psicologicamente pronto. È anche il segno di una sclerotizzazione di un modello socioculturale sempre più inattuale, e questo non tanto nella sua natura o nella sua concezione, quanto perché gli attori sono mutati radicalmente, così come è mutata la cornice di riferimento cioè l'organizzazione della società e della vita, sempre meno omogenea, più diversificata, multi-culturale-razziale. Non è necessariamente sbagliata la tradizione, ma il modo di porsi dei soggetti, ed il modo di vivere la vita attuale.

Contro e assieme sono cresciute le donne, la soggettività femminile. Sono cresciute un po' solitarie, selvagge, strappando con forza quel po' di indipendenza e di autonomia, anche economica. Sono dunque portatrici di una condizione produttiva e riproduttiva e di una forza efficace, reale, utile al *campo base*.

Si tratta ora di pensare come condividere assieme lo spazio, per allargare sempre maggiormente quel campo base per salvare l'umanità, direbbe Fornari. In questo senso il potere verticale si deve *orizzontalizzare*, per ritrovare quella *legalità relazionale* che fonda una nuova convivenza. Il potere deve orizzontalizzarsi nel senso di essere umano e non umanistico, consenso e non imposizione, condivisione e non separazione, eccellenza e non discriminazione, *naturale* e non forzatura ideologica.

Cosa impedisce all'uomo di assumere questo cambiamento? L'uomo è forse prigioniero di forme e di apparati interni, dunque oggetto a sua volta di una dominazione più potente e dunque impotente al cambiamento?

La coazione a ripetere personale e istituzionale ha un suo volano e inerzia che fa da resistenza al cambiamento. Più che contrapporsi o contrastarlo, l'uomo dovrebbe attingere forza da questa nuova sinergia integrando ad un più alto livello di sintesi le nuove forze in gioco pena il decadimento. L'uomo non rimette in discussione la propria posizione di privilegio finché si resta in una ottica di uomo-donna come entità in contrapposizione; bisogna entrare piuttosto in una prospettiva di *autoformazione*, cioè di ripresa nel breve periodo, di consapevolezza che l'espansione produce dispersione, che la complessità sposta il tiro sempre più nella meta-dimensione come condizione di equilibrio dinamico, e che questo è entrato non solo nella sfera dei costumi, ma nell'intimo, nel profondo dell'immaginario vissuto, nel non conscio, ovvero negli automatismi di autoconservazione, *da poiesis a autopoiesis a meta-autopoiesis*. L'uomo sin dall'ottocento ha fatto la rivoluzione industriale, gli effetti lo obbligano ora a fare la propria auto rivoluzione e non può farla da solo, è l'indivisibile polarità uomo donna che deve operare questo indivisibile, sorta di terzo incluso che accettando le differenze ritrova una nuova dinamica identitaria condivisa, partecipata e co-agita.

Anche se le istituzioni e le organizzazioni, ideali rappresentanti del potere dominante trovano sempre nuove forze, come sottolinea Habermas, restaurando, sotto forma di altre libertà, nuovi meccanismi indispensabili al potere dominante, tuttavia gli uomini, i padri, non possono più essere quel simbolo rappresentativo di quel tempo, perché le madri, le donne non sono più quelle di un tempo, degli strumenti; i figli non rappresentano più la rappresentazione; gli uomini stessi non sono più la sola forza generatrice.

Forse l'uomo non si è ancora reso conto pienamente del cambiamento. O forse non vuole rendersi conto perché il passaggio dall'io al tu, al noi, diventerebbe molto faticoso. Forse l'educazione e la cultura non evidenziano abbastanza il cambiamento avvenuto, non aiutano a demitizzare quei comportamenti antistorici e antisistemici, perseguendo ancora archetipi e mitologie fallocratiche. Forse le donne-madri non colgono ancora il potere di cui sono portatrici, potere di vita ma anche di morte, quando si sottomettono o rivendicano una dominanza unilaterale e/o coercitiva.

Forse proprio perché in fondo il potere si fonda, ancor oggi, sul controllo della morte, l'angoscia della morte non è facilmente ineliminabile, perché simbolicamente storicizzata nella memoria dei tempi. Il dominio può essere ancora una volta la matrice originaria della violazione della vita, in reazione alla perdita riproduttiva simbolica, alla mancanza dell'oggetto significante. Occorre cercare di comprendere o configurare che cosa è la morte, poi che cosa è l'angoscia di fronte alla morte, quali meccanismi e

quali insufficienze producono degenerazioni del comportamento, violenze, abusi, assassini ..., il problema sta nella mente o nel cuore, oppure nella relazione tra i due, nello squilibrio mente cuore, nel desiderio razionale e desiderio inconscio contrapposto a rappresentazione prefigurata di sé data da stereotipi socio-culturali preesistenti come patrimonio della organizzazione e struttura della vita sociale.

Quale dolore alberga nel cuore e nella mente dell'uomo per portarlo a non riconoscere i nuovi segni simbolico-riproduttivi dell'esistenza? Forse proprio perché, non riconoscendoli come segni simbolici propri, la sua generatività viene intaccata?

Nel parlare del dolore dell'uomo, possiamo parlare di un dolore dell'io e del rapporto mancato con le sue rappresentazioni. È un dolore dell'essere, dell'io tra la sua rappresentazione e la realtà. Il dolore è sempre un rapporto conflittuale: l'io è parcellizzato, ma in questa frammentazione, in questo doppio vincolo, l'uomo un tempo era garantito da un'identità-ruolo simbolica stabile, ora rischia la dissociazione e la disintegrazione di questo potere. La dissociazione porta con sé una certa immagine di negazione del rapporto del sé con il mondo. Un'immagine incapace di integrare il presente nel proprio rapporto con la realtà, perché non guarda la realtà, ma impone sé stesso come verità, la propria idea di verità.⁷⁶

La sofferenza provocata dalla dissociazione è inimmaginabile, e quello che causa la sofferenza sono le immagini, i simboli, i miti, che condizionano la mente.⁷⁷ È come nella fissione nucleare, la separazione di un atomo di idrogeno da un atomo di ossigeno produce una energia immensa, energia

76 Pensiamo all'identità. Può essere concepita come un dato, naturale o sociale, un ruolo che distingue, oppure come un insieme di fili che collegano, una relazione permanente. L'identità ruolo, frutto del determinismo sociale della modernità, si è caricata di simboli culturali potenti senza lo spazio e il contesto adeguati al compito. La difficoltà di uscire dal ruolo da parte delle figure maschili è altissima, difficoltà nell'andare in pensione, di cambiare lavoro, di perdere ruoli politici, istituzionali. L'identità di ruolo si è sovrapposta nella modernità all'identità di persona e soggetto, modificando così le rappresentazioni personali che tengono insieme gli equilibri dell'esistenza. Solo pensandola come relazione permanente l'angoscia di morte, di fronte al marasma identitario, cambia di segno per situarsi su parametri di costruzione di relazione sempre in cambiamento. Dobbiamo pensare a un'altro desiderio, ad altri significati di desiderio identitario.

77 Tuttavia gli studiosi, salvo i letterati, hanno sempre espunto dalle loro analisi la continua interazione che esiste nel vissuto dell'uomo tra ambito affettivo e cognitivo. Magli,op.cit.,pag 294.

che è immagazzinata in quella unità, energia di coesione ed unione, se questo vale in natura vale anche per le situazioni di coesione, cioè i legami uomo donna che ne fanno indissolubilmente parte. La dissociazione crea un vuoto identitario di realizzazione personale, sociale, familiare. Il conflitto che si genera fra l'immagine di sé che condiziona in un certo modo e la realtà portata oltre la soglia critica, scatena la reazione violenta e quindi in generale, in situazioni critiche senza controllo e direzione. La mente di chi soffre non è in grado di conoscere la natura della propria sofferenza e, piuttosto di distruggere sé stesso, distrugge l'altro, anche se così facendo si autodistrugge. L'uomo ha sempre ucciso l'altro per poter sopravvivere, è nella sua storia, ha cominciato a farlo per sfamarsi.

I soggetti che non vivono nel rapporto con il presente, che vivono nella loro rappresentazione di sé, sentono maggiormente il condizionamento del passato. Il presente è quello che cambia e fa evolvere in modo naturale gli schemi culturali e le prospettive di significato dei soggetti, quegli schemi di senso radicatisi attraverso i linguaggi non verbali e il non detto delle esperienze e della formazione, schemi che condizionano le nostre prospettive di senso. Il passato ha goduto del privilegio di un garantismo identitario stabile atto a sancire come normale un rapporto di dominanza. Oggi sta saltando il punto di equilibrio, o meglio questo punto di squilibrio legalizzato, perché la società attuale richiede flessibilità, la flessibilità richiede adattamento, uscire da ciò che è precostituito, dai troppi vincoli del passato che agiscono. La mancanza di adattabilità rischia di esplodere e sta aumentando a dismisura il livello critico della stabilità sociale. La società non garantisce più valori stabili sui quali fondarsi. Ma anche se la luce è la luce e il buio, la tenebra, è tenebra, nessuno dei due è in posizione di assoluto dominio, al giorno in natura si alterna la notte entrambe sono necessarie per mantenere l'equilibrio della vita sulla terra, se esposto sempre al sole, il raccolto brucia, rinsecchisce. Lo stesso vale per la coppia uomo donna.

Dall'altra parte la donna, nella sua storia, nel corso dei tempi, ha dovuto adattarsi alle diverse situazioni, ai cambiamenti, alla morte, alla sopravvivenza, e quindi ha un vantaggio sull'uomo. La donna per la sua condizione di vita passata, ha dovuto e trovato dentro di sé, le condizioni di sopravvivenza, e forse porta con sé una capacità di sopperire e di cogliere meglio le opportunità nella società attuale. In effetti è la donna che dà la vita, ma perché questo avvenga occorre anche l'azione dell'uomo.

Vivere quindi una situazione in cui non viene più riconosciuto il primato dell'identità simbolica maschile, subire il cambiamento dell'esistenza, rende impossibile impostare il discorso della libertà dalla sofferenza, non c'è modo di evitare il dolore. La sofferenza è generata da un conflitto tra

abitudini quotidiani, accumulazioni di pressioni negative e frustrazioni di ogni genere. La sofferenza è un fatto che perviene al vissuto alla sua rappresentazione e assunzione, quindi mentale emozionale, è nella sfera del pensiero, della cultura. Per affrontare il problema dell'esterno occorre risolvere il problema dentro. È l'uomo stesso il valore aggiunto! È la coesione dinamica uomo donna il valore aggiunto! Occorre che l'uomo riesca a vedere e a vedersi, non solo come frammento o polarità singola dominante, ma cominci ad usare la propria energia per creare, elaborare con entusiasmo, cavalcando sofferenza e dolore, al posto di cercare di resistere e sopravvivere nel mito e nell'illusione di sé.

Vi sono soluzioni. No, nel senso di schemi, ma vi sono speranze di soluzione: la possibilità che l'uomo possa imparare a guardarsi dentro, a vedere il proprio dolore.⁷⁸ L'immagine del dolore non è mai nella rappresentazione di un dolore specifico, ma nella memoria particolare che abbiamo conservato di essa, e che la rappresentazione risveglia, facendola passare attraverso il filtro della nostra particolare sensibilità. Solo attraverso una perturbazione, una domanda, che l'uomo fa a sé stesso e che la donna fa all'uomo, si attiva uno spazio, anche se doloroso, di ascolto.

Mezirow⁷⁹ sottolinea come un processo di autoconoscenza e di apprendimento che porti al cambiamento simbolico dell'identità, diventi necessario al paradigma evolutivo dell'esistenza stessa. La modernità e l'evoluzione, oggi più di prima, portano all'indebolimento delle strutture di autorità e di modellizzazione tradizionali e chiedono una capacità di risolvere un registro di problemi sempre più esteso e differente, tanto che i valori prescritti e i sistemi di credenza rischiano di non essere più adatti ai compiti.

Noi apprendiamo inconsciamente i primari rapporti di socializzazione. Attraverso la socializzazione apprendiamo il modo di comprendere il mondo e la nostra stessa esperienza. Comprendere dunque la nostra esperienza dipende dai nostri schemi mentali che abbiamo acquisito nei primi anni di vita, gli stessi schemi mentali si proiettano sulle nostre prospettive di significato. Il risultato è un doppio schema protettivo della nostra mente che ci garantisce di essere come siamo. Mantenerci stabili, come siamo, è la forma più costosa della nostra esistenza. Queste nostre abitudini di anticipazione veicolate dalle nostre prospettive di senso, deformano la realtà e ci tengono sotto la loro dipendenza causando sofferenza, difficoltà,

78 Ciccone S., *Essere maschi, tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier Torino, 2009.

79 Mezirow J., *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti*, Cortina Milano, 2003.

misogenia, resistenza, chiusura strutturale.⁸⁰ Solo *la riflessione sulle premesse*, implicando le logiche presupposte che guidano le nostre azioni, può modificare gli schemi di senso e cogliere il cambiamento. L'agire riflessivo porta con sé una percezione più precisa dello sconosciuto e del fuori norma, permette di evitare il fissarsi di strutture emotivo-cognitive premature, allargando la prospettiva di senso di un nuovo rapporto con la realtà.

Occorre guardarsi dentro, vedersi scorrere, non fermarsi, diventare acqua, l'acqua-dice Evola-nella *Metafisica del sesso*,⁸¹ ha un potere dissolvente.

Nel momento in cui si guarda, dicono Maturana e Varela,⁸² si vede, si vede sé stesso in rapporto alla cosa e nell'osservare la dinamica della situazione il soggetto si stacca dal dolore-limite, entra nella narrazione, può pensare e agire. Sentivo una canzone poco tempo fa, di un giovane cantautore che parlando della violenza mafiosa cantava: pensa, prima di sparare pensa, fermati un attimo uomo e pensa. Di fronte alla violenza dell'uomo sulla sua famiglia, sui suoi amori, sugli affetti, *di fronte al suo dolore* non vi sono altre strade: *pensa uomo, prima di uccidere, pensa, pensati, pensiamoci*.

Ed egli disse:

Il mio dolore non è che la violenza sorda del guscio che incapsula la mia capacità di comprendere. Come il guscio deve rompersi, affinché il suo cuore possa esporsi al sole, così posso conoscere il mio dolore. E quando riuscirò a custodire nei mio cuore la meraviglia dei prodigi che ogni giorno la vita ci offre, il mio dolore non vi meraviglierà meno della vostra gioia. Accettare le stagioni del cuore, come sono sempre accolte le stagioni che passano sui campi. Vegliare sereni durante gli inverni della propria sofferenza. Gran parte del mio dolore è la conseguenza delle difficoltà delle mie scelte. È l'amara pozione con la quale il medico che è dentro di noi guarisce dal nostro male. Quindi aver fiducia del medico e bere il suo rimedio in silenzio e in serenità, ecco una strada da percorrere.

80 Maturana H.R., Varela F. J., *Autopoiesis e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio Venezia, 1985.

81 Evola J., *Metafisica del sesso*, Mediterranee Roma, 2006.

82 Maturana H. R. e. Varela F., op.cit.

Bibliografia

- A.A.V.V., *In nome del padre*, Laterza, Roma Bari, 1983.
- A.A.V.V., *Le travail du genre*, La Decouverte Paris, 2003.
- Bauman Z., *Modus vivendi. Inferno e Utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Benasayag M., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli Milano, 2004.
- Bourdieu P., *La domination masculine*, Seuil Paris, 1998.
- Boustani C., *Oralité et gestualité : la différence homme/femme dans le roman francophone*, Editions Karthala Paris, 2009.
- Butler J., *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*, Routledge Londra, 1990; *Bodies that matter*, Routledge Londra, 1993.
- Ciccone S., *Essere maschi, tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier Torino, 2009.
- Ciccone S., *Modelli maschili in trasformazione nelle relazioni tra pari e tra uomini di diverse generazioni*, in *Educare con differenza*, a cura di I. Padoan e M. Sangiuliano, Rosenberg & Sellier Torino, 2008.
- Douglas M., *De la souillure*, La Decouverte Paris, 2001.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil Paris, 1991.
- Evola J., *Metafisica del sesso*, Mediterranee Roma, 2006.
- Fornari F., *Il padre signore della morte*, in A.A.V.V., *In nome del padre* Laterza, Roma Bari, 1983.
- Freud S., *Totem e Tabu*, Boringhieri Torino, 1980.
- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino Bologna, 1986.
- ISTAT, *La violenza contro le donne Indagine multiscopo sulle famiglie "Sicurezza delle donne"* Anno 2007.
- Kierkegaard S., *Diario di un seduttore*, Rizzoli Milano, 2006.
- Kierkegaard S., *In vino veritas*, Laterza Roma-Bari, 2001.
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Editions du Seuil Paris, 1978.
- Lacan J., *Le Séminaire, tome II : Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil Paris, 1964.
- Lévi Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli Milano, 2003.
- Magli I., *Il potere nella famiglia*, in A.A.V.V., *In nome del padre*, Laterza Roma-Bari, 1983.
- Marglin S. A., "What do bosses do? The origins and functions of Hierarchy in Capitalist Production". *Review of Radical Political Economics*, Vol. 6, No. 2, 60-112 (1974).
- Maturana H. e Varela F., *Autopoiesis*, Marsilio Venezia, 1985.
- Mauss M., *Saggio sul dono*, Einaudi Torino, 2002.
- Mead M., *Maschio e femmina*, Il Saggiatore Milano, 1962.
- Mezirow J., *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti*, Cortina Milano, 2003.
- Morin E., *Pour une politique de civilisation*, Seuil Paris, 2002.
- Padoan I., *Forme e figure dell'autoformazione*, Pensa Lecce 2008.
- Padoan I., Sangiuliano M., *Educare con differenza*, Rosenberg & Sellier Torino, 2008.
- Parsons T., Bales R.F., *Famiglia e socializzazione*, Mondadori Milano, 1974.
- Perrot M, Duby G. eds., *Histoire des femmes en occident*, Plon Paris, 1991-92.

Popper K., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Roma, 1994.

Quaglia F., *Gli omicidi tra uomini e donne*, Tesi di laurea, Università di Trieste, 2004.

Tery I., *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob Paris, 2007.

Liberazione, quotidiano, 5,6,12,20 novembre 2005.

Liberazione, quotidiano, ottobre/novembre 2007.

<http://www.amorecriminale.rai.it/>

<http://www.maschileplurale.it/>

<http://www.uomini3000.it/>

<http://www.istat.it/>

<http://it.wikipedia.org/>

<http://maschiselvatici.blogspot.com>

<http://www.whitedove.it/>

<http://www.universitadelledonne.it/>

PARTE QUARTA

ATTRAVERSARE LA SOFFERENZA

MARCO FORTUNATO
 IL VALORE DELL'OSSESSIONE

L'ossessione: illibertà e non-senso?

Per certi versi, l'ossessione e gli ossessivi non godono di una "buona stampa". È vero che nientemeno che Leopardi di fatto dedica loro una definizione come "il pensiero dominante" e il ragguardevole canto che porta quel titolo. Ed è vero, soprattutto, che Freud riconosce che non c'è forse disturbo che più della nevrosi ossessiva offra allo psicoanalista soddisfazione intellettuale e stimolo scientifico¹, e che i soggetti da essa affetti sono generalmente di cultura e di rango intellettuale superiori a quelli dei componenti delle altre "famiglie" di malati con cui interagisce lo psicoanalista². Ma è anche vero che nientemeno che un saggista della sensibilità di Walter Benjamin riversa anti-patia filosofico-esistenziale sull'ossessività in un appunto in cui allude al pensiero coatto come a un'immagine rilevante del seriale, del sempre-uguale in cui si esprime il cieco e inumano dominio del mitico-del naturale che, nella modernità, si perpetua nei fenomeni perfidamente ammalianti del denaro e della merce³. Ed è anche vero, soprattutto, che lo stesso Freud segna indelebilmente la "reputazione" dell'ossessivo offrendone una trattazione da cui il carattere ossessivo emerge come regressivo, maniaco dell'ordine e della pulizia, e soggetto alla sferza dell'autocolpevolizzazione indotta da un Super-io particolarmente severo, che lo inclina al conformismo etico e a un'obbediente irreggimentazione funzionale all'affermarsi di assetti illiberali (dalla religione a regimi totalitari come il

-
- 1 S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, trad. it. di M. Rossi, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 41.
 - 2 S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. di M. Tonin Dogana ed E. Saggittario, Boringhieri, Torino 1978, p. 236; ID., *Ossessione Paranota Perversione. Raccolta di scritti*, trad. it. di C. L. Musatti, R. Colorni, A. Cinato, E. Lucerna, M. Lucentini e A. M. Marietti, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 99, nota.
 - 3 W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, p. 132 ("Baudelaire e Parigi: Parco centrale").

nazismo) nei quali l'individuo si mantiene in una condizione di sostanziale immaturità-minorità⁴.

A gravare sull'ossessività è in primo luogo proprio l'addebito secondo cui cadrebbe sotto lo stigma dell'aperta, radicale illibertà: l'ossessività sarebbe l'"impopolare" cui si riserva diffidente avversione o da cui almeno si tende a distogliere lo sguardo perché arrecherebbe una sgradita smentita alla presunzione di libertà di cui si vanta in particolare l'*homo occidentalis*, vero e proprio "maniacò" della libertà. Ma c'è di più. Non solo l'ossessivo sarebbe una respingente figura della capillare obbedienza e sottomissione, ma sarebbe anche il dis-graziato condannato ad obbedire all'insensato⁵: infatti, non c'è praticamente trattazione scientifica dell'ossessività che non si premuri di sottolineare come i pensieri o gli impulsi che interferiscono con la linea "aurea" e *normale* del flusso di coscienza e dell'attenzione dell'ossessivo, e che egli tenta del tutto vanamente di rimuovere applicando loro strenui sforzi della sua volontà, siano avvertiti da lui come privi di senso, incomprensibili, completamente "fuori tema" ed estranei alla sua personalità, sinistramente irridenti nella loro futilità⁶.

Ebbene, esistono validi motivi per impugnare questa duplice imputazione secondo cui l'ossessività sarebbe il regno della sottomissione e dell'insensato, un cieco e ir-ragionevole automatismo. Esistono validi motivi per ritenere che – questa è la nostra tesi – l'ossessività sia *anche* fenomeno di disubbidienza – e per di più di disubbidienza rivolta contro le due-tre più potenti e dispotiche Autorità –, e in quanto tale sia densa di significato, anche e soprattutto di significato implicitamente filosofico e rilevante per la filosofia, in primo luogo – evidentemente – di significato utopico/di esemplare forza controfattuale.

Certo, è ormai di prammatica rimproverare a Freud l'insistenza nel ricercare cause e spiegazioni e attribuire fondamentalmente a quanto persiste di fedeltà a questo suo puntiglio di inseguire un senso, trasformando quasi l'intervento terapeutico in un'indagine-in un "giallo" che debba sfociare in una rivelazione, quel certo crescente affanno con cui la psicoanalisi terrebbe il passo della psichiatria dall'approccio più scientificamente "positivo". Certo, Freud stesso riteneva, almeno fino a una fase molto avanzata dell'evoluzione del suo pensiero, che il vero e ultimo obiettivo deve essere l'adempimento del progetto-sogno propriamente *scientifico* di arrivare a

4 S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp. 40-47; Id., *Ossessione Paranoia Perversione*, cit., pp. 1-20, 159-171; Id., *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 245.

5 S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 234-235; Id., *Ossessione Paranoia Perversione*, cit., p. 4.

6 Si veda ad es. E. BORGNA, *Le figure dell'ansia*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 56-57.

spiegare le dinamiche psichiche e le loro alterazioni patologiche esclusivamente sulla base materiale, freddamente “neutra”, di scambi fisico-chimici⁷ – risultato di suprema *oggettività* che farebbe recedere a passato definitivamente lasciato alle spalle, a fase provvisoria quasi pre-istorica quella in cui si è tentato di interpretarli sulla base di quelle cause umane, troppo umane che si chiamano senso di colpa, complesso di Edipo o paura della castrazione. Ma, in attesa che sopraggiunga, a fare piazza pulita del “teatrino” dell’*humanum*, quel risultato grandioso e inquietante (ma anche viziato, in realtà, da non poca ingenuità: infatti, non sono forse nate, o almeno passate, sotto il “tocco” dell’uomo, del suo onnipotente comprendere e fare, anche le nozioni e gli strumenti di fisica, chimica e biologia?), noi siamo autorizzati ad applicare all’ossessività il gesto *filosofico* dell’interpretazione, con la sua inclinazione, che ha certo anche i tratti di una “deformazione professionale”, a spremere senso dai fenomeni, a individuarvi la presenza operante di valori e/o ad attribuirveli.

Lo scacco

“Lavoreremo” così su una modalità di ossessione che promette di secernere un “succo” concettuale particolarmente forte, su un’ossessione ideativa – i cui rituali compulsivi, cioè, si consumano nella chiusa “camera oscura” della mente e non si esteriorizzano nel visibile cerimoniale di gesti o azioni –, su quella stessa ossessione che già rappresentava il *fil rouge* di un nostro libro⁸. Essa esordisce, o perlomeno erompe nella sua pienezza, in coincidenza con la pubertà, all’atto dell’abbandono della fanciullezza e del passaggio all’adolescenza, insomma nel momento in cui si affaccia la sessualità matura-genitale; e questa sua origine non è in contrasto con la dottrina che Freud desume dall’osservazione clinica, secondo cui, se gli antefatti e l’incubazione della nevrosi ossessiva sarebbero rintracciabili già allo stadio della sessualità infantile e la sua insorgenza andrebbe collocata all’altezza del periodo di latenza, la pubertà però ne segnerebbe un cruciale potenziamento, le imprimerebbe una speciale “accelerazione”⁹.

7 S. FREUD, *Metapsicologia (1915): L'inconscio*, in ID., *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, trad. it. di C. L. Musatti, R. Colorni, A. M. Marietti, E. Fachinelli, L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 143; ID., *Al di là del principio di piacere (1920)*, in ID., *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 273. Cfr. P. RIEFF, *Freud moralista*, trad. it. di A. Oppo, il Mulino, Bologna 1968, pp. 31-34.

8 M. FORTUNATO, *Alternative alla vita. Esistenza e filosofia*, il melangolo, Genova 2004.

9 S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp. 41-45; ID., *Ossessione Paranoia*

Quel momento – di cui Bloch offre un breve, suggestivo “resoconto” in una pagina di *Tracce*¹⁰ –, mentre è e proprio perché è il momento dell’irruzione della sessualità “definitiva”, è anche il momento del nitido definirsi dell’io in quanto avvertimento di un’aderenza di sé a sé come ad un “compagno” ormai per sempre inseparabile, abbandono della condizione in qualche modo pre-soggettiva di semplice essere in sé e passaggio irrevocabile a quella di essere in sé e per sé, venir-gettato nello stacco individuale-individuante di un essere che d’ora in poi avrà (o almeno crederà-sentirà di avere) la responsabilità di “muovere” se stesso, incremento della chiarezza dell’autoriconoscimento e della facoltà di rammemorazione, acutizzazione della presenza autocoscienziale: in una parola, è il vero, pieno atto di nascita della funzione del *vedere/del vedersi*, che vuole-deve essere costitutivamente anche, anzi soprattutto, capacità di *pre-vedere/di pre-vedersi*. Ma, appunto, la funzione del pre-vedere non ha previsto se stessa, nasce nello scacco e dallo scacco di non avere previsto se stessa. E che il momento descritto sia per l’ossessivo che andiamo tematizzando il momento dell’avvento del suo dolore, è in relazione col fatto che in lui la funzione del pre-vedere è particolarmente penetrante, (pre)potente ed esigente, e quindi egli più di ogni altro non può perdonarsi la sua fatale dis-attenzione; ciò contro cui il nostro ossessivo dolorosamente insorge è il suo non aver saputo realizzare l’impresa per cui il (pre)vedere prevedesse la propria genesi, dunque l’impresa per cui il (pre)vedere preesistesse a se stesso – ciò che è peraltro, naturalmente, l’impossibile.

E se il dolore dell’ossessivo ha il carattere di violenza introvertita proprio di una manovra autolesionistica, se insomma appare fortemente imparentato con il rodimento di un rimorso per qualcosa di cui egli si punisce, ciò avviene in perfetto accordo con l’intuizione di Spinoza secondo cui il *morsus conscientiae* sarebbe originato dal sopravvenire di un evento inaspettato, impreveduto che smentisca i piani dell’individuo¹¹. Con un gesto di notevolissima portata che non poteva non attirare l’ammirata attenzione di Nietzsche¹², Spinoza de-moralizza il rimorso, sancisce che l’individuo non si rimprovera di essere stato cattivo-malvagio, ma di non essere stato (abbastanza) bravo-valente-prestante; il nostro ossessivo non si perdona di

Perversione, cit., p. 162.

10 E. BLOCH, *Tracce*, a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, pp. 60-61 (“La prima formazione dello spirito: La finestra rossa”).

11 B. SPINOZA, *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 198 (Parte terza, Definizioni degli affetti, 17).

12 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, trad. it. di V. Perretta, Newton Compton, Roma 1979, p. 97 (Saggio II, § 15).

non essere stato all'altezza di prevedere il sopravvenire della (pre)visione. Certo, si potrebbe ri-moralizzare il suo tormento ricordando che il momento all'origine della sua *Krisis* è anche quello dell'aperto sbocciare della sua sessualità, e che è tratto piuttosto comune del carattere ossessivo avere un rapporto conflittuale con il sesso, sentirlo come il male-il basso per cui provare vergogna-imbarazzo fino a vagheggiarne la rimozione, o almeno, più esattamente, sentire il contatto fisico come lo sporco che insozza¹³. Ma la tendenza a de-moralizzare il senso di colpa introdotta da Spinoza manifesta anche su questo punto una sua tenuta, perché dobbiamo immaginare il nostro ossessivo contestualizzato in un ambiente familiare-sociale borghese che tipicamente stende un velo di silenzio pressoché totale e impenetrabile sul sesso e dunque non gli ha offerto l'appiglio di elementi di informazione che gli consentissero in qualche misura di anticiparlo-di "presaperlo"; il sessuale è per lui foriero di sofferto disagio perché, o almeno *anche* perché, lo ha colpito come l'ampiamente im-previsto.

Contro il divenire

Colto di sorpresa dal momento dell'irruzione della (pre)visione e del sesso, d'ora in poi il nostro ossessivo non farà che *ricordarlo*, lo ri-peterà ininterrottamente, perché i ritornelli ideativi che si intrecceranno alla linea "sana" del suo *stream of consciousness*, per quanto – come si è detto – possano apparire bizzarri fino al non-senso, avranno tutti il *senso* assolutamente pregnante di ri-dire/di ri-produrre quel momento cruciale. E per quanto molteplici siano quei ritornelli, per quanto cioè egli abbia in dotazione un "repertorio" di *refrains* dai contenuti fra loro diversi (uno sembrerà avere a che fare con una persona da lui conosciuta, un altro parrà rinviare come a propria origine a un episodio della sua vita, e così via), essi *diranno-significheranno tutti il medesimo*, ossia appunto quello scacco; essi *parranno* molteplici, ma in verità *saranno Uno solo-il Medesimo*.

Queste ultimissime considerazioni avviano a comprendere che l'ossessivo dispone di un margine di non-passività e di non-illibertà che trascende quel pure non trascurabile fattore di iniziativa per cui, ripetendolo-richiamandolo, esercita sul proprio scacco una sorta di controllo posticipato in quanto si toglie continuamente la soddisfazione, certo paradossale e dolorosa, di farsene prendere tanto poco di sorpresa da essere in certo modo

13 Cfr. E. STRAUS, *Sull'ossessione*, trad. it. di C. Muscelli, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2006, pp. 95-103.

lui stesso a (ri)farlo accadere. Naturalmente, non è possibile dimenticare che l'ossessivo, come Jaspers non manca di rilevare, sta nella condizione di chi subisce, sentendosi letteralmente invaso-invasato da pensieri che, fin dal loro primissimo annunciarsi, percepisce come "corpi estranei" insinuatisi indipendentemente dalla sua volontà e contro i quali s'infrangono i suoi sforzi di volontà intesi a scacciarli¹⁴; naturalmente, vede giusto Cioran quando annota che colui al quale tocca di confrontarsi con le ossessioni sperimenta la chimericità della libertà¹⁵. Naturalmente, resta vero che la condizione ossessiva rappresenta il "laboratorio" privilegiato in cui perviene a speciale chiarezza una parte della verità, verosimilmente quella più nevralgica e decisiva, cioè che l'uomo soggiace ad *Ananke*/sta nell'obbedienza. E tuttavia essa reca rilevante traccia anche dell'altra metà della verità, quella per cui l'uomo si colloca *anche* oltre l'obbedienza.

Che nell'ossessione risieda anche la cifra della protesta e della disobbedienza, lo attesta già il fatto che essa, secondo la sua definizione in tutti i sensi più *elementare*, può venire descritta come disturbo dell'attenzione. L'ossessivo infatti è in fondo il permanentemente "soprappensiero", che i suoi *refrains* allontanano, dis-traggono da ciò che di volta in volta è presente, da quello cioè che merita di essere chiamato *instans*, nel doppio senso, inerente alla parola latina, di ciò che appunto si trova presente e attornia, e di ciò che insistentemente incalza in quanto pretende di catturare completamente l'attenzione/di risucchiarla in sé senza residui. Ebbene, la peculiare distrazione dell'ossessivo può essere letta come resistenza e protesta contro questa pretesa, cioè in definitiva contro la violenza del presente, il quale per sua natura sta in una condizione di vantaggio e di pre-potenza nei confronti di ciò che è spazialmente e temporalmente non-presente. Resta così confermata l'idea di Freud che il nevrotico sia il fissato sul passato-su un passato, il largamente indifferente al presente (e in generale anche al futuro)¹⁶. E a chi volesse ricondurre tale distrazione e indifferenza dell'ossessivo a quella sua componente di grettezza tante volte – e giustamente – ricordata, alla "spilorceria" spirituale di chi tenta di difendere a oltranza dalle interferenze dell'altro-da-sé il proprio io (che, proprio se è lasciato-conservato nella sua intatta e nuda integrità, si svela in fondo essere un vuoto nulla, come Schopenhauer sembra sapere¹⁷ non meno bene del ne-

14 K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma 1994, pp. 143-147.

15 E. M. CIORAN, *Sillogismi dell'amarezza*, trad. it. di C. Rognoni, Adelphi, Milano 1993, p. 33.

16 S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 248-249, 331.

17 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez

mico Hegel), replicheremo che quella perenne distrazione e “svagatezza” dell’ossessivo può essere altrettanto legittimamente intesa – leopardianamente – come la sublime noia dell’assetato di infinito e di impossibile che nulla di quanto (gli) è dato nell’intramondano può realmente interessare e tantomeno appagare.

Ma per apprezzare davvero appieno fino a che grado si spinga la forza sovversiva dell’ossessione, dobbiamo tornare al punto in cui dicemmo che i *refrains* ossessivi, tutti indifferentemente, dicono-significano-sono il Medesimo; ciò significa che l’ossessione produce, o almeno tende a produrre, l’invarianza. Questo suo operare, che ha i caratteri di una vera e propria monocromatica *reductio ad un(ic)um*, si applica e incide sia sull’“interno”/sulla sua interiorità, sia sull’“esterno”/sull’extramentale.

Verso l’interno, è strenuo tentativo di dare compostezza e ordine al flusso di coscienza. Anche un saggista filosofico della finezza di Ortega ripete il luogo comune secondo cui l’alterazione che i sintomi del disturbo psichico arrecano al decorso mentale del nevrotico sarebbe rottura della continuità e dissesto¹⁸. In realtà, come sa bene il Kant alla cui autorità si appella la Arendt¹⁹, è lo *stream of consciousness* normale ad essere costitutivamente “dissestato”, in quanto ha i tratti di una confusa e disorganizzata diaspora priva di una costante, di una “linea” unificante; e l’ossessivo appare l’uomo che forse più di ogni altro patisce quella confusione come minaccia, irrisione, depersonalizzazione, comunque disvalore, e che in certo modo, con il suo mono-tono contenuto ideativo d’interferenza, le apporta un’alterazione che è rettifica, correzione, massimo avvicinamento all’ordine.

Verso l’esterno, l’operare della mente dell’ossessivo riesce nell’impresa più temeraria. Restando puntata-fissata sul medesimo come una lancetta irremovibile mentre il rapinoso avvicinarsi dei diversi e successivi *instantes* sciorina il mutevole scenario delle situazioni e degli avvenimenti della realtà/che *sono* la realtà, essa “sovrappone”-contrappone il sempre-uguale a quella successione e a quel mutamento e così in qualche misura li “ipnotizza”-li disinnesci-li revoca-li toglie. Ma allora abbiamo raggiunto la cognizione di un capitale fattore di senso e di valore utopico-controfattuale dell’ossessione: essa è *insurrezione contro il divenire e il flusso* e sabotaggio ai loro danni che – quasi – li arresta, “dice” con forza dolorosa e lancinante che non dovrebbero esser(ci) e – quasi – fa che non (ci) sia-

e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1979, vol. II, pp. 369-370, nota (§ 54).

18 J. ORTEGA Y GASSET, *Lo spettatore*, vol. I, trad. it. di C. Bo, Bompiani, Milano 1949, pp. 120-122.

19 H. ARENDT, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1988, pp. 121-122.

no, perché sente-sa che sono intrinsecamente e comunque presa in giro, insanabile malinconia del passare e del venir meno, in-giustizia, violenza. E poiché il divenire – la clamorosa evidenza di cui Nietzsche (amandola, o perlomeno sforzandosi disperatamente di persuadere e di persuadersi ad amarla) pensa che il non riconoscerla è disonestà, ancor più imperdonabile se a commetterla è un filosofo²⁰ – è la Legge suprema del reale, l’Autorità delle autorità che tutte le riassume in sé e che tutte rappresentano, il Regime *par excellence*, più inesorabile e dispotico della più dura delle dittature politiche, ecco allora che all’ossessione e all’ossessivo, che gli si rivolgono contro, va riconosciuta la suprema forza di disubbidienza, ecco allora che l’ossessione e l’ossessivo devono essere considerati i rivoltosi per antonomasia. L’*amor ordinis* dell’ossessivo, dunque, si mostra qui andare ben al di là di quella sua mille volte rilevata e urtante “religione” della pulizia, in primo luogo della pulizia e del lavaggio del suo corpo intesi come antipatica ricerca di *immunitas* dall’altro e dagli altri; il suo *amor ordinis* ha il rango di una protesta e di un’insurrezione metafisica contro il mondo integralmente consegnato, “venduto” al radicale dis-ordine del divenire. E non appare fuori luogo asserire che l’ossessività è dolore perché il prezzo di una così temeraria insurrezione che, investendo l’Autorità più possente e micidiale, mira a produrre nientemeno che un effetto di “mondo rovesciato”, non può che essere dolore, profondo dolore.

Del resto, che il bersaglio fondamentale dell’ossessione sia il divenire non può sorprenderci più di tanto, perché era già implicitamente emerso nella vicenda del nostro ossessivo. Questi, infatti, si impuntò davanti al momento che gli arrecò (pre)visione e sessualità (matura) come davanti all’intollerabile e al per sempre “indigeribile”; ma in quel momento e con quel momento, in quell’im-previsto e con quell’im-previsto, quale *horrendum* egli vide avanzare, più macroscopicamente e inequivocabilmente che in ogni momento precedente, se non appunto dis-continuità, divenire, passaggio, flusso, impermanenza, tempo e dunque morte? Non a caso quello fu il momento del passaggio dall’infanzia all’adolescenza, e il trasbordo da un’età all’altra implica quasi un cambio di identità, la consumazione di una persona cui un’altra si sostituisce, è insomma l’evento propriamente *mortale* di cui forse nessuno ha “cantato” lo sconcerto e la malinconia più magistralmente del Proust della *Recherche*.

Ma allora, se quello che abbiamo chiamato il momento dello scacco è il momento della piena rivelazione della morte, il nostro ossessivo, che nei

20 Cfr. G. BRIANESE, *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, in «Studi goriziani», LIX, 1984, pp. 11-13, nota 11.

suoi *refrains* e con i suoi *refrains* ri-pensa e ri-pete indefinitamente quel momento, ha una parentela spirituale sia con il Kirillov dei *Demoni*, il quale dice di sé che, mentre il pensiero degli altri svaria da un oggetto all'altro, la sua mente "intenziona" sempre la (sua) morte²¹, sia con l'uomo, congetturato da Leopardi, che sta incessantemente concentrato sul nulla e sulla vanità delle cose senza lasciarsi distrarre e svagare dallo spettacolo dell'avvicinarsi degli eventi e dei casi²². Così il nostro ossessivo, che abbiamo descritto come l'assolutamente distratto, per altro verso è l'irriducibilmente attento, in quanto ininterrottamente concentrato sulla morte, cioè sull'essenziale, che è il suo "pensiero dominante". Ma, per suprema ironia, egli che, pensando incessantemente il momento dello scacco, pensa incessantemente ciò di cui fu portatore – il flusso, il tempo e la morte – e quindi mostra di subirne innegabilmente il fascino, proprio così si erge a loro nemico che in certo senso giunge a sospenderli-a vincerli; per un capovolgimento supremamente ironico, l'uomo che – letteralmente – ha sempre in mente il divenire e il flusso onnitravolgente, li ha convertiti in un grumo, in una dura concrezione che oppone loro e con cui in certo senso li arresta.

Contro la molteplicità

Se torniamo a soffermarci sul fatto che l'ossessivo pensa costantemente un solo/il medesimo, saremo introdotti a cogliere un'ulteriore sfaccettatura del disubbidire e dell'operare utopico-controfattuale dell'ossessione. Infatti, che significa che l'ossessivo pensa costantemente *un solo/il medesimo*? Significa che, nel mondo in cui vige la molteplicità articolata in innumerevoli qualcosa e qualcuno, ciascuno dei quali (che si tratti di una persona, di un contesto ambientale o di un avvenimento) subisce quella che possiamo in fondo chiamare la doppia umiliazione di essere solo uno dei tantissimi e – secondo la lezione che nessuno ha impartito con inesorabile potenza come Hegel – di essere (quello che è) solo nella costitutiva relazione e implicazione con l'altro-da-sé cui è quindi letteralmente debitore della propria ipseità, l'ossessivo milita a favore di una radicale emendazione di questo stato di cose, che è di fatto la (legge della) realtà, e anzi in certo modo la realizza, perché in certo modo *fa sì che uno solo (ci) sia-lo innalza a unico*. E noi siamo autorizzati a pensare che, con esso e in esso, intenda ri-

21 F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino 1965, p. 107.

22 G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, scelta a cura di A. M. Moroni, Mondadori, Milano 1988, vol. I, pp. 93-94 (103-104).

scattare dall'umiliante offesa della dozzinalità e della non-autosussistenza *ogni* qualcosa o qualcuno, siamo autorizzati a credere che egli "dica" che *ognuno* dovrebbe essere l'unico.

Del resto, nel suo linguaggio psicoanalitico, Freud genialmente adombra molto da vicino questo senso e valore dell'ossessione quando presenta come una delle "operazioni" cardinali della nevrosi ossessiva l'*isolamento*. L'ossessivo tende cioè a isolare qualche singolo frammento del suo discorso interiore e/o del suo vissuto, è come se lo "incorniciasse" scavandogli attorno un solco che lo escluda dalla comunicazione-circuitazione-contaminazione con gli altri elementi del suo vissuto²³. Non possiamo però non domandarci: ciò che l'ossessivo isola, lo innalza (questo è il termine che abbiamo usato poco sopra) o piuttosto lo emargina "segnandolo a dito" come un reietto? A prima vista, dovremmo pronunciarci a favore di questa seconda ipotesi, e non solo se guardiamo al caso del nostro ossessivo, di cui sappiamo che quel medesimo che a suo modo isola, in quanto lo enfatizza ripetendolo-ripensandolo indefinitamente, è il divenire-il flusso-il tempo, ossia ciò di cui è mortale nemico. Infatti, anche se ci riferiamo a quella che potremmo definire la fenomenologia-standard della nevrosi ossessiva, noi troviamo che tipicamente il *quid* isolato dall'ossessivo è qualcosa che per lui non sarebbe dovuto accadere-non avrebbe dovuto fare o pensare, ad esempio un'anomalia-un errore nell'esecuzione del suo rituale o un contatto, un cedimento alla promiscuità di una pratica sessuale, magari la "bassezza" di un atto autoerotico al quale oppone un divieto particolarmente severo; e se quel *quid*, quel *momentum* insistentemente ritorna attraverso il frequente riproporsi della sua traccia mnestica, il suo ritornare non pare davvero avere le fattezze di una sua glorificazione, quanto piuttosto quelle del rovello di un tentativo di correggerlo a posteriori, se non *tout court* di eliminarlo.

E tuttavia non possiamo sottovalutare che, quando Freud parla della "tecnica" dell'isolamento, con mirabile finezza lascia indeterminato se essa intenda salvaguardare l'altro-dall'isolato dalla contaminazione che gli arrecherebbe l'isolato, o piuttosto l'inverso; mai come qui dobbiamo tenere presente che, com'è già ampiamente affiorato, l'ossessività è privilegiato "luogo" psichico dell'ambiguità e degli spiazzanti giochi di capovolgimento. Così, possiamo, anzi dobbiamo rammentare che l'azione dell'emarginare che individua e tiene a distanza un "intoccabile" dal cui contagio ci si vuole immunizzare, non è che l'interfaccia del gesto che, isolando/ap-partando qualcosa o qualcuno e così sottraendolo ad ogni improprio contatto e a ogni empia violenza, lo erige

23 S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp. 49-52.

a *sacro*, termine in cui echeggia appunto il concetto di separato. Ci è quindi lecito ritenere che il senso ultimo di quella particolare modalità di isolamento che è l'*insistenza* dell'ossessivo, e in particolare del nostro ossessivo, su un certo *quid* indefinitamente ripetuto, sia di *rendergli omaggio*, anzi il più alto degli omaggi, quello di rivendicare il suo diritto – e attraverso il suo, quello di ogni *quid* – ad essere il solo/l'unico.

Peraltro, l'entusiasmo per la forza protestataria e utopica con cui l'ossessione rivendica il diritto all'unicità nel mondo in cui niente e nessuno è il solo, non deve velare lo sguardo analitico fino al punto di impedire di vedere che quella rivendicazione è costretta a fare drammaticamente i conti con un doppio ordine di aporie. Il *quid* enfatizzato, in quanto non può dimenticare che nasce appunto come un qualcosa o qualcuno perso fra innumerevoli altri che – semplicemente esistendo con lui e oltre a lui – gli usano la violenza di abbassarlo a seriale-dozzinale, deve riconoscere che il suo volersi elevare a unico/a uno-tutto/a totalità ha a sua volta i caratteri di una violenza perché sottintende l'eliminazione dei tantissimi altri. E se si vorrà dire che, per impiegare una terminologia di sapore sartriano, la sua violenza si giustifica in quanto è sacrosanta controviolenza, insanabile resta però la seconda aporia: avendo esso una *natura* concepibile solo a partire dal campo/solo nel quadro della diluviale molteplicità in cui esistono solo semplici qualcosa o qualcuno, essendo cioè esso *strutturalmente* solo uno degli infiniti qualcosa o qualcuno, gli manca il "respiro" della totalità, nasce-è-resta debole *parte* cui è negato il rango del tutto, e quindi, se mai si potesse davvero compiere il miracolo del suo divenire l'unico, lo spettacolo del suo solitario torreggiare che riempisse, per così dire, l'intero orizzonte avrebbe qualcosa di grottesco, di miserevole, di nauseabondamente noioso. Se, estendendo e radicalizzando il significato della parola, vorremo chiamare "pornografia" non solo ciò che essa è secondo la definizione suggerita da Leslie Farber, ossia un isolamento-enfatizzazione della sessualità che la scorpora dal contesto globale dell'umano cui appartiene²⁴, ma il mondo rigorosamente unidimensionale che risulterebbe dal venir meno di tutte le componenti della realtà tranne una di esse, allora diremo che quello scenario, in cui torreggerebbe un solo *quid* innalzato(si) a totalità, sarebbe pornografia. Dunque, della "lezione" dell'ossessivo potremo conservare la *pars destruens*, il suo risentito e grandioso *dire di no* a un mondo dominato dalla molteplicità in cui ognuno non è che uno dei tantissimi elementi; ma

24 L. FARBER, *Psicopatologia della volontà*, trad. it. di V. Gentile e F. Mazzone, Boringhieri, Torino 1973, pp. 115-116.

non potremo accogliere la sua proposta in positivo secondo cui valida alternativa sarebbe l'ergersi a unico/a tutto di uno di quegli elementi.

Contro la decisione

Che l'energia sprigionata dall'ossessione sia essenzialmente potere di negazione, lo prova il fatto che la punta più avanzata del suo *operari* utopico-controfattuale *consiste nel non fare-nel non fare accadere*. Che l'ossessione si spinga a tanto, del resto, è implicito nella sua natura, già da noi illustrata, di mortale nemico del divenire e della molteplicità. In quanto l'accadere è flusso, è chiaro che chi "lavora" contro il divenire e in certo senso arriva a ostruirlo "lavora" a favore del non-accadere; e in quanto le note fondamentali e imprescindibili del reale sono molteplicità e varietà, è chiaro che chi produce la vertigine ipnotizzante-immobilizzante del sempre-uguale milita a favore del nulla.

Anche su questo terreno Freud ci precede e ci sorregge, se è vero che addita una "funzione" della nevrosi ossessiva non meno caratterizzante dell'isolamento nell'*Ungeschehenmachen*, cioè nel rendere non-avvenuto, nel revocare l'accaduto²⁵. Un'esemplificazione altamente suggestiva di questa facoltà del lavoro ossessivo la offre Elvio Fachinelli descrivendo e analizzando, nel suo prezioso *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, il caso dell'uomo che, avendo compiuto un atto che è una grave infrazione a una delle ferree regole che scandiscono la sua vita, ripete a ritroso tutto ciò che ha fatto dopo quell'atto per cancellare il segmento di vita successivo alla trasgressione e da essa "minato"²⁶. A chi, sulla base di questo caso, concludesse che il potere di negazione dell'ossessione si eserciti solo su parte dell'accadere e non possa avere la radicalità di un assoluto (non) lasciare accadere nulla, contrapporremo il caso del nostro ossessivo la cui produzione ideativa d'interferenza è *ininterrotta*. Che sia tale la ascrive, intanto, al rango del *philosophicum* alla luce della lezione di Hegel. Questi infatti colloca la religione più in basso rispetto alla filosofia perché il suo "gesto" peculiare è quello del raccontare, che ha quindi a che fare con fenomeni e presenze solo provvisorie quale è ad esempio Cristo stesso, del quale deve riferire che prima di un certo momento non c'era

25 S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp. 48-49.

26 E. FACHINELLI, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Adelphi, Milano 1992, pp. 17-43.

(ancora) e dopo un cert'altro non c'era (più)²⁷; così Hegel stabilisce che ci si situa al livello del *philosophicum* solo se ci si trova nell'atmosfera del *permanente*, dell'eterno che pareggia la pur immensa estensione del tempo. Che il disturbo ideativo del nostro ossessivo sia ininterrotto è un tratto di indubbia terribilità, lo rende uno stillicidio che certo potrebbe essere legittimamente descritto dicendo che la sua volontà di controllo è così violenta e capillare da proibirgli di “lasciarsi andare” anche per un solo istante e da chiudere perciò ogni spiraglio attraverso il quale, come attraverso la “piccola porta” di cui ha parlato Benjamin²⁸, potrebbe forse passare per lui la salvezza. Ma che la sua ossessività arrivi a realizzare una “copertura totale” del tempo le conferisce anche la forza di un contrappunto-controcanto dell'accadere che non ne risparmia neppure il minimo dettaglio; è quindi come se sovrapponesse-contrapponesse all'accadere il buio di un velo nero che lo ottunde-lo toglie interamente.

Ma la via privilegiata alla messa in chiaro del potere ossessivo di non fare-di non fare accadere è quella che passa per la sottolineatura e la valorizzazione di quel carattere assolutamente peculiare dell'ossessivo che è la *in-decisione*, la sua “vocazione” a interminabili soppesamenti mentali dei motivi favorevoli a una certa opzione e di quelli sfavorevoli ad essa e favorevoli ad un'altra-all'opposta, soppesamenti che finiscono per sostituirsi letteralmente all'effettiva adozione di una qualunque di esse²⁹.

Già Freud si era occupato di questa coazione all'irrisolutezza, come ruminazione che oscilla indefinitamente fra il pro e il contro, a proposito di uno dei casi di nevrosi ossessiva di cui ha scritto più ampiamente³⁰. Dell'*in-decisione* dell'ossessivo è stato detto – legittimamente – che discende dalla pretesa di prevedere-calcolare-padroneggiare fin nei minimi particolari tutte le conseguenze di un proprio atto, pretesa cui è ineluttabilmente negata la soddisfazione, il cui inseguimento condurrebbe chiunque alla sterilità dell'inazione³¹. È stato detto – altrettanto legittimamente e con ancor maggiore sottigliezza – che è un astenersi dal fare e dal vivere (le cose), un trattenersi al di qua di un'esperienza il quale adduce a motivo

27 Cfr. A. CARACCILO, *La religione e il cristianesimo nell'interpretazione di Hegel*, in AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 61-62.

28 W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, cit., p. 86 (“Scritti filosofici: Tesi di filosofia della storia”).

29 S. FREUD, *Ossessione Paranoia Perversione*, cit., pp. 88, 91-100; Id., *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 236.

30 Il riferimento è al caso del cosiddetto “uomo dei topi”, in *Ossessione Paranoia Perversione*, cit., pp. 21-158.

31 E. STRAUS, *Sull'ossessione*, cit., pp. 81-84.

del suo indefinito rinvio il timore che essa sarebbe foriera di un godimento traumatizzante-insostenibile, ma in realtà non la vive/non la incontra perché subodora che risulterebbe deludente, che si risolverebbe in amaro disincanto; e in questo la sua in-decisione presenterebbe una non trascurabile affinità con la profilassi gnoseologica di Kant che, secondo la corrosiva interpretazione di Hegel, sarebbe il pavido che fa tante storie prima di conceder(si) di conoscere, chiedendo che vengano prima poste le condizioni che scongiurino il pericolo di trovarsi ad avere a che fare con mere apparenze invece che con la verità, perché sa che, se si “buttasse” immediatamente e senza alcun preambolo a frequentare le cose, mieterrebbe senz’altro conoscenza valida/verità, e questo è proprio ciò che in realtà teme, perché ha il giusto presentimento che la verità che gli si svelerebbe è che dietro e oltre la “tenda” del fenomeno non si nasconde nulla, che il soprasensibile/la Cosa in sé non è che il fenomeno in quanto fenomeno³².

Ma l’in-decisione dell’ossessivo, magari anche indipendentemente dalla sua volontà o almeno dalla sua consapevolezza, significa qualcosa di più: *racchiude l’alto stile e il valore morale del ritegno* di un uomo che non accede alla de-cisione, la quale, in quanto pre-ferisce disconoscendo l’equivalenza e l’equidignità degli opposti che l’intelligenza pura e pienamente dispiegata invece (di)mostra, è intrinsecamente volgarità, in-giustizia e violenza. E, nella misura in cui restano sospesi nell’in-decisione, l’ossessione e l’ossessivo sono davvero l’ir-reale, o forse più esattamente l’anti-reale, il contraltare del cattivo reale/dell’impietoso accadere/del mortale divenire, perché il reale/l’accadere/il divenire incessantemente de-cide, anzi è la continua de-cisione, e proprio per questo dispensa-produce-è ininterrottamente in-giustizia, dolore, violenza e morte. Che sia questa miseria, forse nessuno lo ha lasciato intendere più elegantemente di Kierkegaard con il suo modello teorico di esposizione-spiegazione del divenire, secondo cui ciò che accade ad ogni istante/l’accadere di ogni istante è la *scelta* di una sola fra molteplici possibilità alternative tutte anelanti a tradursi in realtà, scelta che offende-uccide sia le possibilità che non si attuano, in quanto subiscono l’affronto di venire scartate e restano così mere possibilità e quindi in fondo un nulla, sia la stessa possibilità “privilegiata”, in quanto essa, passando a realtà, muore – come possibilità³³.

32 S. ŽIŽEK, *L’isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, a cura di A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2003, pp. 99-110.

33 S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1993, p. 238.

GIORGIO BRIANESE

MI FA MALE IL MONDO

Figure filosofiche della solitudine

Mi fa male più che altro ammettere
che siamo tutti uomini normali
con l'illusione di partecipare senza mai
capire quanto siamo soli

(GIORGIO GABER, *Mi fa male il mondo*,
in *E pensare che c'era il pensiero*, 1995)

La "salute" dell'anima

Quando sono stato invitato a contribuire con un mio scritto a questo volume e mi è stato chiesto intorno a quale "malattia dell'anima" intendessi svolgere le mie riflessioni, ho proposto il tema delle *figure filosofiche della solitudine*. L'ho proposto con convinzione, perché credo che una riflessione intorno alla solitudine possa riguardare, in modo non episodico o collaterale, la filosofia come tale (potrebbe venir fatto di pensare che riguardi solo o specificamente quelle che vengono a torto o a ragione indicate come *filosofie dell'esistenza*, più che la riflessione filosofica in generale; ma davvero si può pensare a una filosofia che non sia, in un modo o nell'altro, una "filosofia dell'esistenza"?¹). Ma anche con qualche imbarazzo, perché, interrogandomi da qualche tempo intorno alle figure filosofiche della solitudine, mi son venuto convincendo che quest'ultima non sia affatto una "malattia dell'anima", semmai la condizione ineludibile della sua equilibrata, armonica ricchezza.

Vorrei perciò proporre qui – al modo del monaco Eucherio di Lione, padre della Chiesa del V secolo – una sorta di (breve) *Elogio (filosofico) della solitudine*². Anzi, vorrei azzardarmi a suggerire, in via preliminare,

-
- 1 Qualche considerazione in proposito l'ho svolta nel saggio *Filosofia e biografia. Riflessioni sull'«umanesimo» di Spinoza*, in AA.VV., *Verità, fede, interpretazione. Saggi in onore di Aldo Petterlini*, a cura di C. Chiurco e I. sciuto, Padova, Il poligrafo, 2009, pp. 187-200.
 - 2 Cfr. EUCHERIO DI LIONE, *Elogio della solitudine. Rinuncia al mondo*, trad. ital., a

la possibilità che l'anima (anche se, certo, ci si dovrebbe intendere, in via ancora più preventiva, su «che cosa diciamo quando pronunciamo la parola “anima”»³, parola forse per sua natura “equivoca”, data la varietà di significati che le sono stati attribuiti nel corso di una storia più che millenaria⁴) non soffra di alcuna “malattia” e che proprio l'esperienza filosofica della solitudine possa aiutarci a meglio comprendere il senso della sua originaria “salute”⁵. Vorrei addirittura ipotizzare – se questo non rischiasse di condurre il discorso in una direzione non del tutto aderente al tema principale – che l'idea stessa che l'anima sia “malata”, e per ciò bisognosa di cure, appartenga a quella “cultura terapeutica” così efficacemente analizzata dal sociologo ungherese Frank Furedi⁶. A quella “cultura”, cioè, che non solo si è più o meno subdolamente impadronita, con il suo vocabolario⁷ e le sue

cura di M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1997.

- 3 V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. 51.
- 4 Cfr. U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1987; nuova ediz., nella collana dedicata alle sue “Opere complete”, ivi, 2003; ID., *Paesaggi dell'anima*, Milano, Mondadori, 1996. Cfr. anche L. BOSSI, *Storia naturale dell'anima*, trad. ital., Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2005; G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Milano, Mondadori, 2003.
- 5 «“Dio vi dia la salute”, augurò il custode del cimitero ai due amici che uscivano. Nino protestò: “Perché irridi vecchio al nostro stato mortale? Ben sai tu che a nulla ci giova la salute”. Il vecchio taceva e guardava le sue tombe. “Pure” disse poi, crollando il capo “pure... Dio vi dia la salute”. I due amici uscirono e s'incamminarono in silenzio per la via deserta» (C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, a cura di G. BRIANESE, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 133).
- 6 Cfr. F. FUREDI, *Therapy Culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*, London, Routledge, 2003; trad. ital., con il titolo (meno pregnante dell'originale) *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Milano, Feltrinelli, 2005. Del medesimo autore cfr. anche *Culture of fear*, London-New York, Continuum International Publishing Group, 2002; *Politics of fear*, ivi, 2005 (nuova ed., ivi, 2007); *Invitation to Terror. The expanding empire of the unknown*, ivi, 2007. Altri materiali rilevanti si possono trovare nel sito web personale dello studioso: www.frankfuredi.com.
- 7 Un vocabolario al quale, per fare un solo esempio, non si sottrae nemmeno uno scrittore straordinario come Constantin Noica, il quale nel suo *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, pur nella consapevolezza che le «malattie dello spirito» «portarono e portano a grandi creazioni» (C. NOICA, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1993, p. 27), non rinuncia a descrivere l'uomo, in quanto consegnato al tempo e per ciò alla finitezza ma destinato a non trovare nel tempo la propria misura, come l'«essere malato per eccellenza» (ivi, p. 29); insuperabilmente malato, per di più, se è vero che le malattie dello spirito, a differenza di quelle somatiche e di quelle psichiche, «sono in realtà malattie dell'essere» che, come tali, «potrebbero davvero porsi, per l'uomo, come malattie

pratiche, di ogni angolo della nostra esistenza, ma che pare intenzionata a disegnare un mondo in cui, predominando «l'ethos terapeutico»⁸, dietro l'apparenza di un interesse genuino nei confronti della condizione dell'anima e delle sue emozioni, si finisce per concentrare l'attenzione esclusivamente o prevalentemente sulle carenze e sui deficit emotivi, diffondendo «un profondo senso di vulnerabilità» e finendo per ridefinire in modo radicale la condizione umana e ciò che la caratterizza, giacché «il linguaggio del deficit emotivo patologizza le emozioni negative e moltiplica le esperienze che vengono considerate insidiose per la sopravvivenza emotiva»⁹.

Furedi mostra bene come, in questo modo, s'ineschino pericolosi meccanismi di dipendenza e di controllo sociale, tanto più insidiosi quanto più capaci di infiltrarsi nelle pieghe dell'esistenza presentandosi come forme di intervento e di sostegno che sembrano rispondere a un nostro effettivo bisogno¹⁰. L'«autorità terapeutica» non esercita il suo controllo attraverso più o meno accorti sistemi di sorveglianza e di punizione¹¹, «ma diffondendo un senso di vulnerabilità, impotenza e dipendenza», anzi, addirittura promuovendo «la virtù della dipendenza dall'autorità professionale» e creando un «clima» favorevole a che le persone si sentano effettivamente malate, insicure, sofferenti nell'anima e, di conseguenza «cerchino sollievo e conferma in una diagnosi» che si fissa in loro come un marchio indelebile, finendo per diventare la loro stessa identità e condannandoli a «un permanente stato di convalescenza» che istituzionalizza, rendendolo permanente, «un regime di autolimitazione»¹².

Oggi, dicono le statistiche, l'età media dell'uomo (quanto meno quella degli abitanti dell'occidente industrializzato) si è sensibilmente allungata e la ricerca scientifica promette ulteriori dilazioni, eppure la sensazione

costituzionali» (*ivi*, p. 27). Ma cfr. anche il suo *Trattato di ontologia* (trad. ital., Pisa, ETS, 2007), nel quale si afferma che «l'uomo non è l'unica creatura precaria dell'universo», e che anzi «*tutto* sottostà a una precarietà ontologica» (p. 131, corsivo mio).

8 F. FUREDI, *Il nuovo conformismo*, cit., p. 14.

9 *Ivi*, pp. 10-11.

10 Qualche indicazione ancora interessante in proposito la può dare il saggio di V. PACKARD, *I persuasori occulti* (trad. ital., Torino, Einaudi, 2005), che, pubblicato nella seconda metà degli anni Cinquanta, ebbe qualche tempo fa una notorietà considerevole. Cfr. inoltre H. GARDNER, *Cambiare idee. L'arte e la scienza della persuasione*, trad. ital., di E. Dornetti, Milano, Feltrinelli, 2005 (nuova ediz., *ivi*, 2007) e N. CAVAZZA, *La persuasione*, Bologna, Il Mulino, 2006.

11 Imprescindibile, in questo contesto, M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. ital., Torino, Einaudi, 2005.

12 F. FUREDI, *Il nuovo conformismo*, cit., p. 247-248.

diffusa è che si sia più malati di un tempo, tanto dal punto di vista psicologico quanto da quello fisico: non sarà perché «sempre più persone vengono trascinate nel sistema non a causa dell'epidemia di una malattia bensì a causa di una epidemia di diagnosi»¹³? Il punto è che, mentre in passato un certo numero di sensazioni ed esperienze sgradevoli venivano considerate per quello che sono, ossia parte integrante dell'esistenza di ciascuno, oggi invece «le si considera sempre di più sintomi di malattie»¹⁴. In aggiunta, accade che, sempre più di frequente, persino in assenza di sintomi vengano formulate diagnosi che riguardano questa o quella “categoria” considerata “a rischio”, e che le autorità scientifiche estendano i limiti dei parametri clinici che stabiliscono che cosa debba essere considerato “malattia” e che cosa no.

In uno scenario come questo il ruolo e la dignità dell'individuo finiscono per essere “estinti”¹⁵ e le persone, pur sane, si trasformano nei pazienti docilmente inconsapevoli del dottor Knock¹⁶. Non solo (ed è il punto che mi interessa maggiormente sottolineare), ma la società contemporanea,

13 *L'epidemia di diagnosi*, in «Occhio Clinico. Rivista di pratica medica», 2007, 4, p. 15.

14 *Ibidem*.

15 Cfr. F. FUREDI, *Il nuovo conformismo*, cit., pp. 247-248. Cfr. inoltre M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1998; *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. ital. a cura di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2004; *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. ital. a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Milano, Feltrinelli, 2002.

16 Mi riferisco alla profetica *piece* teatrale di JULES ROMAÏNS, *Knock ou Le triomphe de la Médecine*, Paris, Gallimard, 1924; trad. ital., *Knock, o Il trionfo della medicina*, con una introduzione di M. Bruschi, Macerata, Liberlibri, 2007 (nella seconda metà degli anni Sessanta ne fu proposta una trasposizione televisiva, con un bravissimo Alberto Lionello nei panni del protagonista, e mi risultano anche due adattamenti radiofonici, protagonisti rispettivamente Sergio Tofano e Alberto Lupo): il dottor Knock, che ha sostituito il vecchio dottor Parpalaid in un piccolo paese di montagna nel quale tutti godono di buona salute e, perciò, non frequentano l'ambulatorio del medico, persuade tutti a sottoporsi a una visita di controllo, nel corso della quale formula/impone diagnosi che in breve trasformano il paese in un unico gigantesco ospedale abitato da ipocondriaci, a tutto vantaggio del medico e di quanti si occupano dei “malati”. Su questo tema cfr. J. BLECH, *Gli inventori delle malattie. Come ci hanno convinti di essere malati*, trad. ital., Torino, Lindau, 2006; ID., *La medicina che non guarisce. Come difendersi da terapie inutili o nocive*, trad. ital., ivi, 2007; R. SATOLLI e altri, *Gli emuli del dottor Knock: non dottori di campagna, ma da campagna*, in «Occhio Clinico. Rivista di pratica medica», 2006, 6, p. 18. Per una rapida ed efficace contestualizzazione storica della questione, cfr. G. CORBELLINI, *Breve storia delle idee di salute e malattia*, Roma, Carocci, 2004.

una volta ridefinito l'essere umano come "animale vulnerabile", sembra intenzionata a consegnarne per intero l'esistenza, dalla nascita alla morte, al "counseling", alla "terapia" e alle più diverse forme di assistenza e di cura¹⁷, nella convinzione, che si tende a dare spesso acriticamente per acquisita, «che le persone *non* dovrebbero affrontare *da sole* i problemi emotivi»¹⁸. Già, perché *non* da sole? E se invece proprio questa – tanto più oggi, quando anche la filosofia subisce la tentazione di proporsi come risposta "terapeutica" nei confronti dell'insicurezza dilagante¹⁹ – fosse la via obbligata da percorrere (per il filosofo, certamente, ma anche per l'uomo come tale)?

Troppe volte sentiamo ripetere che viviamo in una società a rischio, soprattutto dopo che questo "rischio" si è impresso in modo indelebile nell'immaginario collettivo, prima ancora che nella nostra memoria, a causa della moltiplicazione mediatica dell'attacco aereo condotto l'11 settembre 2001 contro le Twin Towers, che ha trasformato una tragedia umana e una controversa²⁰ questione politico-militare in un'icona e un

17 «Il vero problema dell'epidemia di diagnosi è che porta a una *epidemia di cure*» (*L'epidemia di diagnosi*, cit., p. 15).

18 F. FUREDI, *Il nuovo conformismo*, cit., p. 13, corsivi miei.

19 Segnale non secondario di questa tentazione sono l'attenzione sempre più accentuata per le cosiddette "pratiche filosofiche" e, al suo interno, il dilagare spesso incontrollato della cosiddetta *consulenza filosofica*, una riflessione sulla quale ci porterebbe però decisamente fuori strada. Cfr., in ogni caso, tra i molti (troppi?) titoli attualmente in circolazione, W. BERNARDI – D. MASSARO, *La filosofia, una cura per la vita. Contro il disagio dell'esistenza e i problemi dell'uomo contemporaneo*, Milano, Marinotti, 2007 («Non diversamente da un consulto medico, la consulenza filosofica [...] prescrive a suo modo anche delle medicine», p. 11); A. DAL LAGO, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Roma, Manifestolibri, 2007 (inappellabilmente e causticamente critico nei confronti del fenomeno in questione); U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, Feltrinelli, 2005 (attento a non cadere negli equivoci e nei luoghi comuni che spesso si accompagnano a questa nuova "pratica" filosofica); R. MADERA, *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Milano, Mondadori, 2006 (che, a dispetto del sottotitolo, mi sembra sfugga del tutto alle "trappole" della cultura terapeutica); N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Milano, Apogeo, 2007 (il punto di vista, per lo più equilibrato, di uno dei "pionieri" della consulenza filosofica nel nostro paese); P. A. ROVATTI, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Milano, Cortina, 2006 (cautamente e criticamente possibilista nei confronti delle potenzialità della consulenza filosofica).

20 Due recenti raccolte di saggi mettono assai bene in luce quanto ancora, di quell'evento, resti da chiarire e da capire: G. CHIESA [a cura di], *Zero. Perché la versione ufficiale sull'11/9 è un falso*, Casale Monferrato, Piemme, 2007; M. Po-

ammonimento. Tanto più capace di fagocitare le nostre emozioni quanto più quell'attacco ci è stato imposto con i tratti dell'impensabile e con la violenza di un'immagine televisiva indefinitamente riproposta a chi, sino a quel momento, nel chiuso della propria casa, s'era ritenuto a torto o a ragione al riparo dai rischi, spettatore di un "naufragio" che, quand'anche fosse accaduto, avrebbe coinvolto sempre "altri" naviganti e mai la sua persona²¹. Se in ogni navigazione è implicito e persino legittimo²² il *rischio* del naufragio e se gli esseri umani hanno mostrato per lo più di preferire il porto e la terraferma alla «furia del mare»²³, l'attacco alle Twin Towers, anche grazie alla retorica della comunicazione²⁴ e alle ipocrisie di commentatori e politici, ha divelto ogni illusione, imponendosi come il simbolo per eccellenza, nel nostro tempo, del terrore e dell'insicurezza. Anche perché quell'attacco «è partito da un luogo poco presidiato e, al pari delle saette di Apollo, ha colpito come da un *non luogo*²⁵, o quanto meno da un luogo cui nessuno guardava. E quando ci si è volti in giro con la dovuta

LIDORO [a cura di], *Il/9. La cospirazione impossibile*, Casale Monferrato, Piemme, 2007. Cfr. anche F. CARDINI, *Astrea e i Titani. Le lobbies americane alla conquista del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2003; rist., ivi, 2005; Id., *Le fatiche della libertà*, Roma, Fazi, 2006; U. CURI, *Terrorismo e guerra infinita*, Roma, Città Aperta, 2007.

- 21 Cfr. su questo tema H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1985.
- 22 Cfr. *ivi*, p. 31.
- 23 «Senia, il porto non è la terra / dove a ogni brivido del mare / corre pavido a riparare / la stanca vita il pescator. / Senia, il porto è la furia del mare...» (C. MICHELSTAEDTER, *I figli del mare*, in Id., *Poesie*, edizione critica a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1987, pp. 81-82). A proposito di questi versi mi permetto un rinvio al mio *Il silenzio e i richiami. Per una rilettura de "I figli del mare" di Carlo Michelstaedter*, in «Studi Goriziani», LXV, gennaio-giugno 1987, pp. 7-22. Segnalo inoltre la straordinaria trasposizione musicale della poesia di Michelstaedter proposta da SERGIO CAMMARIERE nel suo *Dalla pace del mare lontano* (EMI, 2002). A dispetto della mia lunga frequentazione con la poesia di Michelstaedter, credo di non averne mai inteso davvero lo spirito prima di averla ascoltata musicata e cantata da lui.
- 24 La comunicazione «manifesta oggi compiutamente i suoi effetti deleteri e rovinosi in tutti gli ambiti sociali» (M. PERNIOLA, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi, 2004, p. 6), porta un «attacco devastante e demolitore alla tradizione» (*ivi*, p. 21) e, soprattutto, «si sottrae ad ogni determinazione» (*ivi*, p. 9) riuscendo a dissolvere la determinatezza di ogni contenuto.
- 25 Cfr. M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. ital., Milano, Eleuthera, 2005; Id., *Disneyland e altri nonluoghi*, trad. ital., Torino, Bollati Boringhieri, 1999; M. FOUCAULT, *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, a cura di T. Villani, Milano, Mimesis, 1994.

attenzione non si è scoperto nessuno tranne che il vuoto della politica»²⁶. Vuoto peraltro rapidamente colmato da una “terapia” costituita dalla somatoria tra la possibilità di una guerra infinita (all’esterno) e la realtà della drastica riduzione dei diritti civili (all’interno)²⁷, l’una e l’altra motivate principalmente dall’esigenza dichiarata di garantire *sicurezza* alle persone, rese in via preventiva emotivamente *insicure* da una campagna mediatica con pochi precedenti, secondo le regole di quella che Naomi Klein, in un suo libro recente, ha efficacemente definito come *shock economy*, la quale sfrutta (quando non costruisce essa stessa) il disastro al fine di gettare le persone «in uno stato di shock collettivo»²⁸ che produce in loro «la sensazione di essere completamente impotenti»²⁹.

Ma l’immagine di una società a rischio e di persone estremamente vulnerabili si accompagna allo «svilimento»³⁰ di un uomo sempre più esplicitamente considerato – per dirla al modo di Carlo Michelstaedter – come un essere «ammaestrato» e «sotto tutela»³¹, incapace di quell’equilibrio interiore e di quel governo armonico di sé e della cosa pubblica³² che proprio l’esperienza della solitudine, adeguatamente praticata, può consentire (o almeno favorire).

26 S. NATOLI, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 24.

27 Cfr. L. CANFORA, *Esportare la libertà. Un mito che ha fallito*, Milano, Mondadori, 2007; N. URBINATI, *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell’universalismo democratico*, Roma, Donzelli, 2007.

28 Cfr. N. KLEIN, *Shock economy. L’ascesa del capitalismo dei disastri*, trad. ital., Milano, Rizzoli, 2007, p. 25.

29 *Ivi*, p. 533. Cfr. inoltre B. R. BARBER, *L’impero della paura. Potenza e impotenza dell’America nel nuovo millennio*, trad. ital. di T. Franoso, Torino, Einaudi, 2004; Z. BAUMAN, *Paura liquida*, trad. ital. di M. Cupellaro, Roma-Bari, Laterza, 2008; R. CASTEL, *L’insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, trad. ital. a cura di M. Galzigna e M. Mapelli, Torino, Einaudi, 2004; G. GOISIS, *Camminando lungo il crinale. Riflessioni su rischio, fuga e paura*, Venezia, Cafoscarina, 2006; M. VALCARENCHI, *L’insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

30 F. FUREDI, *Il nuovo conformismo*, cit., p. 163. A proposito di questo singolarissimo filosofo, mi permetto un rinvio al mio *L’arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Milano-Udine, Mimesis 2010.

31 C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, Milano, Adelphi, 2005, rispettivamente pp. 113 e 108.

32 Cfr. A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

La pienezza della solitudine

L'«uomo ammaestrato» di Michelstaedter ci consente di intravedere una prima “figura filosofica” della solitudine. Perché Michelstaedter propone energicamente, “persuasivamente”, l’idea di una solitudine che è anzitutto conquista del «possesso attuale di sé»³³ e liberazione da quella *koinonìa kakòn*, da quella “comunella dei malvagi” che costituisce la dimensione sociale dell’esistenza, nella quale gli uomini s’intendono benissimo ma sono incapaci di Persuasione³⁴. S’intendo alla perfezione, gli uomini della rettorica, perché, in effetti, non hanno nulla da dire e non si dicono nulla: «Così fa l’uomo nella società: il segno convenuto egli lo trova nella tastiera preparata come una nota sul piano. E i segni convenuti si congiungono in modi convenuti, in complessi fatti. Sul piano egli suona non la sua melodia – ma le frasi *prescritte* dagli altri»³⁵. Chi, incapace di consistere nella solitudine della Persuasione, si adatta alla vita sociale, si condanna per ciò stesso «a ripetere senza intendere quello che gli altri [...] dicono» e, così facendo, potrà anche «avere uno “stile”, una “lingua” perfetti e pur non dir mai niente»³⁶.

L’esistenza che si muove lungo i luoghi comuni della “rettorica”, così come Michelstaedter la descrive, è quella che condanna al «vuoto nel presente»³⁷, a un gioco di specchi che replica indefinitamente «la stanza della miseria individuale»³⁸: «Come il bambino nell’oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell’infinita paura si sente mancare; così gli uomini, che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s’affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno» e «s’adagiano in parole che fingano la comunicazione [...], e di parole nutrono la loro noia, di parole si fanno un empiastro al dolore»³⁹.

Ecco: la solitudine come esperienza della nostra propria nullità, del vuoto della nostra anima, viene indicata da Michelstaedter come il vero movente delle relazioni (linguistiche, sociali, culturali, terapeutiche...) che uomini impauriti come bambini nel buio intrattengono gli uni con gli altri, simili in questo all’*uomo della folla* magistralmente disegnato da Edgar Allan Poe

33 Cfr. ad esempio C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 122; il motivo, in ogni caso, è ricorrente nei suoi scritti.

34 Cfr. ad esempio *ivi*, p. 88.

35 *Ivi*, p. 112.

36 *Ivi*, p. 116.

37 *Ivi*, p. 61.

38 *Ivi*, p. 60.

39 *Ivi*, p. 58.

in un suo celebre racconto. Quest'uomo viene pedinato dall'incuriosito, anonimo narratore, il quale, attento osservatore della folla che sfila per le strade di Londra «sul finire d'una sera autunnale»⁴⁰, lo segue mentre cammina «avanti e indietro, giorno e notte, senza apparente motivo, in mezzo alla folla» stessa⁴¹, sino a che, da ultimo, gli si rivela – al termine di un pedinamento che, grazie all'abilità di Poe, ci trasmette un'angoscia crescente – come «il tipo, il genio dell'infamia occulta. Rifiuta di stare solo. È l'uomo della folla. È vano tenergli dietro – conclude il pedinatore/narratore –; nulla apprenderò da lui, e dalle sue imprese»⁴². Una folla, quella in cui si muove, che la penna di Edgar Allan Poe ci rivela peraltro “malata” di un ben diverso genere di solitudine, quella di una massa che cancella la capacità di sentirsi davvero soli con se stessi: «La maggior parte, e di gran lunga, di coloro che passavano, aveva un'aria soddisfatta, da gente pratica, e pareva non curarsi d'altro che di aprirsi una strada in mezzo alla folla [...]. Altri, anch'essi numerosi, avevano gesti smaniosi, volti congestionati, parlavano da soli, gesticolavano, quasi la stessa calca della folla li facesse sentire in solitudine»⁴³. Una contraddizione, quella dell'essere soli nella folla, che dice di quella valenza inautentica e distorta della solitudine che Michelstaedter ha saputo cogliere, forse più ancora che nei suoi scritti, negli schizzi e nei disegni, in particolare quello intitolato *Processione di ombre*⁴⁴.

Un'esperienza della solitudine che è palpabile anche nelle nostre strade, forse onnipresente, ma non per questo meno inautentica e “deviata”, se è vero che per il giovane filosofo goriziano è proprio l'esercizio della solitudine a poter consentire l'esperienza, istantanea e irripetibilmente concentrata sul presente, di quella Persuasione “maiuscola” che è tale perché «si accompagna alla Verità», come si legge al verso 4 del frammento 2 del *Poema sulla Natura* di Parmenide⁴⁵. Laddove la persuasione “minuscola” – ossia la “rettorica” – della maggioranza degli uomini altro non è che «la

40 E. A. POE, *L'uomo della folla*, in *I racconti*, trad. ital. di G. Manganelli, Torino, Einaudi, 1983, vol. I, p. 315.

41 *Ivi*, p. 325.

42 *Ivi*, p. 326.

43 *Ivi*, p. 316. Su questi temi cfr. Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, trad. ital., Milano, Feltrinelli, 2002; Id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. ital., Roma-Bari, Laterza, 2007; D. RIESMAN, *La folla solitaria*, trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1999.

44 Cfr. *L'immagine irraggiungibile. Dipinti e disegni di Carlo Michelstaedter*, a cura di ANTONELLA GALLAROTTI, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1992, p. 105, n. 11.

45 Cfr. PARMENIDE, *Poema sulla natura*, trad. ital., con testo originale a fronte, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Bompiani, 1991.

paura della morte» (tanto che «esser nati non è che *temere la morte*»⁴⁶): la paura somma, la quale fa sì che ciascuno tenti, “distraendosi” in tutti i modi in cui è dato “distrarsi”⁴⁷, di fuggire quella solitudine che ci costringerebbe a guardare dritta in faccia la possibilità della nostra non esistenza, il nostro essere destinati al nulla. Per dirla con Schopenhauer, «la vita dei più non è che una continua battaglia per l’esistenza, combattuta con la certezza della sconfitta finale. Ciò che tuttavia li fa perseverare in questa battaglia così faticosa, non è tanto l’amore per la vita, quando la paura della morte, che comunque rimane inevitabilmente sullo sfondo e può ad ogni istante farsi avanti. La vita stessa è un mare disseminato di scogli e di gorgi, che l’uomo evita con la massima cautela e la massima cura, nonostante sappia che, se anche può riuscire, mettendo in atto ogni sforzo e ogni arte, a trovare una strada in mezzo ad essi, proprio per questo si approssima ad ogni passo al più grande, completo, inevitabile e irreparabile naufragio; anzi, fa rotta direttamente verso di essa: la morte, che è la mèta finale del suo viaggio faticoso e che è per lui peggiore di tutti gli scogli che è riuscito ad evitare»⁴⁸. La Persuasione che è veramente tale, viceversa, è quella di chi «è *solo nel deserto*, e deve crear tutto da sé», impossessandosi del presente e vedendo ogni presente come l’ultimo⁴⁹. Perché «*ognuno è il primo e l’ultimo*» e deve assumere pienamente, a partire dalla positività dell’esperienza della solitudine, «la responsabilità della sua vita»⁵⁰.

La solitudine va cioè pensata come “luogo” privilegiato di verità e di ricchezza interiore, radicalmente diversa da quella ricchezza solo apparente che si produce nella rete infinita di relazioni con la quale gli uomini s’illudono di mettere a tacere le proprie paure e le proprie inquietudini. In una lettera del 10 settembre 1910 (scritta dunque a ridosso di quella sera del 17

46 C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 32.

47 D’obbligo il riferimento al tema pascaliano (e poi schopenhaueriano, leopardiano, michelstaedteriano) del *divertissement*, il “divertimento distraente” per mezzo del quale cerchiamo di sottrarci «al sentimento oscuro, ma non perciò meno angoscioso» della nostra miseria (P. SERINI, nota 1 in B. PASCAL, *Pensieri*, trad. ital., Milano, Mondadori, 1976, p. 118). Cfr., ad esempio, B. PASCAL, *Pensieri*, §§ 352, 354, 362; A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 57.

48 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 57, trad. ital. di G. Brianese, Torino, Utet, vol. I, p. 570 (in corso di stampa). Sulla relazione del pensiero di Michelstaedter con quello di Schopenhauer cfr. R. VISIONE, *La deviazione della “persuasione” dalla Noluntas*, in AA.VV., *Carlo Michelstaedter. L’essere come azione*, a cura di E. S. Storace, Milano, AlboVersorio, 2007, pp. 75-91.

49 C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 34.

50 *ivi*, p. 36.

ottobre nella quale Michelstaedter deciderà drammaticamente di togliersi la vita) si legge: «Ora sono solo soltanto in apparenza, ma se anche fossi solo del tutto la mia solitudine sarebbe più ricca del loro accompagnarsi»⁵¹. “Loro” sono, in questo caso, quei giovani apparentemente del tutto “normali” che «hanno vuota la vita, e l’avranno sempre vuota – e la riempiono delle preoccupazioni per la carriera» e «di vani piaceri»⁵². Da “loro” Michelstaedter sente di potersi e doversi distinguere: «Io ho qualche cosa da fare a questo mondo, so quello che voglio fare – non ho né tempo né bisogno di preoccuparmi di ciò onde essi si fingono una vita sufficiente e soffrono tutti gli istanti anche se sembrano lieti e se la bocca rida»⁵³.

Certo, qualcuno potrebbe obiettare che quelle di Michelstaedter sono una solitudine e una persuasione ben strane e davvero poco vitali, alla luce del colpo di pistola con il quale il giovane filosofo, appena ventitreenne, pose fine ai suoi giorni. Anche se, le parole di Michelstaedter lo suggeriscono, il suo è stato uno “spegnersi” dovuto a una sovrabbondanza di vitalità («la fine è vicina, ed è vicina l’alba della mia vita: presto, come da una serie d’incubi io esco al *sole* a operare seriamente», si legge ancora nelle pagine dell’*Epistolario*⁵⁴). Anche se le sue parole alludono a una tensione continua tra la passione vitale e il senso di un’oscurità incombente («Un po’ è individuale, un po’ è la malattia dell’epoca per quanto riguarda l’equilibrio morale»⁵⁵).

Eppure l’idea che l’esperienza della solitudine, correttamente metabolizzata, consenta sia di vivere pienamente ogni istante della propria esistenza, sia di rivolgersi all’altro in modo Persuasivo⁵⁶, è in lui del tutto esplicita: «Dico questo a te sola – scrive Michelstaedter all’amata sorella Paula il 9 dicembre 1906 -, e non l’ho detto ad altri perché la confidenza mi mancava, e la vanità me lo impediva [...]; e nemmeno a te avrei dovuto parlare così, ma sono così solo, raccolto, e fuori c’è tanto tempo e tanta pioggia, e mi par d’averti vicina e di trovar corrispondenza nei tuoi occhi mentre in tumulto

51 C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, a cura di S. CAMPAILLA, Milano, Adelphi, 1993, p. 451.

52 *Ivi*, p. 450. Considerazioni importanti su questa condizione dei giovani anche di oggi le ha svolte di recente Umberto Galimberti nel suo *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007.

53 C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., pp. 450-451.

54 *Ivi*, p. 450.

55 *Ivi*, p. 158.

56 «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà [...]. Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole» (C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 3).

tutte le cose lungamente, penosamente represses, mi si affollano dinanzi»⁵⁷. L'esperienza del raccogliersi nella solitudine si pone come la condizione tanto di un'armonica pienezza personale quanto di una relazione autentica con l'altro (la solitudine – come cantava Giorgio Gaber – «non è malinconia»⁵⁸, tutt'altro: «è indispensabile per star bene in compagnia»⁵⁹).

Considerazioni, queste, che ci consentono un riferimento a Nietzsche, il quale, nel § 3 di *Ecce homo*, indica precisamente nella solitudine – anzi, in una «solitudine immensa» – la condizione indispensabile perché sia possibile almeno avvicinarsi alle sue parole: «Chi sa respirare l'aria dei miei scritti sa che è un'aria delle cime, un'aria forte. Bisogna esser nati per respirare quell'aria, altrimenti si corre il rischio, non piccolo, di raffreddarsi, lassù. Il ghiaccio è vicino, la solitudine immensa – ma che pace illumina le cose! come si respira liberamente! quanta parte di mondo sentiamo sotto di noi! – La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino ad oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture»⁶⁰. È emblematica, da questo punto di vista, la figura di Zarathustra, che – ci torneremo ta breve – viene presentata da Nietzsche, nel *Prologo* del suo capolavoro filosofico, precisamente al termine di una decennale, volontaria solitudine.

La parola filosofica sembra richiedere per sua natura una meditazione capace anzitutto di *distaccarsi* dalle cose, dagli uomini, persino da se stessi⁶¹ e da Dio stesso⁶², secondo l'insegnamento di Meister Eckhart, il quale nel *distacco* (ossia nella «rimozione di ogni creaturalità, temporalità, immagine»⁶³) vede la condizione essenziale affinché l'anima dell'uomo possa essere partecipe della vita di Dio. In una delle sue prediche tedesche

57 C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., p. 158.

58 G. GABER, *I soli*, in *Piccoli spostamenti del cuore*, Carosello Records, 1987.

59 G. GABER, *La solitudine*, in *Libertà obbligatoria*, Carosello Records, 1976.

60 F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, "Prologo", § 3, trad. ital. di R. Calasso, in «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, 3, Milano, Adelphi, 1975², pp. 266-267.

61 «Se l'anima deve conoscere Dio, deve anche obliare se stessa e perdersi; perché non vede e conosce Dio, finché vede e conosce se stessa» (MEISTER ECKHART, *Scitote, quia prope est regnum dei*, in *Sermoni tedeschi*, trad. ital. di M. Vannini, Milano, Adelphi, 1985, p. 182).

62 È vero che «in nessun luogo Dio è tanto propriamente Dio come nell'anima» (MEISTER ECKHART, *Dilectus deo et hominibus*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 221) e che «vedere Dio ed essere visti da Dio sono una sola cosa» (Id., *Videte, qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii dei nominemur et simus*, *ivi*, p. 223). E tuttavia, scrive Eckhart, «io lodo il distacco più di ogni amore» (Id., *Del distacco*, trad. ital. in *Opere tedesche*, trad. ital. a cura di M. Vannini, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 107) e Dio stesso altro non è che «supremo distacco» (*ivi*, p. 119).

63 M. VANNINI, "Introduzione" a MEISTER ECKHART, *Antologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. XV.

Eckhart scrive: «se qualcuno diverso da Gesù solo vuole parlare nel tempio, ovvero nell'anima, Gesù tace⁶⁴, come se non fosse a casa propria [...]. Ma se Gesù deve parlare nell'anima, *bisogna che essa sia sola e che taccia*, se deve sentir parlare Gesù. Allora egli entra e comincia a parlare»⁶⁵. La solitudine e il silenzio (giacché «occorre molto silenzio o la capacità di far silenzio dentro di sé, per dedicarsi in forme idonee alla solitudine»⁶⁶) sono insieme custodi e condizioni di possibilità di un “tesoro” del quale «il rumore di fondo della città»⁶⁷, in cui siamo sempre più spesso immersi, ci impedisce di acquisire consapevolezza: «la Parola giace nascosta nell'anima, in guisa tale che non la si conosce e non la si ascolta, finché non le si permette di essere percepita nel profondo; prima essa non è intesa; ma occorre che tacciano tutte le voci e tutti i rumori, occorre che ci sia il silenzio, una pura quiete»⁶⁸. Solo allora, «nella parte più nobile, nel fondo, nell'essenza dell'anima», dove «non è mai giunta creatura né immagine»⁶⁹, risuona quella “parola” (filosofica per eccellenza ma, prima ancora, davvero umana) che Michelstaedter connota come autenticamente “Persuasa”.

La parola filosofica sembra imporre una riflessione interiore capace anzitutto di *distaccarsi* dal contatto “distraente” con gli altri e con le cose. Lo racconta bene Cartesio, quando indica nella solitudine e nel distacco una delle condizioni irrinunciabili affinché si possa realizzare quella sorta

64 Come tace, per aggiungere un esempio letterariamente e filosoficamente “alto”, nel confronto con il Grande Inquisitore messo in scena da Dostoevskij nelle pagine dei *Fratelli Karamazov*: alle parole del vecchio inquisitore, Cristo replica con un pacato ma ostinato silenzio. Su questa straordinaria pagina dostoevskiana – della quale inevitabilmente si occupano tutte le maggiori monografie dedicate allo scrittore – cfr. R. PANIKKAR, *La tragedia del grande inquisitore*, Milano, MC Editore, 2008; V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore* [1894], trad. ital., Marietti, Torino, 1989; G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, a cura di Gabriella Caramore, Brescia, Morcelliana, 2003. Se ne veda anche la suggestiva “interpretazione” cinematografica proposta da BEAT KUERT, con uno straordinario Giulio Brogi come protagonista.

65 MEISTER ECKHART, *Intravit Iesus in templum et coepit licere vedentes et ementes*, in MEISTER ECKHART, *Antologia*, cit., p. 47, corsivo mio.

66 D. DEMETRIO, *La vita schiva. Il sentimento e le virtù della timidezza*, Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. 13. Cfr. inoltre C. SINI, *Il gioco del silenzio*, Milano, Mondadori, 2006.

67 F. DE GREGORI, *Compagni di viaggio*, in *Prendere e lasciare*, Columbia Records, 1996.

68 MEISTER ECKHART, *Sta' sulla porta del tempio di Dio e pronuncia la parola*, in *I sermoni*, trad. ital. a cura di M. Vannini, Milano, Edizioni Paoline, 2002, p. 208.

69 MEISTER ECKHART, *Quando tutte le cose erano in mezzo al silenzio*, in *I sermoni*, cit., p. 628.

di dialogo interiore che va sotto il nome di “meditazione”, una parola che suggerisce precisamente il raccogliersi della mente nella propria intimità più profonda: «Ora chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, metterò a tacere tutti i sensi, cancellerò anche tutte le immagini delle cose corporee persino dal mio pensiero»⁷⁰. Anche nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, narrando, nel contesto di quella che si presenta come una vera e propria autobiografia intellettuale, dell’origine delle proprie meditazioni, Cartesio scrive: «Ero allora in Germania, chiamato dalle guerre che ancora non vi sono finite; rientrando nell’esercito, dopo aver assistito all’incoronazione dell’Imperatore, l’inizio dell’inverno mi costrinse a fermarmi in un quartiere dove, non trovando nessuna conversazione che mi distraesse e, per fortuna, non essendo turbato da preoccupazioni o da passioni, *rimanevo tutto il giorno, chiuso e solo*, in una stanza riscaldata dove avevo tutto l’agio di intrattenermi con i miei pensieri»⁷¹.

La filosofia pare evocare e richiedere anzitutto un “paesaggio” solitario e la capacità di distaccarsi dalle distrazioni che distorcono il rapporto che abbiamo con noi stessi e con il mondo. Il «puro distacco», tuttavia, essendo «al di sopra di tutte le cose»⁷², implica non solo l’abbandono di se stessi⁷³ e della propria relazione inautentica con le cose⁷⁴, ma anche l’abbandono dell’idea stessa che, per distaccarsi, ci si debba rifugiare in una solitudine meramente esteriore, nella quale siamo soli soltanto in apparenza, poiché «la folla cui apparteniamo, con i suoi richiami, le sue esigenze, le sue abitudini, occupa i nostri pensieri, se non il nostro corpo»⁷⁵. Quello che conta non è che io fugga dal mondo, bensì che apprenda «la solitudine interiore, dovunque e con chiunque sia»⁷⁶. Ma questo scenario sembra a sua volta destinato a trasformarsi in un luogo abitato, nel quale oltre alla identità solitaria del filosofo che si raccoglie in se stesso per meditare, conta anche (soprattutto?) l’autenticità della relazione con l’altro. Quella sorta di ritiro

70 R. DESCARTES, *Meditazioni sulla filosofia prima*, III, trad. ital. di G. Brianese, Milano, Mursia, 1994, p. 69.

71 R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, II, trad. ital. in G. BRIANESE [a cura di], *Il «Discorso sul metodo» di Cartesio e il problema del metodo nell’età moderna*, Torino, Paravia, 1996, p. 52, corsivo mio.

72 MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in *Opere tedesche*, cit., p. 107.

73 «Bisogna prima di tutto abbandonare se stessi: così si abbandonano tutte le cose» (MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, in *Opere tedesche*, cit., p. 62).

74 «Perciò tutte le cose davanti ad esso sono lasciate essere, senza essere importunate» (MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in *Opere tedesche*, cit., p. 109).

75 D. DEMETRIO, *La vita schiva*, cit., p. 16.

76 MEISTER ECKHART, *Dell’uomo nobile. Trattati*, trad. ital. a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 2004³, p. 67.

ascetico del quale la filosofia, e forse, oltre ad essa, anche il Cristianesimo⁷⁷, sembrano avere bisogno, è in ogni caso destinato a svolgersi sotto il segno della relazione, come esperienza di ciò che vi è di comune e di ciò che, mettendo in relazione, unifica. Anche perché non si può escludere, tutt'altro, che, come insegna già la sapienza più antica, sia proprio la relazione a costituire la legge fondamentale della *physis*,⁷⁸ e che «la stessa logica che a livello fisico porta l'essere a costituirsi [venga] riprodotta dalla coscienza umana nei rapporti con se stessa e con gli altri uomini»⁷⁹.

Zarathustra, certo, «giunto a trent'anni [...] lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore»⁸⁰. La sua trasformazione dice insieme di un arricchimento che la solitudine e solo la solitudine ha reso possibile e della “necessità” di rivolgersi nuovamente agli uomini: «La mia saggezza mi ha saturato fino al disgusto; come l'ape che troppo miele ha raccolto, ho bisogno di mani che si protendano. Vorrei spartire i miei doni»⁸¹. Ecco dunque che Zarathustra ridiscende tra gli uomini della pianura⁸², assecondando la propria natura e insieme compiendo il proprio “dovere”, che in lui si presenta come un «non-poter-essere-

77 Schopenhauer, ad esempio, riteneva che il protestantesimo avesse tradito «il nocciolo profondo del cristianesimo» proprio perché aveva eliminato l'ascesi (cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Supplementi*, cap. 48, trad. ital. cit., vol. II).

78 «Il piano di sviluppo nella natura esiste e si chiama relazione, *web*, come dice Capra che ha scritto *The Web of Life*, o anche *logos*, il modo classico con cui la mente umana ha da sempre visto e nominato il fenomeno che oggi chiamiamo *web*. La logica che muove la vita è la relazione ordinata» (V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, cit., p. 18. Del saggio citato esiste anche una traduzione italiana: F. CAPRA, *La rete della vita*, Milano, Rizzoli, 2001). Cfr. anche R. MADERA, *Il nudo piacere di vivere*, cit., pp. 134-135: «il vero sé è [...] la riflessività dell'interdipendenza, dell'interintraessere. Storicamente, biograficamente, temporalmente e spazialmente sempre diverso, e tuttavia sempre uguale in questa sua forma di correlazione e di struttura di punteggiature consapevoli, di appartenenza comunitaria e di elemento della biosfera. Il rapporto varia continuamente, ma il rapporto in quanto tale è eterno, e questa interrelazione è la verità. Prendere dimora e rifugio in questa consapevolezza è il puro piacere di esistere, è la buona stabilità dell'anima che conosce il piacere ben pensato».

79 V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, cit., p. 24.

80 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, “Proemio”, § 1, trad. ital. di M. Montinari, in «Opere di F. Nietzsche», VI, 2, Milano, Adelphi, 1979³, p. 3.

81 *Ibidem*.

82 Cfr. ANTIMO NEGRI, *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la città*, Milano, Spirali, 1993.

altrimenti»⁸³: Zarathustra *vuole* tornare tra gli uomini, ma ciò che vuole è la perfetta estrinsecazione della sua natura più autentica, un volere nel quale non vi è alcuna traccia di forzatura o di costrizione: non discende tra gli uomini, dopo dieci anni di solitudine, perché sia «condizionato da qualche imperativo morale», né «perché sia vittima di un destino che lo sovrasta», e nemmeno «perché decide indipendentemente da ciò che è; ma perché la *sua* natura lo porta a farlo, lo rende capace di farlo: così il suo “potere” non designa l’ambito del poter essere qualcosa d’altro, ossia l’ambito delle possibilità di scelta, ma quello della propria *capacità*, del proprio esser-capace; così, il suo “volere” non è altro che l’accoglimento, il lasciar-essere questa capacità»⁸⁴. Il che, per inciso, consente di vedere sotto una luce diversa quella sua solitudine che lo conduce definitivamente altrove rispetto agli uomini della pianura, ma *non* lo condanna affatto all’isolamento, *non* lo rinchioda nella sua “idiozia”⁸⁵. Lo orienta anzi, tutto al contrario, a rivolgersi agli uomini con un atteggiamento di gratuita donazione: «Vorrei spartire i miei doni»⁸⁶, dice Zarathustra, e il suo è un donare che «non si preoccupa della gratitudine, non ha interesse a stabilire se chi riceve merita o meno i benefici del dono, per cui non può mai venire deluso; il donare non si aspetta nulla, perché non ha altra finalità al di fuori di sé»⁸⁷.

Cancellare le tracce

La parola filosofica risuona nell’anima. Nella solitudine dell’anima. Ciò però *non* condanna il filosofo al solipsismo o all’isolamento. La parola filosofica è *sempre* un rivolgersi. Un rivolgersi a noi stessi e all’altro (e sia pure, talvolta o spesso, a un altro sprezzante, pronto a deriderci come la servetta di Tracia derise Talete⁸⁸, oppure aggressivo come gli Ateniesi che, racconta Diogene Laerzio, discutevano con Socrate a calci e pugni⁸⁹). Un rivolgersi che

83 G. PASQUALOTTO, *Commentario* in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. ital. di S. Giametta, Milano, Rizzoli, 1989, p. 382.

84 *Ibidem*.

85 «Bisogna seguire ciò che è comune: il *logos* è comune, ma i più vivono come se avessero ciascuno una sapienza privata [*idia phronesis*]» (ERACLITO, fr. 2).

86 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, “Proemio”, § 1, trad. ital. di M. Montinari, cit., p. 3.

87 G. PASQUALOTTO, *Commentario*, cit., p. 384.

88 Il riferimento, s’intende, è all’aneddoto narrato da Platone nel *Teeteto* (174 a-b), sul quale cfr. H. BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia*, trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1988.

89 Diogene Laerzio riferisce che gl’interlocutori di Socrate «lo colpivano con pugni

consente di riconoscere noi stessi nell'altro, prima e più ancora che noi stessi come altro⁹⁰. Noi stessi nel nostro "prossimo". Che, anche per questo, «non si sceglie»⁹¹ e con il quale, anche per questo, il dialogo è *sempre* possibile⁹².

Non si tratta della solitudine di chi, come il genio schopenhaueriano, è solo perché «è troppo raro per avere la possibilità di incontrare facilmente altri simili a lui, e troppo diverso dagli altri per essere il loro compagno»⁹³. Si tratta piuttosto di quella solitudine e di quella quiete che ci richiamano alla serietà della meditazione, alla conoscenza di noi stessi, a una relazione con l'altro che abbia un carattere non strumentale, ma – per dir così – "esistenziale". Non foss'altro perché – come ha scritto, con la semplicità e la pregnanza che lo contraddistinguevano come persona e come filosofo, Italo Valent – «in tutti i momenti e in tutti i modi ci imbattiamo nell'altro. Che cosa resterà da dire alla filosofia dinanzi a un'esperienza del genere: a un fatto così sottilmente ovvio e così prevedibilmente imprevedibile?»⁹⁴

Già, che cosa resta da dire alla filosofia? Ascoltiamo le parole di Schopenhauer: «Trasferiamoci in una contrada molto solitaria, con un orizzonte illimitato, sotto un cielo del tutto privo di nubi, alberi e piante, in un'atmosfera perfettamente immobile, nessun animale, nessun uomo, niente acqua che scorre, il più profondo silenzio»⁹⁵ Un paesaggio di questo genere – che richiama alla mente lo scenario livido che accompagna l'uomo e il bambino

o gli strappavano i capelli» e che «nella maggior parte dei casi era disprezzato e deriso, ma tutto sopportava con animo rassegnato» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, II, 21, trad. ital. a cura di M. Gigante, Milano, TEA, 1991, pp. 55-56). Cfr. L. CANFORA, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo, Sellerio, 2000.

90 Cfr. R. FADDA, *L'io nell'altro. Sguardi sulla formazione del soggetto*, Roma, Carocci, 2007. Un'indagine psicologica relativa alla questione si può trovare in G. BELLUARDO, *Ognuno sta solo? L'io è l'altro: altruismo e aspettativa d'identità*, Milano, Franco Angeli, 2006. Per la presenza del rapporto tra io e l'altro in letteratura si può vedere G. DAVICO BONINO [a cura di], *Io e l'altro. Racconti fantastici sul doppio*, Torino, Einaudi, 2007.

91 A. SOFRI, *Chi è il mio prossimo*, Palermo, Sellerio, 2007, p. 38.

92 Cfr. K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, trad. ital. di S. Liberatore, Roma-Bari, Laterza, 2007; R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book, 2002 (per il quale la verità stessa è «una relazione in cui sono coinvolti due poli, uno dei quali è il nostro», p. 45); G. PASQUA-LOTTO, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003.

93 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Supplementi*, cap. 31, trad. ital. cit., vol. II.

94 I. VALENT, *Dire di no. Filosofia Linguaggio Follia*, Cosenza, Teda, 1995; nuova edizione ampliata, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007, p. 57.

95 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 39; trad. ital. cit., vol. I, p. 433.

protagonisti di un bellissimo romanzo di Cormac McCarthy⁹⁶ – «è come un richiamo alla serietà, alla contemplazione, a una completa liberazione dal volere e dalla sua miseria; ma è proprio questo a dare a un paesaggio di questo genere, *nel quale regnano solo la solitudine e la quiete*, una nota di sublime. Infatti, poiché esso non offre alla volontà, che ha sempre bisogno di aspirare e di conseguire, alcun oggetto, né favorevole né sfavorevole, ciò che resta è solo *lo stato della pura contemplazione*, e chi non è capace di elevarsi ad esso è condannato, con la più umiliante delle vergogne, al vuoto della volontà priva di occupazione, al tormento della noia. *Quel paesaggio dà perciò la misura del nostro valore intellettuale personale, del quale è buon criterio il grado della nostra attitudine a sopportare o ad amare la solitudine*»⁹⁷.

Se è vero – come ha scritto Montaigne – che «di qualunque cosa l'anima di occupi, ne è tutta presa»⁹⁸. Se è vero che per praticare (anche filosoficamente) la solitudine non è sufficiente «l'essersi allontanati dalla gente» o «cambiar luogo», ma è necessario «sequestrarsi e isolarsi [anche] da se stessi», per quel tanto che anche noi siamo prigionieri delle «inclinazioni comuni»⁹⁹. Ecco che la «bottega» della filosofia¹⁰⁰ potrebbe non essere più sufficiente: «Bisogna riservarsi una retrobottega tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine»¹⁰¹. Perché «noi abbiamo un'anima capace di ripiegarsi in se stessa», un'anima che «può farsi compagnia», che «ha i mezzi per assalire e per difendere, per ricevere e per donare»¹⁰². Un'anima la quale sa che quello che conta, anche per ritrovare il senso del nostro essere qui ed ora e la verità del nostro agire¹⁰³, è anzitutto vivere «per noi»¹⁰⁴ e non per trarre – in qualsiasi modo, magari persino ricercando la solitudine

96 Cfr. C. MCCARTHY, *La strada*, trad. ital., Torino, Einaudi, 2007.

97 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 39, trad. ital. cit., vol. I, p. 433 (corsivo mio).

98 M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Libro I, cap. XXXIX (*Della solitudine*), trad. ital., Milano, Mondadori, 1970, vol. I, p. 312.

99 *Ivi*, p. 313.

100 «Oggi chiamano filosofi se stessi / gli insegnanti di filosofia» (I. FOSSATI, *La bottega di filosofia*, in *Lampo viaggiatore*, Columbia Records, 2003).

101 M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Libro I, cap. XXXIX (*Della solitudine*), cit., p. 315.

102 *Ibidem*.

103 «Nelle nostre azioni abituali, fra mille non ce n'è una che ci riguardi. Colui che tu vedi arrampicarsi in cima alle rovine di quel muro, furioso e fuor di sé, bersaglio di tante archibugiate; e quell'altro, tutto pieno di cicatrici, smorto e pallido per la fame, deciso a crepare piuttosto che aprirgli la porta, pensi che lo facciano per se stessi?» (*ivi*, p. 316).

104 *Ivi*, p. 317.

– vantaggi mondani: «È una vile ambizione voler trarre gloria dal proprio ozio e dal proprio ritiro. *Bisogna fare come gli animali che cancellano le proprie tracce alla porta della tana.* Non è più questo che dovete cercare, che il mondo parli di voi, ma *come voi dobbiate parlare a voi stessi.* Ritiratevi in voi, ma prima preparatevi a ricevervi; sarebbe una pazzia affidarvi a voi stessi, se non vi sapete governare»¹⁰⁵.

Viene in mente il “folle” Almayer di Joseph Conrad, il quale cancellava con cura, dalla sabbia, le tracce dei passi di Nina, dopo la sua partenza; ma nemmeno questo era sufficiente: per battere il demone della memoria e conquistare la solitudine, avrebbe dovuto dimenticare anche di averle cancellate: «Aveva l’idea fissa che se non avesse dimenticato prima di morire sarebbe stato costretto a ricordare per tutta l’eternità»¹⁰⁶.

Ecco. Se qualcosa d’importante può insegnare l’esperienza della solitudine è anzitutto questo: come debbo parlare a me stesso e a quella “variazione” di me stesso che è l’altro. A me pare tutt’altro che una “malattia” dell’anima. Come diceva Nietzsche, anzi, «proprio questa è la condizione per quell’estremo grado di personalità, di autoreddenzione che si è fatta uomo in me: io sono la *solitudine* fatta persona... Il fatto che nessuna parola mi raggiungesse mai, mi *costrinse* a raggiungere me stesso...»¹⁰⁷. Anche in questo senso l’esercizio della filosofia si declina anzitutto come esperienza autobiografica e come “stile” di vita¹⁰⁸: in essa ci si mette in gioco personalmente, integralmente e per quel che si è: «scrivo di me», diceva ancora Montaigne, e «il mio tema si ripiega su se stesso»¹⁰⁹. E anche in questo senso, forse, altro non resta se non affidarsi alle ultime parole de *La cognizione del dolore* di Carlo Emilio Gadda: «elencare i gelsi, nella solitudine della campagna apparita»¹¹⁰. Perché, come cantava Gaber, «va a finire che se fossi Dio / io mi ritirerei in campagna / come ho fatto io»¹¹¹.

105 *Ivi*, p. 325, corsivi miei.

106 J. CONRAD, *La follia di Almayer*, trad. ital., Milano, Mursia, 1989, p. 192.

107 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, fr. 25[7], trad. ital. di S. Giametta, in «Opere di F. Nietzsche», VIII, 3, Milano, Adelphi, 1986², p. 411.

108 Cfr. R. MADERA–L. V. TARCA, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.

109 M. DE MONTAIGNE, *Dell’esperienza*, in *Saggi*, Libro III, Capitolo XIII, trad. cit., vol. II, p. 1429.

110 C. E. GADDA, *La cognizione del dolore*, II, IX, in Id., *Romanzi e racconti*, Milano, Garzanti, 2007, vol. I, p. 755.

111 G. GABER, *Io, se fossi Dio*, 1980. Il lungo, devastante brano comparve in un 33 giri omonimo, registrato quasi clandestinamente e da tempo fuori commercio. Lo si può ascoltare oggi nel doppio CD *Il teatro di Giorgio Gaber* (Carosello Records, 1982) che riproduce lo spettacolo teatrale *Anni affollati* (1981-1982).

GIUSEPPE GOISIS

L'UOMO VULNERABILE

L'esistenza tra rischio, paura e speranza

1. *Premessa*

C'è una vulnerabilità *essenziale* dell'umano, qualità di un essere errante sui tornanti della storia, implicato nella trama di rapporti sociali spesso ambivalenti, perennemente esposto di fronte alla possibilità della propria estinzione, come evidenziato, fra le altre tradizioni riflessive, dalle filosofie dell'esistenza; c'è inoltre una vulnerabilità *addizionale*: non soltanto la perenne caducità, ma la precarietà di condizioni di lavoro e di vita, torturate dalla rapidità, dalla frettolosità e, soprattutto, dall'*insicurezza*. Il nostro è, davvero, il tempo dell'*insecuritas* radicale e più si sviluppa un'avvolgente globalizzazione, più cresce la pervasività dell'informazione, più gli uomini si sentono acutamente aggrediti, sospesi davanti ad un futuro incerto.

Non a caso- con la riflessione di H. G. Gadamer, P. Ricoeur, H. Jonas e altri-, è emerso il *principio di vulnerabilità*, che vieta di propiziare condizioni eguali fra i diseguali, e prescrive invece di correre in aiuto di coloro che si trovano sovrastati dal maggior rischio¹.

2. *Del rischio*

La problematica del *rischio* pone la questione circa il valore dell'*anticipazione*, vera filigrana nel cammino della vita; l'uomo è davvero un "animale prolettico", sempre sospeso sul bordo di grandi trasformazioni e scoperte, insieme tentato ed impaurito dalle stesse avventure che intraprende (anche avventure d'idee!).

Paradossale condizione dell'uomo: animale eccentrico, ambivalente e disimmetrico, che si sporge dalla balaustra del presente, per protendersi

1 Si tratta di una consapevolezza che sembra possedere un raggio europeo, in prospettiva planetario: cfr. A. CAYUELA (ed.), *Vulnerables- Pensar la fragilidad humana*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.

verso le dimensioni di uno sconosciuto *non-ancora*, tessuto dei colori affascinanti dell'utopia, della speranza e delle grandi scoperte che vengono incontro dalla prospettiva dell'*inedito* (E. Bloch, J. Moltmann...), ma anche ingombro dei delirî controfattuali che tormentano l'umano, o lo rinserrano nell'ambito angusto di ideologie sistematizzanti.

L'uomo è più o meno felice, non poggiando nel solido *humus* del presente? O diremmo, con Giacomo Leopardi, che è l'animale più sventurato di tutti, perché *sa* del suo male, e può amplificare i mali futuri con l'immaginazione e la fantasia².

Nella lenta emersione dal mondo animale, affiora l'elemento critico rappresentato dalla coscienza anticipante, che sembra introdurre un seme di crisi nella compattezza del mondo, almeno secondo la teoria dell'*esonero* o dell'*alleggerimento* (*Entlastung*) di A. Gehlen e M. Douglas. Emancipato dal flusso sensoriale in cui ogni altro animale è immerso, l'uomo si slancia in un'attività progettante, che è lavoro, trasformazione del mondo e della vita (*homo faber*), ma anche *ansia*³.

L'ansia si manifesta come modalità "rivelativa" dell'uomo, in quanto animale prolettico, in una triplice direzione: a) l'ansia come *travaglio* e tormento; b) l'ansia come *tensione*, più o meno piacevole; c) il "vissuto" dell'ansia come *sospensione* di fronte all'abisso del futuro che si schiude, con l'umano che ritorna, in ogni istante, *a meditar fra perdita e guadagno*, in una grandiosa "partita doppia", nella quale s'intrecciano, in maniera sublime e terribile, le ansie collettive e quelle individuali, lo spirito d'apocalisse (E. Mounier) con le più prossime incertezze sulla vita umana "in bilico"⁴.

L'ansia è come un Giano bifronte, scatenando e slanciando energie e risorse positive, ma, oltre una certa soglia d'intensità, rischiando di paralizzare ogni impegno costruttivo, di conoscenza come di trasformazione. L'uomo non compiaciuto di sé coincide con l'uomo più inquieto e avven-

2 Si possono trarre alcuni esempi di tale situazione critica dell'uomo da G. COSMACINI, *Le spade di Damocle. Paure e malattie nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

3 Circa il tema dell'*esonero*, cfr. G. FORNERO- S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, B. Mondadori, Milano 2002, pp. 1318- 1321.

4 Un'umanità in bilico è tratteggiata, con drammatica efficacia, da E. MOUNIER, *La paura dell'artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia*, a cura di F. RIVA- trad. di M. PASTRELLO, Città Aperta, Troina (Enna) 2007; le ambivalenze dell'ansia sono ben ricostruite da F. FARNÈ, *L'ansia*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 127-9 e *passim*; eccellenti sintesi in G. BALZANO, *I nuovi mali dell'anima*, F. Angeli, Milano 2007; B.E. WOLFE, *Trattamenti integrati per disturbi d'ansia*, Sovera Multimedia, Roma 2007; N. GHEZZANI, *La logica dell'ansia- Empatia, ansia e attacchi di panico*, F. Angeli, Milano 2008.

turoso, ed un tal tipo di uomo è quello che, più volentieri, si proietta in avanti, bruciando tutti i vascelli dell'abitudine alle proprie spalle; l'uomo paralizzato da una coscienza ipertrofica, al contrario, si pasce della convinzione che "la vita è ora" e, bloccato da quell'appagamento che è così caro ai filosofi reazionari, si nega ad ogni genuino progresso, a quello sviluppo che è generato dall'*ansia come stimolo perenne*.

3. *Figure dell'ansia: il contributo della fenomenologia del "tempo vissuto"*

Espongo la mia tesi con parole semplici: il futuro non va rinserrato in una "gabbia d'acciaio" iper-razionalistica: si tratta di riprendere, congiuntamente, l'interrogativo d'impostazione di Kant (*Was darf ich hoffen?*) e quello pratico-strategico di Lenin (*Che fare?*). Occorre tuttavia che non si pretenda di saturare/suturare tale interrogativo, congiungendolo ad un reclamato compimento: come in Lenin, che raccomandava di adempiere e realizzare, in maniera adeguata, in modo da poter determinare il *contatto fra sogno e vita*⁵. Ma, se non si mantiene la possibilità radicale di una disgiunzione, perfino la possibilità di porre sensatamente gli interrogativi: "cosa sperare?" e "cosa fare?" rischia di svanire, sfumando così il sogno della giustizia e perfino il rapporto generale verso la dimensione del futuro che ci viene incontro, dileguandosi, nell'ambito di tale dimensione, ogni possibile relazione con l'alterità.

L'ostruzione, l'occlusione del futuro è la grave posta in gioco, con la conseguente condanna ad una "fatalità totalizzante", l'esatto contrario di ogni *chance* rivoluzionaria, chiudendosi, alla fine, "l'avvenire di ciò che viene"; ogni riferimento alla giustizia inaridisce e si estingue se non si tengono presenti, senza sosta, i temi dell'inadeguatezza, della disgiunzione, della discontinuità e della trascendenza, intesa come ulteriorità infinita: tali temi garantiscono un'assidua apertura al futuro e, in esso, al rapporto con l'alterità, configurabile come "ciò che viene, e viene ancora e sempre".

Ritornando al tema dell'ansia, occorre, io credo, tuffarlo nel crogiolo ardente delle complicate relazioni tra l'umano e il futuro, inquadrandola come una specifica tipologia di "malattia del possibile", una modalità di quel polarizzarsi della coscienza, che è forse essa stessa "malattia" o, forse, singolarissima "intermittenza".

Con tre approcci principali si è cercato d'investigare attorno all'ansia: quello biologico-evolutivo, che tende a correlare l'ansia a delle sollecitazioni esterne, di tipo più o meno traumatico; quello psicoanalitico, che sca-

5 AA.VV., *Derrida, pour les temps à venir*, Stock, Paris 2008.

va piuttosto nel profondo dell'uomo, per scoprire le prime radici dell'ansia medesima; infine, quello filosofico-antropologico-esistenziale, che considera l'ansia come rivelazione emozionale, peculiarmente significativa, in rapporto alla *condizione umana nel mondo*⁶.

Per quanto riguarda l'approccio psicoanalitico, i tentativi di comprendere l'ansia s'intrecciano con quelli indirizzati a capire l'eziologia della paura (si consideri, soprattutto, il caso clinico del "piccolo Hans", uno dei rarissimi tentativi di applicare la psicoanalisi all'universo infantile, prima degli interventi organici e delle teorizzazioni di Anna Freud⁷).

Dedicherò qualche considerazione solo al terzo approccio, quello influenzato dalle analisi sul "tempo vissuto" e sulla "memoria organica" di Bergson, dalla fenomenologia di Husserl e, infine, dalla filosofia dell'esistenza di Heidegger; i contributi più significativi, in questa linea della psicologia fenomenologica, appaiono quelli di E. Minkowski e L. Binswanger⁸.

Presuppongo una significativa distinzione fra i termini e i concetti di "ansia" e "angoscia", richiamando la prima piuttosto a una dimensione di captazione e afferramento da parte del futuro, la seconda a un autopercepirsi come sequestrati da un passato ancora incombenente, come si fosse schiacciati in un "angolo", in un luogo "angusto"⁹.

Prima di addentrarmi nel delineare alcune figure dell'ansia in relazione al "tempo vissuto" e allo "spazio vissuto", mi soffermo brevemente su altri due contributi che ritengo significativi: quello di Maldiney e quello di Sartre¹⁰.

Secondo Maldiney, alcune "malattie dell'anima" inclinano a contestare la pesantezza dell'Esserci, il risultato di un'epifania per la quale si avverte

6 F. DE MASI, *Angoscia*, in AA.VV., *Psiche- Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, a cura di F. BARALE-M. BERTANI-V. GALLESE- S. MISTURA- A. ZAMPERINI, I, Einaudi, Torino 2006, pp. 70-5.

7 S. FREUD, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni- Caso clinico del piccolo Hans* (1908), in S. FREUD, *Opere* (1905-1908), 5, P. Boringhieri, Torino 1972, pp. 477-589.

8 Da tener presente, per l'orizzonte che vado a delineare, la voce di G. STANGHELLINI, *Ansia*, in AA.VV., *Psiche- Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, cit., pp. 82-7 e, soprattutto, G. STANGHELLINI, *Antropologia della vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano 1997; ID., *Psicopatologia del senso comune*, R. Cortina, Milano 2006; si aggiungano, per l'orientamento pedagogico, gli studi di I. NIZZOLA sull'educazione della vulnerabilità.

9 Tende a negare tale distinzione R. GARAVENTA, *Angoscia*, Guida, Napoli 2006; ID., *Angoscia e peccato in S. Kierkegaard*, Aracne, Firenze 2007.

10 H. MALDINEY, *Pensare l'uomo e la follia*, a cura di F. LEONI, Einaudi, Torino 2007; J.P. SARTRE, *L'immaginario- Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di R. KIRCHMAYR, Einaudi, Torino 2007.

di essere un fardello “a se stessi”; tale insoddisfazione sembra assumere la forma dell'imperativo: “*muori e divieni*”¹¹.

Si manifesta una rischiosissima ricerca dell'*apeiron*: “Le parole presenza ed esistenza, echeggianti dei presentimenti del linguaggio, parlano chiaro: essere pre-sente significa essere *avanti-a-sé*”¹². Imminente a sé, la presenza è in precessione rispetto a se stessa e il suo poter essere; impossibile ad intendersi come un che di positivo, per quanto ideale, è al di là di tutti i possibili: *transpossibilità*. “Esistere significa tenersi fuori a partire da, cioè a partire dal fondo indeterminato: l'esistenza si fa carico di tale fondo dipartendosi ed è soltanto in quel dipartirsi che il suo rapporto al fondo, privo di qualsiasi preliminare assegnazione, si determina. Al di là di ogni possibile forma di passività, il rapporto dell'esistenza al fondo è un rapporto di *transpossibilità*”¹³.

Per quel che riguarda il contributo sartriano, occorrerebbe mettere in evidenza almeno la distinzione tra *paura*, caratterizzata da un rapporto intenzionale con i fenomeni del mondo, e *ansia*, configurata più liberamente, svincolata dall'intenzionalità e dunque più correlata alla dimensione dell'immaginario.

Mi sono domandato come mai, nell'enucleare il significato dell'immaginario, Sartre lo concepisca non a partire dalla *presenza* dell'oggetto che viene immaginato, ma a partire dalla sua *assenza*; nonostante Sartre critichi la dottrina della percezione come “sensazione rinascente” ed insista sul valore della fantasia *hic et nunc*, penso che l'eredità bergsoniana, riconosciuta apertamente dal giovane Sartre, faccia gravitare e la fantasia e l'ansia piuttosto verso il passato che verso il futuro, non offrendo la coscienza altro che un mezzo per ri-presentare un contenuto percepito in precedenza¹⁴. Tuttavia l'attenta considerazione di un fenomeno come il cinematografo, con la connessa critica alla riduzione d'esso- da parte di Bergson ad illusione, e l'insistenza sugli schemi dinamici e di movimento presenti nell'immaginazione, conducono gradualmente Sartre ad agganciare il tema dell'assenza piuttosto alla dimensione futura che a quella passata¹⁵.

Se P. Tillich, a sua volta, riconduce le figure dell'ansia alla perpetua oscillazione fra la dimensione dell'*essere* e quella del *non essere*, G. Glas perviene a configurare ben sette forme dell'ansia, modulate attraverso una serie assai variegata di sfumature. Tutti gli interpreti sottolineano, comunque, le modificazioni corporee che l'ansia vissuta procura, evidenziando il

11 MALDINEY, *Pensare l'uomo*, cit., p. 15; p. 27.

12 *Ivi*, pp. 69-70.

13 *Ivi*, p. 70.

14 SARTRE, *L'immaginario*, cit., pp. XIII-XIV.

15 *Ivi*, p. 25; p. 27; p. 49; pp. 60-2; pp. 90-5; pp. 146-9; pp. 267-290.

nesso dinamico tra mente e corpo, con un'attenzione specifica all'elemento qualitativo dell'esperienza emozionale: l'intensità.

Di passaggio, mi sembra si debba sottolineare la fisionomia ambivalente delle emozioni, insieme capaci di una saturazione interna che tende a sovrabbondare e a traboccare e, ad un tempo, vettori di comunicazione, con un alto tasso di simbolicità; per fare un esempio banalissimo (con significativi addentellati col mondo animale, che la considerazione etologica può evidenziare), se un uomo digrigna i denti, ciò può esser dovuto ad una tensione interna incontenibile, al limite di una configurazione patologica; ma il digrignare i denti può essere considerato anche in un'altra luce, come un messaggio inviato di aggressività e deterrenza, che spetta all'altro uomo decifrare, in tempo reale, adeguatamente.

Minkowski e Binswanger tracciano delle figure straordinarie per delineare il "vissuto" dell'ansia, proiettandolo nello spazio vissuto e nel tempo vissuto. Sotto l'impulso della paura, io mi ritiro dal mondo, ma sotto lo stimolo dell'ansia è il mondo che sembra ritirarsi da me, e il mio *perceptum* è simile a quello di chi pattina o schettina su di una crosta sottile ghiacciata, o simile a quello di un trapezista che tenta di rimanere in equilibrio, con acrobazie vertiginose, lungo un filo teso sul vuoto (metafore che sarebbero piaciute a Nietzsche!).

L'ansia non è precisamente un sentirsi sprofondare, quanto il sentirsi sospeso sopra la possibilità di sprofondare. Per questo l'ansia non tocca mai il fondo¹⁶.

Il nostro io corporeo, nella trama del lieve ma suggestivo disegno, prima trepida, poi avverte, come una sospensione, l'aprirsi del fondo dell'io stesso, con un'intensa esperienza dell'abissalità e dell'oscillazione, *perceptum* che anche i poeti, da parte loro, hanno evocato con icastica efficacia.

L'angoscia, come accennato, rinvierebbe, invece, ad un tempo esaurito; l'angoscia sembra proclamare che "la storia è finita" e che la speranza non può più fiorire; il rimando, anche etimologico, è ad *angustia*, spinti con le spalle al muro in qualche angolo del sottosuolo, mentre la temporalità vissuta dell'ansia sembra piuttosto consistere *ante festum*, come sospensione, come attesa ed imminenza di un *poi*, che può magari visitarci come uno spettro tormentoso. Nel tempo dell'angoscia, che l'antropoanalisi illustra con efficacia, *io sono, ormai e per sempre, ciò che sono stato*, inchiodato ad un presente eterno, che ricalca, come in una cristallizzazione, il passato.

Ho fornito solo alcuni cenni sulle figure suggestive che la psicologia fenomenologica traccia, con una sorta di approccio narrativo, e qui po-

16 STANGHELLINI, *Ansia*, cit., p. 86.

trebbero affollarsi tante considerazioni: la figura circolare della storia, la disperazione legata ad una specifica e determinata temperie del nichilismo, la reazione del mondo studentesco che, nel 1968, con M. Savio proclamava: “la storia non è finita”, affermazione forse rimasta nella mente di C. Magris, riaffiorando in un suo titolo famoso¹⁷.

Mi limito a concludere così: la psicologia fenomenologica modula un'eccezionale *coreografia delle emozioni*, che non può non far pensare; paura, ansia, panico ed angoscia roteano come in uno scenario, evocando non solo una dimensione energetica e cinetico-somatica, ma anche una dimensione comunicativo-simbolica.

Certamente tale dimensione corrisponde a diverse configurazioni cerebrali, che andrebbero analizzate e studiate nella loro funzionalità interattiva; e tuttavia il collegamento tra la fenomenologia del “vissuto” emozionale e lo studio del cervello, il più straordinario tra gli universi, è ben lungi dall'esser compiuto sistematicamente, rimanendo sullo sfondo l'auspicio di un tale raccordo, davvero fondamentale.

Questi brevi cenni non tendono solo a ribadire la specificità qualitativa, caratteristica di ogni modalità emozionale, di contro ad ogni tendenza all'uniformazione e all'omologazione; la loro intrinseca finalità converge con quanto sostenuto, ultimamente, da G. Stanghellini: “Possiamo lasciare a ogni uomo, e a ogni epoca, la sua ansia, come punto di partenza per tentare di comprendere la sua esistenza”¹⁸.

4. Cenni sulla paura

La *paura* sembra caratterizzarsi come un'ansia che “decade al mondo” (M. Heidegger); l'uomo non fluttua più nell'abisso dell'incertezza, ma si rinserra, nel suo “vissuto”, come in un *tunnel*, o in una caverna. Mounier ha mostrato con efficacia che, se l'ansia insegna a misurare i nostri passi, ispirando una concreta prudenza, la paura imbozzola e sequestra l'uomo; l'ansia che non ricade, invece, ci conduce ad accettare la sfida, ed essa ci può migliorare e temperare.

Detto un po' grossolanamente, l'ansia può configurarsi come combustibile, carburante per infiammare il motore dell'azione. Se l'ansia sembra

17 C. MAGRIS, *La storia non è finita*, Garzanti, Milano 2006.

18 STANGHELLINI, *Ansia*, cit., p. 87; la comprensione della costituzione del *Dasein* in relazione alla temporalità ha ricevuto un impulso decisivo da M. Heidegger: cfr. R. DREON, *Esperienza e Tempo- La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di M. Heidegger*, F. Angeli, Milano 2003, parte II.

poter essere rappresentata come *l'ombra dell'intelligenza*¹⁹, sullo sfondo dell'ansia si profila lo spettro della morte, il punto di condensazione di ogni paura, il polo dell'*insecuritas* radicale per ogni esistenza umana.

Ricordiamo l'antica locuzione proverbiale: “il dolore di oggi può fiorire nella speranza di domani” e aggiungiamo la profonda sentenza: “il sapere ha potere sul dolore”; ambedue le affermazioni rivestono un carattere problematico, poggiando la seconda sulla tradizione della cultura greca, la prima su quella della cultura ebraica e cristiana, caratterizzata dalla *parola* che crea (*dabar*) e dal *nome* che custodisce, rafforzata dalla strenua volontà dell'Illuminismo di rischiarare ogni piega dell'umana esistenza²⁰.

In ogni caso, nel bambino, l'ansia può configurarsi come spinta positiva a vincere le proprie tensioni, ad autopercepirle entro un orizzonte evolutivo aperto; mi sembra innegabile che l'*ansia* costituisca l'antagonista principale dell'*apatia*: senza tale positiva sollecitazione, nell'adolescenza e nella giovinezza, può insinuarsi l'*ospite inquietante* del nichilismo, che ognuno di noi avverte come una possibilità incombente e drammatica²¹.

Sempre su ansia e paura, si potrebbe notare come, nel *pro-tendersi* dell'uomo, giochino le incrinature che si manifestano in tre momenti costitutivi: l'*anticipazione*, la *previsione analitica* e la *capacità di controllo*; l'uomo, anche con l'aiuto di una fantasia più o meno sbrigliata, può giungere ad anticipare il futuro, e perfino a dargli un volto, maschera più o meno arbitraria; e tuttavia ciò è ben altro rispetto alla possibilità di prevedere rigorosamente il futuro stesso, magari nei dettagli (qui s'inseriscono le tante variabili, capaci di sparigliare, anche per una piccola ripercussione, ogni tentativo “futurologico” troppo ambizioso). Infine, anche lo sforzo di previsione minuziosa incontra uno scarto decisivo quando si trasforma in una volontà di controllare gli eventi futuri, in maniera più o meno puntigliosa²².

Resterebbe da dire sui cammini di *autoterapia* rispetto all'ansia e alla paura; fra i migliori, l'*approccio umoristico*, che sembra suggerire: “io sono di più rispetto alle contingenze che mi assediano, alle difficoltà che

19 FARNÈ, *L'ansia*, cit., p. 20.

20 Ma c'è una luce assoluta che può perfino accecare, e irradiarsi con una finale spietatezza.

21 U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante- Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007: questo notevole lavoro, che riprende nel titolo un'incisiva espressione di Nietzsche, delinea, nel primo capitolo, un panorama complessivo del nichilismo, che si apre, nel secondo capitolo, ad una decifrazione dell'epoca delle “passioni tristi”, prendendo poi la via di un'analisi delle dipendenze che attanagliano gli universi giovanili, con particolare concentrazione sulle tossicodipendenze (cap. 6).

22 Un'utile lettura, per comprendere i complessi rapporti dell'uomo con il futuro: G. MINOIS, *Storia dell'avvenire. Dai profeti alla futurologia*, Dedalo, Bari 2007.

mi accerchiano”; in particolare, il cosiddetto umorismo “nero” riguarda proprio il futuro e la prospettiva della morte, *sfidando l'ansia nei suoi punti cruciali, precisamente laddove l'ansia, e anche la paura, tendono a permeare l'umano in maniera completa*, paralizzando la diversa via d'uscita principale, rappresentata dall'*altruismo*²³.

5. Spunto sul valore della speranza

Forse è vero che stiamo diventando come il monsignore di *Otto e mezzo* di F. Fellini, che domandava: “Chi ti ha detto che hai diritto di esser felice?”. Ma P. Crepet commenta: “Sperarlo sarà forse poco emozionante, ma resta almeno l'aspirazione di un volo leggero sopra un labirinto di ansie”²⁴.

Sul valore dell'*errante speranza*, la più bianca e seducente fra le colombe, si è molto discusso e scritto; condannata dalla modernità (che propugnava di vivere “sine spe et metu”), ridimensionata dal grande Spinoza, la speranza è stata rivalutata prima dai poeti, poi da alcuni filosofi, come Bloch e Marcel. Tra i poeti, Péguy l'ha rappresentata come una piccola ma risoluta bambina, che trascina le due più grandi virtù: la fede e la carità, ridando lena e riprendendo laddove esse sembrano prossime a rallentare o, addirittura, a spegnersi²⁵.

In sede filosofica, ci si può domandare se tutte le speranze siano ragionevoli e, soprattutto, se anche una speranza irrealistica possa avere una qualche valenza positiva nel cammino dell'umana esistenza²⁶.

23 Si potrebbero portare diversi esempi di motti di spirito che sfidano l'ansia sul suo stesso terreno, configurato dal rapporto con la sfuggente dimensione del futuro; si consideri, ad esempio, il seguente motto di spirito: “Ci sono cose peggiori della morte... Se avete trascorso una serata con un assicuratore, voi capite cosa intendo”; si aggiunga quest'altra battuta: “Ha una tale sfiducia nel futuro che fa progetti per il passato”. Più in generale, l'umorismo, espressione immediata di una condizione di disagio, orienta a comportamenti di coraggio, piuttosto che a comportamenti meramente difensivi: FARNÈ, *L'ansia*, cit., p. 98, considerando sullo sfondo, naturalmente, i “classici” studi di H. BERGSON, L. PIRANDELLO e S. FREUD.

24 M. BOTTA-P. CREPET-G. ZOIS, *Dove abitano le emozioni*, Einaudi, Torino 2007, p. 167.

25 Le tre grandi virtù della tradizione cristiana hanno conosciuto una significativa rimodulazione nell'ambito del nascente socialismo italiano: secondo una plausibile interpretazione, le tre figure che precedono la fiamma di popolo nel quadro *Il quarto stato* (1898-1901, conservato a Milano nella Galleria d'Arte Moderna) di G. Pellizza da Volpedo rappresenterebbero fede, speranza e carità in una specie di traduzione secolarizzata.

26 Un'interessante discussione, anche su di un fondamento biblico, circa il lato “scandalosamente” infondato di alcuni aspetti della speranza religiosa: R. LAF-

S'aprirebbe qui il complesso campo d'indagine riguardante il rapporto salute/salvezza, guarire/credere, problematica riaperta di recente, fra gli altri, da I. Marino²⁷.

Prescindendo dalla discussione sulla natura dell' "effetto placebo", il tema della speranza si propone sia come contributo ad un *buon reagire* nei confronti della malattia, anche in ragione della profonda unitarietà- entro il corpo vivente- di *soma* e *psiche*, e si propone altresì entro il problema concernente il "fino a che punto" spingere le cure, nel sentiero che divide l'accanimento terapeutico e la scelta eutanastica²⁸.

Più determinatamente, ci si può domandare che contributo possa dare una fede religiosa alla stabilizzazione della personalità, placando quell'*insecuritas* che sembra il sale della vita, ma un sale che, forse, brucia eccessivamente sulle piaghe dell'uomo malato. Dovremmo sottolineare, come ha ricordato recentemente anche M. Cacciari, che la religione non è sempre quell'*oppio* di cui metaforizzava l'Ottocento, non dispensando affatto il credente dai tormenti della coscienza; si consideri solo la morte: se una prima *insecuritas* concerne ogni uomo, di fronte all'incombenza dell'evento finale (*il grande forse*, sarà fine o passaggio?), per il credente si sovrappone una più profonda *insecuritas*, riguardante la possibilità di conseguire la salvezza, o di perderla.

Si può concludere, su questo punto, sottolineando il carattere difficile ed impegnativo che connota non ogni speranza, ma la coltivazione di speranze motivate e consapevoli, e dunque intrinsecamente ragionevoli; la coltivazione della speranza, potrei giungere a dire, implica una specie di latente *eroismo feriale*, considerando anche che l'intensissima problematicità arrecata dall'Illuminismo circa le questioni filosofiche e religiose non è più, oggi, appannaggio di ristrette *élites*: nell'odiernità, quelle cruciali, tormentose domande, a differenza che nel Settecento, sono divenute *interrogativi latamente popolari*, con una vera e propria diffusione di massa²⁹.

FRANCHI, *La follia e la speranza*, Morcelliana, Brescia 2007.

27 I. MARINO, *Credere e curare*, Einaudi, Torino 2005.

28 Cfr. D.E. MOERMAN, *Placebo. Medicina, biologia e significato*, Vita e Pensiero, Milano 2004; J. GROOPMAN, *Anatomia della speranza*, Vita e Pensiero, Milano 2006; M. PICOZZI (a cura di), *Osare la speranza. Curare fino a?*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

29 Ricavo l'espressione: "eroismo feriale" dalla suggestione del pensatore spagnolo M. DE UNAMUNO, che evocava la "*trama silenziosa de la vida ordinaria*"; sulla ripresa dell'Illuminismo, v. T. TODOROV, *Lo spirito dell'Illuminismo*, Garzanti, Milano 2007 e AA.VV., *L'Illuminismo- Dizionario storico*, a cura di V. FERRONE-D. ROCHE, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 541-592. Infine, raccomandando il bellissimo libro di E. BORGNA, *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli,

6. Ancora sulla vulnerabilità, condizione ambigua

Viene in luce, sempre di nuovo, il tema della *vulnerabilità*, affrontato da tempo, con dovizia di approfondimenti, dalle scienze umane e solo più di recente dalla filosofia, che ha riscoperto questo tema assieme a quello della dipendenza e della fragilità del bene: un bene così fragile da tramutarsi, talora, in un bene illusorio³⁰. Ciò, tra parentesi, porrebbe in una luce diversa il centrale tema dell'*autonomia etica*, non certo da abbandonare, o da eludere, ma da ripensare in un contesto più improntato al paradigma del realismo: il tema dell'uomo adulto, maturo e consapevole dovrebbe esser riconfigurato *come un ideale regolativo*, a cui certo tendere, consapevoli tuttavia delle difficoltà e reversibilità del cammino.

M. Nussbaum, in particolare, ha indicato nel cosciente *coltivare le emozioni* il fondamento possibile di un *compiuto prosperare umano*, elaborando e valorizzando la nozione di *capacità*, nella quale entrano gli ideali di eguaglianza e dignità, ma anche le soggiacenti emozioni del disgusto e della vergogna (che sembrano accompagnare l'umano nella sua lenta emersione dall'animalità), senza trascurare la compassione, la rabbia, l'ira, e lo sdegno, più o meno giustificato; codeste emozioni, ma anche l'amore, la gratitudine e la paura, sono così importanti perché condizionano la nostra intuizione medesima del "giusto" e dello "sbagliato", del "buono" e del "cattivo".

In un tal quadro emozionale, non sono all'opera ciechi impulsi, ma modi di sentire pronti a venir razionalizzati, con, tra parentesi, importanti ricadute dall'approccio delle scienze cognitive allo stesso diritto penale³¹.

Se consideriamo, ad esempio, l'emozione centrale della compassione, è decisivo che essa venga educata, alla luce di un'etica orientativa in grado di additare e determinare la compassione entro l'orizzonte dei valori e della giustizia. Potrei ricapitolare così la prospettiva di M. Nussbaum: dalla vergogna al senso di colpa, dal senso di colpa alla compassione (e dunque dall'*io agli altri*, per pervenire alla dimensione del *noi*); infine, dalla com-

Milano 2005, in dialogo con le più svariate esperienze letterarie, da V. WOOLF a G. BERNANOS.

30 Cfr. L. PIALLI, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, ESI, Napoli 1998; D. IANNOTTA, *Frammenti di lettura*, Aracne, Firenze 1998; A. CAVARERO, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.

31 Un ampio orizzonte, in chiave antropologica, è delineato da C. PUSSETTI, *Poetica delle emozioni. I Bijagò della Guinea Bissau*, Laterza, Roma-Bari 2005; E. BORGNA, *Le figure dell'ansia*, Feltrinelli, Milano 2005.

passione alla giustizia, fino ad attingere, o forse solo intravedere, la struttura ontologica, con caratteri costanti, dell'essere umano³².

A. C. MacIntyre, a sua volta, rimodula analoghi temi, giungendo all'intuizione che gli uomini sono *animali razionali dipendenti*, dove l'ultimo aggettivo non nega la celebre definizione aristotelica, ma la colloca in una rete di vincoli ben specificati, chiarendo la vulnerabilità dell'uomo in maniera sobria, ma onticamente più precisa.

Occorre, per mio conto, rimettere al centro un'antropologia del *limite*, limite consaputo e liberamente accolto, ma anche provvisorio, e dunque in grado di sollecitare le figure dell'*attraversamento* e dell'*oltrepassamento*; un poeta/saggista come P. Valéry ha ben espresso, nei confronti della sfida del limite, l'ansia di superamento che afferra l'uomo occidentale: si sentiva vittima del male acuto della precisione e, idolatrando lucidità e chiarezza, si allontanava dal caldo rigoglio della sensorialità, per smarrirsi in geometrie astratte³³.

Il "suo" male aveva a che fare con l'ansia, e lo chiamava: "la malattia della possibilità". Di fronte a una risma di carta bianca, ad esempio, era assalito da una struggente malinconia per ciò che rimaneva fuori dai sentieri della scrittura, "ciò che restava" come scarto o scoria. La sua agilità acrobatica e la sua ironia ricordano Bergson, che Valéry ammira sinceramente; ma l'insistente preoccupazione, quasi ossessione, per i residui della scrittura, rinvia, con prepotenza, agli elementi primi che costituiscono il quadro di un'antropologia del limite: la compresenza delle *lacrime*, del *sangue* e del *sudore*, elementi che tutta una cultura spiritualista ha cercato di "rimuovere", non riuscendo affatto a cancellarli.

Ora tale antropologia è ritornata pienamente al centro, evidenziandosi con ciò come oggi il *futuro della bioetica sia globale*; la nuova Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani conferisce un conveniente rilievo a questo grande tema, attraverso un complicato percorso politico-diplomatico, tale però da non soffocare l'incoercibile significato, umano e sociale, di tale Dichiarazione³⁴.

32 Per la saggista sinteticamente evocata, cfr. i tre scritti: M.C. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 2006; ID., *Nascondere l'umanità-Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2007; ID., *Le nuove frontiere della giustizia-Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007.

33 P. VALÉRY, *L'idea fissa*, a cura di V. MAGRELLI, Adelphi, Milano 2008, *passim*. Il fastidio verso il passato e la predilezione nei confronti del futuro in VALÉRY, *L'idea fissa*, cit., pp.144-9. Per l'acuto scrittore, l'essenziale è la figura, e ogni figura è una vittoria della forma sul *quantum*. Qui, secondo Valéry, il punto nevralgico di crisi della modernità, complessità crescente, che fatica a lasciarsi con-figurare: *Ivi*, p. 149.

34 AA.VV., *La globalizzazione della bioetica*, a cura di F. TUROLDO, Gregoriana,

Lo studioso che forse ha più approfondito, anche con i suoi limiti e le sue contraddizioni, il tema della vulnerabilità è D. von Engelhardt: partendo da un'ampia ricognizione del quadro storico, egli arriva a delineare le sfide del presente e del futuro, fornendo puntelli concettuali alla lotta contro l'assuefazione e l'indifferenza, che avrebbero divorato il senso dell'umanità³⁵. “Forte” davvero sarebbe non chi se ne infischia degli altri, dei deboli in particolare, consolandosi magari col pensiero che essi sono traditori e corruttori; la vera “forza”, invece, sembra consistere in una più energica e consapevole solidarietà, “per riprendersi la ricchezza della cultura anche nella sofferenza, in modo da poter comprendere qual è la condizione dell'uomo”.

7. Un nuovo conformismo emozionale?

Termino col segnalare un'altra ambiguità, inerente appunto all'eccessiva amplificazione retorica del tema della vulnerabilità. Negli ultimi decenni, in Occidente, quasi ogni modalità dell'esistenza pare colonizzata da una martellante “cultura delle emozioni”. La diffusione del linguaggio terapeutico, anche per le prime età della vita, diventa pervasiva per la società, conducendo alla cura, o all'attenzione scrupolosa, nei riguardi delle mille frustrazioni e delusioni quotidiane, come il venir ignorati, il trovarsi di fronte ad un ostacolo o ad un insuccesso... L'imporsi di questa cultura paraterapeutica condiziona il modo di percepire i fatti stessi, e non ha molto a che fare con l'autentica sofferenza psichica, rendendo invece le persone, tendenzialmente, insicure, e alla fine impotenti, incoraggiando la fragilità interiore, intesa dai *media*, spesso, come un segno di nobiltà, e perfino di superiorità morale. Questo nuovo conformismo emotivo sembra servire a una direzione degli spiriti sottile ma influente, tendendo ad anestetizzare i conflitti, a tacitare le rivolte, riconfigurando i problemi pubblici come privati, confinati totalmente nella sfera individuale. Un nuovo totalitarismo, certo meno brutale di quelli passati, più levigato e confortevole, ma assai più raffinato e manipolante³⁶.

Tale conformismo ci inviterebbe ad una falsa solidarietà, a suonare la musica d'altri, credendo d'interpretare la propria: un ambiguo intendersi,

Padova 2007, pp. 273-300. Si considerino anche F. TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su P. Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000; ID., *Bioetica e reciprocità*, Città Nuova, Roma 2003.

35 D. VON ENGELHARDT, *Il tema della vulnerabilità*, in AA.VV., *La globalizzazione*, cit., pp. 144-155.

36 F. FUREDI, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005.

governato dal malinteso, un intendersi sul nulla, sul vuoto, con un gioco di specchi che riflettono la comune miseria, *parlando senza dir niente di significativo*, mentre ci aggiriamo nel mondo come bimbi impauriti che, con le loro chiacchiere, *danno sostanza al nulla*. Dunque, anche un tema profondo e decisivo come l'umana dipendenza, che conferisce un nuovo assetto alle "moderne" rivendicazioni di autonomia, potrebbe mutarsi in una retorica non solo inutile, ma anche pericolosa³⁷.

Concluderei sul tema dell'*ansia*, che mi pare abbia costituito un filo conduttore della mia riflessione, negli ultimi anni; mi domando: hanno senso le ansie, così spesse da parer solide, che attanagliano l'umanità contemporanea, e in particolare gli universi giovanili? Per rispondere, occorre tratteggiare, sinteticamente, una vera e propria *euristica dell'ansia*; da questa delineazione, ricavo la conclusione che sono di fronte a noi due fondamentali ragioni, che si debbono ponderare, ma che mi sembrano, ad un primo esame, assai fondate.

La prima ragione è che si schiude davanti ai nostri passi, ai passi di noi come umanità contemporanea, *la concretissima possibilità di un'autodistruzione globale*.

La seconda ragione pare corroborare la prima, e conferirle una consistenza e una plausibilità drammatiche: *la catastrofe è già avvenuta*, almeno se riusciamo a capire fino in fondo i misfatti irreversibili degli Stati genocidarî e criminogeni (non profetizzava già Nietzsche la torsione che trasformava lo Stato "nel più gelido dei mostri"?).

Le due ragioni evocate sopra entrano, fra loro, in un movimento di sinergia e ci conducono di fronte al paradosso conclusivo: l'ansia, considerata emozione irrazionale per eccellenza, nell'odierna condizione tragica del mondo può subire una metamorfosi decisiva, divenendo capace d'ispirare una condotta umana *più ragionevole e prudente*, orientandoci, passo dopo passo, alla ricerca di una *nuova misura di ragionevolezza* (su questo punto, sembrano coincidere le analisi e le interpretazioni di H. Jonas, A. Gore e quelle, più recenti, di R. Escobar)³⁸.

37 Ringrazio l'amico G. BRIANESE per aver richiamato la mia attenzione sul testo di F. FUREDI e sulla problematica accennata in questo mio scritto.

38 Ho trovato una compiuta sintonia con alcuni testi di elaborazione narrativa di S. GIVONE; si considerino soltanto queste poche righe, che sembrano rappresentare nella maniera più icastica *il tempo esaurito*: "Sarà l'impero prossimo venturo?" - "No. Sarà qualcosa di più grandioso e sublime" - "Cioè?" - "Sarà il nulla". Il dialogo, vibrante di grande intensità, in S. GIVONE, *Non c'è più tempo*, Einaudi, Torino 2008, p. 78: commenterei che abbiamo il nichilismo alle nostre spalle e che ora, di fronte a noi, si spalanca il nulla.

Di fronte allo sguardo compassionevole e singolarizzante che vuol abbracciare il mondo, risorge tuttavia il più bruciante degli interrogativi, di fronte a tanta desolazione: *troppo tardi?*

Bibliografia minima

Per quanto riguarda i primi paragrafi, mi limito ad indicare M. T. PANSERA, *Antropologia filosofica*, B. Mondadori, Milano 2007, da affiancare a L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, B. Mondadori, Milano 2007, cap. IV. Utili approssimazioni narrative: S. LORENZETTO, *Vita, morte, miracoli*, Marsilio, Venezia 2007 e C. CATTANEO, *Turno di notte*, A. Mondadori, Milano 2007.

Circa la problematica del rischio, si considerino: AA.VV., *Il rischio ambientale*, il Mulino, Bologna 2000; Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999; U. BECK, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000; ID., *Un mondo a rischio*, Einaudi, Torino 2003; M. DOUGLAS, *Come percepiamo il pericolo*, Feltrinelli, Milano 1991; ID., *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna 1992; ID., *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1993; A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994; G. GOISIS, *Camminando lungo il crinale*, Cafoscarina, Venezia 2006; N. LUHMANN, *Sociologia del rischio*, B. Mondadori, Milano 1996; D. LUPTON, *Il rischio*, il Mulino, Bologna 2003; A. MARINELLI, *La costruzione del rischio*, F. Angeli, Milano 1993; S. MASO, *Il rischio e l'anima dell'Occidente*, Cafoscarina, Venezia 2004; M. SCHWARZ- M. THOMPSON, *Il rischio tecnologico*, Guerini Studio, Milano 1993; W. SOFSKY, *Rischio e sicurezza*, Einaudi, Torino 2005.

Alcuni testi importanti, sulla paura: R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003; J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 1987; C. ROBIN, *Paura- La politica del dominio*, Università Bocconi, Milano 2005; R. ESCOBAR, *La libertà negli occhi*, il Mulino, Bologna 2006; G. COSMACINI, *Le spade di Damocle- Paure e malattie nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2006; F. RAMPINI, *Le paure dell'America*, Laterza, Roma-Bari 2003; J. BOURKE, *Paura- Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari 2007; K. OATLEY, *Breve storia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2007; V. FUMAGALLI, *Paesaggi della paura- Vita e natura nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 1994. Per finire, segnalo un libro poco conosciuto, ma di qualità eccellente: AA.VV., *Anima e paura. Studi in onore di M. Ranchetti*, a cura di B. BOCCHINI CAMAIANI- A. SCATTIGNO, Quodlibet, Macerata 1998.

ROBERTO GARAVENTA

ESPERIENZA DEL DOLORE E SENSO DELL'ESISTENZA

1. Parlando della sofferenza umana, siamo usi distinguere tra i dolori del corpo e i dolori dell'anima, tra i disturbi fisici e i disturbi psichici. Infatti una cosa è la sensazione somatica dolorosa conseguente a una bruciatura o a una puntura, a una ferita o a un trauma; altra cosa è la sofferenza morale prodotta da una condizione di lutto o di abbandono, di solitudine o di scacco, di insoddisfazione o di disperazione. Questa distinzione tipologica non esclude, tuttavia, che le due forme di sofferenza spesso si combinino fra loro: un dolore psichico (conseguenza, ad esempio, di uno stato di abbandono, di lutto o di stress) ha spesso riflessi a livello somatico, mentre in genere non c'è condizione di dolore prolungato o cronico che non comporti sofferenze di tipo psichico e morale. Inoltre una condizione di sofferenza è a volte il risultato dell'intrecciarsi di entrambi i fattori (quello fisico e quello morale). Filottete non soffre solo per il dolore che gli procura la sua ferita purulenta, ma anche per lo stato di solitudine in cui l'hanno lasciato i suoi compagni¹; Gesù, morendo, lancia un grido di dolore che non è solo il portato estremo degli spasimi prodotti dalla crocifissione, ma anche il riflesso sintomatico della condizione di abbandono in cui lo ha lasciato Dio, suo Padre².

Tuttavia è soprattutto l'esperienza del dolore fisico (sia quello che nasce dal di dentro del nostro corpo, sia quello che ci giunge dall'esterno, dalla violenza della natura fuori di noi o dalla crudeltà dei nostri simili) a suscitare in noi la domanda circa il senso di un'esistenza in cui abbia posto il dolore, di cui il dolore sia elemento strutturale. Come afferma categoricamente il personaggio di Thomas Payne ne *La morte di Danton* di Georg Büchner, la realtà della sofferenza è «la roccia dell'ateismo», la prova lampante dell'inesistenza di Dio: «Abolite l'imperfetto e solo allora potrete dimostrare Dio; Spinoza ha tentato di farlo. Si può negare il male, ma non il dolore; solo l'intelletto può dimostrare Dio, il sentimento vi si ribella [...]

1 Sofocle, *Filottete*, vv. 169 ss.

2 Mt 27, 46 ss.

Perché soffre l'uomo? Questa è la roccia dell'ateismo. Il minimo fremito di dolore, anche se si manifesta solo in un atomo, apre uno squarcio in tutta la creazione, da cima a fondo»³. E in effetti il dolore fisico è un'esperienza che accomuna non solo gli uomini⁴, ma tutti gli esseri viventi, come ben sapeva Giacomo Leopardi: «Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto, ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gli individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi. / Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in istato di souffrance, qual individuo più, qual meno. Là quella rosa è offesa dal sole, che gli ha dato la vita; si corruga, langue, appassisce. Là quel giglio è succhiato crudelmente da un'ape, nelle sue parti più sensibili, più vitali. Il dolce miele non si fabbrica dalle industrie, pazienti, buone, virtuose api senza indicibili tormenti di quelle fibre delicatissime, senza strage spietata di teneri fiorellini. Quell'albero è infestato da un formicaio, quell'altro da bruchi, da mosche, da lumache, da zanzare; questo è ferito nella scorza e cruciato dall'aria o dal sole che penetra nella piaga; quello è offeso nel tronco o nelle radici; quell'altro ha più foglie secche; quest'altro è roso, morsicato nei fiori; quello trafitto, punzecchiato nei frutti. Quella pianta ha troppo caldo, questa troppo fresco; troppa luce, troppa ombra; troppo umido, troppo secco. L'una patisce incomodo e trova ostacolo e ingombro nel crescere, nello stendersi; l'altra non trova dove appoggiarsi, o si affatica e stenta per arrivarvi. In tutto il giardino tu non trovi una pianticella solo in istato di sanità perfetta. Qua un ramicello è rotto o dal vento o dal suo proprio peso; là un zeffiretto va stracciando un fiore, vola con un brano, un filamento, una foglia, una parte viva di questa o quella pianta, staccata e strappata via. Intanto tu strazi le erbe coi tuoi pas-

3 G. Büchner, *Dantons Tod*, 1835 (*La morte di Danton*, in Id., *Opere e lettere*, Utet, Torino 1981, p. 69).

4 Ciò che distingue gli uomini dagli animali è la capacità di riflettere sul dolore (di ricordarlo o di anticiparlo) e quindi la capacità di soffrire psicicamente e moralmente - cosa che, secondo Arthur Schopenhauer, rende più insopportabile la sofferenza provata dall'uomo: «La coscienza degli animali è una mera successione di attimi presenti, ciascuno dei quali però non esiste come futuro prima del suo irrompere, né come passato dopo il suo svanire; questo è l'elemento distintivo della coscienza umana. Appunto per questo gli animali hanno da soffrire infinitamente meno di noi, perché essi non conoscono altri dolori se non quelli prodotti direttamente dal presente» (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 1844; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. II, cap. 5).

si: le stritolì, le ammacchi, ne spremi il sangue, le rompi, le uccidi. Quella donzelletta sensibile e gentile va dolcemente sterpando e infrangendo steli. Il giardiniere va saggiamente troncando, tagliando membra sensibili, colle unghie, col ferro. Certamente queste piante vivono; alcune perché le loro infermità non sono mortali, altre perché ancora con malattie mortali, le piante, e gli animali altresì, possono durare a vivere qualche poco di tempo. Lo spettacolo di tanta copia di vita all'entrare in questo giardino ci rallegra l'anima, e di qui è che questo ci pare essere un soggiorno di gioia. Ma in verità questa vita è trista e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospitale (luogo ben più deplorabile che un cimiterio), e se questi esseri sentono o, vogliamo dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l'essere»⁵.

È vero che il dolore singolo ha il carattere dell'accidente, ma l'accidentalità del dolore è (purtroppo) qualcosa di costitutivo per l'esistenza umana: non c'è vita, infatti, che non si trovi prima o poi a dover fare i conti con il dolore (in qualunque modo esso poi possa presentarsi in concreto)⁶. È vero che l'esperienza del dolore è un'esperienza personalissima, dato che nel soffrire sono io a soffrire (e nessun altro lo può fare al mio posto), ma essa è al contempo un'esperienza di cui partecipa e in cui si riconosce l'intero genere umano⁷: e questa non a caso è la ragione per cui è possibile comunicarla, parteciparla agli altri. È vero che il dolore fisico acuto è in genere l'indice dell'esistenza di una patologia, ovvero un segnale d'allarme che mette sull'attenti circa un pericolo che sta minacciando l'integrità dell'organismo. Non sempre, però, il dolore fisico ha questo significato positivo, diagnostico, premonitore; anzi, esso sembra a volte essere privo di senso, come nel caso del dolore cronico (ricorrente) o del dolore connesso con una malattia inguaribile. Allora il dolore appare come qualcosa di assurdo,

5 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, n. 4175 del 22.4.1826. Cfr. altresì una celeberrima poesia di Eugenio Montale contenuta nella raccolta *Ossia di seppia* (1920-1927): «Spesso il male di vivere ho incontrato: / era il rivo strozzato che gorgoglia, / era l'incartocciarsi della foglia / riarsa, era il cavallo stramazzone. / Bene non seppi, fuori del prodigio / che schiude la divina Indifferenza: / era la statua nella sonnolenza / del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato» (E. Montale, *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano 1967, p. 63).

6 Cfr. Solone, fr. 15: «Non c'è uomo felice, sono sciagurati tutti i mortali che contempla il sole»; Gb 14, 1-2: «L'uomo, nato da una donna, ha vita breve e piena d'affanni. Come un fiore sboccia ed appassisce; fugge come l'ombra e non si arresta e si disfa come legno fradicio, come un vestito rosato dalla tignola».

7 Ogni dolore è soggettivo, individuale e non-trasmissibile: la sua unica traduzione è l'espressione datagli dal paziente, traduzione cui bisogna affidarsi e riferirsi in modo stringente.

di insensato e, se anche non è senza una causa perché sia (ovvero se anche è possibile indicarne la “ragion sufficiente”), tuttavia è qualcosa che mette in discussione la sensatezza dell’esistenza, la legittimità ad essere del tutto.

Ora, di fronte all’esperienza sconvolgente del dolore fisico gli uomini hanno già sempre cercato non solo di porvi praticamente rimedio ricorrendo a delle sostanze analgesiche rinvenibili in natura⁸ o a determinati riti propiziatori o apotropaici, ma anche di attribuirgli un significato metafisico-religioso, capace di confutarne la (apparente?) insensatezza. Ad esempio, mentre per numerose popolazioni aborigene (dell’Australia, della Nuova Guinea, della Melanesia e dell’America del sud), il dolore è indice del fatto che uno spirito malvagio - o un fluido magico o un oggetto malefico (come una freccia o un pugnale invisibili) - è penetrato nel corpo di chi soffre, per quei popoli che credono nella trasmigrazione delle anime (metempsicosi) o nel ciclo delle nascite (*samsara*) il dolore è la conseguenza del male commesso in una vita precedente. Per gli antichi greci il dolore era, invece, una sorta di strumento pedagogico, come suggerisce l’affinità semantica dei due termini che indicano il “soffrire” e l’“imparare”: *pathos* e *mathos*⁹. Infatti la sofferenza, se da un lato è la conseguenza della *hybris* dell’uomo¹⁰, dall’altro è lo strumento tramite cui gli dei fanno rinsavire gli uomini: «Dike, la dea della giustizia, fa rinsavire coloro che soffrono»¹¹.

Anche per l’Antico Testamento il dolore è fondamentalmente la conseguenza di una colpa (di una mancanza, di un peccato) dell’uomo. Secondo la maggior parte degli autori biblici, infatti, a causare le sofferenze dell’uomo è l’uomo stesso che, con le sue azioni malvagie e la sue scelte idolatriche, suscita e provoca l’ira di Dio, l’*orghe tou theou*. In questa prospettiva la sofferenza è una sorta di giudizio di Dio, di punizione divina, che ha lo scopo di indurre l’uomo alla conversione. È vero che esistono alcuni testi dell’Antico Testamento (come il *Libro di Giobbe*) in cui questo nesso tra punizione e sofferenza viene messo radicalmente in questione e in cui comincia ad affacciarsi l’idea della incomprendibilità dei decreti di Dio¹². L’idea veterotestamentaria che il dolore sia una conseguenza dei peccati degli uomini ha finito

8 L’uso degli oppiacei per alleviare il dolore è una pratica (una *techne*) medica nota fin dalla più remota antichità.

9 Eschilo, *Agamennone*, vv. 175-177: «Zeus aprì ai mortali le vie della saggezza, facendo valere la legge che sapere è soffrire» («*tòn páthei máthos thénta xyríos échein*»).

10 Omero, *Odissea*, I, 32ss.

11 Eschilo, *Agamennone*, vv. 260-261.

12 Non a caso la teofania del Dio biblico alla fine del *Libro di Giobbe* non adduce alcuna spiegazione dell’esperienza di sofferenza del protagonista.

però per imporsi anche nella cultura cristiana, soprattutto per merito (o forse sarebbe meglio dire, per colpa) di Agostino d'Ippona. Per scagionare Dio dall'accusa di essere la causa del dolore presente nel mondo, Agostino tende infatti a eticizzare (o antropologizzare) il problema del male: a suo giudizio, tanto il male che l'uomo fa (*peccatum*) quanto il male che l'uomo subisce (*poena peccati*) sono da ricondurre ad un abuso del libero arbitrio. In quanto conseguenza della malvagità delle azioni umane, il dolore va quindi imputato alle scelte degli uomini quali soggetti capaci di decidere liberamente, e non a Dio quale creatore del mondo.

Tuttavia, se questo argomento appare persuasivo (almeno fino a un certo punto¹³) laddove mira a spiegare le sofferenze causate e inflitte a un uomo da altri uomini (ferite, torture, violenze fisiche e psicologiche, ecc.), esso appare poco persuasivo laddove pretenda di spiegare l'origine delle sofferenze che ci provengono dalla natura in noi e fuori di noi. Non a caso, per risolvere questo problema (quello della sofferenza non imputabile agli uomini, della sofferenza fenomenicamente e socialmente inutile), Agostino è costretto a sviluppare la sua dottrina del peccato originale, che gli consente, mettendo sotto accusa l'uomo, di disinnescare ogni dubbio circa la sensazione del dolore umano e, quindi, circa la bontà della creazione divina. I dolori che provengono dalla natura in noi e fuori di noi sono il risultato dello sconvolgimento dell'ordine naturale originario (voluta da Dio) a opera della "caduta" dei nostri progenitori. Il peccato d'origine dei protoplasti ha infatti trasformato la condizione paradisiaca originaria (*status perfectionis*) in una condizione segnata dalla sofferenza (*status corruptionis*). Il dolore, la fatica, la morte (che sono penetrati nel mondo dopo il peccato d'origine) sono quindi conseguenza di un cattivo uso del libero arbitrio da parte di Adamo ed Eva e non possono essere imputati al disegno creatore e ordinatore di Dio che fece buone tutte le cose¹⁴. Questa non è certo l'unica

13 La prospettiva agostiniana non tiene infatti conto a sufficienza, come invece fanno Søren Kierkegaard e Eugen Drewermann, dell'angoscia come determinazione intermedia tra scelta libera e peccato e quindi come elemento "predisponente" al peccato. Su questo tema cfr. R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Aracne, Roma 2007.

14 Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, XIII, 13-14: «Appena avvenuta la trasgressione del comando (*praecepti trasgressio*), i progenitori restarono turbati dalla nudità dei loro corpi, perché la grazia divina li aveva abbandonati. [...] Avvertirono un nuovo impulso di ribellione nella loro carne, quasi fosse una pena comminata in contraccambio della loro ribellione (*inoboedientiae suae*) [...] Da allora la carne cominciò ad avere desideri (*concupiscere*) contrari allo spirito. Noi siamo nati con questo dissidio; e da quella prima prevaricazione (*de prima praevaricatione*) trae origine la morte, in quanto da allora portiamo nelle nostre membra e nella nostra

strategia immunizzante cui il pensiero cristiano è ricorso, nel corso della storia del pensiero occidentale, per “scagionare Dio” (scopo ultimo di ogni forma di teodicea) dall’accusa di essere all’origine del male e del dolore¹⁵. Rispetto alle altre strategie utilizzate (la depotenziazione del male, per cui il male è mera *privatio boni*, mera carenza di bene e quindi di essere; l’estetizzazione del male, per cui il male è un momento necessario all’esistenza dell’armonia e della bellezza universale; la funzionalizzazione del male, per cui il male è un momento funzionale alla produzione e all’avvento del bene; la pedagogizzazione del male, per cui il male è prova, punizione e occasione di ravvedimento), quella della antropologizzazione del male (per cui il male è il prodotto esclusivo del cattivo uso del libero arbitrio da parte dell’uomo) è però indubbiamente la strategia immunizzante che ha maggiormente influenzato il pensiero e l’immaginario dell’uomo occidentale.

Prima ancora che Agostino sviluppasse la sua dottrina del peccato originale per scagionare Dio dall’accusa di essere la causa del dolore del mondo, il cristianesimo primitivo aveva tuttavia già sviluppato una concezione provvidenzialistica del dolore, che è rimasta a sua volta dominante nell’ambito della cultura occidentale. Secondo questa prospettiva la sofferenza non è qualcosa che inerisca all’ordine naturale delle cose e che debba essere sopportata dignitosamente o eroicamente dall’uomo - come nella Grecia classica -, ma qualcosa che rientra nel piano provvidenziale e salvifico di Dio. Diversamente dalla gnosi, per cui il mondo è il prodotto di un demiur-

natura corrotta (*vitiata*) il soprassalto e la vittoria della carne. Dio, autore delle nature e non delle corruzioni (*vitiorum*), creò l’uomo retto, ma egli, volontariamente pervertitosi e giustamente condannato, generò uomini pervertiti e condannati (*depravatos damnatosque*). Tutti noi infatti fummo presenti in quell’unico uomo (*fuimus in illo uno*); tutti fummo quell’unico uomo (*fuimus ille unus*) che è caduto (*lapsus est*) nel peccato per opera della donna, la quale era stata tratta dalla sua carne prima del peccato. Anche se non era ancora stata creata e non era ancora stata distribuita a ciascuno di noi la forma con cui saremmo vissuti come singoli individui, era però già presente la natura seminale (*natura seminalis*) dalla quale tutti noi ci saremmo propagati. E dato che tale natura era stata ovviamente corrotta (*vitiata*) dal peccato, era stata presa nel vincolo della morte ed era stata giustamente condannata, da quell’uomo non sarebbe nato un uomo di condizione diversa. E per questo dal cattivo uso del libero arbitrio (*a liberi arbitrii malo usu*) è sorta questa serie di calamità che conduce il genere umano (per la sua origine depravata, che è come una radice corrotta), attraverso una catena ininterrotta di sventure, fino alla perdizione della seconda morte che non ha fine e a cui potranno sfuggire soltanto coloro che sono liberati in virtù della grazia di Dio».

15 Su queste diverse strategie “immunizzanti”, cfr. R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell’età del nichilismo?*, Bulzoni, Roma 1997, cap. I.

go cattivo e il regno del principe delle tenebre, il cristianesimo non considera la sofferenza un'obiezione decisiva contro l'identità tra il Dio creatore dell'Antico Testamento e il Dio salvatore del Nuovo Testamento. Anzi, a fronte delle numerose esperienze di martirio che i cristiani dei primi tre secoli dovettero affrontare durante le persecuzioni scatenate dagli imperatori romani, nella cristianità primitiva si impose ben presto l'idea che il dolore fosse, per il credente, una condizione indispensabile per legittimare la propria condizione di discepolo di Gesù e per raggiungere la salvezza e la beatitudine ultraterrena. Come diceva, ad esempio, Cipriano di Cartagine: solo la «*patientia in dolore et passione*» è condizione per raggiungere la gloria celeste, la «*corona dolorum et passionum*»¹⁶. Quindi: sia nel mondo greco che in quello cristiano l'uomo deve cercare eroicamente di sopportare o dominare il dolore; tuttavia, mentre per il greco il dolore ha un significato pedagogico, ma non trova compensazione in una società ultraterrena, per il cristiano la sofferenza ha un significato provvidenziale e salvifico e la morte in mezzo alle sofferenze è la via privilegiata per raggiungere lo stato dell'eterna beatitudine¹⁷. Dio si serve infatti del dolore come *correctio* o come *probatio*; anzi, la via della salvezza passa attraverso l'accettazione del dolore. In questo modo il cristiano riesce a eliminare "il caso" - elemento per lui inconciliabile con il saggio e provvidente ordine divino del mondo -, ovvero a rintracciare nei misteriosi e incomprensibili decreti (*occulta iudicia*) di Dio un intento pedagogico e salvifico, che gli consente di non dubitare della sensatezza delle esperienze negative capitategli in sorte¹⁸.

2. Ora, questa concezione pedagogico-provvidenziale del dolore è rimasta dominante lungo tutta la storia dell'occidente, tanto che ancora oggi non mancano le persone che, sottolineando il valore di prova della sofferenza (e quindi la meritorietà degli atteggiamenti di eroica o fiduciosa sopportazione del dolore), guardano con sospetto ogni tentativo di risparmiare all'uomo sofferenze indicibili ed insensate. Basti pensare al ricorrente dibattito sulla liceità o meno dell'eutanasia¹⁹.

16 Cipriano, *De bono patientiae*, X, 27ss: «*neque enim potest accipi dolorum et passionum corona, nisi praecedat in dolore et passione patientia*».

17 «*Tantum interest non qualia, sed qualis quisque patiatur*»: «Ciò che conta non è che cosa, ma come uno soffre» (Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, I, 8).

18 Il cristiano si sa inserito in un contesto cosmico ricco di senso e questa certezza di fede lo protegge dalla *tristitia* e dall'*acedia*.

19 Il magistero della chiesa cattolica ha cominciato solo recentemente a vedere i limiti dell'accanimento terapeutico (che è a volte più indice della volontà prometeica dell'*homo faber* che non la presunta conseguenza del giuramento ippocratico,

A rompere definitivamente con questa concezione pedagogico-provvidenziale del dolore è stato il programma umanistico-rinascimentale di autoaffermazione dell'uomo (suscitato dall'assolutismo teologico tardomedievale) che ha cominciato a privilegiare la ricerca tecnico-scientifica di strumenti o sostanze capaci di ridurre l'impatto del dolore sulla vita degli individui. Questo modo pragmatico di affrontare il problema del dolore ha finito, però, per imporsi universalmente solo nel Novecento – il secolo del dominio planetario della tecnica -, in virtù degli enormi progressi fatti dalla scienza medica, tanto da influire decisamente sul modo tradizionale di rapportarsi al dolore. Si pensi, ad esempio, all'introduzione della cosiddetta "terapia del dolore" in casi di malattie inguaribili, che è diventata una pratica (se non ancora consueta, certo) abbastanza diffusa, anche perché ormai accettata anche dai custodi della tradizione religiosa, in passato a volte critici nei confronti dell'uso degli analgesici.

Certo: non possiamo sottacere gli aspetti negativi di questo processo. In primo luogo il dolore - marginalizzato dalla società, in quanto confligge con i valori in essa dominanti (giovinanza, bellezza, salute, rapidità, produttività, energia) ed esclude dal processo lavorativo²⁰ - diventa campo esclusivo di competenza del medico che assume la funzione provvidenzialistica di redentore e liberatore dal male. Le persone comuni finiscono così per perdere di vista le forme più angosciose di esperienza del dolore, se non addirittura per estrometterle o per rimuoverle dalla propria esistenza quotidiana (tanto c'è un personale altamente specializzato che se ne occupa). In secondo luogo i medici, cui viene affidato o delegato istituzionalmente il trattamento del dolore, non solo agiscono in appositi ambienti (gli ospedali) dove "il corpo diventa organismo e il dolore malattia" (U. Galimberti), ma spesso si rapportano ai malati in modo distaccato e impartercipe, contribuendo ad accrescere la loro condizione di isolamento e di solitudine²¹. Il fatto è che il sistema medico-sanitario - sistema di interessi estremamente articolato il quale ha nell'esistenza della malattia la sua ultima ragione d'essere - mira soprattutto alla propria autoriproduzione, ignorando largamente le angosce esistenziali dei malati, ridotti spesso a puri e semplici oggetti di

ovvero del dovere medico di tener in vita le persone ad ogni costo) e quindi ad ammettere la liceità della terapia del dolore.

20 Spesso il malato cronico viene considerato come un parassita dalla società sana, che è costretta a sovvenzionare la sua sopravvivenza.

21 La solitudine è la conseguenza diretta e penosa di una condizione (in genere non voluta) di distacco e di separazione dagli altri, ovvero di assenza di comunicazione interpersonale, se non addirittura di ripudio da parte della società nel suo complesso.

terapie, sperimentazioni e speculazioni finanziarie²². Tuttavia il fatto che oggi l'uomo occidentale mostri una diminuita capacità di sopportare non solo la vista ma anche il fenomeno del dolore (tanto da non poter più fare a meno degli antidolorifici anche nelle situazioni più consuete e banali, come i mal di testa o i dolori mestruali), è altresì indice degli enormi successi ottenuti dalla medicina nei suoi tentativi di rendere meno devastante possibile per l'uomo l'esperienza della propria e dell'altrui sofferenza.

L'approccio tecnico-pragmatico al fenomeno del dolore (approccio che, per altro, è sempre esistito) non ha tolto però completamente valore e significato ai tentativi di dare una spiegazione metafisico-religiosa a tale problema. Infatti anche un'efficace terapia del dolore non può eliminare la questione (sempre ritornante) del senso di un'esistenza segnata dalla sofferenza e dalla morte. Non solo la sofferenza crudelmente e sadicamente inflitta da uomini ad altri uomini (per cui molti ebrei si sono posti il problema di dove era Dio ad Auschwitz), ma soprattutto la sofferenza fenomenicamente e socialmente inutile (come quella dei bambini o degli handicappati) o la sofferenza provocata dalle catastrofi naturali (tsunami, terremoti, uragani) sono esperienze che, anche se possono essere occasione per verificare l'efficacia degli strumenti d'intervento disponibili e per mettere alla prova la tenuta della solidarietà umana, non possono non far riemergere il problema del senso e del significato del dolore.

In età moderna Hegel e Marx, comprendendo la storia - che alla coscienza immediata si presenta come un'insensata carneficina - come un processo di progressivo sviluppo della libertà umana, destinato a giungere a compimento nello stato costituzionale moderno (per Hegel) e nella società comunista senza classi (per Marx) attraverso feroci lotte e infinite contraddizioni, hanno riproposto in forma nuova ("dialettica") la classica interpretazione funzionalistica del male, già presente presso molti autori cristiani. Secondo questi due pensatori, il dolore del singolo è funzionale allo sviluppo del corso storico e riceve retrospettivamente e compensatoriamente il suo senso dal raggiungimento dell'*eschaton* finale.

Schopenhauer, invece, interpretando l'esperienza del dolore come un'occasione data all'individuo per cambiare il proprio modo egoistico e autocentrato di vedere le cose e quindi per avviare un processo di "purificazione" dalle passioni e di "eutanasia" della volontà di vivere (unica vera fonte delle sofferenze umane), ha riproposto in una veste nuova (in

22 Lo stesso si potrebbe dire dell'università, dove la preoccupazione per le esigenze degli studenti è spesso l'ultima ad inquietare l'animo di molti professori.

sintonia con taluni motivi della tradizione buddista²³) la vecchia interpretazione pedagogica (anche se adesso non più provvidenziale) del dolore²⁴. Per Schopenhauer l'esperienza della sofferenza è soprattutto un'occasione decisiva e privilegiata affinché il singolo individuo martoriato arrivi a decidere finalmente di voltare le spalle alla vita (e alle sue tentazioni), ovvero di rinunciare alle proprie brame, ai propri desideri, alla propria egoistica "volontà di vivere" (unica vera causa del dolore del mondo).

In aperta polemica con Schopenhauer, Nietzsche ha sostenuto invece, nelle sue opere maggiori, la necessità di "restare fedeli alla terra" tanto nei momenti di gioia e di felicità quanto nei momenti di dolore e di infelicità, ovvero di "dire sì alla vita" nonostante le sue indubbie e insuperabili contraddizioni e la sua sostanziale insensatezza, invece di fuggirla o di negarla - come aveva proposto l'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione* - a causa dei dolori e dei mali in essa presenti. Per Nietzsche la presenza del dolore e della sofferenza nel mondo non deve essere ragione di fuga dalla (o di rifiuto della) vita o di ricerca di compensazioni in un aldilà, in un'altra vita, in un "mondo dietro il mondo" (teorizzato originariamente da Platone e poi divenuto saldo oggetto di fede in Occidente grazie alla diffusione del cristianesimo). Anche se la vita non ha un senso, in quanto non ha un fine ultimo in cui verranno ridiscusse e giungeranno a compimento tutte le cose (questo è il significato della celebre parola di Nietzsche "Dio è morto"), essa va però totalmente accettata come tale nel suo eterno corso ciclico; anzi, essa deve essere favorita nella sua intima e costituiva tendenza all'autopotenziamento²⁵.

23 Secondo la tradizione buddista il dolore è frutto del desiderio e quindi può essere vinto solo rinunciando a volere. Cfr. le quattro nobili verità sul dolore: «L'esistenza è dolore»; «L'origine del dolore è il desiderio»; «L'eliminazione del desiderio porta alla cessazione del dolore»; «La via che conduce alla cessazione del dolore è il "nobile ottuplice sentiero"».

24 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. II, cap. 49.

25 Nietzsche, ricollegandosi a Schopenhauer, scopre, dietro ogni forma di religione e di fede in una trascendenza, il tentativo dell'uomo (destinato a fallire con l'avvento del nichilismo) di trasfigurare la vita dandole un significato metafisico. «L'uomo, l'essere più valoroso e più abituato a soffrire, non nega il dolore in sé; lo vuole, lo ricerca addirittura, a condizione di potergli dare un senso, di poter indicare uno scopo del dolore. L'insensatezza del dolore, non il dolore, è stata la maledizione che fino ad oggi si è diffusa su tutta l'umanità» (*Genealogia della morale*, III, § 28). La dottrina anticristiana dell'eterno ritorno dell'identico, che mette in discussione la linearità e la sensatezza della storia della salvezza, vuole riconsegnare l'uomo al mondo del divenire (inteso in senso dionisiaco-eracleo), per impedirgli di lasciarsi traviare, dall'esperienza del dolore, ad ammettere l'insufficienza e la negatività dell'essere. «Dioniso contro il crocifisso: eccovi

Per parte sua Freud, riprendendo alcuni aspetti del pessimismo schopenhaueriano e del nichilismo nietzscheano, ha posto l'accento sulle molteplici strategie cui l'uomo da sempre inconsciamente ricorre non solo per rimuovere la sconvolgente esperienza della sofferenza, ma soprattutto per illudersi circa la natura di fondo della realtà. Gli individui, dominati dal principio di piacere, sono indotti, infatti, dalle sofferenze prodotte dal corpo e dalla società a escogitare dei meccanismi di difesa – tra cui Freud annovera, oltre le varie forme di nevrosi, di sublimazione e di fuga dal mondo (magari tramite l'uso di droghe), anche la filosofia come saggezza di vita e la religione come costruzione compensatoria – per evitare di confrontarsi in maniera lucida e disincantata con gli aspetti più tragici e inquietanti del reale.

Insomma: se Dio è morto e non esiste un senso dell'esistenza, all'individuo non resta che accettare la vita così com'è, rassegnandosi cinicamente (Sade), gioiosamente (Nietzsche) o dolorosamente (Sartre) alla sua insensatezza o, al massimo, impegnandosi – quale novello Sisifo felice - a conferirle un senso, nonostante la sua insopprimibile absurdità (Camus).

Tuttavia anche la teologia cristiana più avvertita ha sentito l'esigenza di ripensare criticamente la tradizionale giustificazione pedagogico-providenzialistica del dolore tramite forme di teodicea più ardite e raffinate. Da un lato, numerosi rappresentanti della teologia cristiana novecentesca (Dietrich Bonhoeffer, William Hamilton, Thomas J.J. Altizer, Johann B. Metz, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff) hanno respinto l'idea "metafisica" e "astratta" di un Essere supremo (*summum ens*), onnipotente e impassibile, separato e lontano dal mondo, a vantaggio dell'idea di un Dio che si fa debole e si "svuota" (*kenosis*) in Cristo, fino ad annientare la propria

l'antitesi. Non è una differenza relativamente al martirio – è solo che questo ha tutt'altro significato. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritornare determinano il tormento, la distruzione, la volontà di annientamento. Nell'altro caso il dolore, il "crocifisso in quanto innocente", vale come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna – S'indovina che il problema è quello del senso del dolore: senso cristiano o senso tragico. Nel primo caso deve essere una via che porta a un essere santo; nel secondo caso l'essere è considerato come sufficientemente santo per giustificare anche un'immensità di dolore. L'uomo tragico accetta anche il dolore più acerbo: è abbastanza forte, ricco e divinizzatore per questo; l'uomo cristiano nega anche il destino più felice sulla terra; è tanto debole, povero e diseredato da soffrire di ogni forma di vita. Il Dio sulla croce è una maledizione contro la vita; un'esortazione a liberarsene; - Dioniso fatto a pezzi è una promessa di vita; rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione» (Fr. Nietzsche, frammento n. 89 del quaderno W II. 5, della primavera 1888, in Fr. Nietzsche, *Ecce homo, Ditirambi di Dioniso. Nietzsche contra Wagner. Scelta di frammenti postumi 1888-1889*, Adelphi, Milano 1977, p. 242).

trascendente e onnipotente divinità e a soffrire insieme con gli uomini. In particolare, di fronte alle tragedie del XX secolo (lager nazisti e gulag comunisti) la teologa tedesca Dorothee Sölle, in un suo celebre testo sul dolore del 1968, ha parlato, a proposito delle tradizionali argomentazioni cristiane finalizzate a giustificare in qualche modo l'esistenza del male come voluta o permessa da Dio, di "sadismo" teologico²⁶. A suo giudizio, infatti, qualsiasi tentativo di considerare il dolore come causato direttamente o indirettamente da Dio rischia di trasformare il creatore buono in un essere sadico e crudele. Ma può – si potrebbe ribattere - un Dio pensato come creatore del mondo non volere il male? Può veramente, creando un essere finito, escludere da lui la possibilità del male? Non è proprio la finitezza la condizione di possibilità, il presupposto ontologico dell'esistenza del male fisico, morale e sociale?

D'altra parte, riprendendo "la teologia della sofferenza divina" del giapponese Kazoh Kitamori²⁷, il teologo tedesco Jürgen Moltmann ha contrapposto alla tradizionale concezione della *impassibilitas dei* l'idea di una comunanza di Dio e uomo nel dolore (*analogia doloris*), per cui, tramite la morte in croce di Gesù (quale "Dio crocifisso"), il dolore verrebbe assunto nel movimento trinitario di Dio – movimento da comprendere come una sorta di meta-storia della storia (intrisa di dolore e sofferenza) dell'uomo: «Non c'è dolore che, in questa storia di Dio, non sia dolore di Dio; non c'è morte che, nella storia che finisce sul Golgotha, non sia diventata morte di Dio»²⁸. Ma - si potrebbe ribattere -: se si può accettare (almeno fino a un certo punto²⁹) l'idea di un Dio pronto a soffrire insieme a noi nel senso della com-passione³⁰, ha senso sostenere che Dio soffre (o addirittura muore) "ontologicamente" come soffre (e muore) l'uomo? E poi: ci è veramente

26 D. Sölle, *Leiden*, 1973 (*Sofferenza*, Queriniana, Brescia 1976).

27 K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (1946), John Knox Press, Richmond 1965.

28 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 1972 (*Il Dio crocifisso. La croce di Cristo come fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973).

29 In realtà, come ha sottolineato in modo paradigmatico Arthur Schopenhauer, la compassione (*Mitleid*) è quel sentimento che sorge nell'individuo, in virtù di una sorta di misteriosa *metanoia*, a fronte della sofferenza patita da un altro essere vivente. Infatti la sofferenza che si abbatte su un determinato individuo è - secondo il principio del "*tat-twan-asi*" (in sanscrito: "questo sei tu") di ascendenza induista e buddista - la traccia di un *malum mundi* cui tutti gli essere viventi sono strutturalmente soggetti. E questo non si può dire di Dio.

30 Cfr. la "lettera enciclica" di Benedetto XVI *Spe salvi* (2007), II/39: «*Impassibilis est Deus, sed non impassibilis* (Bernardo di Chiaravalle): Dio non può patire, ma può compatire».

di grande aiuto e consolazione trasporre il dolore in Dio? Come ha detto una volta il teologo tedesco Karl Rahner: «Detto in maniera un po' primitiva - per tirarmi fuori dalla merda, dai casini e dalla disperazione in cui mi trovo, non mi serve a nulla che Dio sia nella merda come me [...] Ciò che mi consola è che Dio, se e nella misura in cui è entrato in questa storia in quanto sua propria storia, vi è entrato comunque in altro modo rispetto a me. Infatti, mentre io sono cementato fin dall'inizio in questo orrore, Dio (se questa parola deve avere ancora un significato) è un *Deus impassibilis* in senso vero e autentico e consolante per me»³¹.

Comunque, una certa filosofia non ha voluto essere da meno rispetto alla teologia. Mentre Hans Jonas ha proposto di togliere a Dio l'attribuito dell'onnipotenza³², Luigi Pareyson, riprendendo alcune argomentazioni dello Schelling della *Ricerche sull'essenza della libertà umana* (1809)³³, è arrivato a parlare di male in Dio³⁴. Se la concreta presenza del male nel mondo è (anche secondo Pareyson) solamente il risultato della libertà umana, il negativo (la volontà cieca, il desiderio egoistico) ha tuttavia, per così dire, una preistoria sovrumana. Il male, infatti, ha la sua remota origine nel cupo "fondamento" («la natura in Dio», da distinguere rigorosamente dalla «esistenza» di Dio) della vita divina – oscuro abisso che Dio, però, già sempre supera e vince nella tormentata vicenda del suo divenire. In questo modo il male, per Pareyson, risale a Dio, anche se la sua concreta presenza nel mondo non è imputabile

31 K. Rahner, *Im Gespräch*, vol. I, Kösel, München 1982, pp. 245 s. Secondo Hans Küng (*Das Christentum. Wesen und Geschichte*, 1994; *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1997), nella Bibbia non c'è traccia di un Dio sofferente o impotente; anzi nel Vecchio Testamento gli uomini si rivolgono a Dio, così come fa Gesù nel Nuovo Testamento, in quanto confidano nella potenza di Dio. Si può quindi parlare di una debolezza del Crocifisso (cfr. Fil 2, 5 ss.: «Gesù Cristo, pur essendo nella forma di Dio, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini [...] Per questo Dio lo ha esaltato»), ma non si può parlare di un'autolimitazione o di un'autoumiliazione di Dio (cfr. Ef 1, 19 ss.: «Dio manifestò in Cristo l'efficacia della sua forza quando lo resuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli»).

32 H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, 1987 (*Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1989).

33 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, 1809 (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano 1974, pp. 77-140). Secondo Schelling, senza il concetto di un Dio che soffre umanamente (per altro comune a molte dottrine mistiche e religiose della preistoria), l'intera storia umana resterebbe incomprensibile.

34 L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1996.

a Lui, bensì all'uomo. Non ci troviamo però qui – si potrebbe ribattere - di fronte a delle nuove forme di teodicea, anche se più ardite e raffinate?

A differenza di quanto è avvenuto nel pensiero ebraico³⁵, tuttavia, nella teologia e nella filosofia di matrice cristiana (e in particolare cattolica) le cose non sono molto cambiate. La tendenza a scagionare Dio dall'accusa di essere all'origine del male (in particolare di quello non imputabile all'uomo), nonché a interpretare in chiave pedagogico-provvidenziale le sofferenze degli uomini (anche quelle più assurde e insensate), è infatti rimasta predominante. Una simile strategia non ha però più ragion d'essere. Essa si fonda infatti su un'interpretazione letterale del mito del peccato d'origine (considerato come evento storico) che confligge con i dati delle scienze biologiche. È assurdo non solo pensare che due esseri umani (?) come Adamo ed Eva siano realmente esistiti, ma soprattutto che la colpa dei due presunti progenitori abbia potuto trasformare radicalmente la natura dell'uomo, sconvolgendo i piani originari del Dio creatore e segnando di orrore e tragicità l'intera storia dell'umanità. Il dolore, al pari della morte (di cui quello è una sorta di anticipazione), è parte costitutiva dell'esistenza umana che, nella sua finitezza e imperfezione, ha una struttura ambigua, dicotomica, tragica, come giustamente affermava il pensiero greco³⁶ e come giustamente sosteneva Nietzsche. Il dolore fisico, quindi, non può essere considerato né come una pena per la colpa commessa all'origine della storia dai nostri progenitori, né come una prova, rientrante nei disegni misteriosi

35 Ben più audaci si sono dimostrati (soprattutto dopo l'esperienza dei campi di concentramento nazisti) i pensatori ebraici nel contendere con Dio sul problema del male. Cfr. Y. Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato (1943-44)*, La Giuntina, Firenze 1998; E. Hillesum, *Diario 1941-43*, Adelphi, Milano 1985; Id., *Lettere 1942-43*, Adelphi, Milano 2003; Zvi Kolitz, *Yossl Rakover si rivolge a Dio (1946)*, Adelphi, Milano 1997; E. Wiesel, *La notte (1958)*, La Giuntina, Firenze 2003; Id., *Il processo di Shamgorod (1987)*, La Giuntina, Firenze 1998; E. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica (1970)*, Queriniana, Brescia 1977; A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casal Monferrato 1983; S. Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teologia ebraica*, ESI, Napoli 1992; D. R. Blumenthal, *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, John Knox Press, Louisville 1993.

36 Secondo Marco Aurelio (*Ta eis heauton; Pensieri*, XII, 14), a colui che non riesce a pensare la natura come una comunità cosmica a fondamento religioso, restano soltanto tre possibilità: se a dominare è l'ineluttabilità del destino (*heimarmene*), non ha alcun senso ribellarsi o resistere, perché neanche Dio può cambiare le cose; se a dominare è una provvidenza (*pronoia*) misericordiosa, bisogna cercare di rendersi degni dell'aiuto divino; se a dominare è la casualità (*phyrmos*) priva di scopo e di senso, bisogna tenersi saldi allo spirito (*nous*) che ci guida, perché, essendo divino, non si lascerà travolgere dalle traversie della vita.

ma provvidenziali di Dio, da accettare come viatico per il raggiungimento della salvezza (nella compartecipazione alle sofferenze di Cristo). Il dolore fisico proveniente dalla natura in noi (le malattie del corpo) o dalla natura fuori di noi (le catastrofi naturali) non è né una pena né una prova, bensì è semplicemente un elemento indisgiungibile dalla struttura biologico-corporea della natura umana, di cui l'uomo è responsabile solamente nella misura in cui è lui a infiggerlo (come nel caso delle guerre, delle torture o delle violenze in genere) o a provocarlo (come nel caso di disastri provocati dall'incuria dell'uomo o di condizioni di povertà e di ingiustizia create dall'egoismo umano). È giusto, quindi, combatterlo tecnicamente (come per altro è sempre avvenuto). Anzi, è appunto in questa funzione compensativa che sta il vero significato della *Kultur*, della civiltà. Questa è infatti l'insieme delle costruzioni ausiliare con cui l'uomo ha cercato da sempre di compensare le sue carenze e i suoi difetti - costruzioni ausiliarie che non possono certo eliminare totalmente le sofferenze che con tale natura carente sono ineluttabilmente connesse, ma possono almeno renderglicie supportabili, consentendogli di vivere una vita degna di questo nome.

Per quanto concerne il problema del dolore fisico, però, bisogna dire che, se esso può avere un senso biologico-diagnostico quale segnale d'allarme, come dolore cronico (il dolore del malato inguaribile) e dolore fenomenicamente e socialmente inutile (il dolore del bambino e dell'handicappato) non sembra avere alcun senso, anche se può essere occasione per (e mettere in moto) atti d'amore. Come ha detto una volta Cesare Pavese: «Il dolore non è affatto un privilegio, un segno di nobiltà, un ricordo di Dio. Il dolore è una cosa bestiale e feroce, banale e gratuita, naturale come l'aria»³⁷. È

37 «Il dolore non è affatto un privilegio, un segno di nobiltà, un ricordo di Dio. Il dolore è una cosa bestiale e feroce, banale e gratuita, naturale come l'aria. È impalpabile, sfugge a ogni presa e a ogni lotta; vive nel tempo, è la stessa cosa che il tempo; se ha dei sussulti e degli urli, li ha soltanto per lasciare meglio indifeso chi soffre, negli istanti che seguiranno, nei lunghi istanti in cui si riassapora lo strazio passato e si aspetta il successivo. Questi sussulti non sono il dolore propriamente detto, sono istanti di vitalità inventati dai nervi per far sentire la durata del dolore vero, la durata tediosa, esasperante, infinita del tempo-dolore. Chi soffre è sempre in stato di attesa – attesa del sussulto e attesa del nuovo sussulto. Viene il momento che si preferisce la crisi dell'urlo alla sua attesa. Viene il momento che si grida senza necessità, pur di rompere la corrente del tempo, pur di sentire che accade qualcosa, che la durata eterna del dolore bestiale si è interrotta un istante, sia pure per intensificarsi. Qualche volta viene il sospetto che la morte, l'inferno, consisterà ancora del fluire di un dolore senza sussulti, senza voce, senza istanti, tutto tempo e tutta eternità, incessante come il fluire del sangue in un corpo che non morirà più»: C. Pavese, *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Einaudi, Torino 1952 (annotazione del 30.10.1940).

giusto quindi non solo utilizzare le terapie del dolore per limitare l'impatto della sofferenza sull'esistenza, ma anche accettare le richieste di eutanasia di malati inguaribili o terminali³⁸. Non c'è alcun senso nel dolore cronico e ineliminabile; anche se ci può essere dignità, grandezza e magnanimità nel sostenerlo o nel cercare di alleviarlo.

Questo non vuol dire assolutamente chiudere la porta a qualsiasi prospettiva "religiosa" (anche perché "religione" non è necessariamente sinonimo di "fede" confessionale³⁹). Non solo le grandi religioni universali ruotano tutte intorno alla promessa di una liberazione futura o di una re-ndizione escatologica dal male e dal dolore, ma Dio è da sempre la "cifra" dell'imperativo del bene, nonché dell'avvento di terre nuove e cieli nuovi

38 Le obiezioni del magistero cattolico (cfr., ad es., la "lettera enciclica" di Giovanni Paolo II *Evangelium vitae* del 1995) contro la legittimità dell'eutanasia attiva volontaria e contro il suicidio assistito ruotano soprattutto attorno a quattro temi: la sacralità della vita - la vita è un dono di Dio e quindi va rispettata e conservata a prescindere dalla sua qualità (o dalla sua apparente insensatezza), conformemente a quanto disposto dal quinto comandamento -; la prometeicità della tecnica - l'uomo pretende di prendere il posto di Dio nel determinare il momento e il modo della nascita e della morte delle persone, mentre solo a Dio compete il potere di far vivere e far morire, tanto più che Egli attua questo suo potere sempre e solo secondo un suo disegno provvidenziale -; la cultura della morte - la civiltà occidentale è una cultura della morte, di non rispetto della vita (come mostrano le guerre, gli aborti, le ingiustizie), perché dominata dall'egoismo, dalla ricerca del piacere, dal venir meno di ogni speranza ultraterrena -; la positività del dolore - le società occidentali odierne aborriscono il dolore in tutte le sue forme perché sono sostanzialmente chiuse a ogni prospettiva ultraterrena, mentre il dolore va accettato non solo come prova e come purificazione, ma soprattutto come partecipazione ai dolori del Cristo -.

39 Cfr. A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, Tilgher, Genova 1990, pp. 9-12: «L'uomo si colloca nello spazio della Trascendenza. Ogni respiro del suo vivere, ogni atto del suo vario possibile operare è condizionato da una realtà o forza o volontà, come piaccia chiamarla, che non è la sua, né di altro che gli sia dato pensare simile a sé. Tale condizione investe l'emergere di ogni atto [...] sia esso filosofico, o comunicativo, o artistico [...] Condizionato dal trascendente, sotto l'aspetto creativo, normativo, tensivo, è ogni uomo, sia che ne abbia, sia che non ne abbia coscienza; e lo è in quanto vive, e lo è in qualunque forma si determini il suo operare [...] Osservato nella sua realtà - ontologicamente, strutturalmente - l'uomo è dunque di necessità religioso. Osservato nella consapevolezza della sua struttura, può esserlo o meno [...] La religione non è un particolare momento della coscienza dell'uomo, ma una *struttura* presente in tutti i possibili momenti. Essa è tuttavia anche un *momento distinto*, in cui l'uomo entra in rapporto diretto con la Trascendenza: si pone immediatamente di fronte ad essa, provandone terrore o amore, venerandola o bestemmiandola, rispondendole con l'invocazione e la dedizione o con la rivolta [...] Anche Dio, come l'altro, è un apriori».

(dove non vi sarà più né pianto né stridore di denti⁴⁰), ovvero di una realtà radicalmente diversa dalla nostra (dove gioia e dolore si alternano ineluttabilmente per le capricciose leggi della natura, e non per qualche intervento provvidenziale e salvifico di Dio). Non a caso nella religione cristiana la resurrezione di Gesù – prototipo dell'uomo buono, che viene giustiziato perché entra in conflitto con le regole di questo mondo – è l'*aparache*⁴¹, la "primizia" (il "già") di una *parousia* finale (il "non-ancora"), in cui ogni cosa passata verrà ridiscussa⁴² e ogni ingiustizia e ogni dolore troveranno effettiva e definitiva compensazione⁴³. Assurdo, però, è voler continuare a cercare di scagionare il Dio personale e creatore dalle sue responsabilità. Nel creare il mondo, un simile Dio (a meno di "clonarsi"⁴⁴) non poteva far altro che dare origine ad esseri finiti, imperfetti, caduchi, ovvero destinati per natura a recare in sé la possibilità del dolore, dell'invecchiamento e della morte. In questo senso un Dio personale e creatore è senz'altro paragonabile a un padre che, pur avendo generato i propri figli per amore, non può impedire che magari nascano segnati dall'handicap o dalla malattia, anche se può fare di tutto per cercare di consolarli e di aiutarli nelle sofferenze. Tuttavia questo Dio-padre non potrà mai soffrire ontologicamente "come" loro, bensì al massimo soffrire "con" loro nel senso della com-passione, del *Mit-leid*. Il dolore (nelle sue molteplici figure) resta una caratteristica "destinale" specifica del mondo creato, che gli uomini sono chiamati (a seconda delle diverse situazioni) ad affrontare apertamente, a combattere coraggiosamente o a sopportare dignitosamente.

40 Ap 21, 1-4.

41 1 Cor 15, 20.

42 Cfr. Tommaso da Celano (sec. XIII): «Dies irae, dies illa/ solvet saeculum in favilla/ teste David cum Sibylla/ Quantus tremor est futurus/ quando iudex est venturus/ cuncta stricte discussurus!...».

43 Cfr. Rm 8, 19-22: «La creazione attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto».

44 «Bisogna infatti considerare che v'è un'imperfezione originaria nella creatura già prima del peccato, perché la creatura è per sua essenza limitata; di conseguenza, non può saper tutto, può ingannarsi e commettere altri errori [...] Dio infatti non poteva darle tutto senza farne un Dio; era dunque necessario che vi fossero differenti gradi nella perfezione delle cose, e quindi che vi fossero limitazioni d'ogni sorta [...] Riguardo alla causa del male, è vero che il diavolo è l'autore del peccato, ma l'origine del peccato è più profonda, e la sua fonte risiede nell'imperfezione originale delle creature. Quest'imperfezione le rende capaci di peccare; poi, certe circostanze che si trovano nella serie delle cose, fanno sì che tale potenza passi in atto» (G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710; *Saggi di teodicea*, I, § 20; I, § 31; II, § 156).

PARTE QUINTA
UN PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

GIORGIO POLITI
**FATTI STORICI INSPIEGATI
 ED EPISTEMOLOGIA STORICA**

Il punto di partenza della mia ricerca è fornito dalla constatazione della presenza, nello sviluppo storico, di fenomeni particolari, distinti da tutti gli altri, per il fatto di non essere mai stati spiegati e di non poter essere spiegati mediante quella che chiamo la ragione storica corrente, ossia tutto l'insieme di chiavi interpretative in uso oggi e anche prima d'oggi; in genere, tali fenomeni vengono semplicemente etichettati, nell'evidente illusione di poterne così esorcizzare l'alterità rispetto alla nostra comprensione, disinnescando in tal modo la carica angosciosa che evocano in noi, come qualsiasi dato irrisolto dell'esperienza. Categorie quali irrazionalità, fanatismo, follia, in effetti non spiegano nulla. Altre volte, invece, vengono evocate, a pretesa "spiegazione" di tali fenomeni, intere liste di presunte "cause", quali l'impoverimento, la miseria, lo sfruttamento, il disorientamento, prive in realtà di qualsiasi nesso specifico e funzionale con i fenomeni stessi o addirittura contraddittorie rispetto ad essi (taboriti – pellegrinaggi alle montagne).

Tali fenomeni sono riconoscibili per alcune caratteristiche comuni: in primo luogo, la presenza al loro interno di forti elementi d'apparente antieconomicità, talvolta predominanti, nel senso che al dispendio rilevantissimo d'energie e di sofferenze spesso richiesto a chi ne è parte attiva non corrisponde alcun profitto, nel senso ordinariamente inteso del termine, anzi, corrisponde spesso un peggioramento delle condizioni materiali di vita, quando non addirittura la stessa scomparsa fisica; ciò fa ritenere come i bisogni che tali manifestazioni soddisfano, pur evidentemente profondi e imperiosi, non rientrino nel novero ordinario dei bisogni materiali, ma siano di tutt'altro genere (gli esempi sono sempre i taboriti, Münster, gli anarchici andalusi). Questa apparente antieconomicità costituisce il primo elemento che concorre a rendere "inspiegabili" tali fenomeni, in quanto il denominatore comune di tutti i parametri della ragione storica oggi corrente consiste nell'assunto secondo cui qualsiasi atto, individuale o collettivo, venga compiuto in ordine alla soddisfazione d'un bisogno e debba quindi concludersi, perlomeno nelle aspettative di chi lo compie, con un saldo attivo.

La seconda caratteristica che individua questi fenomeni è la loro dimensione collettiva, la circostanza di avere cioè come soggetti gruppi umani più o meno ampi, anche se quasi sempre limitati nel numero. Solo eccezionalmente essi assumono dimensioni maggiori (nel senso che coinvolgono un maggior numero di persone) e, dimessa la forma quiescente che li caratterizza nella grande maggioranza dei casi, conoscono come una virulentazione di tipo aggressivo; ancor più di rado essi riescono poi addirittura ad assumere posizioni dominanti, inibendo le reazioni difensive nei loro confronti delle altre parti della società (nazismo, caccia alle streghe, Münster), configurandosi in tal modo come pericoli a dimensione epocale.

La terza caratteristica consiste nel fatto che i membri di tali gruppi condividono un sistema rappresentativo soggettivo distinto e contrapposto a quello di qualsiasi altro gruppo sociale loro contemporaneo.

La quarta caratteristica consiste in quella che potremmo definire una stupefacente fissità strutturale, ossia nella presenza, riscontrabile in essi, di nuclei che ricompaiono come funzionalmente identici in epoche e in società lontanissime e radicalmente diverse fra loro (adamiti boemi, episodio di Amsterdam 1535, Re nudo, nudismo in genere). Questa fissità li accomuna ad altre categorie di fenomeni con i quali condividono appunto l'invarianza nel tempo e nello spazio (Ginzburg, conclusioni di *Storia notturna*) e rappresenta il secondo fattore della loro irriducibilità in termini storici.

Tale irriducibilità sembrerebbe dover rinviare al fatto che non di fenomeni storici si tratta; entro lo sviluppo storico comparirebbero, in altre parole, elementi che vanno oltre la storia stessa e si collocano entro un ambito definibile perciò in termini di *metastoria*. L'idea di *metastoria*, peraltro, non rappresenta in sé niente di straordinario, né di nuovo. Noi definiamo come "storia" l'insieme delle vicende che hanno come soggetto la nostra specie, dalla sua prima comparsa fino a un non prevedibile futuro. Questo soggetto è individuato da un insieme di caratteristiche biologiche costanti nel tempo: certo, anche queste caratteristiche mutano, ma secondo tempi che non appartengono alla storia umana, bensì a quella che una volta si definiva appunto "storia naturale". D'altra parte, in quanto immutabili nel quadro della storia umana, tali caratteri non costituiscono problemi per gli storici, vengono cioè posti come scontati, fatti per dir così uguali a zero, con un'operazione, peraltro, perfettamente legittima sotto il profilo scientifico: nessuno storico ha mai sentito il bisogno di documentare che gli antichi Egizi avevano due gambe e due braccia, né che gli uomini delle caverne possedevano una testa sola. Dunque è plausibile trascurare questi elementi, a patto di non dimenticare, però, che gli antichi Egizi due gambe ce le avevano davvero – che la *metastoria*, quindi, non costituisce un'astra-

zione concettuale, ma lo zoccolo imprescindibile sul quale la storia umana si costruisce.

Finché parliamo di caratteristiche fisiche, il discorso appare del tutto ovvio: da sempre tutti gli uomini, a qualsiasi tempo o luogo o civiltà appartenessero, hanno avuto il bisogno di mangiare, di dormire, di ripararsi eccetera. Il problema si complica invece notevolmente quando da organi quali lo stomaco o le gambe si passa al sistema nervoso centrale.

Non dovrebbe esserci dubbio, in effetti, che, tra noi e i nostri progenitori sussistono differenze culturali così ampie e profonde da renderci vicendevolmente imparagonabili; d'altra parte, essi avevano il nostro stesso cervello – lo stesso numero di circonvoluzioni, gli stessi neurotrasmettitori a mediare un identico linguaggio biochimico; questo ci può far supporre ch'essi condividessero con noi alcune esigenze mentali strutturali identiche nelle funzioni, anche se soddisfatte con strumenti culturali radicalmente diversi.

Il comparire nella storia di fenomeni ideali e sociali identici per struttura, anche se diversi per linguaggio, può allora suggerire che possano verificarsi delle *interferenze* fra base metastorica e sviluppo storico, o meglio, che lo sviluppo storico possa far affiorare bisogni la cui dinamica non si origina e non si esaurisce interamente entro lo specifico quadro storico dato.

L'antieconomicità che abbiamo rilevato (Hobsbawm e il bisogno d'un *nuovo mondo morale* degli anarchici andalusi) indica del resto già da sola che la direzione verso cui cercare i bisogni che queste manifestazioni soddisfano deve orientarsi verso necessità di tipo mentale; ma proprio qui sorge un problema.

I fenomeni di cui trattiamo presentano la specificità di avere alla propria base dinamiche mentali al tempo stesso eccentriche, fuori norma, ma possibili solo entro una dimensione intersoggettiva: come tali, essi tendono a sfuggire alla presa sia di discipline quali quelle psicologiche e psichiatriche, che studiano preferibilmente le sofferenze psichiche individuali (pur se socialmente generate o condizionate) secondo un approccio tecnico-terapeutico, sia di quelle antropologico-culturali, che studiano invece contenuti mentali di gruppo assunti nella loro normalità. Tutte queste discipline, inoltre, operano con riferimento sempre a un quadro storico determinato e non si pongono neppure il problema, per noi essenziale, della dimensione storicamente trasversale di determinati fenomeni.

Quest'atemporalità, in effetti, porta di nuovo alla ribalta un vetusto dibattito, mai del tutto concluso: se esista o meno qualcosa definibile come "natura umana" e quali caratteristiche abbia – poiché in effetti ciò di cui avremo bisogno è proprio una psicoantropologia della natura umana in quanto

tale. Certo, per storici che sono cresciuti, tra l'altro, alla scuola di Lucien Febvre, questa stessa espressione rappresenta poco meno di una bestemmia; pure, a ben guardare, la critica febvriana non toccava il concetto di una possibile natura umana, ma l'identificazione d'essa con alcuni contenuti ideologici specifici; non diversa è l'operazione compiuta al proposito a livello di senso comune, là ove si elevano alla dignità di natura umana i pregiudizi o le idee di qualcuno, nel puerile intento di conferire a queste la dignità di leggi eterne. Anche una semplice osservazione, al contrario, ci dice che, nei fenomeni che abbiamo definito poc'anzi d'interferenza fra storia e metastoria, il rapporto fra quanto solitamente identifichiamo come forma e quanto identifichiamo come contenuto si trova esattamente rovesciato: l'elemento storico, determinato, specifico, mutevole, è il *linguaggio* grazie a cui questi bisogni trovano la via dell'esistenza attuale, mentre il bisogno vero e proprio, che motiva e sostanzia il fenomeno, si colloca al di là di quello, non ha e non può avere forma alcuna perché è di natura funzionale. Se c'è, la natura umana ha dunque carattere meramente formale. L'unico, del resto, a possedere quel valore adattativo rispetto alle trasformazioni ambientali senza cui saremmo scomparsi ben più rapidamente dei dinosauri.

Ora, almeno un tentativo di formulare un'intera teoria antropologico-culturale della natura umana è stato compiuto da Ernesto De Martino grazie al concetto-chiave di *crisi della presenza*, con il quale il grande antropologo indica il rischio supremo della nostra mente, il collasso sistemico: ciò comporta il crollo della distinzione io/mondo, il precipitare dell'io nel mondo e del mondo nell'io, la dissoluzione dell'io medesimo, che viene di norma vissuta dal soggetto in forma speculare, come *fine del mondo*. La crisi della presenza rappresenta per De Martino non già una debolezza o una patologia specifica, ma il rovescio della nostra mente, un rischio continuo connaturato alla struttura medesima dell'io e viene definita pertanto come *rischio antropologico permanente*, mentre l'intera cultura umana non ne rappresenterebbe altro, addirittura, che un colossale esorcismo.

Proprio per queste sue profonde affinità con la prospettiva in cui ci siamo posti, il concetto di crisi della presenza si presenta come particolarmente idoneo ai nostri fini. Per poterne utilizzare però tutte le potenzialità appare necessario superare i limiti ch'esso conosce nella originale formulazione demartiniana; De Martino infatti si è limitato ad asseverare *sic et simpliciter* la realtà di questa crisi, senza minimamente rendere esplicite le premesse che di quel concetto rappresentano necessariamente la condizione e che gli conferiscono pieno valore.

La prima e la più importante di tali premesse è che, se l'io risulta permanentemente minacciato di dissoluzione, non può in alcun modo rappre-

sentare una realtà semplice, ma una *pluralità* assai complessa di funzioni, strutture, dinamiche, informazioni; l'*identità* si configura quindi, in tale prospettiva, come il risultato finale, e mai definitivamente acquisito, d'un *processo* di riduzione a unità d'un molteplice, che inizia fin dalla nascita e dura per tutta la vita.

Seconda premessa è che la costruzione dinamica risultante da queste operazioni dev'essere compiuta di continuo: innanzitutto, ogni volta che riprendiamo coscienza dopo qualche interruzione dello stato vigile, sia in seguito a un normalissimo sonno che a cause accidentali o patologiche, quali uno svenimento o un trauma; ma, poi, durante lo stesso stato di veglia, posto che ogni nuovo dato dell'esperienza deve trovare spazio entro la costruzione. Nell'uomo in salute questo processo è del tutto inconsapevole: ma l'esistenza e la portata vitale d'esso emerge là ove le capacità d'integrazione cerebrali si indeboliscono e si perdono, come avviene sovente nelle persone anziane, ma anche nelle persone giovani laddove siano sottoposte a *stress* particolarmente acuti; l'esito, nel primo caso, è la demenza senile, nel secondo, uno stato confusionale più o meno acuto.

Ciò comporta – terzo elemento – alcune necessarie conseguenze; in termini fisici, potremmo dire che la realizzazione di questa costruzione richiede un *lavoro*, il che implica a sua volta un certo consumo di *energia*; traducendo questi concetti in termini di vissuto soggettivo, possiamo affermare che quest'attività comporta *sofferenza* e *fatica*.

Come quarto punto, occorre ammettere che il sistema nervoso centrale si comporti come un sistema omeostatico, il cui fine supremo consiste nel ripristino continuo d'un equilibrio continuamente turbato.

Va però a questo punto, e sia pur di passaggio, sottolineata anche l'unilateralità dell'analisi demartiniana, in quanto considera la crisi della presenza solo per la carica incontenibile d'angoscia che è in grado di suscitare e quindi solo nella prospettiva d'una sua risoluzione positiva: la riaffermazione dell'io. Una valutazione più completa non può invece non cogliere come possa subentrare nella mente anche una sorta di stanchezza suprema, tale da far apparire in termini positivi, di sommo piacere, proprio l'abbandono dell'identità. Possiamo infatti agevolmente riscontrare una serie d'esperienze, cui la *communis opinio* conferisce segni di valore molto diversi, e le cui affinità quindi non è in grado di cogliere, e che appaiono al contrario strettamente collegate proprio dal denominatore comune dello smarrimento dell'io. Al proposito, possiamo distinguere una forma *incontrollata e irreversibile* di smarrimento, là dove la morte viene accettata per stanchezza della vita, come talvolta capita a persone molto anziane o a malati terminali in grande sofferenza (*cupio dissolvi*); e forme invece *con-*

trollate e reversibili, quali l'uso di certe droghe, alcool in testa, l'orgasmo sessuale e l'esperienza mistica. L'elemento comune di queste tre ultime esperienze consiste appunto nel temporaneo "uscir da sé", nell'abbandono temporaneo, cioè, del controllo sul processo identitario.

Fin qui abbiamo considerato la costruzione del binomio io/mondo, ciò che in altri termini potremmo anche indicare come *la realtà*, nei termini d'un lavoro meramente individuale, ma naturalmente le cose non si svolgono in questi termini. Noi viviamo entro un mondo *creduto e rappresentato*, entro un'immagine complessiva che, certo, ha a monte una realtà esterna, di cui però noi percepiamo solo una piccola parte: la nostra rappresentazione del noumeno, della realtà *an sich*, non è necessariamente falsa, ma è certamente e ineludibilmente molto *parziale*.

Le percezioni stesse, del resto, non sono *sui ipsius interpretes*, ma possono trovar posto entro il nostro teatro mentale solo se sottoposte a una decodificazione che è sempre un fenomeno sociale: è solo l'interazione con i nostri simili, o con alcuni d'essi, a persuaderci che la luce che noi vediamo è una stella, un aereo o un disco volante. Peraltro, la nostra rappresentazione della realtà è formata solo in parte minima da dati risalenti a esperienze dirette e in parte schiacciante, invece, da informazioni trasmesse dai nostri simili e che noi decidiamo di accogliere per buone. In questo senso ciò che chiamiamo "il mondo" costituisce, come dicevo sopra, un mondo *creduto e rappresentato*. Ciò che noi chiamiamo, e consideriamo, *la realtà*, è in effetti il prodotto di una costruzione sociale.

Del resto, credo nessuno dubiti che i nostri antenati raccoglitori fossero animali di muta, che si procacciavano il cibo in branco; lo testimonia la precoce domesticazione e la lunga storia di rapporti con il cane ove le strutture mentali comuni a tutti gli animali di branco forniscono la base d'intesa essenziale per la comunicazione e la collaborazione simbiotica fra le due specie. Dal raccoglitore i moduli della vita di branco sono stati poi trasferiti nella divisione del lavoro tipica dell'agricoltore prima e del fabbricante poi. Quest'esperienza svolge un ruolo enorme nella costruzione sociale della realtà, poiché è solo grazie al lavoro organizzato che l'uomo sopravvive.

Torniamo ora alla tematica demartiniana della crisi della presenza come rischio antropologico permanente, risolto dalla cultura e, in particolare, dalla tematica mitica della fine del mondo, non a caso presente in tutte le culture umane, anche non comunicanti fra loro. De Martino analizza qui la fisiologia, la normalità dell'omeostasi cerebrale, muovendosi in base a due assunti impliciti: a) che il divenire rappresenti una grandezza costante e b) che le capacità di integrare i dati dell'esperienza sia sempre la medesima in tutti gli individui.

Entrambi questi assunti sono però falsi, come chiunque può verificare anche solo in base alla propria esperienza: come si osservava prima, queste capacità variano nell'arco della vita d'ogni singolo individuo, risultando minime in coincidenza con le età estreme della vita e massime durante la maturità; è inoltre troppo facile osservare che vi sono ambiti storici spazio-temporali ben più dinamici di altri. Possiamo pertanto introdurre il concetto d'una possibile *capacità di carico* mentale rispetto al bombardamento dei dati dell'esperienza, variabile secondo una combinazione di tempi, luoghi e persone: un domani forse la neurologia ci svelerà anche le basi biologiche di queste differenze, magari riscontrandole in un diverso numero di neuroni, o di sinapsi, o di attività biochimica cerebrale. Quanto a noi, qui importa acquisire che sussiste la possibilità, accanto a un rischio antropologico permanente di crisi della presenza, anche di rischi specifici.

De Martino considera il divenire come un blocco omogeneo, il che è falso: il divenire deve certo essere differenziato in rapporto alla sua intensità, o velocità, come sopra si diceva, ma questo non basta: occorre anche distinguere *cosa* diviene entro la molteplicità di piani che formano l'evoluzione storica, e ai quali corrispondono altrettanti piani nell'edificio dell'io. Ciò è imprescindibile perché, in effetti, l'io reagisce in modo differenziato davanti a stimoli di natura differenziata. In particolare, occorre distinguere fra un divenire quotidiano, microstorico, entro un quadro macrostorico stabile, e un divenire degli assi medesimi di questo quadro macrostorico. A caratteri diversi del divenire devono corrispondere strumenti profilattici differenziati.

E qui entriamo nel vivo del problema. Di fronte alla percezione del superamento della propria capacità di carico mentale, un disagio, anche sotterraneo e inconsapevole, ma acutissimo, può impadronirsi di certi individui, suscitando una reazione angosciosa che rappresenta il preannuncio d'un possibile collasso sistemico: di fronte a questo rischio, che, come già sappiamo, non può essere corso, il singolo ha in sostanza due possibili vie d'uscita.

La prima consiste in una soluzione individuale e si attua, in buona sostanza, attraverso un'inversione dei meccanismi omeostatici abituali: se di solito, cioè, la mente ripristina l'omeostasi tentando di far coincidere le proprie rappresentazioni con i dati dell'esperienza, così come socialmente interpretati entro l'ambiente in cui il soggetto vive, qualora sia esposta a sollecitazioni eccessive, la mente può reagire generando invece dati virtuali, ossia producendo allucinazioni.

Questa soluzione però comporta un grave limite: essa può esitare nella follia vera e propria, esponendo il singolo a una pressione sociale per lui insopportabile – e, in tal caso, esce dal campo delle nostre considerazioni

attuali. La seconda soluzione, invece, fa appello proprio ai meccanismi di costruzione sociale della realtà cui sopra si faceva riferimento.

La soluzione passa attraverso la formazione di un *gruppo specifico*, il quale si distingue e si isola rispetto agli altri raggruppamenti umani che costituiscono una società data. Questo isolamento può essere *fisico*; ma l'isolamento fisico non sempre è possibile, né del resto è indispensabile, perché esiste anche la possibilità di realizzare un isolamento altrettanto ermetico con mezzi puramente psicologici, culturali, ideologici: dichiarando, per esempio, che il mondo è interamente corrotto e i membri del gruppo sono gli unici a possedere la verità e a potersi salvare. In tal modo il gruppo recide qualsiasi interazione e si sottrae a qualsiasi verifica da parte del resto della società e può procedere indisturbato alla costruzione d'una realtà sociale propria, dove perfino le allucinazioni possono realizzarsi, nel senso d'essere credute e rappresentate, perché posseggono comunque quel predicato essenziale della intersoggettività che l'*ethos* del branco converte in fattore e stigma di verità. Quanto possano sostenere gli "altri" in contrario è facilmente riassorbito, nel quadro di questo vortice psichico autoreferenziale, in quanto bollato come frutto di malignità, ostilità, peccato eccetera. Diventa in tal modo possibile *delirare come se non si delirasse*, far tornare i conti del proprio io sfuggendo all'obiezione della follia, che contrassegna indelebilmente ogni delirio individuale.

Il gruppo adempie dunque al fine di ricostruire l'io/mondo dei suoi adepti – è proprio questo il "nuovo mondo morale" di cui andavano in cerca gli anarchici andalusi di Hobsbawm: la figura del "profeta", attorno a cui il gruppo di norma si costruisce, ha proprio il compito di "ricreare il mondo", ossia di ridefinire l'io. Questa tematica è in grado di spiegare buona parte delle caratteristiche di questi gruppi: la presenza di uno o più profeti, l'organizzazione sempre fortemente gerarchica e autoritaria, l'autoreferenzialità, il tratto onnipresente secondo cui contrassegno essenziale dei suoi membri è che dichiarano di aver *trovato la pace*, la composizione sociale del gruppo, sempre eterogenea e non riconducibile ad ambienti socialmente determinati, né a particolari condizioni di disagio economico.

Diviene anche chiaro come mai le fasi di grandi trasformazioni storiche risultino particolarmente favorevoli all'insorgere di questi fenomeni: esse infatti da una parte accrescono il carico di trasformazione e quindi acuiscono il bisogno di ripristinare l'omeostasi mentale e il relativo disagio, dall'altra agiscono "allargando i confini del possibile". Ed è caratteristico di molti di questi fenomeni il fatto che essi conoscano una fase nascente nel seno di movimenti più ampi i quali, pur muovendosi del tutto all'interno di prospettive razionali, sono connotati da un'ardita progettualità (taboriti e

pikarti); il gruppo ristretto, per dir così, conosce una fase genetica durante cui si mimetizza entro il moto più ampio, per staccarsene poi quando le condizioni diventano a ciò più favorevoli.

Le stesse ragioni spiegano come mai il comparire di simili gruppi sia tanto più frequente quanto più moderna e dinamica risulti una società data, per il combinarsi di disintegrazione sociale e velocità di trasformazione che caratterizza il dinamismo sociale, appunto.

