



*Moretti & Vitali editori*

*Cras iterabimus aequor*



Rivista semestrale

17

Maggio 1998 - Novembre 1998

*Redazione:* R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P.F. Pieri.

*Direzione:* Via del Loretino, 27 - 50135 Firenze - tel. 055/690923  
(il giovedì, ore 9-13).

*Collaborano, tra gli altri:* L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti,  
U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto,  
L. Lentini, G. Maffei, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi-Monti, A. Ruberto,  
C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi.

*Direttore responsabile:* Paolo Francesco Pieri.

*Progetto grafico:* Barbara Vitali.

*Consulente tecnico:* Paolo Piazzesi.

*Stampa:* La compagnia della stampa, Roccafranca (BS).

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-90.

**Abbonamento annuo** (due numeri): Italia L. 35.000, Estero \$ 27.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori srl, Via Betty Ambiveri 15, 24126 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

**Per richiedere numeri arretrati:**

tel. 035/321588; fax 035/321647.

e mail: [morettievitali@uninetcom.it](mailto:morettievitali@uninetcom.it)

Le immagini di questo numero, riprodotte ed elaborate da Paolo Piazzesi, sono tratte da Gustav Klimt, *Cento disegni*, a cura di Serge Sabarsky, Mazzotta, Milano, 1983. Si ringrazia Bianca Mazzotta per la gentile concessione.

---

## SOMMARIO

---

<i>Mario Vegetti</i> , LA PSICOPATOLOGIA DELLE PASSIONI NELLA MEDICINA ANTICA	7
<i>Jean Starobinski</i> , LA LEZIONE DI GALENO. MACCHINE E PASSIONI	21
<i>Carlo Sini</i> , LA PASSIONE DELLA VERITÀ	31
<i>Riccardo Dalle Luche</i> , NOIA	43
<i>Romolo Rossi e Piera Fele</i> , CLINICA DELLA NOSTALGIA. NORMA E PATOLOGIA DEL NOSTOS	67
<i>Mario Rossi Monti</i> , SULLE ORME DELLA VERGOGNA	83
<i>Primo Lorenzi</i> , "BRUCIAR D'AMORE"	101
MATERIALI: <i>Eugène Minkowski</i> , L'AFFETTIVITÀ	145
POSTILLA: <i>Andrea Zhok</i> , PASSIONE E CONTRADDIZIONE MATERIALE: UN MODELLO	163
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	197
<i>Indice per Autore</i>	201



---

## LA PSICOPATOLOGIA DELLE PASSIONI NELLA MEDICINA ANTICA

*Mario Vegetti*

---

1. C'è un dato di fatto in apparenza paradossale. La psicopatologia delle passioni, o invero la psicopatologia nel suo insieme, non costituisce per la medicina antica un campo autonomo di conoscenza e di problematizzazione eziologica, diagnostica e terapeutica. La questione della psicopatologia entra nella medicina molto tardi e, come vedremo, per influenze allogene; certamente, essa è estranea alla prima grande stagione della medicina antica, quella che si suole chiamare tradizionalmente 'ippocratica' (fra quinto e quarto secolo avanti Cristo).

Non che, naturalmente, non siano presenti negli scritti ippocratici riferimenti a quadri morbosi a carico delle funzioni mentali, come le 'freniti', la *mania* (follia) o l'epilessia; ma si tratta in ogni caso di malattie organiche, dovute ad alterazioni febbrili o a scompensi intervenuti nella costituzione umorale del corpo, senza alcun tratto specificamente psichico.

Si tratta tuttavia, come si diceva, di un paradosso solo apparente. La pensabilità di un concetto come quello di 'psicopatologia', e la costituzione dell'ambito problematico relativo, richiedono in effetti la presenza di una costellazione teorica complessa. In primo luogo, una nozione di psichico ('anima') concepito come struttura autonoma, dotata di sue proprie dinamiche fisiologiche ed eventualmente patologi-

che; in secondo luogo, l'indagine (che quella nozione rendeva possibile e necessaria) sulle relazioni articolate fra le dimensioni dello psichico e quella corporea; infine, una concezione della passione (*pathos*), come affezione specifica della dimensione psichica, di cui si potesse eventualmente porre in questione l'eziologia somatica.

Ora, tutte queste condizioni mancano nell'orizzonte intellettuale della medicina del quinto secolo (e anche la medicina posteriore, segnata da quella eredità, le avrebbe metabolizzate solo molto lentamente).

In effetti, è assente nella medicina ippocratica una nozione di 'anima' che non sia intesa come forza vitale agente nei corpi; e manca, correlativamente, una concezione del corpo di tipo anatomo-fisiologico, cioè come struttura complessa funzionante (venendo il corpo per lo più pensato come recipiente di fluidi organici, gli umori, influenzati dagli elementi in entrata e rivelati dalle secrezioni in uscita).

È inoltre assente una qualsiasi accezione specificamente psichica del concetto di *pathos*: il termine è per lo più sinonimo di *nosos*, malattia, ed è sempre riferito a quadri morbosi di tipo corporeo. Per esempio, non ci sarebbe nulla di più estraneo alla medicina ippocratica che il concepire la passione erotica come un'affezione psichica; è vero, al contrario, che l'eccesso sessuale può costituire un fattore patogeno perché indebolisce il corpo a causa di un'eccessiva evacuazione di fluidi organici.

In realtà, questa costellazione teorica prende forma in ambiti culturali del tutto estranei alla medicina. In primo luogo, per quanto riguarda il pensiero dell'anima come struttura autonoma rispetto al corpo, con cui entra in una relazione estrinseca, e delle passioni come fattori di 'contaminazione' psichica, si tratta di un'elaborazione prodottasi nel contesto intellettuale del puritanesimo religioso orfico-pitagori-



co, alla quale il pitagorismo successivo; ad esempio con Filolao, avrebbe offerto un primo tentativo di trascrizione in termini di psicofisiologia.

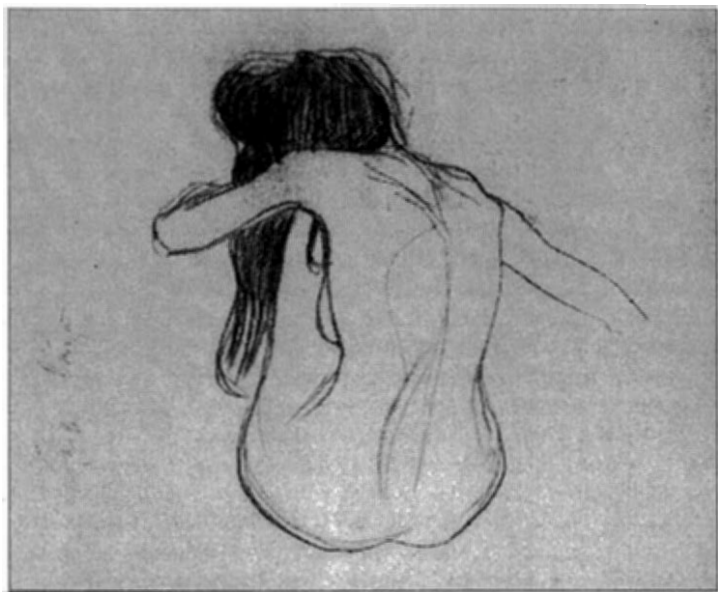
2. Ma è solo con Platone – e precisamente con il *Timeo* – che la costellazione teorica di cui si è detto viene compiutamente definita.

Platone vi incorporava certamente materiali derivanti dalla tradizione pitagorica (ed empedoclea), nonché elementi di sapere medico. Ma la struttura portante era certamente costituita dalla teoria dell'anima elaborata nella *Repubblica* in un rapporto speculare con la teoria politica della nuova città. Se questa delineava una società trifunzionale (funzione di governo, affidata a una minoranza di sapienti capaci di universalizzazione etica e politica degli scopi della condotta comune, funzione guerriera e funzione produttiva), l'anima risultava parallelamente articolata in tre principali centri motivazionali: quello razionale, deputato al governo della condotta, quello emotivo-aggressivo, teso alle dinamiche di autoaffermazione e riconoscimento dell'io, e infine quello desiderante, l'istanza psichica che rappresentava le pulsioni più vicine alla corporeità (i piaceri del cibo, del sesso, della ricchezza). Questo quadro consentiva di porre chiaramente per la prima volta le questioni della salute e della malattia dell'anima; e insieme ne imponeva una risposta nei termini nettamente politici della giusta distribuzione dei ruoli di comando. Un'anima sana sarà quella in cui il potere è esercitato dalle motivazioni di ordine razionale, armonizzate con quelle aggressive, e con la subordinazione consensuale del disordinato universo pulsionale-passionale. Un'anima malata sarà per contro quella in cui questa gerarchia 'naturale' è sovvertita, al servizio dell'immediatezza delle spinte all'autoaffermazione o peggio ancora dei desideri legati alla corporeità. Su questa ba-

se, Platone poteva per la prima volta elaborare un'interpretazione eziologica delle passioni (riferendone la tassonomia al dominio improprio dei centri motivazionali subalterni), e concepirle inoltre come "malattie dell'anima" (*Timeo* 87a).

Isolata la struttura dell'anima e della sua fisiopatologia – sulla scorta della teoria tripartita della *Repubblica* – il *Timeo* poteva costruire un'immagine articolata della corporeità e delle sue interrelazioni con la dinamica psichica. La cosa interessante è che questo poteva avvenire a monte dell'anatomo-fisiologia aristotelica, e quindi senza ricorrere ad elementi conoscitivi adeguati sul piano scientifico. Bastava in effetti a Platone la proiezione sulla pensabilità del corpo di quello stesso modello politico che nella *Repubblica* aveva organizzato la concezione dell'anima. La politicizzazione del corpo consentiva di pensarlo come una struttura articolata e interattiva le cui 'parti' principali erano concepite (peraltro senza alcuna precisa analisi psicofisiologica) come 'sedi' delle corrispondenti 'parti' dell'anima (il cervello di quella razionale, la regione cardiaca di quella emotiva-aggressiva, quella viscerale e sessuale della funzione desiderante).

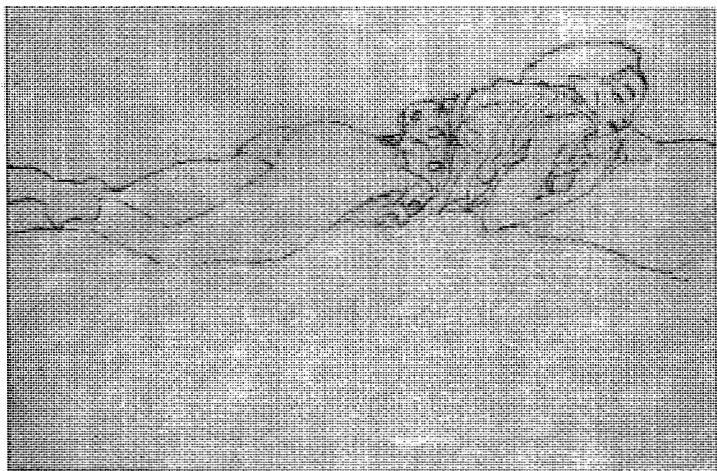
Su questa base il *Timeo* poteva abbozzare un'ipotesi dei rapporti fra anima e corpo, nel cui ambito veniva a delinarsi una psicopatologia delle passioni. Così, l'eccesso della reattività collerica poteva venire imputato al surriscaldamento del sangue nella regione cardiaca; la pulsione erotica, dal canto suo, ad una sovrabbondanza di secrezione seminale negli organi sessuali. Ma questi malfunzionamenti organici erano a loro volta eccitati da comportamenti psichici anormali, sicché in ultima istanza era possibile vedere nel buon funzionamento dell'anima la garanzia di un'equilibrata fisiologia somatica – salvo casi patologici estremi –, e quindi concepire la terapia dell'ani-



ma come capace di garantire la salute dell'intero complesso psico-somatico.

Su questa base, Platone poteva anche giungere, nel *Timeo*, a considerare moralmente irresponsabile il soggetto di condotte psicopatologiche: egli andava considerato come la vittima, al tempo stesso, di una costituzione somatica morbosa, e di un'educazione familiare e sociale insufficiente a correggerla o almeno a porla sotto controllo.

3. La collocazione delle passioni all'intersezione fra dimensione psichica e dimensione somatica è confermata da Aristotele, il quale anzi definisce quest'ambito di comportamenti come una funzione comune, una sorta di interfaccia, fra anima e corpo. Ma non si tratta più qui, come nel *Timeo*, di una circolarità



eziologica e terapeutica. La reazione collerica, scrive Aristotele nel *De anima*, può venir descritta come desiderio di vendetta per un'offesa ricevuta, o come un surriscaldamento del sangue nella regione del cuore; ma si tratta di due linguaggi, e due punti di vista – quello etico e quello naturalistico – che in realtà si riferiscono allo stesso fenomeno, del quale descrivono due aspetti diversi ma in realtà non isolabili fra loro.

Va detto tuttavia che questa fondamentale indicazione di metodo non viene sistematicamente sviluppata da Aristotele. Se la follia e le connesse manifestazioni che noi definiremmo di ordine psichiatrico vengono senz'altro attribuite a malattie di ordine somatico, le devianze morali dovute all'eccesso passionale (piacere e dolore nel presente, desiderio e paura verso il futuro), sono senz'altro attribuite nelle *Etiche*, ad un vizio del carattere dovuto ad una difettosa educazione familiare e sociale. Queste devianze vengono da Aristotele categorizzate nelle due figure dell'*akrasia* o intemperanza (dove la norma razionale-

morale viene compresa ma trasgredita per debolezza di *ethos*), e nella più incurabile *akolasia* o incontinenza (dove si assume come norma comportamentale la trasgressione stessa, perversamente perseguita senza alcun conflitto interiore). La terapia pubblica di questi vizi individuali, laddove l'educazione ha fallito, non può consistere secondo Aristotele che in una passione ancora più forte, la paura ispirata dalle punizioni previste dalla legge, "la cura dei tribunali", secondo l'efficace espressione dell'*Etica eudemia*.

I grandi sviluppi dell'anatomo-fisiologia alessandrina non portarono i medici a sviluppare significative novità nel campo della psicopatologia. Erasistrato parla invero di "malattie insieme psichiche e somatiche", ma si riferisce una volta ancora alle freniti, interpretate ora come dovute ad ostacoli del movimento del fluido psichico, il *pneuma*, che circola nel sistema nervoso.

È invece lo stoicismo ad elaborare il più completo ed articolato, ma anche il più intransigente quadro di psicopatologia delle passioni. Qui viene innanzitutto definito il carattere di "malattie dell'anima" proprio delle passioni. Certamente esso era presente anche in Platone e in Aristotele, ma entrambi questi autori avevano lasciato spazio per un 'buon uso delle passioni': la reattività collerica era stata considerata, entro certi limiti, un ingrediente necessario per la costruzione della personalità sociale, e specialmente per il ceto militare; quanto alla passione erotica, Platone aveva visto nella possibilità della sua sublimazione verso fini etico-intellettuali un fondamentale apporto energetico per l'intero complesso psichico.

Gli stoici considerano queste concessioni come altrettanti cedimenti rispetto al dovere di costruire una figura dell'io rigorosamente razionale-morale, e dunque considerano le passioni – tutte le passioni, e qualunque sia il loro grado di intensità – come una

patologia fatale rispetto a quel progetto di personalità.

Viene costruita una minuziosa nosografia dei quadri passionali, largamente ispirata alle conoscenze psicologiche emerse nel teatro tragico, e incentrata sui quattro cardini di piacere/dolore, desiderio/paura; ma qualsiasi emergenza passionale è in grado per gli stoici di far frenare il soggetto razionale-morale, di farlo uscire di sé nella perdita totale delle capacità di autocontrollo, di indurlo ad una "corsa sfrenata", dice Crisippo, verso l'oggetto del desiderio o per sfuggire a quello della paura.

In linea di principio, l'approccio stoico alla diagnosi delle passioni è altrettanto integrato quanto quello suggerito da Aristotele. Anche per Zenone e Crisippo, cioè, la patologia passionale può venire descritta da un punto di vista psicologico e simultaneamente fisiologico (si pensa ora a gradienti termici del pneuma psichico, in termini di raffreddamento/contrazione, negli stati connessi alla paura e al dolore, o di riscaldamento/dilatazione in quelli relativi al desiderio e al piacere).

Tuttavia, come in Aristotele e a differenza che nel *Timeo*, l'eziologia della patologia passionale è interamente riportata dagli stoici ad errori intervenuti nel processo educativo familiare e sociale: prima ancora che nello sviluppo della personalità sia maturata la capacità di controllo razionale, la pressione educativa ambientale (dalle madri ai maestri ai modelli pubblici di comportamento) orienta un'anima ancora debole, priva di "tono" morale, verso la ricerca del piacere e la paura del dolore. Di qui in poi, la configurazione morale del soggetto è la risultante di una prova di forza fra la pressione esterna e l'energia morale e intellettuale di cui esso dispone: una prova di forza che nella quasi totalità dei casi si risolve, secondo gli stoici, nel trionfo della follia passionale.

Il rapporto fra malattie dell'anima e malattie del corpo è dunque di fatto pensato, nonostante l'integrazione di principio, come una relazione parallela ed analogica: questo vale tanto per l'eziologia e la diagnosi quanto per la terapia. Come il medico si sforza di aumentare la resistenza del corpo di fronte ai fattori patogeni, e il suo scopo è quello di eliminarne completamente la malattia, così il filosofo morale – che viene quindi assumendo i panni non del riformatore politico-educativo, com'era in Platone e parzialmente in Aristotele, ma piuttosto del 'direttore di coscienza' – tenta di irrobustire l'anima perché impari a resistere alla pressione ambientale, a fortificare la propria autonomia rispetto alla dipendenza dall'esterno, onde la passione si origina, e infine ad estirparla radicalmente da sé.

Questo parallelismo analogico, senza più interazioni reciproche, fra malattie dell'anima e del corpo, e delle rispettive terapie, si sarebbe consolidato nella cultura dello stoicismo romano, anche ad opera della lettura ciceroniana delle posizioni stoiche, sviluppata soprattutto nelle *Tusculane*.

Di qui in poi, la contrapposizione fra le tradizioni rivali in ambito filosofico, fra le posizioni platonico-aristoteliche (la cui assimilazione veniva portata avanti soprattutto da Plutarco) e il rigorismo stoico, rappresentato soprattutto da Seneca, era destinata ad irrigidirsi senza conoscere sostanziali sviluppi teorici.

4. Soltanto nel secondo secolo dopo Cristo, con Galeno, il pensiero medico sarebbe intervenuto direttamente nella questione della psicopatologia delle passioni.

Nel grande trattato *De placitis Hippocratis et Platonis*, Galeno aveva operato una profonda rivisitazione delle posizioni platoniche – ed una altrettanto radicale critica di quelle stoiche – anche alla luce degli

sviluppi dell'anatomo-fisiologia: essi rivalutavano, in modo in certo senso sorprendente, la tripartizione dell'anima di *Repubblica* e *Timeo*, perché mettevano in luce una struttura trifunzionale dell'organismo centrata sui grandi sistemi cervello/nervi, cuore/arterie, fegato/vene, cui poteva venire facilmente rapportato il vecchio insieme delle funzioni psichiche (percezione/ragione, emozione, desiderio). Se nell'opera sulle *Passioni e gli errori dell'anima* Galeno si limitava a ribadire una veduta platonico-aristotelica del problema, era invece nello scritto intitolato *I costumi dell'anima dipendono dai temperamenti del corpo* che egli proponeva una ripresa di controllo dell'intera questione della psicopatologia da parte della medicina, destinata a restare in un certo senso epocale.

Contro gli stoici, e invece fedele a Platone, Galeno vi sostiene in primo luogo che la radice della malattia passionale dell'anima non proviene dall'ambiente esterno, dal condizionamento sociale, bensì dall'interno dell'io, cioè da una struttura dell'anima che ospita in se stessa la contraddizione fra un principio di razionalità e due sorgenti motivazionali irrazionali, le parti emotiva e desiderante. La tripartizione platonica dell'anima viene però elaborata da Galeno secondo le categorie della psicofisiologia aristotelica. Che cosa significa l'asserzione del *Timeo* secondo cui le parti dell'anima "hanno sede" in diversi organi corporei? Non si tratta del rapporto fra un inquilino e il suo appartamento; piuttosto, aristotelicamente, si dovrà pensare a quello fra l'organo e la sua funzione. Così, come la visione è la funzione dell'occhio, il pensiero e la norma morale saranno la funzione del cervello, l'emozione collerica quella del cuore, il desiderio quella del fegato (gli organi sessuali sono qui trascurati da Galeno, anche in ossequio al declassamento, già operato da Aristotele, della pulsione erotica a pura esigenza riproduttiva).



Tutto questo porta a due conseguenze decisive. La prima resta sostanzialmente inespressa, e solo implicita in Galeno: l'appartenenza delle funzioni psichiche a sistemi fisiologici differenziati elimina le relazioni infrapsichiche fra diversi centri motivazionali, che rendeva radicalmente politica la questione del governo della condotta in Platone. Se la ragione non governa l'io, ciò non dipende ora tanto dal fatto che la forza dell'emozione o delle passioni del desiderio prevalgono su di essa. Si tratta invece, secondo Galeno, di una disfunzione dell'organo di cui le motivazioni razionali e morali sono funzione, cioè il cervello, proprio come la miopia è dovuta ad una disfunzione dell'occhio. La malattia dell'anima può venire a questo punto interpretata come la malattia 'organica' del cervello. Si è viziosi o perversi o passionali perché il cervello non è in grado di erogare la sua normale funzione razionale-morale. E ciò è dovuto, secondo Galeno, ad una lesione organica – e più precisamente ad un difetto nel temperamento (*kra-sis*) degli elementi costitutivi di questo organo (eccesso o difetto di calore o freddezza, di secchezza o umidità, a loro volta connessi agli umori 'caninici', sangue, bile gialla e nera, flegma); questo difetto può essere intervenuto durante il processo di formazione embrionale o in seguito, a causa di squilibri alimentari o di regime. Ne viene con chiarezza che la terapia della condotta passionale o comunque intellettualmente e moralmente deviante, nei casi estremi, non è più di competenza del filosofo o del 'direttore di coscienza', bensì del medico, l'unico in grado di ristabilire la corretta funzionalità del cervello e con essa della sua capacità di controllo della condotta.

Tutto questo fa inoltre collassare il tradizionale parallelismo, platonico-aristotelico, fra il giudice e il tribunale, 'medici' dell'anima e delle sue condotte, e il medico, 'giudice' del corpo. Se la devianza morale

e dunque pubblica ha un'esclusiva matrice organica, nei casi estremi non spetterà al giudice di vagliarne le responsabilità e sanzionarle con la pena. L'unico intervento legittimo è quello del medico, volto a ripristinare la normale funzionalità intellettuale, quando ciò è possibile, oppure a pronunciare una diagnosi di incurabilità, se la lesione cerebrale è irreversibile. In tal caso, alla diagnosi dovrà conseguire la sentenza di condanna a morte, scrive Galeno, non perché il deviante sia responsabile della sua condotta, bensì per un necessario comportamento di autodifesa del corpo sociale 'sano': allo stesso modo si uccidono scorpioni e serpenti, non perché siano responsabili del loro veleno, ma perché pericolosi per la vita altrui.

Su queste basi, Galeno poteva costruire i lineamenti di una fisiognomica scientifica, che diventa la base per una diagnostica medica dei temperamenti passionali.

La prevalenza dei diversi umori nel 'temperamento' corporeo, diagnosticabile anche a partire dall'osservazione esterna, permette di comprendere i caratteri psichici. Nascono così i 'caratteri' destinati ad una durevole fortuna: il sanguigno, il collerico (bile nera), il melanconico (bile gialla), il flemmatico, nonché le rispettive combinazioni secondo coppie compositive o oppositive accuratamente classificate da Galeno nel *De temperamentis*. Ciò che è notevole in questa fisiognomica a base organica ed umorale, è che il comportamento passionale viene perdendo il referente esterno come movente essenziale. In altri termini, la reazione collerica, o la spinta erotica, sono principalmente dovute a eccessi umorali interni all'organismo (predominanza di sangue o di seme), rispetto ai quali le ragioni esterne (l'offesa che suscita il desiderio di vendetta, o l'oggetto del desiderio amoroso) decadono alla condizione di pretesti scatenanti. La relativa terapia sarà dunque prevalente-

mente medicalizzata (salassi, diete riscaldanti o evacuant).

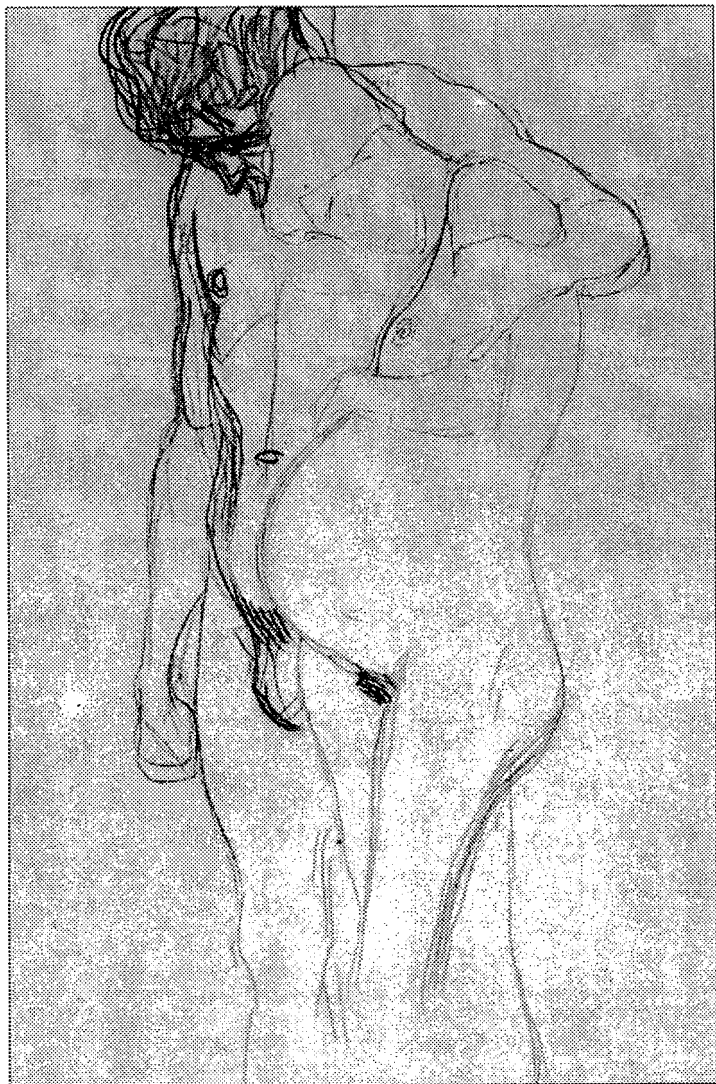
La presa di controllo del medico sull'universo della patologia passionale, così motivata e promossa da Galeno, era destinata ad avere, come è facile vedere, una duratura posterità. Sempre di nuovo, l'universo del disordine emotivo, delle condotte passionali, tenderà a venire descritto non nel linguaggio dei sentimenti pubblici o privati, bensì in quello della patologia medica, e più tardi psichiatrica. La tristezza, ad esempio, continuerà a venire descritta come 'melancolia', e più tardi come 'depressione'; l'ira, come effetto di un temperamento atrabiliare, e più tardi 'aggressivo'. Non cesserà, d'altro canto, la sovrapposizione non priva di equivoci fra moralista, giudice e medico (ai nostri giorni, psichiatra).

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Sull'insieme delle questioni qui trattate, e per ulteriore bibliografia, si vedano in primo luogo le opere di J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Belles Lettres, Paris, 1981; *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité*, Belles Lettres, Paris, 1987 (trad. it., Marsilio, Venezia, 1995). Si vedano inoltre i saggi raccolti in «Elenchos», XVI, 1995, 1.

Per altre considerazioni rinvio ai miei lavori: *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1996; *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. VEGETTI FINZI (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, 1995; *I nervi dell'anima*, «Biologica», 4, 1990. Per Aristotele cfr. inoltre S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni*, Tirrenia Stampatori, Torino, 1990; per Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, a cura di M. MENGHI e M. VEGETTI, Marsilio, Venezia, 1984.

Più in generale si vedano anche le due opere di M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1985.



---

## LA LEZIONE DI GALENO. MACCHINE E PASSIONI

*Jean Starobinski*

---

### *Il modello dell'orologio*

Il metodo, la geometria, la dimostrazione. Queste parole di Galeno sono le stesse che troviamo in Descartes. Quale similitudine terminologica! Nessun'altra potrebbe permettere meglio di evidenziare differenze decisive. Quando Galeno descrive l'orologio idraulico, egli ne propone la costruzione come un esempio di ragionamento analitico-sintetico: questa tecnica è sostenuta come paradigma di un discorso ben condotto, i cui risultati sono prevedibili e certi<sup>1</sup>. È il prototipo dei processi razionali e analitici, che conviene applicare in tutti i campi. A Galeno non viene tuttavia l'idea di sviluppare il modello dell'orologio sul funzionamento del corpo umano. Quello che conta, secondo lui, è ricorrere allo stesso tipo di ragionamento; se il calcolo è efficace in un campo, lo sarà in un altro. Ed egli sa, per di più – cosa molto importante – che il fallimento di una applicazione tecnica segnala un errore di ragionamento teorico. Ma poiché mette all'opera quattro elementi e quattro qualità che saturano tutta la sua fisica, egli rimane a una "fisica" delle *mescolanze* e non problematizza le forze. Non stabilisce dunque alcuna analogia funzionale tra orologio e corpo umano nella sua interezza. Certamente, in *De usu partium* (libro XVI, cap. I e II<sup>2</sup>) e *De motu musculorum* (libro I), Galeno non rinuncia a ricorrere a immagini quali l'irrigazione e la distribuzione delle acque, ma non trasferisce l'orologio al corpo umano. È appunto questa l'analogia funzionale cui ricorrerà Descartes: «Noi vediamo orologi, fontane artificiali, mulini ed altre macchine simili, che, non essendo fatte che dagli uomini, non mancano però d'aver la forza per muoversi autonomamente nelle più varie maniere; e mi pare che in quella che suppongo fabbricata dalle mani di Dio possano ben esserci più movimenti di quanto io possa immaginare, e le si possano attri-

buire tanti artifizî, che voi neanche pensereste»<sup>3</sup>. Con questa macchina fabbricata da Dio, Descartes sembrava tornare all'idea, sostenuta da Galeno, di una "natura" o di un creatore che nulla fanno invano. Questa ipotesi di un artigianato divino non è che una delle impalcature provvisorie grazie a cui Descartes costruisce la sua fisiologia: non tarderà a disfarsene.

È bene ricordarlo, nessuna delle macchine evocate da Descartes era sconosciuta dagli antichi. Non possiamo neanche parlare di un progresso tecnologico molto notevole. Ciò che colpisce in Descartes è la radicalità del suo proposito. Egli opera una *riduzione generale* dal corpo alla macchina, che è certo chimerica nella misura in cui egli stesso la percepisce, ma è originale in quanto apre la prospettiva di una messa in equazione delle forze, e, nel futuro, del loro eventuale controllo.

#### *Sera e mattina*

Perché è importante avere quadranti solari, clessidre, orologi? Per quale ragione è necessario suddividere esattamente le parti del giorno? Il carattere dello stile galenico, è quello di includere, in un medesimo scritto, le considerazioni scientifiche (sulla natura delle cose) e quelle che concernono l'applicazione di tale sapere nella vita quotidiana. La questione affrontata nei *Trattati etici* può essere così formulata: essendo l'uomo così costituito, quali sono le condizioni e i limiti di intervento di coloro che conoscono questa sua costituzione (i medici) e di coloro che da essi si fanno istruire (discepoli, lettori di buona volontà)?

Il trattato di Galeno sulle passioni e gli errori dell'anima<sup>4</sup> si rivolge ad un interlocutore che gli chiede il suo parere su un libro. Galeno risponde non soltanto con una teoria sull'anima e sulle sue facoltà. Egli va diretto agli abusi che se ne possono fare. La parte irrazionale dell'anima è in balia delle passioni (collera, desiderio, paura, tristezza), mentre l'anima razionale (che è anch'essa in ciascuno di noi) è esposta agli errori, per difetto di giudizio e di metodo. Il compito, ben presto definito, consiste nell'insegnare, disciplinare, correggere. Nel reprimere soprattutto l'animalità selvaggia della collera, della cupidigia, ecc. Un primo metodo consiste nel ricevere una censura esterna. Il suggerimento di Galeno è quello di rimettersi alla parola

franca di un uomo affidabile che rifugge le lusinghe: la lunga tradizione retorica del dire il vero (*parresia*) resta viva. Potrebbe anche trattarsi di una persona di casa. Tuttavia Galeno, preoccupato di non abbassare il medico al rango di “domestico” servizievole, non lo precisa. Egli si guarda, in ogni caso, dall’attribuire il ruolo di “custode” ad uno di quei filosofi-parassiti, talvolta infarinati di medicina, che si vede discutere nei *Dialoghi* di Luciano. Egli si limita a sottolineare che gli eccessi di potere o di ricchezza costituiscono condizioni sfavorevoli per ricevere pareri disinteressati: l’adulazione avrà il sopravvento. Non è facile ascoltare le rimostranze di un pedagogo intransigente, lasciarsi limitare dai suoi suggerimenti<sup>5</sup>. Bisogna imparare a domare il tempo: rinviare a domani le decisioni istintive e l’esecuzione di azioni brutali, come la punizione degli schiavi. Si prenderanno risoluzioni al mattino, si rifletterà durante la giornata. Bisogna rammentare i consigli amichevoli «tutti i giorni, se possibile diverse volte, o altrimenti, in ogni caso, all’alba, prima di iniziare le proprie attività, e la sera prima di coricarsi». La ricapitolazione degli atti compiuti, l’esortazione ripetuta non funzionano senza la segmentazione dell’orario. Bisogna guardare l’orologio. E Galeno concede se stesso come esempio: «Siate sicuri che anch’io ho preso l’abitudine, due volte al giorno, di leggere prima e di pronunciare oralmente poi le esortazioni attribuite a Pitagora» (*Des Passions et des erreurs*, cfr. n. 6). E ben presto il controllo si interiorizzerà. La censura dell’amico diverrà autocensura. Galeno su questo punto, prosegue una tradizione che risale, come egli stesso ricorda, a Pitagora, le cui esortazioni consistevano appunto nel riepilogare gli avvenimenti di ogni giorno: Cicerone conosceva questa pratica, Seneca la esercitava. Essa è attestata da Marco Aurelio, di cui Renan ha potuto scrivere: «le sue ore erano scandite come quelle di un religioso»<sup>6</sup>.

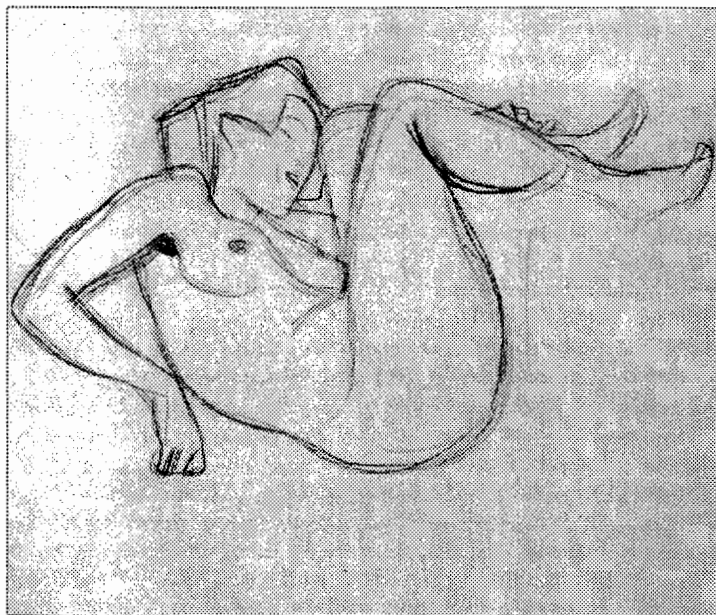
### *Il discorso nel discorso*

Sotto l’Impero, via via che la sfera della vita privata si sostituisce a quella della vita politica, l’attenzione verso di sé assume sempre maggiore importanza, così come il desiderio di appropriarsi del tempo. A volte prevale l’ipocondria (Publio Elio Aristide), a volte il pensiero della padronanza di sé (Marco Aurelio), o, ancora, l’attesa di una salvezza. Anche se si resta ai mezzi già tradizionali di espressione scritta

della personalità (la lettera, l'apologia che respinge un'accusa<sup>7</sup>, l'epistola in versi, ecc.<sup>8</sup>), l'esortazione a se stessi si fa veemente e memorabile (Marco Aurelio), i riferimenti autobiografici si fanno più numerosi, fino a divenire, molto più tardi, materia delle *Confessioni* (Agostino).

Galeno non sembra avere gran cura per la forma dei suoi testi; egli non compone, bensì passa in rassegna e collega le opinioni, porta avanti i suoi argomenti in un ordine che ritiene persuasivo, senza cercare giammai di piacere. È uno scrittore rozzo e senza grazia. Nonostante ciò, la struttura del testo scritto sulle passioni è notevolmente ben costruita. La ricordo, all'inizio è una lunga risposta ad un anonimo interlocutore che chiede il suo parere su un testo filosofico. Dopo aver esposto una serie di esempi e interpretazioni sulla collera, sull'ingordigia, sull'insaziabilità, che bisogna combattere sviluppando il senso della misura e della compostezza, Galeno giunge alla tristezza e al dolore, passioni dell'anima irascibile allo stesso modo della collera. Senza dubbio riteneva opportuno conferire maggior rilievo alla sua opinione su questo problema. Una risorsa retorica deve essere messa in opera. Egli sceglie allora di inserire nella sua risposta all'anonimo interlocutore, il racconto di un colloquio con un giovane profondamente afflitto. Questi è venuto a trovarlo un mattino, dopo una notte agitata, e Galeno gli dà il suo parere. Il trattato riporta su diverse pagine questa risposta *ad personam*. Il testo non cita che indirettamente le parole del giovane: ci basti sapere che la sua preoccupazione riguardava delle "futilità". Nel colloquio che descrive, Galeno concede invece a se stesso tutto il tempo della parola. La narrazione si trasforma quindi in un monologo, o piuttosto in una diatriba<sup>9</sup>. Queste parole, d'altronde, prendono esattamente il posto degli argomenti indirizzati all'attuale interlocutore. L'ammonizione piena di rimprovero di Galeno non rompe molto la monotonia dei precedenti discorsi. Si intuisce bene, in tutto ciò, un artificio espositivo. Tuttavia questo discorso nel discorso, mettendo in scena un malato che si lamenta dei suoi dolori, provoca un approfondimento soggettivo come se attraverso il dolore e la tristezza si raggiungesse una sfera meno superficiale di quella degli impeti di collera o d'ingordigia. Improvvisamente il discorso si fa più accusatorio e autobiografico. È a questo punto che affluiscono nelle parole del medico, i ricordi





dell'infanzia e dell'adolescenza: l'immagine del padre, architetto e geometra, la cui calma contrastava con la violenza di una madre terrificante; in seguito, l'apprendimento filosofico sul quale il padre ha vegliato con grande attenzione. Ecco cosa è specificamente significativo: quando Galeno arriva a trattare teoricamente il *dolore* e la *cupidità*, lo spazio della reminiscenza personale sembra ampliarsi ancora di più, per terminare nell'esortazione morale al paziente-discepolo: rivolgeti al piacere dell'intelligenza, rammenta, ricorda i miei moniti! Il medico tenta di imporre la sua autorità e di esercitare potere. Oggi, noi non abbiamo un buon giudizio delle psicoterapie di incoraggiamento, e soprattutto degli incoraggiamenti in cui il terapeuta dà se stesso come esempio. Ma bisogna riflettere su cosa implica questa scena. Ad un personaggio fortunato, che lamenta la mancanza di ricchezze più grandi, Galeno oppone quelle decisioni paterne che l'hanno orientato verso la filosofia e la ricerca della verità scientifica. In

questo modo egli impegna il paziente ad affrontare il non senso della sua "avidità" materiale attraverso la ricerca di senso che ha determinato la carriera del medico, che sta consultando. Galeno non teme di confondere il suo interlocutore. Per indurlo a cambiar desiderio, egli si prodiga a lasciare un'impronta durevole nella sua memoria. Sta certamente all'ascoltatore decidere, ma Galeno appartiene ad un mondo in cui non si esita a fustigare, in senso proprio e figurato. Egli difende la reputazione del suo mestiere, per non lasciar libero il campo a maestri di saggezza ed a taumaturghi che offrono volentieri i loro servizi ai giovani che trascorrono notti agitate.

*Se l'anima è il temperamento del corpo, qual è la salvezza?*

Il sapere solleva dalle vanità. Esso solleva anche dai vizi e dalle passioni. A due o tre riprese, nello scritto sulle passioni e gli errori, Galeno impiega il verbo "salvare". Nello sviluppo di questa nozione, veicolato dagli stessi verbi *sôzein*, *sôzesthai*, si vedrebbe spuntare la promessa cristiana, allo stesso modo che nello sviluppo dell'ascesi stoica, o la fustigazione disciplinare secondo Galeno, si vedrebbero profilare le regole di astinenza o l'ascetismo cristiano. Nello stesso clima morale e sociale, le passioni e gli errori potranno più tardi essere sussunti nella categoria teologica della colpa, cioè nella finitudine introdotta nella creatura dal Peccato. I vizi denunciati dagli stoici e da Galeno, diverranno pressoché tutti dei peccati capitali: la collera, la lussuria, l'ingordigia, l'invidia, l'infelicità, l'avarizia. Ma io evoco questi sviluppi solo per sottolineare meglio le differenze radicali. Galeno non tiene in nessun conto queste dottrine, che, forse ai suoi occhi, facevano appello alla penitenza e alla professione di fede. Allo stesso modo, se parla di libertà, egli lo fa senza porre mai la questione del libero arbitrio, che è potuto avvenire soltanto attraverso le premesse di una teologia della Grazia. La salvezza cui invita Galeno non è in alcun modo salvezza dell'anima nella vita eterna. Galeno si astiene da qualsiasi speculazione escatologica. Egli si attiene al suo mestiere di medico. Per lui si tratta della vita terrena e della vita che conducono gli esseri umani nella società umana. Perché allora parla di salvezza? Perché la parola si applica a tutto ciò che è liberazione dal pericolo. Perché disciplinare e civilizzare gli individui è liberarli dal rischio di comportarsi come bestie selvagge, ed è appunto salvarli per la durata



della loro esistenza. La posta, per ogni individuo, è di arrivare a orientare se stesso, di *esercitare* e rinforzare la padronanza di sé, superando al meglio gli errori di ragionamento ed imbrigliando la 'muta' delle passioni.

Le facoltà e le passioni dell'anima dipendono dal temperamento del corpo e dalle complesse influenze del *milieu physique*. Ecco cosa porta Galeno a ricredersi sulle promesse e le certezze dei filosofi che lo hanno preceduto. Per sottolineare questa dipendenza, Galeno sostiene il Platone fisiologo del *Timeo* rispetto al Socrate del *Fedone* che afferma l'immortalità dell'anima. L'autorità di Ippocrate (*Arie, acque, luoghi*)<sup>10</sup> gli serve come garanzia per affermare un determinismo 'climatico' fedelmente espresso dalla composizione degli umori. Egli invoca anche la scienza fisiognomica, che attesta la stretta correlazione dell'anima col corpo. Il meglio che il medico possa proporre è una dietetica e un regime di vita che favoriscono il miglior temperamento possibile. Si potrà contrastare del tutto le costrizioni fisiche che si esercitano sugli individui? No, a meno di un costante addestramento.

Se non altro ci si prodigherà a rilevarne l'esistenza, a spiegarle: per esempio, giustificando tutte le bizzarrie dei melanconici, facendo inoltre comprendere che sono vittime della loro natura, che non possono fuggire al loro temperamento. E se non possono essere diversamente da quello che sono, non sono colpevoli ma vittime, che subiscono l'alterazione materiale dei loro umori. Questo conterà molto alla fine del medioevo, allorché la superstizione accuserà questi sfortunati di essere degli stregoni e delle anime dannate. Nei processi di stregoneria, i medici seguaci di Galeno (più spesso che i seguaci di Paracelso, tutti imbevuti di magia) saranno generalmente i testimoni della difesa. Si comprende allora quanto l'immagine del medico che fa riferimento a Galeno, intorno al Rinascimento, sia stata sospetta: se impediva di prendere severi provvedimenti contro i posseduti, non era forse egli stesso un ateo, uno strumento del demonio?

Arbitro della buona e della cattiva costituzione, Galeno, nel trattato sui rapporti dell'anima e dei temperamenti del corpo, diviene così l'arbitro del bene e del male. Egli si tiene nei limiti della natura, ma non ha buone nuove da annunciare. Se non può farsi garante della possibilità di una felicità finale, egli può ancora meno farsi garante di

una bontà originaria. Gli sembrava impossibile sostenere, come fanno gli stoici, una uguaglianza primaria, che le influenze sociali sfavorevoli avrebbero in seguito alterato e sfigurato. La tesi stoica, si sa, è sopravvissuta nella cultura religiosa cristiana: è quella che riprenderà Rousseau alternando un ottimismo antropologico ("l'uomo è naturalmente buono") e un pessimismo storico ("la società lo corrompe"). Galeno in effetti ammette una disuguaglianza alla nascita, certamente spiegabile dalla composizione naturale di ogni corpo, ma inemendabile. Il suo determinismo, che come abbiamo appena visto ha potuto divenire argomento di discolpa, può essere ugualmente girato come argomento di colpa, o piuttosto di eliminazione. Coloro i quali, di nascita, sono asociali e criminali devono essere esclusi dalla società come bestie malefiche. Fanno il male e non si possono cambiare: bisogna quindi sbarazzarsene. Si vede delinearsi in Galeno, fin dall'inizio, le due possibilità della presa di posizione deterministica: scusare tutto, dunque proteggere quelli che soffrono dei loro umori, o, al contrario, autorizzare la violenza punitiva che si dà come scopo la salvaguardia del corpo sociale. Il determinismo può essere un argomento alla più benigna indulgenza come alla più crudele repressione.

Il senso della restrizione che Galeno ha voluto ispirare ai suoi discepoli è una lezione essa stessa ristretta. Essa non prodiga consolazioni. A coloro che la natura ha sufficientemente ben dotato, una grande possibilità è accordata: a condizione di prenderne il carico, essi acquisiranno l'arte del vivere bene, ed essi l'acquisiranno tanto meglio se saranno stati consigliati dai *veri* medici. Nella durata della vita che la natura loro accorda, il meglio che essi possono fare è trovare l'equilibrio nella giusta "simmetria" e di nutrire in se stessi l'intelligenza, e cioè il *feu sec* che, nell'uomo, è paragonabile a quello che anima gli astri nelle loro agili rivoluzioni.

Questa morale è per tutti? Assolutamente no. Essa si appella ai migliori, e cioè a quelli che vogliono e possono comprendere, che possono e vogliono fare un po' meglio degli altri, in altre parole accostarsi a una saggezza che esige al tempo stesso occasione e impegno.

<sup>1</sup> *Della diagnostica e del trattamento degli errori dell'anima*, 5.

<sup>2</sup> Per questa indicazione, la precedente e le successive, cfr. l'edizione delle *Opere* di GALENO a cura di K.G. KUHN, 22 voll., Lipsia 1821-1833, di recente ristampata anastaticamente [N.d.T.].

<sup>3</sup> DESCARTES, *Le Monde*, in *Opere*, t. XI, éd. Adam et Tannery, Paris, 1909, p. 120. [Trad. it., *Il mondo*, ovvero *Trattato della Luce e L'uomo*, introduzione e cura di M. MAMIANI, traduzione di A.L. Merlani, Theoria, Roma, 1983, p. 115, N.d.T.]

<sup>4</sup> Cfr. GALENO, *Le passioni e gli errori dell'anima*, a cura di M. MENGHI e M. VEGETTI, Marsilio, Venezia, 1984 [N.d.T.].

<sup>5</sup> Sull'*ephedreia* bisogna leggere JAKIE PIGEAUD, *La maladie de l'ame*, Paris, Belles Lettres, 1981, pp. 47-70. Philinte, in Molière, tenta senza successo di esercitare su Alceste la vigilanza (*ephe-*

*dreia*) che Galeno ritiene così necessaria all'uomo passionale.

<sup>6</sup> ERNEST RENAN, *Marc-Aurèle*, Paris, 1882, p. 9. Galeno evoca la giovinezza di Marco Aurelio in *De libris propriis*, 2.

<sup>7</sup> Cfr. MANFRED FUHRMANN, *Rechtfer-tigung und identität - Über eine Wurzel der Autobiographischen in Identität*, ed. a cura di ODO MARQUARD e KARLHEINZ STIERLE, Fink, München, 1979, pp. 685-690; e nello stesso volume: ODO MARQUARD, *Identität, Autobiographie, Verantwortung (ein Annäherungsversuch)*, pp. 690-699.

<sup>8</sup> Cfr. GEORG MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 3<sup>a</sup> ed., 1949.

<sup>9</sup> Sulla diatriba, cfr. ANDRÉ OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926.

<sup>10</sup> Cfr. l'edizione di E. LITRÉ, 10 voll., Paris 1839-1861; in traduzione italiana, cfr. l'antologia *Opere di Ippocrate* a cura di M. VEGETTI, Torino, 1965 [N.d.T.].

---

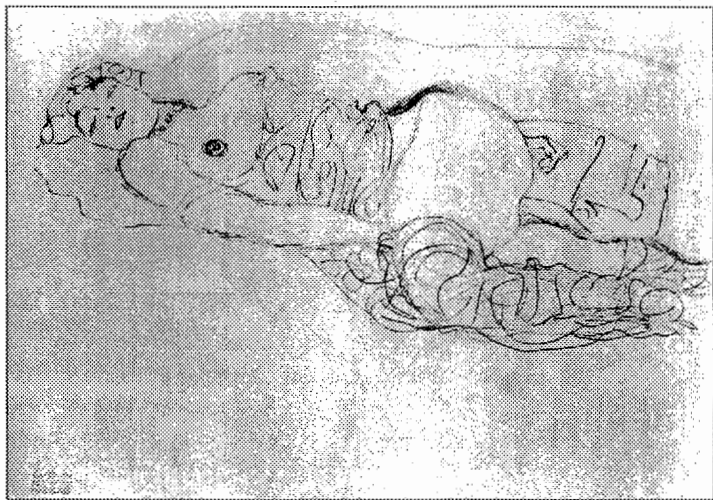
## LA PASSIONE DELLA VERITÀ

*Carlo Sini*

---

Le passioni sono fenomeni 'interiori', soggettivi. La verità, invece, è quella che è, ovvero qualcosa di oggettivo, qualcosa che non dipende dalle nostre passioni. Questo diffuso modo di pensare ha le sue ragioni; tuttavia vorrei mostrare che anche la verità è essenzialmente una passione e anzi che non c'è nulla più della verità che lo sia. Per farlo, dovrò necessariamente 'smontare' quella opinione diffusa che ritiene la verità come qualcosa di 'oggettivo': operazione fastidiosa e pericolosa, perché essa indurrà molti a pensare che, 'in verità', colui che diffonde siffatti dubbi sulla verità 'oggettiva' ha da essere un nichilista, un irrazionalista, un nemico della ragione logico-scientifica, un volgare sofista, un idealista o una sottospecie degli attuali patiti per l'ermeneutica, e insomma un "uomo cattivo", come una volta disse scherzosamente Kant alludendo a se stesso. Pazienza, che farci? La passione della verità è evidentemente in me così invadente da non potermi impedire di correre questi rischi.

Dice dunque la comune opinione: verità è dire, esprimere, significare, manifestare le cose così come stanno e non come io penso che stiano o vorrei che stessero. La mia passione vorrebbe che tu mi amassi veramente, che dopo la morte ci sia un'altra vita in cui regni la giustizia e così via. Ma mi ami tu vera-



mente? E ci sarà davvero un'altra vita in cui trionfa il bene? Il fatto che mi faccia piacere pensarlo non testimonia da sé della verità di ciò che penso. Il che sembra voler dire: al di là dei miei desideri, non sono adeguatamente informato su come sta la cosa in sé. E questo indubbiamente è sempre vero per qualsiasi argomento: nemmeno su me stesso, sulla reale natura e portata delle mie passioni e dei miei desideri, sono adeguatamente informato, figuriamoci per ciò che è 'fuori di me'.

Ma ora chiedo: come potrei essere adeguatamente informato? Per esempio dovrei poter guardare direttamente dentro il tuo cuore, oppure vedere con i miei occhi la terra promessa e la vita dell'aldilà che tutti ci attende. Supponiamo per un istante di poterlo fare: la cosa stessa si dà a vedere direttamente, il tuo cuore o l'aldilà. Ma che significa questo 'direttamente'? I miei occhi non vedono mai tutto ciò che c'è da vedere ed è per questo che sostanzialmente



ignoro se davvero mi ami (sospetto che, in fondo, lo ignori anche tu) e se davvero esista la vita dell'aldilà; ma è altrettanto vero che senza occhi non vedrei un bel nulla. E allora il paradosso della supposta verità oggettiva sta tutto qua: che esso immagina cose da vedere senza occhi e realtà che si renderebbero visibili senza bisogno di guardarle. L'amore in sé non si vede, e nemmeno l'aldilà. Se ne vedono molti supposti segni. Che essi significhino il tuo amore o l'aldilà è appunto quel rischio della verità cui siamo sempre affidati. La situazione è insormontabile. Ma, dici tu, quanto almeno all'aldilà avremo forse altri occhi, oppure la cosa sarà da sé manifesta senza neppure bisogno di guardarla attraverso i suoi segni. Amico caro, perché queste frasi abbiano un senso, bisogna aggiungere: la cosa starà anche così (come ora supponi), ma allora noi non ci saremo affatto; o perché coincideremo con la cosa stessa, direttamente e senza residui, o perché saremo esseri speciali e inimmaginabili che non comprendo come possano conservare un qualsivoglia legame con ciò che sono ora. Ci sarà l'aldilà, ma la cosa non mi riguarda; non si tratta né di me né dell'aldilà di cui vado parlando. Insomma: non vedo come questo 'aldilà in sé' sia diverso dall'idea che, con la mia morte, continuerà indubbiamente la vita, ma non la mia vita o questa che per me è la vita.

Non si può togliere l'occhio dalla visione, non si possono togliere i segni dalla cosa di cui sono segni, non si può eliminare l'interpretazione dalla verità. Non si tratta peraltro di nostre 'incapacità' che forse il tempo o una divina grazia potranno modificare. Si tratta proprio della natura della verità e dell'esperienza che sempre ne facciamo. Il che non significa, come qualche sedicente 'filosofo' potrebbe credere, che il tavolo c'è se io lo penso e che la sua ultima realtà e verità sta nella mia testa. Questo modo ga-

glioffo di ridurre le cosiddette tesi idealistiche (oppure oggi ermeneutiche) testimonia solo della rozzezza di colui che così le intende, magari sconsideratamente mosso da qualche sua passione politica o epistemologica. Non si tratta né di me né di qualsivoglia supposto 'io' singolo e privato. Nessun filosofo ha mai nutrito il ridicolo pensiero che il tavolo c'è quando lo penso e non c'è più quando me lo dimentico, oppure che dipenda da me interpretarlo come un tavolo o come una colomba. La verità (del tavolo come di ogni altra cosa) è un destino al quale ognuno è affidato e per il quale ognuno è appunto quello che è. Non siamo 'al cospetto' del mondo, agitando nelle nostre testoline, supposte fuori dal mondo, idee più o meno bizzarre o più o meno adeguate su come sarebbe fatto il mondo. Manifestamente siamo 'nel' mondo e ciò che pensiamo del mondo, della sua realtà e verità, è a sua volta una parte di mondo che si muove con lui e che produce noi stessi e le nostre cose, o i loro segni, per noi.

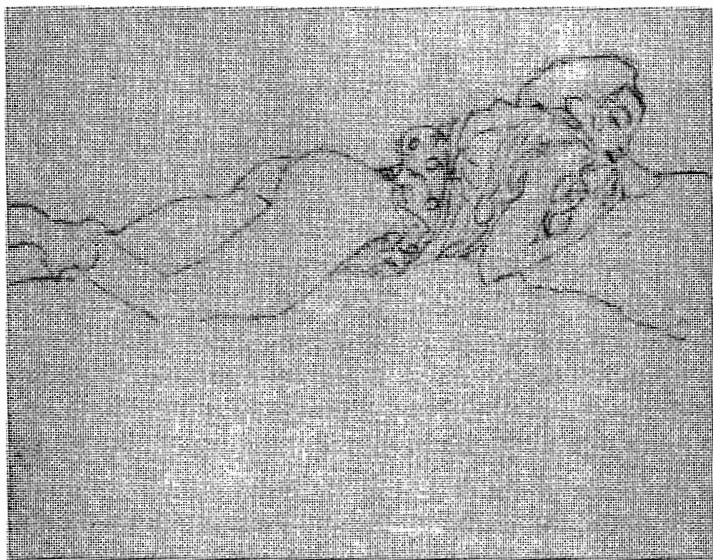
Per questo dico che la verità è una passione: noi ne subiamo quelli che Peirce chiamava i suoi "effetti" o i suoi "segni destinati". I re magi non erano liberi di interpretare le stelle comete così come le interpretarono oppure in un altro modo, e noi a nostra volta non siamo liberi di scegliere se tornare a intenderle come facevano i re magi oppure attenerci alle moderne conoscenze astronomiche. I soggetti incarnano abiti ereditati che li conformano, frequentano pratiche di vita e di sapere che li rendono appunto quei soggetti che sono e che fanno sì che essi incontrino il mondo così come lo frequentano. Il che va pensato anche per le odierne pratiche del sapere scientifico, o più in generale per le pratiche della riflessione logico-filosofica che, per esempio e bene o male che sia, anche in questo dire stiamo di fatto frequentando.

Siamo sempre nella verità (già lo diceva a suo modo Aristotele), poiché l'essere vivi comporta pratiche di vita che si affermano, si confermano e si modificano sull'onda del loro aver successo, comporta abiti di linguaggio espressivi e comunicativi condivisi, comporta supposizioni e credenze (per esempio che tu mi ami o che c'è l'aldilà) fondate su interpretazioni e inferenze in qualche modo motivate e tenaci (sino a prova contraria, come si dice). Ed è così, essendo sempre nella verità come vi siamo e non potremmo non esservi, che le pratiche di vita cambiano, i saperi si trasformano, gli abiti inferenziali e interpretativi assumono punti di vista differenti e prima inimmaginabili. I bambini sono tutti angioletti. I bambini sono piccoli e inconsapevoli criminali sessualmente motivati. Le stelle comete illuminano il cammino agli uomini di buona volontà. Le stelle comete sono ammassi casuali di materia cosmica.

Si vede allora che ciò che io definisco l'essere nella verità da parte dell'uomo, la sua passione costitutiva, costitutiva, come è evidente o intuibile da ciò che ho detto, anche di tutte le altre sue passioni, è nel contempo il suo essere in errore, non meno costitutivo. A questo punto cadono le questioni decisive. Per farla breve ed esprimermi nel modo più essenziale, le riduco a due. Prima questione: se la passione della verità, il suo frequentarla di continuo, si risolve per l'uomo in un continuo essere in errore e in un continuo errare, non stai allora dicendo che la verità non c'è e che la passione della verità è, tutto sommato, una 'passione inutile'? E non sarebbe questo, appunto, nichilismo, relativismo, scetticismo o qualcosa del genere? Seconda questione: tu azzeri il differente modo di essere nella verità da parte dell'uomo, il suo 'patirla' ora così e ora altrimenti, in un universale essere in errore. Ma come puoi negare che c'è errore ed errore o addirittura errore e verità? Gli antichi

pensavano certe cose del mondo (per esempio che la terra è il centro dell'universo) che oggi sappiamo con certezza essere errate. C'è dunque un progredire della verità che è governato da come sono le cose e non da come gli uomini le praticano, le frequentano, le dicono e le pensano. È vero che come sono le cose lo dicono gli uomini, e però c'è un ulteriore residuo, oltre ciò che gli uomini volta a volta ne dicono, che non si lascia assoggettare da nessuna opinione, e che anzi guida, se bene inteso, le opinioni ad avvicinarsi sempre di più al vero, come ha compreso la scienza.

Essere nella verità, essere in errore: io dico che sono il medesimo. Tu obietti che la verità non è l'errore e viceversa (figurati se non lo capisco anch'io; davvero pensi che non lo capisca?) e aggiungi che una verità che è 'in errore' non è vera e dunque non è la verità; perciò io faccio sgradevoli giochi di parole, ma in sostanza penso che la verità non ci sia. Quindi sono un pericoloso o, più semplicemente, uno stupido nichilista che non sa nemmeno pensare correttamente quel che dice. Grazie. Veniamo a te però. Con altrettanta grazia ti dirò che tu pensi la verità superstitiosamente e feticisticamente come una cosa, come un che di 'assoluto', cioè di separato e sciolto rispetto a ogni espressione e pensiero, senza naturalmente avvederti che sei proprio tu a definirla così, il che è per di più smentito da ogni nostra esperienza. E naturalmente ancora così la pensano coloro che sono davvero nichilisti, relativisti e scettici, che sognano verità plurime o indebolite (rispetto alla verità metafisica, dicono): anche costoro pensano che la verità sia assoluta, o almeno che dovrebbe esserlo; ma poiché così assoluta non la si vede, quel che si vede è di conseguenza una verità 'minore', 'depotenziata', cui volenti o nolenti dobbiamo rassegnarci o di cui dobbiamo magari compiacerci, perché tutto sommato essa è più comoda da vivere delle esigenti e pretenziose



verità assolute. Entrambi superstiziosi e feticisti. Io invece dico che la verità, non solo c'è e non potrebbe non esserci, ma che si vede benissimo. Salvo che essa è un evento e non una cosa o una dimensione assoluta, un 'in sé così com'è' (ovvero come se lo immagina il nostro dogmatismo).

Se pensi la verità come l'accadere delle sue figure, cioè delle sue concrete passioni, ciò che pensi è la verità, e questo stesso pensiero è una sua passione o figura, ovvero è il suo accadere là dove la verità sempre sta, cioè in una pratica determinata, quale è quella, nel nostro caso, della filosofia. Questo accadere in una pratica, ovvero, questo fatto per cui la verità è quel che accade praticandola così come la si pratica, stabilisce poi quei criteri generali in base ai quali è possibile discriminare, entro l'evento della verità, significati che noi giudichiamo veri e falsi. Entro la pra-

tica storiografica così come oggi la intendiamo, mettere Platone in relazione con Mosé e considerarlo il presupposto della rivelazione cristiana ci sembra assolutamente errato, sebbene qualcosa del genere Marsilio Ficino lo ritenesse appassionatamente vero. Entro la pratica storiografica, appunto: ma la pratica storiografica, come ogni pratica, è un modo di evenire della verità e non qualcosa da confrontare con una supposta realtà oggettiva in sé. Che la verità sia storica o storiografica, ovvero che la filosofia sia e sia stata così come la pensa la sua ricostruzione storiografica è un modo di accadere della verità e non qualcosa di vero perché la verità sarebbe in se stessa storica o storiografica. Pensare questo significa pensare una mera tautologia, ovvero significa essere totalmente ciechi rispetto alle proprie pratiche, assumendole in modo superstizioso come organi incontaminati del vero.

Il vero in sé è il vero che accade, ma non bisogna confondere l'accadere del vero, il suo evento, con il significato che in tal modo accade. Il significato è il vero che, accadendo, dà segno di sé. Se tu eguagli il segno al suo evento, se identifichi il segno e il significato del segno col suo evento (non avrai altro segno fuori di me), o se al contrario consideri ogni segno inadeguato perché lo confronti mentalmente con una supposta verità-cosa che se ne sta in sé così com'è, al di là dei suoi segni, manchi la comprensione della verità, sebbene a tuo modo anche tu la stia testimoniando, proprio nel modo e nella figura che stai frequentando. Anche la tua passione sta nella verità e ora vedi bene che vi sta in errore, come ogni altra. Ma il fatto che vi stia in errore, cioè a distanza, per segni e pratiche determinate, non la rende per questo meno vera, meno partecipe cioè dell'accadere della verità nelle sue figure e nei suoi abiti; salvo che tu continui a credere che la verità sia un giudizio riferito a una cosa in sé e non una pratica (per esempio la pratica stessa

del giudizio come modo di accadere della verità, suo veritativo errore). Non vedi cioè la passione della verità che ti muove e nemmeno comprendi quando ti dico, coerentemente con la mia tesi che assume la verità come passione, che alla verità si corrisponde in ultimo solo con un'etica e non con una logica; e poi aggiungo: perché anche la logica non è infine che un'etica, cioè un modo di abitare la verità, di frequentarla, di esprimerla in una pratica determinata, radicalmente vera nel suo essere in errore.

Posto che sin qui mi sia fatto capire, allora non è difficile venire alla seconda questione, che mi limiterò a svolgere per cenni. Mi sembra che sia facile intendere che la verità, come dico io, erra, ovvero che di continuo passiamo dall'errore alla verità, sia pur parziale e sempre in cammino, come dicono per esempio molti scienziati, appunto perché la verità non è una cosa che già starebbe così come sta, salvo che noi non lo sappiamo, ma è appunto un evento che in quanto tale non pone limite alla ricerca, ovvero, come sarebbe più giusto dire, alle nostre passioni. Però, si suole obiettare, la terra non stava al centro del nostro piccolo mondo neppure al tempo di Aristotele: già allora vi stava invece il sole. Proposizione indubbiamente vera, a condizione che si assumano esplicitamente anche i seguenti presupposti (solitamente trascurati): che la terra, il sole e le altre stelle siano cose in sé indipendentemente dagli occhi umani che le vedono e dalle parole che le nominano (di fatto lo stiamo negando proprio per il fatto di dirlo e mentre lo diciamo); che le pratiche astronomiche e i soggetti conformati a queste pratiche e da queste pratiche siano ipoteticamente identici al tempo di Aristotele come oggi (sappiamo bene che non è così, ma sempre ci dimentichiamo che l'universo astronomico assoluto e universale che veniamo da tempo costruendo è il risultato delle nostre pratiche

definite, sicché noi ne siamo spontaneamente soggetti, siamo i soggetti prodotti da quelle pratiche, che quindi pensano come cosa naturalissima un universo astronomico assoluto osservato da occhi altrettanto assoluti e 'obiettivi'; in altri termini: l'oggettività è la passione della nostra scienza; modo ragguardevole e significativo dell'accadere della verità e figura caratteristica del suo essere in errore); che la conoscenza sia un rispecchiamento disinteressato delle cose come sono (e non una pratica, un'etica, cioè un modo di abitare il mondo e di costituirvisi come soggetti alle pratiche che di fatto si praticano, facendone emergere oggetti, possibilità e relazioni; ovvero senza considerare che il disinteresse è a sua volta un modo dell'interesse e una figura della passione, della passione appunto della verità).

Ma noi non possiamo predeterminare l'esito delle nostre pratiche e d'altra parte, si obietta, esse hanno in generale successo: come potrebbe accadere, se esse non fossero conformi al mondo com'è? Già, ma pensate forse che l'occhio di Aristotele non avesse a sua volta i suoi successi? o gli occhi dei re magi? Le nostre passioni fanno catena. Le pratiche si trasmettono mutandosi, e così le parole, sicché la terra e il sole sono e insieme non sono il medesimo da Aristotele a noi. Abitiamo da tempo memorabile la passione dei nostri sensi e dei nostri pensieri, ne ereditiamo i successi, ne modificiamo la direzione, perché la passione della verità che ci sorregge anche suggerisce nuovi interessi che rimodellano i vecchi oggetti e quindi noi, che ne siamo soggetti. Non c'è più enigma nel fatto che la vista mi disveli il mondo, collocandomi nei modi determinati in cui l'umanità, dai primordi a oggi, l'ha esercitata, di quanto ve ne sia nel fatto che il telescopio spaziale Hubble abbia rivelato in questi ultimi anni cose che nessuno prima immaginava. Perché non avrebbe dovuto far-



lo? Non è forse anche un telescopio nella verità, sebbene nel suo modo e cioè nei segni del suo essere in errore? Non è forse bene che io stia attento ai segni del tuo amore, se voglio comprendere meglio la verità della nostra passione, ovvero a quale figura dell'esser soggetti, soggetti amorosi, ci viene conducendo? C'è bisogno forse di un amore assoluto per sapere e vedere se mi ami? E c'è bisogno di un mondo assoluto, se il mondo di cui parlo è il mondo dei miei occhi e dei miei telescopi?

In ultimo la passione della verità è una questione che si intreccia con il destino del nostro esser soggetti e col modo di divenirlo entro le nostre pratiche determinate. I segni della nostra passione non esauriscono la verità, così come le parole che diciamo non esauriscono le possibilità del linguaggio; anche il linguaggio infatti non è una cosa, ma è l'evento del dire nei suoi segni espressivi. Nel contempo i segni della nostra passione (come le parole dei nostri linguaggi) esprimono, proprio nell'accadere della loro differenza, una solidarietà con le passioni e i segni del passato, e così preparano solidarietà e differenze future. In nessuna parola e in nessuno sguardo troverai l'amore assoluto; ma puoi forse negare che l'amore attraversi ogni parola e ogni sguardo che si vogliono e si dicono amorosi? Non è forse questo e solo questo l'accadere dell'amore, sebbene in errore ed errante nei suoi segni? Che altro amore vuoi, se non quello in cui di fatto abiti e puoi abitare, nelle incolmabili distanze dell'incompiutezza e del desiderio, della nostalgia e della speranza? È proprio l'amore che accade, se accade, nell'errore delle tue passioni amoroze, e non un'altra cosa. È proprio la verità che accade nell'errore di ogni passione. E forse bisognerebbe pensare così anche della vita eterna; ma per questo ci vorrebbero ulteriori specifiche passioni, per le quali confesso la mia inguaribile ignoranza.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1 (993b sgg.).

PEIRCE, C.S., *Scritti di filosofia*, a cura di CALLAGHAN, W.J., trad.it., Cappelli, Bologna, 1978.

SINI, C., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

# NOIA

*Riccardo Dalle Luche*

## PRIMA PARTE

### *Parlare della noia*

La noia non è una passione, ma quell'esperienza che in determinate persone (in determinati temperamenti) è prodotta dall'assenza di passioni; la noia non è l'a-patia, l'indifferenza, ma piuttosto l'inclinazione a patire per l'a-patia o l'anestesia affettiva appena esse si annunciano\*. L'annoiato ha un bisogno estremo di sentire, e solo appassionandosi può ripristinare, col contatto con l'ambiente e col mondo, quello con se stesso. La noia è quindi una sorta di negativa, oppure di matrice delle passioni, è il sentimento non della mancanza di sentimenti, ma di oggetti che possano suscitare di intensi.

Parlare della noia "endogena", del tedio, disposizione affettiva del soggetto in gran parte indipendente dagli elementi situazionali, causa piuttosto che effetto della monotonia e della fatica (Jankélévitch, 1963, p. 80), implica uno sforzo di discriminazione semantica e di creazione sintattica. Sulla noia, per la noia (come tentativo di vincerla, superarla, comprenderla, definirla, sublimarla) si sono esercitati scrittori (narratori e filosofi) finissimi, da Pascal a Kierkegaard a Schopenhauer, da Senancour a Leopardi a Baudelaire, da Flaubert a Gonçarov, da Jankélévitch a Heidegger a Sartre, da Pessoa a Moravia a Gadda<sup>1</sup>. Nei secoli questa *Befindlichkeit* penosa e capricciosa, priva

\* Per una visione complessiva della portata psicopatologica, clinica e nosografica della noia ed un'esautiva rassegna della letteratura rimando ai lavori pubblicati tra il 1987 e il 1993 con Carlo Maggini (cfr. bibliografia). Il testo che segue riprende in modo meno accademico e sistematico alcuni dei nodi fenomenici sollevati dai vissuti di noia allorché, protraendosi, connotano più o meno stabilmente il fondo affettivo di determinate personalità, condizionandone il divenire vitale e relazionale.

di motivazioni, protratta o ricorrente, che spinge ad interrogarsi sul senso problematico del proprio rapporto col mondo, è stata chiamata *taedium vitae*, *acedia*, morosità, *secheresse*, *spleen*, *ennui*, noia esistenziale, inquietudine, nausea, vuoto, male di vivere, male oscuro, e ha dato spunto a discorsi diversissimi tra di loro, sia nell'impianto descrittivo che in quello ideologico e interpretativo (Maggini e Dalle Luche, 1987; Maggini e Dalle Luche, 1991a). Sentimento spirituale quant'altri mai, la noia esprime nuclearmente una sensibilità sottile e critica nei confronti della mediocrità indistinta, monotona e ripetitiva della vita quotidiana e l'acuta insofferenza per i limiti che essa impone, in contrasto con l'illimitatezza del possibile; se talora determina coraggiose prese di posizione etiche e rivoluzionari cambiamenti esistenziali, più spesso la noia "endogena", il tedio, risulta indistinguibile da vissuti somatici di sazietà, stanchezza, inibizione, indolenza, pigrizia e apatia, e sfuma facilmente nella depersonalizzazione e nella derealizzazione<sup>2</sup>, nel vuoto del non esserci, del sentirsi nulla, nel vissuto prossimo all'angoscia del nulla che è l'esperienza del quasi-niente, infine nella disperazione e nel desiderio suicidiario. "Noia mortale" si dice comunemente, indicando senza riflettere i rapporti che la noia intrattiene, appunto, con la morte, in quanto percezione dell'assenza di stimoli vitali e dell'impossibilità, in fondo, di trovarne, salvo lo stesso fatto di darsi la morte, unica, tra le esperienze, non ancora consumata. La noia, soprattutto metaforicamente ma talora anche realmente, mette in questione la ragione stessa di vivere (Jan-kélévitch, 1963, p. 92) e, sul piano interiore, è una vera e propria metafora di una coartazione vitale che non ammette se stessa.

Nessuno ha ancora definito, con linguaggio attraverso il quale lo potesse capire chi non lo ha provato, che cosa sia il tedio. Ciò che alcuni chiamano tedio non è altro che la noia; per altri non è altro che il malessere; ci sono altri, infine, che chiamano tedio la stanchezza. Ma il tedio, sebbene partecipi della stanchezza e del malessere e della noia, partecipa di essi come l'acqua partecipa dell'idrogeno e dell'ossigeno, dei quali si compone e i quali include, senza che ad essi assomigli. Se dunque alcuni danno al tedio un senso ristretto e incompleto, altri gli prestano un significato che in certo modo lo trascende, come allorché viene chiamata tedio la nausea intima e spirituale della varietà e dell'incertezza del mondo. Ciò che fa sbadigliare (cioè la noia); ciò che fa cambiare posizione (cioè il malessere); ciò che costringe all'im-

mobilità (cioè la stanchezza): niente di tutto questo è il tedio; ma non lo è neppure il senso profondo della vacuità delle cose, attraverso il quale le aspirazioni frustrate si liberano, le ansie disilluse lievitano e si forma nell'anima il seme da cui nasce il mistico o il santo.

Il tedio è, piuttosto, la noia del mondo, il male di vivere, la stanchezza di aver vissuto; il tedio è veramente, la sensazione carnale della vacuità prolissa delle cose. Ma il tedio è, più che questo, la noia di altri mondi, che esistano o meno; il male di dover vivere, sebbene "altro", sebbene in altro modo, sebbene in altro mondo; la stanchezza non solo dello ieri e dell'oggi, ma anche del domani, dell'eternità, se essa esiste, del nulla, se esso è l'eternità. Non è solo la vacuità delle cose e degli esseri che duole all'anima quando essa è in tedio; è anche la vacuità di qualcos'altro diverso dalle cose e dagli esseri, la vacuità della stessa anima che sente il vuoto, che sente di essere il vuoto, e che in esso di se stessa si nausea e si ripudia.

Il tedio [...]. Pensare senza che si pensi, con la stanchezza di pensare; sentire senza che si senta, con l'angoscia del sentire; non volere senza che non si voglia, con la nausea di non volere: tutto questo sta nel tedio senza che ciò sia il tedio, e del tedio è soltanto una parafrasi o una traslazione. Consiste in una sensazione diretta, come se sopra il fossato del castello dell'anima si alzasse il ponte levatoio e fra il castello e le terre circostanti restasse il poterle guardare senza poterle percorrere. È un isolamento di noi in noi stessi, ma un isolamento dove ciò che separa è stagnante come lo siamo noi: acqua sporca che circonda la nostra impossibilità di capire. (Fernando Pessoa, 1990).

La noia è quindi «l'indeterminatezza stessa fatta sentimento, il sentimento che non è alcun sentimento, ma la possibilità di tutti i sentimenti» (Jankélévitch, 1963, p. 72), un vissuto al limite dell'ineffabilità, instabile, ricorrente ma cangiante, sfumante in una serie di stati affettivi contigui; impone uno sforzo senza fine a chi ne cerca una definizione, poiché all'impossibilità di pervenire a chiare distinzioni categoriali fa da contraltare la necessità di mantenere discriminazioni che consentano un'articolazione conoscitiva. Lo psicopatologo non può che muoversi con fare incerto in questo territorio che, come un deserto pietroso, riconosce mille sfumature e ombre su un fondo che globalmente appare uniforme; schiacciato tra il senso d'ammirazione per la qualità delle (auto)descrizioni dei grandi scrittori e l'irritazione per la sua indistinguibilità categoriale e la sua irriducibilità oggettiva (biologica)<sup>3</sup>. Il discorso psicopatologico non sembra poter trovare un suo specifico spazio euristico, ed infatti le ricorrenti ed epidemiche

fioriture d'interesse per questo affetto – cui Heidegger, insieme all'angoscia, attribuisce il valore di *Grundstimmung* (Froment Meurice, 1985) – in psichiatria si sono rapidamente dissolte (l'ultima dimostrazione è stata l'abolizione nel DSM-IV del termine "noia" nell'*item* "sentimenti cronici di vuoto e noia", ottavo criterio diagnostico per il Disturbo Borderline di Personalità nel DSM-III)<sup>4</sup>.

Eppure la noia (il tedio) s'incontra nella pratica clinica frequentemente e mai banalmente; il suo perdurare è sospetto, e l'esperienza ci dice che, oltre a sostenere già di per sé comportamenti instabili e rischiosi (Zanarini *et al.*, 1989), raramente non prelude a sviluppi psicopatologicamente più significativi<sup>5</sup>. Nella pratica di ciascuno di noi ci sono vari pazienti dotati di notevoli competenze linguistiche che ce ne hanno parlato, spesso con una pregnanza non inferiore alle confessioni e trasfigurazioni letterarie degli autori sopracitati (Dalle Luche e Maggini, 1993; Maggini e Dalle Luche, 1991a).

Dall'altra parte del rischio di non vederla o di non volerla vedere (di abolirne qualunque valore diagnostico per la sua scarsa oggettività), vi è quello di decretarne con troppa facilità lo statuto patologico (biologicamente determinato): la noia cronica è sempre patologica, esprime un difetto (di tono, di vitalità, di energia, di capacità di provare i sentimenti, di dividerli, ecc.) che presto o tardi, nonostante tutti i tentativi di compenso comportamentale, farà vedere i suoi frutti fatali. Il riduzionismo biologico ha sostituito la teoresi morale, religiosa e metafisica che ha contrassegnato tradizionalmente la letteratura su *taedium vitae*, *spleen* e *malheur de vivre* (Maggini e Dalle Luche, 1987; Maggini e Dalle Luche, 1991b). I neurotrasmettitori stanno oggi al posto di Dio come risposta omniexplicativa anche per questo «affetto in cerca di una rappresentazione» (Huguet, 1987) che reclama innanzitutto ciò che il clinico può sempre meno offrire oggi: un ascolto comprensivo e non categorizzante, un deciframento fatto di adombramenti prospettici, un'ermeneutica psicodinamica pronta a ridiscutersi continuamente. Quali che siano i discorsi psicopatologici e clinici che la noia morbosa può sollevare, li accomuna lo sfuggire ogni risposta univoca e definitiva, ogni pretesa di obiettività e di ortodossia metodologica ed epistemologica.



### *Problemi semantici e definitivi*

Nella sua definizione più generale *noia* è un affetto, o, meglio, una *Stimmung*, cioè un modo di intonarsi al mondo-ambiente (Froment Meurice, 1985); di tutti gli affetti, la *noia* ha la proprietà di segnalare uno sfasamento, uno stridore, una dissincronia tra i vissuti del soggetto che la avverte e la situazione nel mondo in cui si trova a vivere. L'etimologia latina della *noia* (dal latino *in odio*, con la mediazione del provenzale *ennojo*), non meno dei corrispettivi ispanici (*aburrimiento*: avere in orrore) e inglese (*boredom* viene da *to bore* che rinvia al fastidio ripetitivo di una trivella), indicano che la *noia* è un affetto rivelatore di un rapporto negativo col mondo, dell'assenza di sentimenti positivi verso la realtà, dell'assuefazione agli stimoli abituali senza che ne siano presenti di alternativi; di una situazione di stallo, senza sbocchi praticabili, senza sfumature ansiose o fobiche, ma neppure senza la totale assenza di emozioni e sentimenti, il distacco totale dell'indifferenza e dell'apatia (Dalle Luche e Maggini, 1993).

Provare intensi e protratti sentimenti di noia è un'esperienza comune, soprattutto in determinate età della vita (in genere l'adolescenza, ma per alcuni anche l'infanzia o l'età del pensionamento – Greenon, 1978; Gross *et al.*, 1987; Maggini e Dalle Luche, 1987); la noia infatti è un dispositivo sempre pronto ad attivarsi quando, contro le nostre aspettative, si genera una dissincronia col mondo ambiente.

Producendosi ogni qualvolta «per la vacuità relativa di un tratto di tempo, diventiamo attenti al passaggio del tempo stesso» (James, 1890), la noia infatti è l'indice affettivo di come è dato di vivere il tempo in una relazione disarmonica tra il progetto e l'attesa, il possibile e il reale, la volontà e il suo compimento: è il segno della consegna del soggetto al tempo, che acquista una consistenza quasi materiale stirandosi in lunghezza (Minkonski, 1966) nel fraporsi tra l'immaginabile e l'attuabile (da cui il termine tedesco *Langeweile*: istante lungo). Lo sfasamento, l'asincronia tra il tempo dell'attesa e quello del compimento dell'azione intenzionata traducono il rapporto che il soggetto intrattiene col mondo che lo circonda; fattori legati a questo o a quello possono determinarlo, ma quando la noia si produce indipendentemente, o in modo relativamente indipendente dalle circostanze, quando non vi è alcuna fantasia, alcuna rappresentazione progettuale che possa spingere ad azioni volte ad eliminarla, quando cioè l'assenza di motivazione sembra non lasciare trasparire alcuna alternativa non solo reale, ma neppure fantasmatica, quando l'oggetto del desiderio non solo è assente, ma non esistente (Hartocollis, 1977), quando l'attesa è attesa senza motivo di niente (Bisanti, 1994), allora la noia diviene vero e proprio *tedio*, «la vacuità della stessa anima che sente il vuoto» (Pessoa, 1990): cioè un affetto che si apre a dimensioni metafisiche rivelandone le radici nella stessa costituzione esistenziale del soggetto.

Come scrive Jankélévitch, vi è non solo una noia *a posteriori*, quella della coscienza che tutto ha conosciuto, disillusa e sazia (*blasé*), ma soprattutto una noia *a priori*, quella di chi è disincantato prima di essere mai stato incantato, disingannato senza aver gioito, disgustato prima di aver gustato: la noia, cioè, come «esperienza non sperimentata» che non nasce dallo scacco empirico, ma dalla disillusione meta-empirica della vanità di tutte le cose.



Quali che siano le determinanti, i correlati edonici di questa dis-sincronia temporale sono una forma paradossale di insoddisfazione e spiacevolezza definita da Dupuis «anestesia dolorosa» (Dupuis, 1934); quelli comportamentali gli espedienti finalizzati ad una riappropriazione attiva del tempo, al ribaltamento del suo dominio attraverso la sua scansione artificiale mediante gesti spesso compulsivi e (o) rituali tra i quali, prototipici, quelli legati al soddisfacimento orale del mangiare o del fumare, l'uso del telefono, la ricerca di distrazioni o di altri mezzi che illudano di riannodare un rapporto col mondo-ambiente, non ultimo il sonno, che in fondo è il «passa-tempo per eccellenza» (Jankélévitch, 1963).

### *L'ambigua profondità della noia*

Ciò che rende ulteriormente ambiguo il vissuto della noia è il suo potenziale attraversamento in profondità degli strati affettivi (in senso scheleriano) con una trasformazione dei suoi caratteri formali correlativa alla maggiore penetranza e pervasività della consegna del soggetto al tempo e al vuoto. Esempio rimane in questo senso la trattazione che Heidegger dà dei tre gradi di noia in un testo derivato da un corso tenuto a Freiburg nel 1929/30 (Heidegger, 1929-30; Froment Meurice, 1985): il primo grado (annoiarsi di qualcosa) è esemplificato dall'attendere un treno in ritardo in una stazione di provincia: la sospensione temporale che ne risulta rende percepibile lo scorrere del tempo che diviene lento, lungo, incarcerante. Per farlo passare (ingannarlo, ammazzarlo) si impiegano i più diversi passatempo, oppure si cede ad un'irrequietezza vana, una ricerca disperata di occupazione che colmi il *tempo vuoto* venuto a crearsi; il secondo grado (annoiarsi senza motivo) è esemplificato da un uomo che si annoia ad un *cocktail* ben riuscito, nonostante i molti stimoli piacevoli. L'uomo, per far passare il tempo fuma, si dedica a questo «gesto vuoto per eccellenza»; il tempo non opprime come nel primo grado, non c'è sospensione temporale, ma l'ancora più intensa percezione della pura durata, del «vuoto costituito da se stesso». Il terzo grado di noia (noia profonda) non ha esempi possibili, ma per essa più volte Heidegger propone la metafora della nebbia («la noia profonda che si insinua serpeggiando nella profondità della nostra esistenza come nebbia silenziosa», scrive anche nel coevo *Che cos'è metafisica?*); que-



SUTRA

sta condizione è indeterminata ed impersonale, non ha più per niente a che fare con l'individuo e la situazione in cui si trova; il soggetto è un Sé impoverito fino all'estrema rarefazione, una presenza privata di ogni intenzionalità e capacità discriminativa, dissolta in una sorta di estasi negativa, di *noche oscura de l'alma* che può essere solo ribaltata da un improvviso e istantaneo rischiaramento.

La fenomenologia esistenziale delineata da Heidegger è particolarmente esemplificativa perché corrisponde alle distinzioni categoriali tipiche emerse in campo psico(pato)logico e psicoanalitico tra noia "normale" ("oggettiva", "reattiva", "esogena") e noia "morbosa" ("soggettiva", "primitiva", "essenziale", "nell'Io", "endogena"), e, delineando un percorso di progressiva depersonalizzazione/derealizzazione, finisce, nel suo terzo grado, per dischiudere l'accesso ad una fenomenologia soggettiva delle sindromi schizofreniche apatiche, benché Heidegger attribuisca alla noia profonda lo statuto di *Grundstimmung* rivelatrice ed autentica. Le corrispondenze descrittive tra fenomenologia filosofica e psicopatologia si dicotomizzano infatti completamente sul piano del senso per l'assunzione di costellazioni antinomiche di valori dove la socialità, la comunicazione interpersonale e l'attività sono gli indici di salute, la passività contemplativa, la sospensione delle identità di ruolo e la sottrazione all'anonimia sociale quelli di una maggiore autenticità esistenziale, e per l'assunzione, nella maggior parte dei contributi psicopatologici sulla noia, degli aspetti dinamici e motivazionali propri all'*homo natura*.

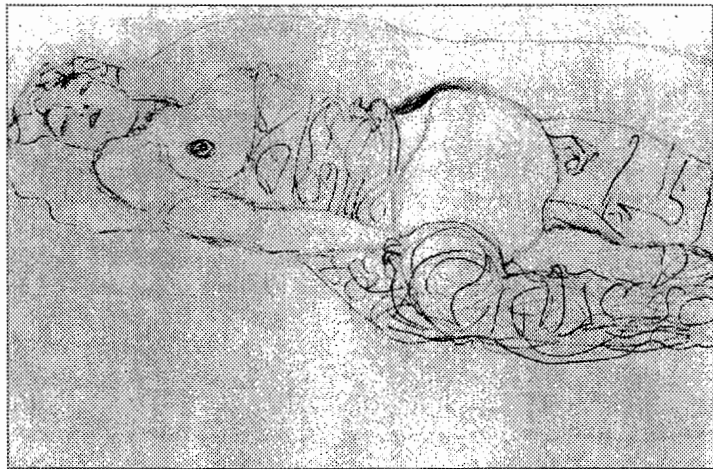
### *Teorie psicoanalitiche della noia*

Statuto psico(pato)logico ambiguo, quello della noia, indice di una disarmonia col mondo che può avere le più svariate ragioni ed evolvere nei modi più diversi, da un sano e deciso rivolgimento esistenziale alla disgregazione schizofrenica. *Stimmung* ambigua, dunque, la noia, quando tende a protrarsi al di là di ogni possibile motivazione, a non sboccare in scelte e decisioni, a sostenere agiti ed abusi di ogni tipo, in un'*escalation* in cui la disperata ricerca di un rapporto affettivo col mondo è solo l'inizio di un percorso di autodistruzione.

Dire noia equivale a dire narcisismo (Berti, 1991). Tuttavia, sia un benigno narcisismo che un narcisismo maligno possono soggiacere alla suscettibilità alla noia. Uno stesso sguardo esigente e perfezioni-

stico verso una realtà che appare scialba e mediocre accomuna l'annoiato sano a quello votato alla malattia, e spesso è impossibile per lungo tempo distinguerli.

Benché già nei secoli diciottesimo e diciannovesimo la noia (come *ennui* e *malheur de vivre*) avesse assunto lo statuto di sintomo di una crisi dei valori collettivi nella nascente società materialistica e sensistica (allora esclusivamente circoscritta agli ambienti aristocratici), è solo con lo sviluppo di una psicologia naturalisticamente fondata che essa viene ad essere considerata l'indice di una disarmonia patologica della struttura dell'individuo. La letteratura scientifica a cavallo tra Ottocento e Novecento insiste sulla strada delle concettualizzazioni metaforiche meccanicistiche (blocco tonico delle tendenze individuali, conflitto tra la ricerca di stimoli e l'impossibilità di trovarne, disarmonia tra forza e tensione psicologica, ecc.); in una modellistica non meno metaforica ma sempre più confinata nell'ambito intrasoggettivo e ripiegata verso le dimensioni plastico-matrici delle vicissitudini infantili, i primi psicoanalisti vedono la noia come l'esito di uno stato pulsionale trattenuto per la rimozione delle mete oggettuali, o per l'insistenza di dinamiche narcisistiche o sadico-anali, comunque preedipiche. Lo sviluppo successivo delle teorie psicoanalitiche della noia, rigoglioso soprattutto negli Stati Uniti e in Francia, sottolinea ulteriormente l'incapacità dell'annoiato di liberarsi dagli investimenti libidici degli oggetti primari; il Sé dell'annoiato è di tipo grandioso-megalomane, idealizzante, fallico, icariano, dominato da conflittualità tra Super-Io arcaico e ideale dell'Io nelle personalità narcisistiche, mentre nelle organizzazioni borderline, i sentimenti cronici di noia testimoniano del loro strutturarsi intorno al *vacuum* creato tra l'abbandono degli investimenti oggettuali simbiotici e l'incapacità di sostituirli con altri più maturi: la noia si propone ogni volta che viene meno l'illusione di un investimento totale, è l'indice di un'affettività paradossale nella quale consistono la capacità di negare la dipendenza ed un disperato bisogno di instaurarla (di ritrovarla) (Maggini e Dalle Luche, 1991a). La noia è il contrassegno di una situazione di stallo degli investimenti, di un parziale disinvestimento sospeso tra due relazioni impossibili, quella con un oggetto impossibile (non-più-possibile) e quella con un oggetto assente (Huguet, 1987). Uno scarto che può solo essere negato o ribaltato nell'esaltazione onnipotente ed



autosufficiente, oppure dare corso ad un'abituale instabilità nell'attaccamento affettivo alle cose e alle persone costellata da un eterno riproporsi di rotture e ritorni (Maggini e Dalle Luche, 1991a). La primitività degli investimenti dell'annoiato determina inoltre l'incapacità di tollerare la dilazione del soddisfacimento pulsionale e il rispetto delle limitazioni del reale (rabbia narcisistica dei limiti – Mijolla Mellor, 1985).

Riassumendo e semplificando in una formula le varie concezioni, si può dire che, da un punto di vista psicodinamico, la noia nasconde sempre una rabbia inespresa (implicita nell'etimo *in odio/ennojo*), un cupo risentimento per i limiti dell'oggetto d'amore. È ovvio che l'annoiato sia particolarmente intollerante delle situazioni e delle relazioni che, con la loro mediocrità, si allontanano da un ideale di completezza e perfezione, cioè generano un'incrinatura nel rapporto speculare tra il suo Sé grandioso e l'ambiente e le persone che lo circondano. La disposizione ad annoiarsi nasconde quindi una voracità affettiva che può subire trasformazioni e destini diversificati: da una parte la rincorsa all'incorporazione orale avida e coatta, alla moltiplicazione degli stimoli attivanti, dall'altra la ricerca di una intensità empatica totale su un singolo oggetto d'investimento.

Le metafore del pensiero metapsicologico, linguaggio che oggi sembra autoerodersi in una rapidissima obsolescenza, in fondo non fanno che riproporre le concezioni romantiche della noia come scacco e immagine negativa del desiderio: la noia è – ancora il destino di chi non sa arrendersi alla propria finitudine – rinunciare ad un sogno di onnipotenza, è la malattia di colui che deve confrontarsi con la dimensione infinita del possibile, o con l'intensità totale delle emozioni, l'indice della frustrazione di questa esigenza.

### *L'annoiato e l'infinito*

Il tedio è la sensazione fisica del caos, che il caos sia tutto. Colui che è stanco, che ha malessere; che è annoiato, si sente prigioniero in un'angusta cella. Colui che è disgustato dalla strettezza della vita si sente ammanettato in una grande cella. Ma colui che ha tedio si sente prigioniero in libertà in una cella infinita. Sopra colui che si annoia o ha malessere, o è affaticato, possono crollare i muri della cella e sotterrarlo. A colui che si affligge della piccolezza del mondo possono cadere le manette, ed egli può fuggire; o, addolorandosi senza poterselo togliere, egli, sentendo il dolore, può riviversi senza pena. Ma i muri della cella infinita non possono sotterrarci, perché non esistono; né può provarci che siamo vivi il dolore di manette che nessuno ci ha messo ai polsi (Fernando Pessoa, 1990).

Noia (tedio) è dunque un termine che in ultima analisi implica un rapporto necessario con l'infinito; quello che un tempo, come *acedia*, era un vizio capitale (Maggini e Dalle Luche, 1987), può oggi essere considerato un disperato indice di spiritualità atea. Per questo la psicoanalisi ha insistito sulle relazioni tra suscettibilità alla noia e strutturazioni narcisistiche, che è poi il modo tecnico e moderno per designare l'incapacità del soggetto di riconoscere e sottostare ai limiti convenzionali (de-finiti) delle possibilità interpersonali o di soffrirne l'imposizione.

L'annoiato vorrebbe l'assoluto, cioè qualcosa che si dà solo fuori del reale; sa che dovrebbe accontentarsi del relativo, ma è proprio ciò che non è in grado di fare, pena un'intollerabile insoddisfazione: «la noia è il segno del nostro mezzo-angelismo (*demi-angélisme*) [...] significa allo stesso tempo la nobiltà della nostra natura e la miseria della nostra condizione» (Jankélévitch, 1963, p. 104). «La noia nasce nell'opposizione tra l'immaginato e il provato, tra la debolezza di ciò

che è e l'estensione di ciò che si vuole» (Jankélévitch, 1963, p. 105). «La coscienza annoiata, tagliata per le grandi imprese, deve vivere in un'epoca poco propizia ai semi-déi» (Jankélévitch, 1963, p. 106).

Nel mondo del relativo l'annoiato finisce per consumare e selezionare gli oggetti, fino a scartare quelli che non si aprono alla sfera della perfezione – che è un altro modo di apparire dell'assoluto –, infine ad isolarsi e a rimanere con quasi-niente.

In questo senso le figure prototipiche del mistico e del libertino, declinando questa domanda d'assoluto l'uno nella ricerca spirituale e mistica, l'altro in quella sensuale e consummatoria, rivelano radici singolarmente comuni. L'assenza di Dio e il silenzio dell'*eros* si corrispondono: in uno dei capolavori di Buñuel, *Simone del deserto*, mistico narcisista e un po' isterico, sessualmente fobico per i suoi desideri regressivi e incestuosi, incapace nonostante l'iperbolica ascesi di essere tutt'uno con Dio, cederà alle tentazioni del demonio-donna-carne, precipitando nella noia intollerabile di una moderna discoteca. Il silenzio di Dio come il silenzio erotico del corpo femminile generano analoghi vissuti di vuoto e noia che rinviano ad una perdita di contatto con una realtà beffarda che si scolora affettivamente ogni qualvolta l'oggetto totale si sottrae e l'orizzonte situativo non ne propone altri, come nel romanzo *La noia* di Moravia quando inutilmente il protagonista cerca di possedere sessualmente una donna, metafora della realtà («per quanto la malmenassi, la stringessi, la mordessi e la penetrassi io non possedevo Cecilia e lei era altrove, chissà dove»), o nel film di Polanski *Luna di miele* quando l'amore fusionale dei protagonisti accenna a svanire («stava sdraiata nuda, splendida, voluttuosa, ed io non provavo niente [...] ce l'avevo con lei perché non riusciva ad eccitarmi come prima [...] schiacciavo le labbra contro le sue come le cicche in un portacenere, ma questo era solo un preludio all'atto meno originale conosciuto dall'uomo, il processo chiamato copulazione») (Polanski, 1992; Dalle Luche, 1997).

Più ancora del catalogo di Don Giovanni (Da Ponte, 1787), nel quale l'iperbole numerica e l'assenza di limiti tipologici nelle vittime del seduttore («non si picca se sia ricca, se sia brutta, se sia bella, pur che porti la gonnella voi sapete quel che fa») sono chiari indici di una tendenza a trasformare il finito della singola relazione nell'infinità

delle possibili conquiste, è l'epopea sadiana (de Sade, a cura di Nicoletti, 1993), nella quale vengono sistematicamente ed ordinatamente infranti non solo i limiti quantitativi delle relazioni possibili, ma anche quelli qualitativi dei generi e delle generazioni sessuali, e degli organi, degli strumenti e dei gesti erotici, a indicare il rapporto essenziale che il libertino intrattiene con la totalità, e come la sua struttura sia eretta sull'*horror vacui*. Il carattere fantasmagorico e totalizzante della fantasia sadiana si nutre dei lustri di isolamento carcerario imposti al marchese, acquista le sue morbide proporzioni letterarie per contrastare il baratro senza fondo di vuoto che probabilmente già lo abitava, e che la privazione della libertà amplificava a dismisura. Non ci sono lacune nelle combinazioni orgiastiche sadiane, ogni cavità dev'essere riempita, nessuno dei personaggi e dei loro organi sessuali devono rimanere inattivi, perfino non tollerate sono le fisiologiche pause tra una *decharge* e l'altra. È buffo che la ossessiva ripienezza formale e contenutistica del testo sadiano risulti a quasi tutti i lettori opprimente e noiosa essa stessa. In Sade abbiamo la filosofia più radicalmente atea, naturalista e materialista che sia mai stata concepita (prima che i nazifascisti s'incaricassero inconsapevolmente di attuarla), una filosofia radicalmente anticristiana ma non anti-sacra: troppi rituali, troppe liturgie e troppi cerimoniali mettono in forma le fantasie sessuali, troppe necessarie bestemmie la ornano, perché non vi si scorga, nel ribaltamento di una religione, la nostalgia per il silenzio di Dio. Ma la ripienezza sadiana, la rappresentazione iperbolica di un fantasma di soddisfazione totale che tende però al disfacimento verso la materia amorfa e indeterminata, non riesce a trasformarsi in compiutezza, anzi si contrappone radicalmente a quel vissuto di leggerezza e sollievo propri degli stati entusiastici ed estatici. Per questo, se la noia è l'immagine negativa della compiutezza, di quello stato entusiastico e un po' magico in cui il rapporto con l'oggetto investito (un altro essere umano, ma anche un oggetto-passione – un feticcio – o una facoltà, come la creatività) non ha incrinature e non richiede, anzi respinge come intrusioni, apporti esterni, diviene comprensibile il carattere noioso del testo sadiano, nato dalla noia ed in essa affogato, necessitato all'apposizione infinita, desideroso ma incapace di spiccare il volo e divinizzare se stesso.



SECONDA PARTE  
CLINICA DELLA NOIA

*Noia e depressione*

La noia è uno stato mentale in cui tutto perde senso e sembra che vada, inesorabilmente ripetendosi (Bisanti, 1994). È soprattutto in questo che le sue caratteristiche si sovrappongono o mimano quelle di uno stato depressivo.

La psichiatria francese d'inizio secolo ha tentato di stabilire i caratteri differenziali tra i vissuti di noia e di depressione. L'annoiato morboso era, per Le Savoureaux (1914) un malato cronico egosintotico fin dalla pubertà, che giungeva all'osservazione medica solo per gli abusi di sostanze o i tentativi di suicidio; in genere tendeva a individuare nel suo contesto sociale (famiglia, amici, società) le cause del suo malessere e solo in età avanzata poteva iniziare a riconoscere i propri errori e ad esprimere sentimenti di autoaccusa e rimorso. Anche per Benon (1925) la noia rinvia a una disposizione morbosa del carattere che non nasce, come la malinconia, dai dispiaceri e dalle perdite subite, ma dall'attaccamento a desideri irrealizzabili; i suoi sintomi sono il disgusto per la vita, l'isolamento, i tentativi di suicidio o il suicidio stesso, oppure il rincorrere gli spettacoli inconsueti e stravaganti, i giochi sottili o perversi.

È stata la riflessione psicoanalitica a riproporre la differenziazione tra noia e melanconia rilevando in questi due condizioni complementari problematiche di attaccamento e dipendenza: se il depresso inciampa su una perdita d'oggetto che appare esclusiva seppure ambivalente (Dalle Luche, 1995-96), l'annoiato si connota per la negazione della dipendenza, anzi per la continua necessità di affermare la propria indipendenza affettiva, per l'incapacità di legarsi ad un singolo oggetto e per la nostalgia di un oggetto totale, un oggetto senza volto e non per questo meno ambito. La dinamica depressiva *sui generis* dell'annoiato rinvia quindi a configurazioni di relazioni d'oggetto diverse da quelle del melanconico, vicine piuttosto alle dinamiche di attaccamento/dipendenza per oggetti meno individuati e forse meno differenziati, amalgamati con la matrice narcisistica del Sé (Dalle Luche e Barontini, 1997). Questa costellazione strutturale è congrua col rilievo dell'elevata frequenza dei vissuti di noia nella patologia da

dipendenza da sostanza (Mazzotti *et al.*, 1990). È sulla base dell'illusorio controllo narcisistico degli oggetti-Sé, dai quali in realtà dipende il suo benessere, che l'annoiato può ostentare la propria indipendenza oggettuale. Ma è proprio nella frammentazione di questi inconsci sentimenti di autosufficienza (Dalle Luche e Maggini, 1993) che possono prodursi scivolamenti depressivi dove la noia è rimpiazzata dalla rabbia, da intollerabili sentimenti di solitudine e di vuoto (Heidegger, 1929-30).

Per queste peculiarità fenomeniche, cliniche e strutturali una discriminazione psicopatologica, pur di valore relativo, tra noia e depressione può avere un significato euristico ed anche prognostico e terapeutico nel campo dei disturbi affettivi.

### *La noia nelle personalità borderline*

Gli studi clinici della psichiatria post-DSM-III hanno potuto dimostrare quello che i clinici esperti hanno un po' sempre saputo, e cioè la frequente compresenza delle diagnosi di disturbo borderline di personalità e di episodio depressivo e (o) distimia, oltre che di abuso di sostanze (Zanarini *et al.*, 1989). Non dicono, questi studi, quali siano le caratteristiche di tali depressioni, se e come la personalità le influenzi e se vi siano caratteristiche comportamentali loro peculiari.

Fenichel (1934) ad esempio riteneva che alcune depressioni, caratterizzate dal desiderio di viaggiare o dalla tendenza all'abuso di sostanze fossero connotate dal sentimento della noia. Una simile osservazione è stata successivamente sviluppata da acute analisi della spazialità e della temporalità del paziente borderline, in grado di far risaltare suggestivamente i caratteri essenziali di queste condizioni.

Il paziente borderline, sostiene Hartocollis (1977), presenta un'incapacità di collocare progettuamente la propria esperienza; vive come se non ci fosse altro che il qui ed ora, secondo una logica scissionale che lo difende sia dai contenuti rimossi che dalle proiezioni future e condiziona una continua instabilità tra una percezione di sé onnipotente (entusiasmo, esaltazione) e (o) impotente (sentimenti di vuoto, solitudine e noia). L'uso di sostanze psicotrope, col loro potere di alterare la percezione dello scorrere temporale può essere considerato, per Hartocollis, un modo per ribaltare «la prigione del tempo morto della noia» – nell'«eternità beata dell'assenza di

tempo e della liberazione da esso». Analogamente Kimura Bin (1992) individua come il paziente borderline depresso si caratterizzi per una temporalità *intra festum*, tipica delle feste orgiastiche: «l'assorbirsi nell'immediato al rischio di perdere se stessi, colmare il *vacuum* dell'esistenza mediante un'estasi momentanea entusiasmante, realizzare insieme i principi di vita e di morte [...] per ingannare il vuoto e la noia della banalità della vita corrente». Non è tanto il sottostare al principio del piacere e alla ricerca di divertimento in sé e per sé il fine del paziente borderline, quanto il nascondere, colmare e soprattutto ribaltare il vuoto e la disperazione della noia. Queste osservazioni cliniche hanno una sorprendente concordanza con quanto scrive Jankélévitch in merito alla struttura temporale dinamica dei vissuti di noia: «Questo miscuglio isterico di apatia e frenesia è l'indice di una temporalità in disordine; si dirà che il vuoto stesso dell'esistenza ed il rilassamento del tono vitale amplificano queste oscillazioni [...]. Il tempo della noia, sempre instabile e tragicamente ineguale, oscilla tra la depressione sonnolenta e l'entusiasmo vuoto» (Jankélévitch, 1963, p. 127)

Alla necessità di frammentare la temporalità e di mutare persone, luoghi ed oggetti di investimento va ricondotta la particolare propensione del paziente borderline per l'*erraticità*, figura spaziale notoriamente tipica di queste personalità. Per l'annoiato il viaggio, il cambiamento di luogo, lo svincolarsi dai legami e dagli oggetti vissuti come frustranti nell'attualità, l'arrendersi ad una sequenza temporale ordinata, cioè l'abbandonarsi allo stato di flusso del transitare, può consentire di ripristinare un sincronismo col tempo vissuto che dissolve magicamente la penosa cappa di noia che l'opprimeva (Dalle Luche, 1996).

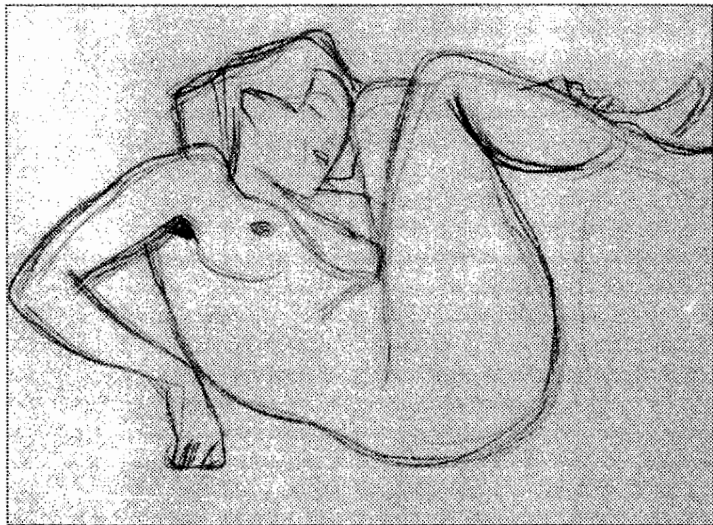
### *La noia nelle psicosi*

È opinione tradizionale che i pazienti psicotici cronici non si annoiano, com'è provata dalla propensione della maggioranza di loro per l'assoluta (o quasi) inattività (Dalle Luche e Maggini, 1993; Maggini e Dalle Luche, 1991a). La carenza di iniziativa ed intenzionalità, l'assenza della janettiana "tensione psicologica" che contrassegna i quadri cronici deficitari ("negativi"), escludendosi da una dinamica di desiderio e non reclamando alcuno stimolo, rende improblematico il

rapporto con gli oggetti presenti, ed annulla le condizioni fondanti i sentimenti di noia. L'apatia, cioè, pur intrattenendo alcune affinità con la "noia apatica", e talora conseguendone, è una condizione incompatibile con la noia «il potere di annoiarsi, come l'attitudine a soffrire, è relativamente un segno di vitalità» (Jankélévitch, 1963).

Sono questi, ovviamente, casi estremi; la vecchia nozione di "defettualità psicotica" include oggi stadi intermedi e condizioni in cui i deficit dinamici, volitivi ed energetici, pur impedendo un armonico ripristino del rapporto col tempo, non lo aboliscono. Per questi motivi, pazienti psicotici con una preservata vita intellettuale ed affettiva, possono occasionalmente lamentarsi della noia. Ma non è mai una noia che lasci davvero margini per un suo superamento, è una noia che, per così dire, segnala ancora la presenza di intenzioni e desideri ad un livello puramente virtuale e fantasmatico. Se nella noia si avverte di non essere nel posto giusto nel momento giusto (Bisanti, 1994), è piuttosto nella sua evoluzione infausta nello psicotico, nell'*inquietudine*, il non-poter-stare-in un luogo, il proiettarsi sempre in un altrove, anche quando si è nella situazione e con l'oggetto che acquieta, almeno temporaneamente, l'annoiato, dandogli un'illusione di soddisfacimento pulsionale e di completezza (Bisanti, 1994), che si definisce uno stile di esistenza assai più disgregata. Destituito di ogni anelito trascendente, il sentimento dell'inquietudine esprime l'insofferenza piuttosto che l'insoddisfazione, il continuo spostarsi della mente nello spazio e nel tempo. Il girovagare nell'attesa di un futuro che si vorrebbe già passato.

L'inquietudine - l'*item* "agitazione interna e inquietudine (*Unruhe*)" - è anche considerato il primo e principale sintomo negativo indiretto di deficit dinamico nella teoria dei sintomi di base (Gross *et al.*, 1987), all'interno della quale riflette un'alterazione della regolazione emotivo-affettivo-volitiva di stretta derivabilità biologica. In essa dunque si rivela, spesso in modo scotomizzato dal soggetto, incapace di distanziarsene e quindi di percepirlo, il fondo biologico di sentimenti che appaiono e si rivestono di contenuti spirituali. L'inquietudine, quindi, può essere considerata un vissuto-limite e di cerniera tra determinanti biologico-funzionali e soggettivo-esperienziali.



### *I rimedi per la noia*

Non per tutti la noia dev'essere vinta e superata; molti finiscono per gustarne lo "charme indolente" e il "languore delizioso" (Jankélévitch, 1963, p. 136), altri la valorizzano come momento di produttivo confronto con se stessi (Fabra, 1992), altri infine finiscono per accettarla come il minore dei mali (Bisanti, 1994).

In genere, però, come nei vecchi trattati di morale, e nei più recenti manuali di terapia psichiatrica, è obbligo concludere la trattazione di uno stato morbosamente doloroso con qualche accenno ai possibili mezzi per risolverlo. Non si proporranno però i tradizionali elenchi di distrazioni e divertimenti, in primo luogo i viaggi, soprattutto se in terre lontane ed esotiche (Dalle Luche e Maggini, 1993), ma alcune descrizioni delle condizioni che strutturalmente ribaltano le ragioni d'essere della noia.

Lo stato opposto a quello della noia, come la mania è l'altra faccia della depressione vitale, è l'*entusiasmo*, cioè uno stato mentale caratterizzato da una tensione intenzionale e progettuale che assorbe totalmente il soggetto ad un oggetto da perseguire, in una unità spaziale e

temporale che non riconosce cadute e lacune. L'entusiasmo (letteralmente, "esser pieni di Dio") è l'unica condizione umana "normale" in cui l'uomo realizza (spesso senza rendersene pienamente conto) l'aspirazione all'infinito e alla trascendenza della propria finitezza. L'entusiasmo è un sentimento fusionale: nasce quando, senza che si verifichi una perdita dei confini dell'Io, come negli stati estatici, il soggetto trova e si "fonde" più o meno durevolmente, senza perdersi, in un oggetto d'amore, persona, situazione, progetto o cosa. L'entusiasmo presuppone un investimento su un oggetto-Sé (sovente un Altro speculare) che dia la sensazione di un accrescimento delle risorse narcisistiche e di un oltrepassamento dei propri limiti (Dalle Luche e Barontini, 1997). L'espansione affettiva dell'Io colora le cose del mondo di una luce nuova, dona loro uno spessore che le riscatta dalla finitezza, rendendole portavoci dell'essere, della pienezza del sentire vitale. Il vissuto di moderata onnipotenza che l'accompagna fa percepire lieve ogni ostacolo, relativo ogni limite, colmabile ogni distanza. Non solo non vi sono lacune nella temporalità, ma anche la spazialità è coartata ed ogni cosa è a portata di mano, ogni luogo è pronto per essere raggiunto. L'indolenza apatica, la paralisi della noia è infranta e travolta in uno slancio vitale che non ammette soste, impedimenti, cedimenti, dubbi.

Il destino dell'entusiasmo è quello di essere uno stato d'animo transitorio, votato all'estinzione. Il dissolversi dello stato di grazia decorre con la progressiva de-fusione dall'Altro, con un disinvestimento pulsionale che, a meno che non si raccolgano i frutti benefici di quanto è successo, consolidando e sviluppando ciò che è stato realizzato, di norma restaura il penoso vissuto originario di insoddisfazione e noia (Dalle Luche, 1997). Le oscillazioni dinamiche fusione/de-fusione, entusiasmo e noia, condizionano lo strutturarsi di una temporalità ciclica e di una spazialità connotata dall'instabilità fatta di continue partenze e perpetui ritorni: nei casi "non patologici" in e da luoghi diversi dagli originali, in quelli patologici in un perpetuo e non costruttivo eterno ritorno all'identico se non in uno smarrirsi senza ritorno (Dalle Luche, 1996). Se questa dinamica, che traduce l'essenza strutturale delle personalità borderline, non si isterilisce in una ritualità comportamentale totalmente autodistruttiva e disintegratrice, può costituire la condizione che accompagna e alimenta un forte po-

tenziale creativo, divenire cioè la metodica, flaubertiana “orgia perpetua” (de Sade, a cura di Nicoletti, 1993)<sup>6</sup> oppure il prototipo dell’instabilità creativa delineata con la metafora di *Interzone* da Burroughs/Cronenberg (Dalle Luche e Barontini, 1997).

Vi è un’altra condizione che, operando non tanto sulle dinamiche affettive, ma sull’organizzazione comportamentale, si configura come l’opposto della noia: l’iperattività ed il suo risvolto temporale e pratico, la fretta. Se nella noia domina la percezione di una carenza di stimoli nel mondo ambiente, se, cioè, gli oggetti sono avvertiti come troppo poco presenti, oppure come presenti ma non utilizzabili, e le attività, di conseguenza, sono ridotte al minimo, si ha fretta quando si hanno troppe cose da fare, quando troppe cose sono presenti e reclamano attenzione, per cui la temporalità, nel suo procedere e progettarsi, pur frammentandosi in numerose motivazioni diverse, non riconosce lacune, abolendo la condizione generativa dei vissuti di noia. Le preoccupazioni e «le noie impediscono la noia» (Jankélévitch, 1963). Colui che riempie la propria giornata di impegni, colui che “non si annoia mai”, può nascondere una struttura di fondo ipersensibile e radicalmente intollerante alla noia: il vuoto l’assalirà solo quando la sequenza dei suoi impegni subentranti sarà accidentalmente interrotta senza poter essere ripristinata.

La medesima situazione, portata all’estremo, è quella di chi, intollerante della noia, insoddisfatto della propria realtà, e privo di impegni continuativi, è costretto a ricercare e gettarsi compulsivamente in un’accumulazione di attività e divertimenti, con l’avidità di un *sensation seeker* (Zuckerman, 1979) privo di dimensioni affettive autentiche e di una reale progettualità vitale.

Queste organizzazioni comportamentali risultano talora imprevedibilmente fragili, nonostante la “normalità” garantita dall’adesione quasi caricaturale, esponenziale, metastatica ai valori sociali della produttività e (o) all’ampia gamma di offerte di divertimento, avventure, prodotti massmediologici e passioni per il tempo libero oggi sul mercato consumistico. Altre strategie anti-noia non si basano sull’iperaffaccendamento o sull’estensione quantitativa del numero e dei confini delle attività, ma sulla raffinata ricerca della qualità della vita (degli oggetti, delle relazioni e delle situazioni in cui si vive). Se una modalità di ritrovare il tempo perduto della noia (Jankélévitch, 1963)

è quello di vivere per gli altri, cioè di riscoprire la completezza duale dell'amore, cioè, quindi, di impegnarsi nell'arduo compito di dismettere gli abiti del narcisismo, un'altra e tutto sommato più facilmente praticabile strada è quella di dedicare la propria vita alla ricerca della bellezza che di per sé è memoria di una compiutezza perduta e forse mai esistita.

<sup>1</sup> Sulla noia si potrebbe scrivere un saggio composto di sole citazioni letterarie, delle quali si può facilmente immaginare la matrice autobiografica. Per ragioni di spazio e di gusto in questo testo ci si è limitati solo ad utilizzare come contrappunto alcune citazioni dai testi vorticosi di Fernando Pessoa (1990) e Vladimir Jankélévitch (1963) la cui lettura integrale è assolutamente raccomandabile a chi sia particolarmente interessato al tema.

<sup>2</sup> Alberto Moravia fornisce varie definizioni della noia che l'avvicinano alla esperienza di depersonalizzazione: «La noia, per me, è propriamente una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà [...] la mia noia potrebbe essere definita una malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina [...]. Il sentimento della noia nasce in me da quello dell'assurdità di una realtà, come ho detto, insufficiente ossia incapace di persuadermi della propria effettiva esistenza».

<sup>3</sup> «[...] la noia è una malattia disincarnata; nella misura in cui colpisce più la funzione che l'organo e più gli istinti della struttura, cessa di essere localizza-

ta topograficamente [...]. Alla entità morfologica si deve sostituire la psiche come totalità spirituale» (Jankélévitch, 1963, p. 139).

<sup>4</sup> Noia, vuoto, assenza di significato, fertilità e cattiveria sono invece gli stati d'animo inclusi nella *Diagnostic Interview for Narcissism*, utilizzata per la diagnosi di disturbo narcisistico di personalità nel DSM IV (Ronningstam *et al.*, 1995).

<sup>5</sup> «La noia sembra preludere alla tragedia come l'"aura" annuncia la crisi; ma l'aura annuncia effettivamente questa crisi mentre la noia, prefazione senza fine, diviene essa stessa l'inferno di cui era l'assaggio» (Jankélévitch, 1963, p. 126).

<sup>6</sup> «Il solo modo di sopportare l'esistenza, è di stordirsi nella letteratura come un'orgia perpetua». Questa affermazione di Gustave Flaubert, la cui biografia non a caso è studiata da Le Savoureaux (1914) come un prototipo di annoiato, è ribadita da quest'altra: «Allorché non ho più un libro o non sogno di scriverne uno, mi prende una noia da gridare. La vita mi sembra tollerabile solo se la si sfugge» (Vargas Llosa, 1975).



## BIBLIOGRAFIA

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and Statistical Manual of mental Disorders*, Fourth Edition, A.P.A., Washington DC, 1994.
- BENON, R. *La mélancolie. Clinique et thérapeutique*, Doin, Paris, 1925.
- BERTI CERONI, G., *Il paradiso e la noia*, cit., presentazione di MAGGINI, C. e DALLE LUCHE, R.
- BISANTI, G., *Frammenti sulla noia morbosa*, «Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie Phénoménologique», 1994, n. 7, pp. 123-8 (e comunicazioni personali).
- BUÑUEL, L. (regia di), *Simon del deserto*, Mex., 1965.
- DALLE LUCHE, R., *Istantanee sulla psicopatologia del viaggiatore melanconico*, «Psichiatria e territorio», 1996, n. XIII, 2, pp. 40-8.
- DALLE LUCHE, R., *Feticismo necrofilo e melanconia amorosa nel cinema di Louis Buñuel*, «Psych. Gen. Età Evol.», 1995-96, n. 33, pp. 219-243.
- DALLE LUCHE, R., *Melanconia e perversione in "Luna di fiele" di Roman Polanski. Una interpretazione psicopatologica e relazionale*, «Riv. Sperim. Freniatr.», 1997, n. CXXI, 2, pp. 271-98.
- DALLE LUCHE, R. e BARONTINI, A., *Transfusioni. Saggio di psicopatologia dal cinema di David Cronenberg*, Baroni, Viareggio, 1997.
- DALLE LUCHE, R. e MAGGINI, C., *Appunti per una psicopatologia della noia e dell'apatia*, «Psych. Gen. Età Evol.», 1993, n. 31, pp. 45-73.
- DA PONTE, L., *Don Giovanni*, musica di MOZART, W.A., 1787.
- DUPUIS, L., *L'ennui morbide*, «Revue philosophique», 1934, n. XLII, pp. 417-42.
- FABRA, M., *Sulla noia*, «Gli argonauti», 1992, n. XIV, 54, pp. 221-232.
- FENICHEL, O., *Zur Psychologie der Langeweile*, «Imago», 1934, n. XX, pp. 270 ss., [trad. ingl. in *The Collected Papers of Otto Fenichel*, Norton, New York, 1953].
- FROMENT MOURICE, M., *Long est le temps*, «Nouv. Rev. Psychanalyse», 1985, n. 32, pp. 185-205.
- GREENSON, R., *La psicologia dell'apatia* (1948); *La noia* (1953); *L'entusiasmo* (1962) in *Esplorazioni psicoanalitiche* (1978); trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1984.
- GROSS, G., HUBER, G., KLÖSTÉR KOTTER, J., e LINZ, M., *Scala di Bonn per la valutazione dei sintomi di base* (1987), trad. it. a cura di MAGGINI, C. e DALLE LUCHE, R., ETS, Pisa, 1992.
- HARTOCOLLIS, P., *Affects in borderline disorders*, in *Id.*, *Borderline Personality Disorders. The Concept, the Syndrome, the Patient*, International University Press, New York, 1977.
- HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt-Endlichkeit-Einsamkeit)*, 1929-30, in *Id.*, *Geamtausgabe '29-30*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- HUGUET, M., *L'ennui ou le douleur du temps*, Masson, Paris, 1987.
- JAMES, W., *The Principles of Psychology*, Holt, New York, 1890, vol. I, pp. 606-7.
- JANKÉLÉVITCH, V., *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Mouton, Paris, 1963.
- KIMURA BIN, *La dépression état limite*, in *Id.*, *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, P.U.F., Paris, 1992.
- LE SAVOUREAUX, H., *L'ennui normale et pathologique*, «J. Psychol. Normale et Pathologique», 1914, n. XI, pp. 131-48.
- MAGGINI, C. e DALLE LUCHE, R., *Per una psicopatologia della noia. Alcuni richiami*

- storici alle relazioni tra noia e melanconia, «Riv. Speriment. Freniatr.», 1987, n. 111, 5, pp. 1119-39.
- MAGGINI, C. e DALLE LUCHE, R. (1991a), *Il paradiso e la noia. Riflessioni metapsicologiche sulla noia morbosa*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- MAGGINI, C. e DALLE LUCHE, R. (1991b), *Spleen e melanconia*, «Psich. Gen. Età Evol.», 1991, n. 29, pp. 475-92.
- MAZZOTTI, R., DALLE LUCHE, R., CORTOPASSI, E., CIAPPARELLI, A., POLIDORI, E., CIBIN, M., GENTILE, N. e MAGGINI, C., *La noia nei disturbi da uso di sostanze*, in SARTESCHI, P. e MAGGINI, C. (a cura di), *Personalità e psicopatologia*, ETS, Pisa, 1990, pp. 521-30.
- MIJOLLA MELLOR, S., *La trame phobique de l'ennui*, in Id., *L'humeur et son changement*, «Nouvelle Revue Française de Psychanalyse», 1985, n. 32, pp. 173-84.
- MINKOWSKI, E., *Trattato di psicopatologia* (1966), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1973.
- MORAVIA, A., *La noia*, Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas, Milano, 1960.
- PESSOA, F., *Il libro dell'inquietudine*, trad. it., Feltrinelli, Milano,
- POLANSKI, R. (regia di), *Luna di fiele*, (Fra, 1992).
- RONNINGSTAM, E., GUNDERSON, J. e LYONS, M., *Changes in Pathological Narcissism*, «Am. J. Psychiatr.», 1995, n. 152, 2, pp. 253-7.
- SADE, D.A.F., DE, *Opere Complete*, a cura di G. NICOLETTI, Newton Compton, Roma, 1993.
- VARGAS LLOSA, *L'orgia perpetua. Flaubert e Madame Bovary* (1975), trad. it, Rizzoli, Milano, 1986.
- ZANARINI, M.C., GUNDERSON J.G. e FRANKENBURG, F.R., *Axis I Phenomenology of Borderline Personality Disorder*, «Comp. Psychiatr.», 1989, n. 30, 2, pp. 149-56.
- ZUCKERMAN, M., *Sensation Seeking and Risk Taking*, in IZARD, C.E. (ed.), *Emotions in Personality and Psychopathology*, Plenum Press, New York, 1979.

---

## CLINICA DELLA NOSTALGIA. NORMA E PATOLOGIA DEL NOSTOS

*Romolo Rossi e Piera Fele*

---

Il processo analitico è in qualche modo fondato sulla nostalgia, dato che si gioca sul filo dell'allora e dell'adesso, e lo sguardo rivolto indietro costituisce una condizione indispensabile per il suo sviluppo. Una componente nostalgica permea l'evolversi e il procedere dell'analisi, è un ingrediente fondamentale della relazione transferale, e rappresenta l'ostacolo forse più rilevante alla sua fine. Ma al di là della sua valenza intrinseca nel funzionamento del processo psicoanalitico, è possibile individuare e seguire il filo nostalgico che segna la vita di ognuno, su cui si fonda la tendenza a ipervalutare il passato e a costituire una mitologica età dell'oro verso cui tendere, e ad alimentare in ognuno, in diversa misura, una vena di *laudatores temporis acti* connessa al rimpianto di un mondo infantile che tuttavia delude ad ogni tentativo di ritorno.

Come spiegare questa dimensione psichica? La perdita andrebbe considerata come destino ineluttabile dell'uomo, ineluttabile perché non disgiungibile dall'evoluzione, che comporta la perdita dell'oggetto arcaico per poter aderire al nuovo oggetto, la perdita della situazione antica per potersi ripresentare nella situazione nuova, e così via. La continua distruzione dei legami, ripetizione della distruzione del legame primo, sembra essere connaturata alla esigenza di

procedere in una nuova realtà, esigenza che è, anzitutto, biologica. Dunque la depressione che ne consegue può essere considerata la via finale comune di quest'*iter* dell'uomo, come destino intrinseco dello svolgersi della sua tragedia interna. Guarire questa depressione, per così dire, fisiologica, corrisponde ad un movimento inautentico, a nascondere, negare, con quel tanto di negazione e di onnipotenza necessario al vivere normale: non è quello che così spesso facciamo noi tutti, inseguendo fantasie di successo, costruendoci fantasmi e mete inconsistenti di carriera e di ideali socio-politici, utilizzando il lavoro come tossicomani, un lavoro talora altrettanto mortale come la droga, con gli stessi problemi di overdose e di astinenza? Guarire vuol dire costruire un falso sé, anzi diversi falsi sé, con cui convivere e tra cui giostrarsi, tramite l'uso di moderati e discreti meccanismi di scissione. Esiste, come vedremo, un'altra strada di guarigione, o meglio, di gestione della depressione, ed è l'utilizzazione della fantasia, l'uso subcontinuo del *day dream*, che è soprattutto nostalgico.

Il tentativo fantastico del ripristino *a quo ante*, la negazione nostalgica dei distacchi successivi (dalla nascita, solo tollerabile con l'instaurarsi della paranoia primaria, cioè col reperimento di un oggetto persecutorio, fino al divezzamento e via via fino ai distacchi e le perdite successive, nel momento edipico, nella latenza, nell'adolescenza, nel mondo adulto), sono dunque l'essenza della continua operazione di guarigione, o, diremmo, di aggiustamento rispetto alla depressione che puntualizza ogni passo della vita. Depressione che è il tragico destino umano, e qui tragico è termine che si riferisce alla tragedia, e precisamente alla tragedia attica, di cui la perdita dell'oggetto d'amore è sempre tema centrale. Talora si parla di processo maturativo come superamento, nel senso di accettazione della perdita: ma non è così



facile impostare in questi termini la cosa, o per lo meno non è usuale incontrare chi sappia accettare la perdita, e sembra che, al di là di questo schema teorico non privo di un moralistico dover essere, il superamento che comporta una grande rinuncia e la cancellazione delle istanze nostalgiche, sia un evento forse improbabile, forse impossibile. Se consideriamo la depressione come un arresto al di qua dell'accettazione della perdita, in una dolorosa immobilità nostalgica dell'oggetto antico, allora dovremmo considerare condizione fisiologica di fondo la depressione, e patologia maniacale la normalità, come noi la intendiamo. Ogni progresso, ogni movimento è apparente, o meglio avviene come movimento in circolo, al servizio dell'arresto, tendente a riportare sempre nello stesso posto, a garantire l'immobilità della contemplazione dell'oggetto antico.

In quest'ottica, la nostalgia può assumere una valenza terapeutica, se compiutamente realizzata, con componenti sublimatorie, in una creazione fantasti-

ca, da utilizzarsi per progettare, lenire le frustrazioni, e immettere i nostri desideri in dimensioni più gratificanti. La nostalgia, in sostanza, può funzionare da base per il *day dream*. Freud sostiene che la fantasia è il sostituto, nella vita adulta, del gioco infantile, ma, a differenza di questo, viene spesso celata. Se è vero che "l'uomo felice non fantastica mai ...solo l'insoddisfatto lo fa", allora la fantasia deve essere interpretata come un appagamento di un desiderio o una correzione della realtà insoddisfacente. Il sogno ad occhi aperti è strettamente correlato alle componenti nostalgiche: «Il lavoro mentale prende le mosse da un'impressione attuale, un'occasione offerta dal presente e suscettibile di risvegliare uno dei grandi desideri del soggetto. Di là si collega al ricordo di un'esperienza anteriore, risalente in genere all'infanzia, in cui quel desiderio veniva esaudito; e crea quindi una situazione relativa al futuro la quale si configura come appagamento di quel desiderio: questo è appunto il sogno a occhi aperti o fantasia, recante in sé le tracce della sua provenienza dall'occasione attuale e dal ricordo passato. Dunque passato presente e futuro, come infilati al filo del desiderio che lo attraversa» (Freud, 1907, pp. 378 s.)

Il *day dream* si costituisce come attività sovrastrutturante che il soggetto usa per darsi una rappresentazione dei propri contenuti interiori, e per dare la prevalenza alla realtà interna. La capacità di fantasticare può definirsi come «una forma di pensiero che è stata mantenuta indipendente dall'esame di realtà, e che è rimasta soggetta solo al principio del piacere» (Freud, 1907, p. 377); la sua funzione è dunque ecologica, nel senso che consente di mantenere una certa quota di realtà interiore, nostalgica e arbitraria, compatibile con l'esistenza esterna. In questo senso, la nostalgia può essere elaborata e, per così dire, metabolizzata, e costituire il terreno per ul-

teriori progettualità. Tuttavia, questa possibile via di elaborazione della nostalgia, come capacità sovrastrutturante mediata dalla fantasia, e in grado di continuarsi nell'evoluzione psichica, presuppone il superamento della posizione depressiva.

In effetti, come abbiamo visto, la nostalgia può essere considerata esperienza universale e denominatore comune della vita psichica: tuttavia, è possibile postulare anche l'esistenza di una nostalgia patologica, o meglio, perversa. Se non è stato possibile superare la posizione depressiva, a causa di un trauma troppo arcaico o troppo grave sul piano narcisistico, il soggetto rimane ancorato ad un passato idealizzato, e l'investimento nostalgico è intensissimo e immobile. Freud stesso sottolineava che «l'eccesso di effusione e di intensità delle fantasie costituisce le condizioni per la caduta nella nevrosi o nella psicosi; le fantasie sono anche i primi abbozzi mentali dei sintomi morbosi lamentati dai nostri ammalati. Da qui si dirama un'ampia via laterale che conduce alla patologia» (Freud, 1907, p. 379). La nostalgia ha intrinseche possibilità evolutive in caso di superamento della posizione depressiva, ma se le angosce di perdita sono troppo intense o troppo arcaiche, l'esperienza depressiva si esaurisce nel timore della perdita e nel processo di interiorizzazione che ne consegue, e mancano tutte quelle operazioni che, oltre all'interiorizzazione dell'oggetto cui si deve rinunciare, mirano a sostituire nella realtà l'oggetto primario con un nuovo oggetto, tramite un processo di simbolizzazione, oggetto che deve poi essere difeso e protetto. In questa situazione, la nostalgia rimane immobile, al servizio del narcisismo, dove la tendenza verso l'oggetto arcaico è intensissima e irrisolvibile: qui la nostalgia diviene perversa, nel senso che preclude ogni ulteriore evoluzione, e si mette esclusivamente al servizio dell'immobilità.

In questi casi si rende evidente tutta la difficoltà che si incontra nella terapia dei soggetti che potremmo definire nostalgici gravi: la frustrazione di chi tenta di operare in questo ambito, insieme al senso di inutilità e di incomprendimento, esprime l'impatto con un mondo conchiuso e autosufficiente, un mondo narcisistico, di chi segue un sogno lontano fuori dalla realtà. Il dato clinico con cui siamo abituati a fare i conti è che questa immobilità, o questa grande difficoltà di cambiare è, per chi cura, una situazione clinicamente negativa, perché cambiare vuol dire, in questa accezione, guarire, e ciò spiega la vischiosità di questi stati e la scarsa efficacia terapeutica dei nostri interventi: una intensa, esclusiva e perversa nostalgia, legata ad angosce arcaiche di perdita troppo forti e quindi intollerabili, si pone al servizio dell'immobilità narcisistica, e quindi è una resistenza, quasi sempre insormontabile, verso la guarigione. Se le angosce di perdita sono particolarmente intense, come in alcune patologie che elencheremo, la difficoltà terapeutica si rende evidente anche con modalità concrete: possiamo riferirci alle osservazioni di Winnicott sul problema delle angosce connesse al ritmo delle poppate nel lattante, che l'analista è abituato a vedere nel *setting* analitico, col ritmo delle sedute e degli intervalli. Questa intolleranza del *setting* regolare, per le invadenti angosce di separazione è una causa, non banale come sembra a prima vista, delle grandi difficoltà nella terapia analitica di questi pazienti, per esempio nel caso di pazienti tossicodipendenti.

Possiamo a questo punto delineare una patologia della nostalgia, che si estrinseca, come vedremo, in diversi quadri clinici, il cui punto centrale comune pare essere l'anacritismo. Questo concetto ingloba molte situazioni croniche, saltando le usuali categorie nosologiche ed unificando, in qualità di comune





denominatore, ciò che siamo abituati a considerare del tutto differente e disparato. È infatti possibile individuare un quadro clinico che va da forme di apparenza melanconica, con *taedium vitae*, a forme di aspetto ipocondriaco o neuroastenico, di aspetto caratteriale, fino all'alcoolismo e alle dipendenze da sostanze, fino alla psicosi schizofrenica, che hanno come elemento comune, anche se in diversi e divergenti modi clinici, la necessità dell'appoggio sopra l'oggetto d'amore, e della presenza costante del *somatic care*, nel senso più arcaico (sia come diretta presenza della persona, dell'istituzione, o della sostanza chimica), ed in cui il momento separativo non è elaborato e non esiste la possibilità di costituire l'oggetto interno e l'autocontenimento mentale. Queste forme potrebbero essere definite come disturbo da dipendenza, o situazioni anaclitiche: non si tratta di una

malattia psichica ben delimitata, ma di un disturbo regressivo da bisogni non evoluti o, se si vuole, di una sindrome da bisogno anomalo. La psicopatologia delle dipendenze si situa nelle situazioni di fragilità e di alterazione dell'equilibrio narcisistico: dovremmo ricollegarla alle vicissitudini dell'equilibrio delle forniture emotive e globali infantili, e ad una storia di disequilibrio delle antiche tensioni legate alla diade fornitura-frustrazione. Questa alterazione dell'equilibrio narcisistico può esprimersi in numerose e diverse forme in qualche modo equivalenti, di cui tre hanno delimitazioni cliniche precise, e sono il gruppo delle depressioni, della patologia somatopsicogena, e dei disturbi da uso di sostanze, mentre il quarto ambito è quello del bisogno prolungato e interminabile di *somatic care*, di assistenza, di appoggio sociale e di presenza emotiva, delle psicosi.

La tossicodipendenza è forse il miglior paradigma della nostalgia perversa. Qui il vissuto di immobilità, l'impossibilità di cambiare, si evidenzia nell'attaccamento agli oggetti interni, arcaici, in cui la paura di perdere travalica i vantaggi dell'evoluzione maturativa. Questi soggetti sono aderenti, fino alla morte, a schemi di soddisfacimento o di esistenza arcaici, in cui domina un tentativo disperato di mantenere le cose, gli oggetti e le percezioni di essi, immutabili: tutto rimane immobile nel bilancio tra desideri, ambizioni, tensioni verso gli oggetti da un lato, e dall'altro possibilità immobile di ripetere sempre uguale il loro esaudimento, tramite una facile magia ripetitiva, ed un oggetto facile ad ottenersi, e ricreabile sempre uguale, come la droga. L'angoscia di perdere impedisce di utilizzare modalità di rapporto oggettuale nuove, che non siano quelle ripetitive ed immobili con un oggetto che, nella sua chimica freddezza, non tradisce. La situazione è melanconica, col tentativo di mantenere narcisisticamente introiettato e sempre in-

troiettabile l'oggetto primario, con tutta la tragica e mortale ambivalenza e col mancato superamento della depressione, idealizzando anche ciò che è letale, senza possibilità di elaborare il lutto e di riconoscere la perdita originaria, arrestati all'illusione di permanenza perenne dell'oggetto arcaico, ricreato ad ogni colpo di bacchetta magica, nel talismano della droga.

Ogni movimento psichico si ancora ad un impossibile ritorno *a quo ante*, ad un tempo favoloso e proibito, prima del trauma narcisistico, sempre riscontrabile in questi pazienti: lo sguardo è rivolto indietro, ad un passato idealizzato e impossibile, l'epoca del rapporto duale, del succhiamento ininterrotto, un passato che svanisce se si tenta di avvicinarsi. Qui dunque la nostalgia è intesa come il ritorno del pensiero e delle emozioni ad un'età dell'oro, prima della cacciata dall'Eden, quando il rapporto duale aveva in sé la possibilità, fantasticata e idealizzata, di mantenere imperturbata la soddisfazione onnipotente di ogni richiesta: la nostalgia non è che la fuga dal turbamento, vissuto come minaccia, da ogni eventuale trauma narcisistico, con evitamento degli stimoli minacciosi che l'evoluzione e la progressione porterebbero a questo delicato equilibrio.

Il desiderio del tossicomane potrebbe essere definito il desiderio senza fine, non in senso metaforico, ma in senso concreto e reale, come di chi non tollera le interruzioni: il fatto stesso di non stare succhiando, crea la sete, il fatto di aver finito di esaudire il bisogno, ricrea il bisogno, che è così inesauribile, e deve essere riferito alla perdita arcaica: non è facile, ad un esame approfondito, trovare tossicomani che non abbiano avuto problemi rilevanti di rapporto col seno materno. Da qui, la totale intolleranza alla frustrazione, e la nostalgia perversa, al servizio dell'immobilità narcisistica, per evitare qualunque turbamento evolutivo.

Nella depressione, la patologia nostalgica scaturisce dal rifiuto dell'impossibilità di realizzare il ritorno all'oggetto amato per primo, e cioè alla madre antica. Quando questo vissuto nostalgico interno diviene esigenza irrinunciabile e insieme impossibile, la risoluzione avviene con una sorta di equazione: ritorno alla madre uguale a pace, e uguale a morte. Da questo punto di vista, la nostalgia potrebbe essere considerata come desiderio di passaggio dal triadico al diadico, in un *iter* verso la non condivisione dell'oggetto e quindi verso il possesso assoluto dell'oggetto stesso.

Ma, come accennavamo in precedenza, qui la nostalgia diventa perversa e mortale, perché l'abbraccio con l'oggetto d'amore primario impedisce lo sviluppo e l'evoluzione, che comportano separazione, o perché il rapporto diadico contiene in sé, inevitabilmente, la separazione e quindi l'angoscia di morte.

La nostalgia mortale indica sempre un momento di incapacità di elaborazione del lutto. Possiamo citare tre esempi letterari: il primo è l'*Orlando Furioso*, dove, nel palazzo di Atlante, «questi che vagano per androni e sottoscala, che frugano sotto arazzi e baldacchini sono o più famosi cavalieri cristiani e mori: tutti sono stati attratti nel palazzo dalla visione d'una donna amata, d'un nemico irraggiungibile, d'un cavallo rubato, d'un oggetto perduto. Non possono più staccarsi da quelle mura, se uno fa per allontanarsene, si sente richiamare, si volta e l'apparizione invano inseguita è là, affacciata a una finestra, che implora soccorso». Ancora, in tema di nostalgia sofferente, nel racconto kafkiano *Strafkolonie*, esiste una macchina che imprime la legge violata sulla pelle dei condannati. Questo accenno alla pelle è rilevante perché si connette all'abbraccio doloroso, che tiene e separa, imprimendo la punizione e la codificazione della separazione (la legge e il codice): ma ogni dolo-

re è accettato purché si torni all'abbraccio, precisa metafora di *imprinting*, il tocco materno doloroso e separativo che determina la struttura somatica del bambino.

Ma in poche opere la nostalgia, il senso di esigenza di tornare, essere intrappolati, di impossibilità di andarsene nonostante la morte, sono espresse chiaramente come ne *La morte a Venezia* di Th. Mann: il modo con cui è descritto l'esitante e pur inevitabile procedere, e gli indugi che rendono impossibile la partenza, rendono bene l'idea del luogo del ritorno, il *topos* della nostalgia arcaica qui insita nel rapporto Aschenbach-Venezia e Aschenbach-Tadzio.

L'accenno di quest'opera comporterebbe un chiarimento dell'equilibrio tra sublimazione e desublimazione nella nostalgia arcaica, e l'uso della sublimazione per esprimere il desiderio profondamente colpevole per la madre che può essere espresso solo come desiderio di morte, come chiarito dall'analisi di Kohut. Ma la sublimazione, come trasformazione delle istanze regressive in attività creativa, con conseguente de-erotizzazione ma con intenso recupero di piacere, è un meccanismo accessibile a pochi. Più accessibile invece la mentalizzazione o la simbolizzazione, e cioè la trasformazione in immagini e rappresentazioni mentali vivaci e articolate dei desideri e della nostalgia regressiva: in altre parole, il *day dream*.

Vorremmo accennare ad un'altra interpretazione, non psicoanalitica, della nostalgia, che fa riferimento ad una ricerca storica del linguaggio di Douglas Frame, *The Myth of Return in Greek Epics*. Il momento nostalgico è ben rappresentato da Odisseo attraverso il *nostos*, il ritorno a casa, come affermazione della nascita e come ricerca nostalgica del mondo antico e del rapporto con l'oggetto primario, e quindi col significato del ritorno a vivere. Questa

nostalgia, come conoscenza e ritorno alla vita, come ritorno alla luce dall'oscurità mortale, è rappresentata dal ciclo del tramonto e del sorgere del sole, nel mito dell'eliofania, considerato dalla storia delle religioni e dall'antropologia un elemento tra i più arcaici. La tesi centrale di Frame parte da una stretta connessione tra mente e ritorno a casa. Tra queste due accezioni, espresse dal sostantivo *noos* e dal verbo *neomai*, esistono per Frame in tutte le lingue indoeuropee, precisi legami linguistici, connessi da un complesso sviluppo semantico. Dunque, il tornare a casa, o alla luce, rappresenta il tornare alla coscienza: nostalgia e pensiero si sovrappongono. Pensiero, o mente, come nostalgia, o tendenza al ritorno alla luce, ritorno dalla morte alla vita, rinascita. La nostalgia può dunque intendersi come una forza che torna indietro, che si oppone al procedere, che a sua volta è movimento verso la morte. L'autore, dopo aver fornito prove formali della etimologia del termine *noos*, derivante dalla radice *nes*, che ha al fondo il concetto di ritorno (come è ancora evidente dalle radici che, pur con rilevanti mutamenti semantici, si sono mantenute nel tedesco moderno *genesen* e dalle connessioni che, nella lingua sanscrita e nei cicli vedici, la radice *nes* ha con i miti del ritorno solare), propone l'ipotesi che il pensiero o la mente ha le sue origini linguistiche in una radice antichissima, che esprime il tornare indietro, tornare a casa, tornare alla luce, ritornare dalla morte. Ciò che è Odisseo, lo fa essere superiore agli altri mortali per il *noos*, e ciò che fa, e quindi il suo destino, è il vagare per il mondo per tornare a casa, ed è caratterizzato dal *nostos*. La nave strumento del vagare e del ritorno di Odisseo non è più la nave, ma un processo mentale, e d'altra parte la metafora della nave (che porta in salvo, indietro o a casa) come processo mentale, nel senso di *noos*, progetto della mente, è del tutto co-



mune. Un'altra serie di annotazioni fanno ricordare come il *noos-nostos* possa anche essere inteso come ritorno alla coscienza o, se si vuole, presa di coscienza. I personaggi che impediscono il ritorno sono gli stessi che nascondono, fanno dimenticare il ritorno con la perdita del *noos*: esprimono la rimozione, come i Lotofagi che perdono a questo modo, ottenebrando la mente e i ricordi, i compagni di Ulisse, o come Calipso, il cui stesso nome indica la rimozione. E a proposito di Calipso, si impone una osservazione importante, che ci riporta alla funzione della nostalgia. Per recuperare il ritorno e il *noos*, è necessario che Odisseo affronti dolorosamente la separazione: ancora una volta, la posizione depressiva sembra essere l'elemento centrale del *noos* e dell'elaborazione nostalgica in senso evolutivo.

La capacità sovrastrutturante della fantasia è legata alla posizione depressiva: l'esperienza depressiva non si esaurisce di norma nel timore della perdita, ma muove tutta una serie di meccanismi che mirano a interiorizzare l'oggetto, e a sostituirlo nella realtà con oggetti nuovi. La formazione del *day dream* e il suo continuarsi nell'evoluzione psichica sono, almeno in parte, da connettersi con la mancata risoluzione della posizione depressiva. Di fronte ad una forte angoscia di perdita e ai meccanismi splittanti e idealizzanti della posizione schizo-paranoide, che rendono pressoché impossibile il superamento dell'angoscia e l'avviarsi dell'integrazione, l'introiezione si accompagna a tutti gli altri modi dell'Io per controbattere l'emergere dell'angoscia, modi che nel loro interferire e interagire danno luogo al *day dream*. Dunque, il viaggio, col passaggio attraverso la morte per tornare alla vita, o se si vuole, dal prenatale alla nascita col nuovo immediato tendere all'oscurità prenatale, e la tendenza nostalgica al ritorno alla luce, è espresso da questo tornare a casa che in qualche mo-



do è il ritorno alla vita antica attraverso l'eliminazione della rimozione. Questo viaggio tragico è senza dubbio uno degli aspetti del processo analitico.

In sintesi, la funzione del *day dream* è in stretta connessione con l'esperienza della perdita: è infatti l'attività del *day dream* che permette di vivere determinate situazioni di realtà in modo tale che non sia perso il contatto con l'oggetto primario, anche quando la realtà ci pone di fronte a nuovi oggetti d'amore. L'attivazione del *day dream*, da questo punto di vista, è connessa alla nostalgia, anzi è la stessa cosa della nostalgia, unico modo per attivare il *noos*, il ritorno a casa, strettamente collegato con l'elaborazione della depressione, ed il superamento della posizione depressiva. Dunque il *noos* qui è sostenuto solo dal continuo ritorno nostalgico all'oggetto e al momento perduto, nel tentativo di ricrearlo, mentre, una volta ricreato, esso viene di nuovo distrutto per ricostruire le tenebre della morte e, di nuovo, la tendenza nostalgica verso la ricostituzione della situazione antica di rapporto con l'oggetto primario, e il ritorno a casa. Ecco ora evidente la tragedia della nostalgia, e quindi del ritorno, e quindi della mente, del *noos*. Quella per cui ogni impatto reale con gli oggetti della nostra nostalgia è deludente, distruttivo e, appunto, tragico. "Mai tornare due volte nello stesso posto, per non essere delusi" è un detto che drammaticamente convive con quest'altro: "Non c'è vita, se non dove mi trovavo prima". La nostalgia ripete il sorgere, la nascita, il ritorno a casa, e consente il ritrovamento dell'antico oggetto d'amore che prelude alla sia immediata scomparsa, per poi tendervi di nuovo, come ulteriore nostalgia.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- FREUD, S., *Il poeta e la fantasia* (1907), trad. it., in O.S.F., vol. V, Boringhieri, Torino, 1972.
- KOHUT, H., *Sublimation and Desublimation in the "Death in Venice" of Thomas Mann* «Int. J. Psycho-Anal.», 1956.
- ROSSI, R., *Oltre lo strato roccioso*, Franco Angeli, Milano, 1981.
- ROSSI, R., *I lotofagi*, «Rivista di Psicoanalisi», 1980, n° 3, pp. 359-367.
- PAZZAGLI, A. e ROSSI, R., *Schizofrenia: cronicità o bisogno inappagabile?*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1991.
- ROSSI, R., *Il suicidio e il suo evitamento. Nostalgia e sublimazione nella tendenza al suicidio*, in VECCHIO, S. (a cura di), *Nostalgia. Scritti psicoanalitici*, Lubrina, Bergamo, 1989.
- WINNICOTT, D.H., *From Pediatrics To Psychoanalysis*, Basic Books, London, 1958.

## SULLE ORME DELLA VERGOGNA

### *Il posto della vergogna in psicopatologia*

Mario Rossi Monti

#### *1. Vergogna e follia*

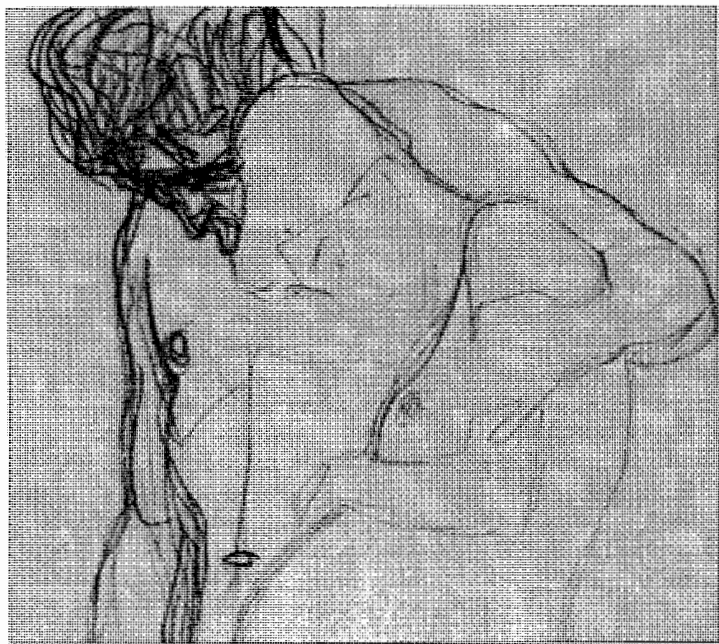
Quale posto occupa la vergogna in psicopatologia? Non si può rispondere a questa domanda senza tenere conto di due dati fondamentali. Il primo è rappresentato dal fatto che in psicopatologia il variegato campo delle emozioni è stato tradizionalmente bipartito tra depressione ed elazione maniacale. Gli psichiatri hanno guardato alle emozioni abbagliati da ciò che la clinica metteva drammaticamente sotto i loro occhi, senza tenere sufficientemente conto della ampiezza dello sfondo emotivo sul quale si realizzano patologie psichiche solo apparentemente dominate da un solo affetto. Da Kraepelin in poi, la divisione del campo emotivo nei due tradizionali ambiti della mania e della depressione, se da un lato ha enucleato con chiarezza l'area della bipolarità maniaco-depressiva, dall'altra ha occultato la possibilità di accedere ad un più vasto repertorio emotivo che intrattiene importanti rapporti con la patologia psichica maggiore<sup>1</sup>. Anche la psicoanalisi, da sempre più attenta ai movimenti emotivi, ha trascurato a lungo la vergogna. Freud è caduto vittima di una vera e propria «ossessione per la colpa» (Goldberg, 1991) a seguito della quale la vergogna è stata per molto tempo tenuta ai margini della riflessione psicoanalitica o prevalentemente ridotta al rango di formazione reattiva contro impulsi esibizionistici<sup>2</sup>.

Il secondo dato è costituito dal fatto che la vergogna è stata perlopiù considerata come una emozione *conseguente* ad un grave disturbo mentale. In maniera riduttiva la vergogna è stata troppo spesso identificata con il sentimento di chi si rende conto di essere stato malato o folle. Il più importante libro scritto in questi ultimi anni sulla psicosi maniaco-depressiva (Goodwin e Jamison, 1990) dedica alla vergogna soltanto un paragrafo nel quale si legge che le persone affet-

te da malattia maniaco-depressiva provano spesso una vergogna e una umiliazione molto intense, ma sempre conseguenti al disturbo o alle condotte causate dal disturbo stesso. Ci si vergogna di essere stati folli, di avere delirato, di essersi comportati in maniera strana od eccessiva, di avere perso il controllo, di essere stati violenti, degli eccessi sessuali, di avere causato un disastro economico, di essere stati ricoverati in manicomio, e così via. Il paradigma di riferimento è rappresentato dalla vicenda di Aiace descritta nella tragedia di Sofocle. Da sempre Aiace è stato visto come colui che – avendo scoperto di essersi comportato in maniera insana nel corso di una crisi di follia – non potendo tollerare la vergogna dell'essere stato pazzo, si uccide. Ma a ben vedere la follia di Aiace è *preceduta* da un evento altamente significativo, da un evento che infligge una ferita profonda al suo narcisismo. Il fatto di non essere stato giudicato degno delle armi di Achille (assegnate invece ad Odisseo) spalanca sotto gli occhi dell'eroe il baratro che separa il Sé dal Sé ideale. In quella occasione, che fa da motore generatore dell'intera tragedia, Aiace sperimenta una ferita narcisistica che apre alla vergogna, ad una vergogna misconosciuta e ribaltata nella rabbia distruttiva, in quella follia vergognosa alla quale solo il suicidio potrà porre riparo. In che misura allora la vergogna è solo un'esperienza del *dopo-follia* o non può costituire invece un punto nodale del percorso che conduce *verso* follia?<sup>3</sup>

## 2. Le parole della vergogna

Dare un nome a qualcosa risponde all'esigenza di impedire la dispersione dei fenomeni osservati, legandoli provvisoriamente tra loro (Bion, 1963). Ma le parole costituiscono anche strumenti indispensabili per padroneggiare le esperienze, rendendo possibile, allo stesso tempo, il dare un nome a cosa accade, e l'agire sulle esperienze stesse. Mettere in parole una esperienza è già un modo per trasformarla. Nel caso della vergogna, che cosa tiene insieme questa parola? Quali significati si collocano sotto il suo ombrello semantico? Verso quali aree della esperienza si estende la vergogna? La consultazione di un dizionario dei sinonimi può aiutare ad indagare i principali ambiti verso i quali si dilata la nozione di vergogna. Il bisogno di nascondersi, la qualità relazionale della vergogna (nel versante privato-protettivo o invece espositivo-accusatorio) e la sua qualità somatica e sessua-



le fanno da organizzatori dei principali gruppi di significati. Schematicamente si possono elencare differenti aree.

a) L'area del *turbamento, ritegno*. – In questa estensione di significato la vergogna rimanda al trauma, ad un sommovimento interiore da celare, che non deve dare segno di sé all'esterno.

b) L'area della *soggezione, timore, imbarazzo, pudore, modestia, riserbo, timidezza, verecondia*. – In questa seconda estensione già trasparente la qualità relazionale della vergogna ma nel suo versante protettivo o ego-poietico. La vergogna-pudore svolge infatti una importante funzione evolutiva, proteggendo la separatezza e la individualità del singolo. In questa accezione la vergogna è anche una emozione fondante la intersoggettività per cui, come ha scritto Kinston (1983), «il prezzo della individuazione è la vergogna». Del resto Straus (1933) aveva distinto un aspetto esistitivo-protettivo (proprio del-

la vergogna-pudore) da una vergogna-onta. Mentre la vergogna-pudore difende il Sé da una intrusione nella propria intimità, nella vergogna-onta il centro di gravità è spostato verso il mondo esterno ed acquista importanza il giudizio degli altri. Il Sé si tramuta in un dato di fatto, oggetto di una malevola osservazione e del giudizio altrui.

c) L'area dell'*onta*, *disdoro*, *disonore*, *ignominia*, *macchia*, *vituperio*, *infamia*. – Questa estensione mostra l'altra faccia del significato relazionale della vergogna. Un versante nient'affatto protettivo ma al contrario ostensivo, smascherante, accusatorio ed *in nuce* già paranoiacale (Ballerini e Rossi Monti, 1990).

d) L'area del *rossore*. – Una estensione del termine che fa riferimento al corpo dove la superficie cutanea, che fa da interfaccia relazionale col mondo esterno, diventa il terreno sul quale dilaga il rossore, segno esteriore e visibile della vergogna.

e) L'area degli *organi genitali*, *pudende* (al plurale: "le vergogne"). – Un'altra estensione di carattere corporeo che riguarda però una parte del proprio corpo molto intima e da nascondere. «Il chiaro Odisseo, dalla fitta selva spezzò con la mano robusta un ramo di foglie, affinché coprisse la vergogne di uomo intorno al corpo» (*Odissea*, libro VI).

### 3. I canali linguistici della vergogna

Nonostante la ricchezza di termini e di sinonimi nella nostra cultura non è facile reperire un canale espressivo linguistico per la vergogna. Ciò è in parte dovuto alla potente influenza che le caratteristiche del linguaggio esercitano sul modo nel quale mettiamo in forma i nostri affetti, ed il nostro linguaggio appare, per le sue caratteristiche convenzionali, più capace di dare voce alla colpa che non alla vergogna, un vissuto più magmatico, ineffabile e mal tematizzabile. Tuttavia, aldilà del linguaggio, altri elementi giocano un ruolo fondamentale nel rendere non agevole l'utilizzazione del canale linguistico per l'espressione della vergogna. Questa difficoltà si realizza in una duplice direzione: se da un lato è difficile mettere in parole la vergogna, dall'altro risulta difficile anche riconoscere ed ascoltare la vergogna.

Del resto la vergogna si trova al centro di un vero e proprio paradosso. Si tratta infatti di un sentimento che concerne la sfera della massima privatezza ed intimità di un individuo ma che allo stesso

tempo ha una fondamentale componente relazionale-sociale (Semi, 1990). In questo senso la vergogna si colloca all'acme di una sorta di cortocircuito che mette in contatto diretto una esperienza intrapsichica con una esperienza interpersonale, il polo narcisistico con il polo oggettuale di questo sentimento (Munari e La Scala, 1995).

La difficoltà a trovare un canale linguistico espressivo per la vergogna può essere ricondotta ad almeno quattro caratteristiche fondamentali:

1<sup>a</sup> la *aleatorietà*: la vergogna è un affetto instabile, aleatorio, volatile e quindi più difficile da cogliere rispetto alla tristezza o alla euforia. È una emozione episodica, che si trasforma difficilmente in uno stato prolungato senza andare incontro ad un processo di sostituzione con un'altra emozione come la colpa o la rabbia-furore (Lewis, 1992). La vergogna è insomma un affetto nel quale non si può sostare, nel quale non si può abitare, come invece un depresso melancolico abita la colpa. Mentre la colpa è delimitata e focalizzata su specifiche azioni o omissioni (Meissner, 1986; Tangney *et al.*, 1992), la vergogna funziona più per accessi, in base alla legge del tutto o nulla, ed ha prevalentemente un carattere globale che riguarda la qualità del Sé. Anche l'*ascolto* della vergogna è reso particolarmente difficoltoso dalla tendenza della vergogna al viraggio rapido verso altri affetti, sia nel vissuto di chi sperimenta questo sentimento, sia nella mente di chi ascolta. Nell'*ascolto* di un paziente capita infatti molto spesso di ricondurre un'esperienza di vergogna al registro della colpa;

2<sup>a</sup> la *pregnanza visiva*: la difficoltà a mettere la vergogna in parole deriva dal fatto che la vergogna è legata allo smascheramento, a qualcosa che si rende spesso percettivamente evidente, più come immagine visiva che non come pensiero. In altri termini la vergogna è più ancorata a *rappresentazioni di cosa* che non a *rappresentazioni di parola*. Anzi, nella traduzione dal livello dell'immagine a quello della parola, l'esperienza della vergogna perde gran parte della sua intensità. Nella esperienza di vergogna viene attribuita grande importanza allo sguardo altrui che diventa lo specchio delle proprie insufficienze, lo strumento mediante il quale oggettivare qualcosa che non è possibile integrare nella immagine di sé;

3<sup>a</sup> la *migrazione* (ed in primo luogo la migrazione corporea della vergogna): la vergogna tende facilmente a migrare, a compiere con

grande disinvoltura il misterioso salto tra mente e corpo. Quando il corpo, come spesso accade, diventa il supporto della vergogna, il corpo diventa – a sua volta – un oggetto da nascondere. La mimica della vergogna consiste infatti in un ripiegamento su se stessi, in un atteggiamento vergognoso che si accompagna al silenzio della parola. Di fronte alla vergogna si chiudono gli occhi (Fenichel, 1946) compiendo un gesto di sapore magico per il quale chi non guarda, immagina di non potere neppure essere visto. Del resto anche in quella tradizione filosofica che va da Hegel a Kierkegaard la vergogna è soprattutto vergogna del corpo. Nell'*Estetica*, ad esempio, Hegel (1836-1838) scriveva che «il pudore è l'inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere», alludendo al fatto che la parte corporea dell'uomo svolge soltanto funzioni di carattere animale;

4<sup>a</sup> l'*ubiquitarietà*: la vergogna è un affetto ubiquitario, poco riconducibile ad un contesto specifico. È un po' come l'aria che respiriamo: se cominciamo a farvi caso si ritrova dappertutto (Nathanson, 1987; Lewis, 1992). Anche perché la vergogna fa parte di una famiglia di emozioni, costituita da pudore, umiliazione, senso di inferiorità, mortificazione, imbarazzo. La difficoltà di un approccio alla vergogna dipende dal fatto – notava Max Scheler (1957) – che la vergogna fa parte del chiaroscuro della natura umana. La vergogna infatti fa parte della storia evolutiva di ciascuno di noi nel senso che la storia delle nostre imperfezioni (inscritta in noi a partire dal peccato originale) costituisce una sorta di biblioteca a cui la vergogna può liberamente attingere.

Per questo insieme di caratteristiche la vergogna è stata abbastanza trascurata, tanto da essere stata definita la Cenerentola delle emozioni. La difficoltà a riconoscere, ad ascoltare e a parlare della vergogna si è fatta sentire ancor più in ambito psicopatologico, ove l'area degli affetti è stata monopolizzata dalla depressione e dalla mania. Tuttavia, nonostante le difficoltà a coglierne le tracce, il ruolo della vergogna nel campo della patologia psichica si è negli ultimi anni straordinariamente ampliato. A partire da una posizione di trascuratezza la vergogna ha mostrato invece di disporsi in maniera tangenziale a gran parte della psicopatologia, passando al centro della attenzione in molti quadri psicopatologici. L'ascolto dello psicopatologo si è per parte sua affinato nel cogliere le tracce di questo riposto sen-



timento. I principali quadri clinici nei quali le esperienze di vergogna svolgono un ruolo importante possono essere schematicamente elencati come segue:

Fobia Sociale Depressione Dismorfofobia Paranoia Schizofrenia Area dei disturbi narcisistici ed area borderline Anoressia-Bulimia Tossicodipendenza Disturbi del comportamento dell'area delinquenziale
---

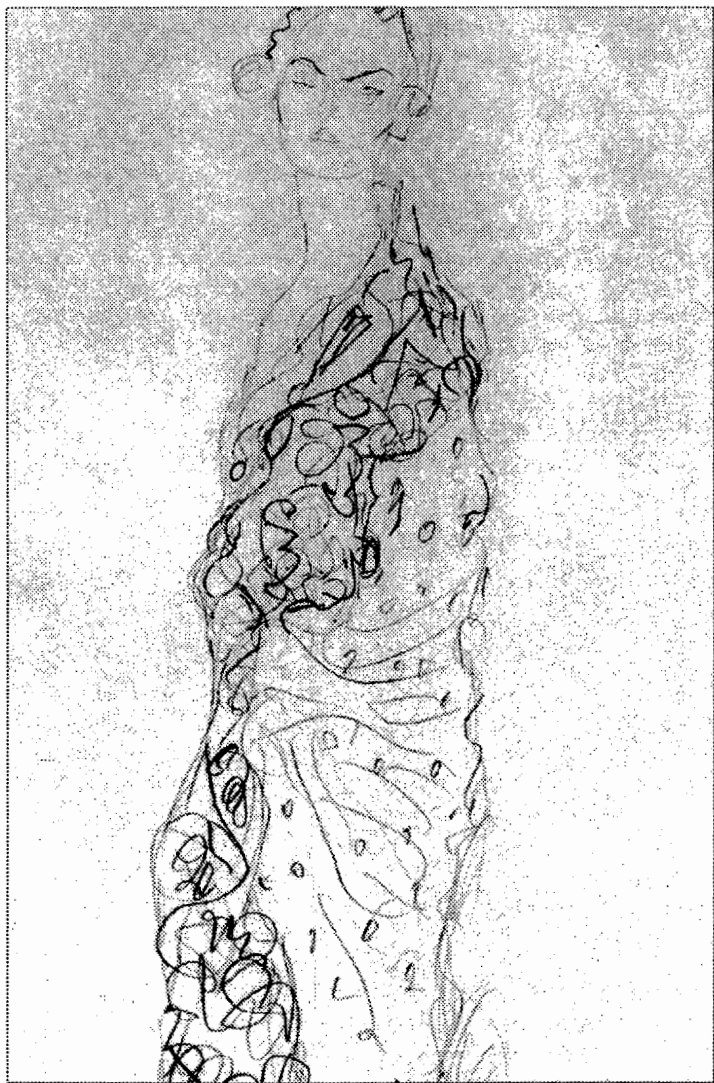
#### 4. *Le ipotesi ex-post in psichiatria*

Gli psichiatri sono tradizionalmente chiamati ad intervenire quando le cose sono già successe, quando un problema si è manifestato nella forma di un sintomo conclamato. L'impatto con il sintomo occupa quindi gran parte della attenzione e delle energie dello psichiatra, rischiando di oscurare il percorso che ha condotto al sintomo stesso. Rispetto all'area della vulnerabilità schizotropica o endotimica (Stanghellini, 1997) lo psichiatra viene spesso chiamato in causa quando la vulnerabilità ha già dato luogo alla emergenza sintomatologica. Quanto più si fa ricorso ad un modello di carattere riduzionistico, tanto più sarà difficile tentare di percorrere a ritroso, con il paziente, il percorso che ha condotto alla manifestazione del sintomo. In questa condizione la psichiatria si trova costretta ad utilizzare perlopiù interpretazioni ed ipotesi *ex-post*, del tipo "se ora vedo questo (se assisto a questo fenomeno psicopatologico) posso pensare che si sia prima verificato un altro fenomeno tale da rendere possibile quello che ora vedo". È per questo motivo che gli psichiatri hanno molto da imparare dagli storici e non soltanto dai fisico-chimici. Ci si trova un po' nella posizione di quel saggio che percepisce il passaggio di un elefante solo quando l'elefante si è allontanato e sul terreno sono rimaste con chiarezza le orme dei suoi passi. In questa situazione il saggio, guardandole, si sente di affermare: "di qui è certamente passato un elefante". Questo apologo non è mio, ma è riferito da Clifford

Geertz (1995), un grande antropologo contemporaneo, secondo il quale la antropologia etnografica si trova in una condizione simile, ponendosi lo scopo di «cercare di ricostruire elefanti elusivi, piuttosto eterei, e ormai del tutto andati, partendo dalle orme che hanno lasciato nella mente».

La psichiatria, a meno che non si lasci ridurre ad una disciplina *mindless*, si trova in una condizione analoga: in quanto compare sulla scena "dopo il fatto"<sup>4</sup>, è chiamata ad intervenire sul disturbo come ultimo anello di una catena, a ricostruire percorsi che si sono spezzati o a ricostruire elefanti a partire dalle orme che hanno lasciato sul terreno. Il destino della coppia terapeutica sembra in sostanza quello di occuparsi di fenomeni che sono stati prima *vissuti* e soltanto in seguito, eventualmente e con grande fatica, *compresi*. Il sintomo che preso di per se stesso può apparire come incomprensibile e «mostruoso», una volta riconnesso alla storia, alle vicissitudini del mondo interno ed alla situazione vitale del soggetto non apparirà più così «mostruoso». «Chi veda soltanto una coda, facendo astrazione dal mostro a cui essa appartiene – scriveva Pirandello (1922) – potrà stimarla per se stessa mostruosa. Bisognerà riattaccarla a quel mostro; e allora non sembrerà più tale, ma *quale dev'essere*, appartenendo a quel mostro». Per questo motivo è necessario spostare la attenzione dalla vergogna come affetto alle *vicissitudini* della vergogna, in altre parole *seguire le orme* lasciate dalla vergogna. Più che la vergogna in se stessa, acquista importanza il *dopo-vergogna*, i modi in cui si tenta di elaborare, ri-trascrivere e narrare questa esperienza.

La vergogna tuttavia è un sentimento difficilmente elaborabile. Ha a che fare più con l'ordine dello scarto e dello scacco che con quello della trasgressione. Consiste in una constatazione dolorosa che riguarda il disvelamento di come si è. Se la colpa implica la categoria della riparazione, la vergogna è un sentimento che appare senza via d'uscita, che riguarda il come si è fatti e del quale si può essere soltanto testimoni. L'affiorare della vergogna svolge una importante funzione-segnaletto costituendo l'indicatore affettivo di una alterazione del senso della propria identità, di un'offesa portata al proprio equilibrio narcisistico, di una percezione dello scarto fra Io e ideale dell'Io. In particolare la vergogna, come ha messo bene in luce Amati Sas (1992), si inserirebbe nella dinamica della ambiguità, costituendo un



segnale di allarme nei confronti del rischio di una regressione verso una condizione di ambiguità, intesa come uno stato di totale adattamento, duttilità, permeabilità, non-conflittualità, non differenziazione (Bleger, 1967), le cui manifestazioni più radicali sono state descritte negli individui esposti a situazioni traumatiche estreme, come tortura e campi di concentramento.

### 5. *La bussola della vergogna*

La «bussola della vergogna», descritta da Nathanson (1996) e qui ulteriormente integrata, permette di orientarsi nei complessi percorsi di cui la vergogna è all'origine. Se collochiamo la vergogna al centro di uno schema ideale possiamo individuare almeno quattro modi per oltrepassare o comunque contenere la portata di questa esperienza.

Il primo modo è costituito dal *ritiro*, dalla limitazione della autoesposizione, dall'evitare di esporre i propri pensieri ed i propri sentimenti, confinandoli in una sfera intima e privata. Una elevata vulnerabilità narcisistica sostiene spesso questa tendenza al ritiro o ad una vera e propria fuga da ogni occasione che possa rinfocolare questo dolore. Non si tratta necessariamente di una fuga nello spazio, di un evitamento dei luoghi ove si è maggiormente esposti al rischio di questa sofferenza, ma può trattarsi anche di un disinvestimento affettivo nei confronti di chi potrebbe rinnovare questa ferita.

Una seconda modalità consiste nell'*attacco autodiretto*: criticarsi implacabilmente per primi per mettersi al riparo dalla vergogna derivante dalla critica altrui, cercando così di esorcizzare questo pericolo nella relazione. Un aspetto costitutivo della vergogna consiste infatti nell'essere esposti allo sguardo di un altro che espropria della soggettività e riduce colui che è osservato ad oggetto di spettacolo (Sartre, 1943). Infliggere attivamente e in anticipo a se stessi quello che si teme l'altro infligga a noi, evita che la vergogna si trasformi in onta. Attraverso una misura radicale e preventiva si sgombra così il campo dalla possibilità di una ferita narcisistica, riconducendola invece sotto il proprio controllo, recuperandone la dimensione attiva piuttosto che subirne passivamente le conseguenze, lasciandosi cadere in balia del sarcasmo distruttivo altrui. In questo modo l'esperienza stessa della ferita narcisistica diventa un'esperienza della quale può essere assunto in qualche misura il controllo, riconducendola nel raggio

d'azione del Sé, in modo che, invece di essere vissuta come imposta dall'esterno, possa essere posseduta ed entrare a far parte della *propria* esperienza.

Una terza modalità di far fronte alla vergogna è quella basata sull'*evitamento-disconoscimento*. Accantonare o ignorare tutto ciò che sminuisce la propria immagine di sé costituisce un modo per mantenere una elevata coesione del Sé. Le strategie comportamentali sostenute dal desiderio di raggiungere la perfezione rappresentano molto spesso modi per mantenersi al di sopra di ogni critica, rendendosi invulnerabili alla vergogna. Per altri versi uno stato di euforia, magari sostenuto dall'uso di sostanze euforizzanti, costituisce un efficace antidoto alla vergogna, che è – come è noto – solubile in alcool.

La quarta modalità di reagire alla vergogna è basata sulla misura dell'*attacco eterodiretto*. Di fronte a situazioni pericolose, capaci di innescare sentimenti di vergogna, la vulnerabilità a questa emozione può esprimersi attraverso la misura estrema dell'*infliggere* attivamente (e spesso in anticipo) agli altri quelle ferite narcisistiche che il soggetto stesso teme di ricevere. Sulla base del rivolgimento in attivo di un'esperienza passiva, viene attribuita agli altri la causa di un proprio fallimento. Alla luce del principio della trasformazione in attivo di una esperienza passiva (Klein, 1976) anche il rapporto tra colpa e vergogna può configurarsi in modo più complesso.

#### 6. *Il complicato rapporto tra colpa e vergogna*

Il rapporto colpa vergogna è stato tradizionalmente visto come incardinato su una serie di differenze. I La colpa riguarda la azione mentre la vergogna riguarda il Sé. Se la colpa appartiene all'ordine della trasgressione, la vergogna appartiene all'ordine dello scacco. Se la colpa è un trasgredire, la vergogna è un non essere all'altezza, esporre un difetto del Sé incompatibile con la propria immagine ideale. I contenuti intorno ai quali si agglutina l'esperienza di vergogna sono rappresentati dalla triade «debolezza, difettualità e sporcizia» (Wurmser, 1981) della quale si possono tracciare parecchi derivati riferibili a mancanza di controllo o a una deformità oppure a un tradimento nei confronti delle aspettative del contesto sociale. In sostanza una persona per vergognarsi deve avere mostrato se stessa come debole o carente. II Dal punto di vista strutturale, la colpa inerisce al Super-Io, la



vergogna all'Ideale dell'Io. *III* La colpa è un'esperienza circoscritta, focalizzata su specifiche azioni (o omissioni) e sulle loro specifiche conseguenze; la vergogna investe invece il Sé nella sua totalità. Se la vergogna costituisce un fallimento totale nei confronti di una norma o di un modello di condotta, la colpa è invece il risultato di un fallimento specifico (Lewis, 1992). Mentre la colpa può essere in qualche modo circoscritta a una parte della persona, limitata anche a una o a poche azioni (o omissioni) ed è sempre possibile che il resto della persona la elabori nel pentimento o nella conversione, la vergogna è un affetto globale, più pervasivo, dal quale la persona può distanziarsi solamente *apres-coup* ma non nel mentre lo vive. *IV* La vergogna è una emozione ricorsiva che si nutre di se stessa, facilmente contagiosa e che può addirittura estendersi in senso trans-generazionale all'interno dei gruppi familiari. Mentre nessuno si sente in colpa di provare sentimenti di colpa, ci si vergogna del provare (e soprattutto di mostrare) vergogna. *V* Dal punto di vista temporale, mentre i sentimenti di colpa possono avere un prolungatissimo decorso che testimonia di una loro elaborazione o di un loro superamento, la vergogna funziona più per «accessi». In questo senso è presente come affetto totalizzante che sommerge l'intera persona e dilaga nel corpo oppure va incontro a eclissi, viene espulsa o ribaltata in altri sentimenti, come ad esempio la rabbia<sup>5</sup>. *VI* Infine, mentre la colpa concede

la possibilità della riparazione o del pentimento-espiazione, la vergogna è un fatto concreto, una constatazione.

Tradizionalmente colpa e vergogna sono state viste in rapporto di reciproca opposizione. Se molte di queste differenze restano valide ed utili nella ricognizione clinica, tuttavia è altrettanto utile non considerare colpa e vergogna soltanto come emozioni antitetiche, come stati emotivi complessi mutuamente escludentisi. Non si tratta tanto di ribaltare un paradigma conoscitivo dominato dalla colpa in un paradigma dominato dalla vergogna, quanto piuttosto di tenere conto delle sequenze e delle modalità nelle quali colpa e vergogna possono articolarsi. Una acuta osservazione freudiana intorno alla spudoratezza o impudicizia del melanconico mostra, ad esempio, come una analisi della articolazione fra vergogna e colpa possa aprire nuove prospettive nella comprensione dei deliri di colpa melanconici. Freud era stato colpito dal fatto che il melanconico non si comporta fino in fondo, in tutto e per tutto, come un individuo tormentato dai rimorsi e dalle autoaccuse, che si vergogna dei suoi misfatti (presunti) di fronte agli altri. Al contrario, il melanconico appare assolutamente privo di ritegno nel rivolgersi tremende accuse, anzi «si potrebbe quasi mettere in rilievo nel melanconico la caratteristica opposta di un assillante bisogno di comunicare, che trova soddisfacimento nel mettere a nudo il proprio Io» (Freud, 1915).

In questo senso nel delirio di colpa melanconico la colpa potrebbe addirittura configurarsi come un tentativo di riprendere potere sulla mancanza di potere della vergogna, sulla umiliazione conseguente ad una perdita (reale o fantasmatica – di un oggetto reale o introiettato) sentita come un ingiusto abbandono, una offesa, una umiliazione. Attribuirsi senza ritegno tutte le colpe del mondo è già un modo per ribaltare l'impotenza e l'umiliazione derivanti da una perdita, vissuta passivamente, nel frutto di una propria azione colpevole. Se la vergogna è una condizione di sottomissione, di passività, di assenza di potere, nella colpa il Sé mantiene invece una posizione di attività (Gilbert, 1992). Attraverso la assunzione di una responsabilità totale, che raggiunge il suo acme nel vissuto onnipotente di dannazione eterna della sindrome di Cotard, il delirio di colpa melanconico potrebbe esprimere il tentativo di ribaltare spudoratamente l'umiliazione della perdita in una condizione di eterna colpevole grandezza.

<sup>1</sup> Alcune rilevanti eccezioni sono costituite dagli studi di Erwin Straus (1933), Ludwig Binswanger (1957) ed Ernst Kretschmer (1918). Quest'ultimo, in particolare, ha posto la vergogna alla base di uno specifico quadro clinico che ha chiamato «delirio di rapporto sensitivo». Sulla base di una caratterologia impostata sull'opposizione tra disposizioni steniche ed asteniche del carattere, Kretschmer ha sostenuto che approfondendo lo studio anche nell'area più tipicamente espansiva della paranoia (fatta di nature combattive, fanatiche, con amor proprio esasperato), si rintraccia nell'individuo una spina di debolezza «astenica», un punto vulnerabile, un «focus nascosto di sentimenti di insufficienza molto antichi». Quando una situazione che funziona da *evento-chiave* tocca quest'area, si apre la serratura del carattere e si costituisce l'esperienza patogena primaria, caratterizzata da un vissuto di vergognosa umiliazione, di scacco, di insufficienza umiliante, in altri termini da un attacco alla stima di Sé. All'origine dei deliri descritti da Kretschmer ci si imbatte infatti in sentimenti che ruotano attorno al vissuto della vergogna. Il varco verso la comprensione del delirio aperto dallo studio dei casi di delirio di rapporto sensitivo ha costituito una via privilegiata per entrare nel mondo delle psicosi paranoidee nel senso più ampio (Ballerini e Rossi Monti, 1990).

<sup>2</sup> Nella *Minuta K* (1895) Freud parla della vergogna e della moralità come forze rimoventi. Nelle *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896), analizzando un caso di paranoia cronica, scrive che «dal momento che una tale vergogna aveva un carattere di ossessività, conclusi che, in base al meccanismo della difesa, doveva esservi tutto un episodio, poi rimosso, vissuto senza ver-

gogna dalla mia paziente». Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), discutendo il ruolo della vergogna nella età di latenza, Freud sottolinea il ruolo della vergogna, insieme al pudore, al disgusto, agli ideali estetici e morali, nel costituire un argine alla pulsione sessuale. In *Carattere ed erotismo anale* (1908) descrive la vergogna ed il pudore come formazioni reattive e contropotenze nell'età di latenza rispetto agli impulsi esibizionistici infantili. È stato notato (Lewis, 1971) come parte del materiale clinico freudiano potrebbe essere riesaminato tenendo conto dell'importanza delle esperienze di vergogna, troppo spesso ricondotte sotto il grande ombrello della colpa. A questo riguardo appare emblematico il caso Dora, ove la «mortificazione» della paziente nel non essere creduta ha evidentemente a che vedere con la vergogna. Soltanto dai primi anni settanta in poi la riflessione sulla vergogna ha guadagnato campo in ambito psicoanalitico. Probabilmente ciò dipende dall'attenzione che è stata rivolta, soprattutto da Kohut (1971), al ruolo che gli oggetti svolgono nel mantenere la coesione ed il senso del Sé e viceversa alla spirale vergogna-rabbia che può essere innescata da ogni ferita narcisistica in particolari assetti di personalità.

<sup>3</sup> Per una approfondita discussione del tema della vergogna nella tragedia di Aiace si rimanda a Lansky, 1996 ed a Cabras, Lippi e Campanini, 1996.

<sup>4</sup> *After the facts* è il titolo di un'affascinante saggio di Geertz (1995). Il titolo ha un duplice senso ed è un doppio gioco di parole. A livello letterale significa semplicemente ricercare i fatti, ma in una prima torsione topologica significa ricorrere ad *interpretazioni ex-post*. In una seconda torsione rimanda invece alla critica post-positivistica del realismo empirico e all'abbandono delle



teorie della conoscenza e della verità in termini di semplice corrispondenza. In questa accezione che cosa è un «fatto» diventa una questione oltremodo complessa.

<sup>5</sup> La analisi della oscillazione o addirittura del ribaltamento della vergogna in rabbia ha costituito una delle più promettenti vie di accesso dinamico-interpretative all'area dei disturbi paranoiacali e di alcune sindromi paranoidee. In questo ambito si colloca il contributo fondamentale di Kohut (1971; 1978) che partendo dallo studio dei disturbi narcisistici della personalità getta luce anche sui disturbi di tipo psicotico. Il presupposto, come del resto per Grunberger, è che il narcisismo segua una linea indipendente di sviluppo rispetto alla linea della libido e quindi una indipendente via di regressione: da forme normali e mature di narcisismo a configurazioni arcaiche, dalla matura autostima alla grandiosità paranoide e dalla ammirazione per gli altri alla «macchina per influenzare» (nell'ambito rispettivamente del «Se grandioso» e dell'«oggetto onnipotente»). Gli eventi precipitanti che possono innescare un movimento regressivo rientrano perlopiù nel campo della ferita narcisistica piuttosto che in quello dell'amore oggettuale. Alla ferita narcisistica è legata non solo l'incapacità di mantenere l'autostima e la preponderanza delle esperienze di vergogna ma anche il ribaltamento di queste esperienze in una «rabbia implacabile» con la quale alcune persone reagiscono

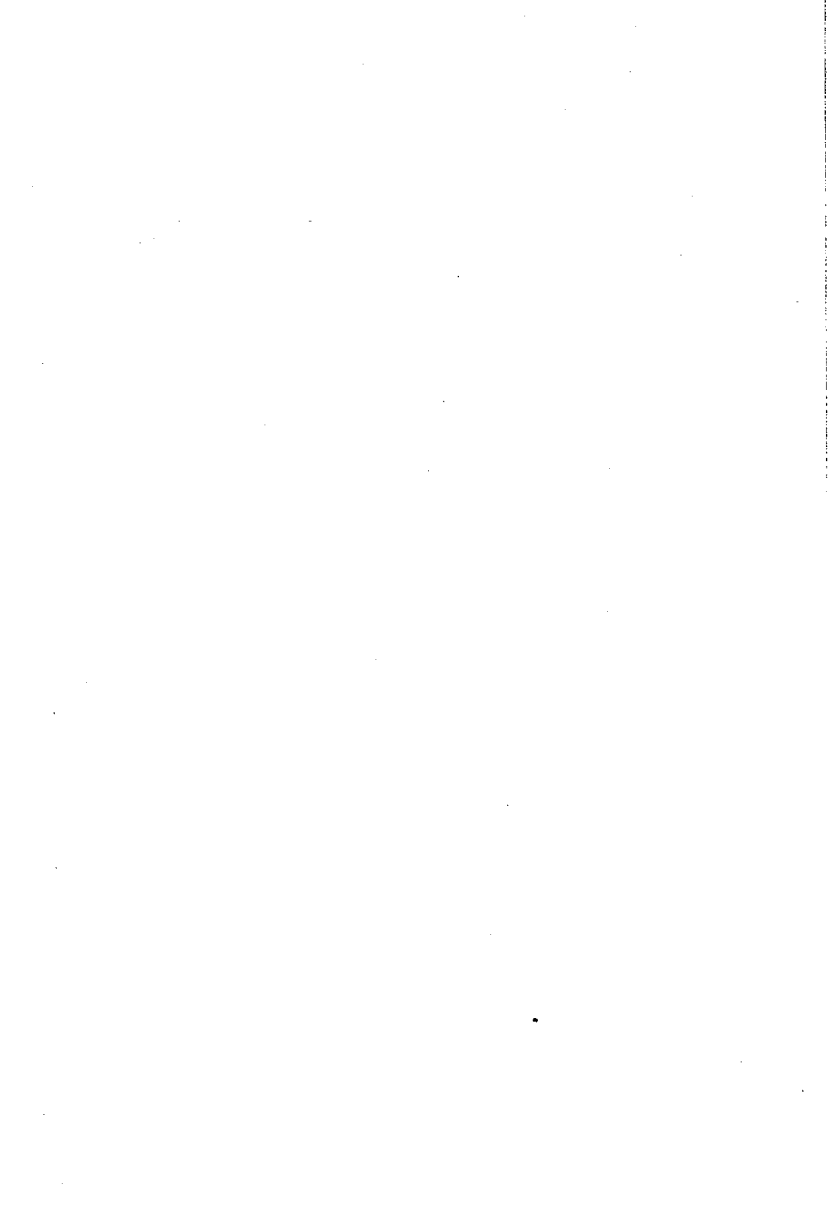
alle fonti della ferita narcisistica. È questa «rabbia narcisistica» che appare come una delle possibili vie di uscita dalla vergogna, in quanto appunto affetto annihilante inelaborabile che può essere solo espulso o ribaltato. Accanto al capitano Ahab del romanzo di Melville, il personaggio di Hans Kohlhaas, descritto da Kleist (1808) dimostra come un onesto commerciante del XVI secolo, esposto ingiustamente ad una serie di vessazioni, uscì dalla condizione di vergognosa insufficienza trasformandola in una rabbia furibonda che lo indusse a mettere a ferro e fuoco per anni un intero *Land* tedesco. Del pari, molto indicativa è la storica vicenda criminale del maestro Wagner, studiato da Robert Gaupp (1914), da Ernst Kretschmer (1918) e più recentemente da Cargnello (1984), che in preda a sentimenti di cronica vergogna relativi a comportamenti sessuali abnormi, elaborò sulla base di questi un vissuto persecutorio riferito ai compaesani tanto da arrivare nel 1913 a sterminare l'intero villaggio di Müllhausen. La condanna a morte fu tramutata in ergastolo proprio in base agli esami psichiatrici che misero in luce il filo di continuità fra vergogna patologicamente prevalente, idee di riferimento e comportamento criminale. A proposito della possibilità di utilizzare il modello del delirio sensitivo kretschmeriano e la oscillazione vergogna-rabbia come strumento per ampliare la comprensione del processo paranoide si rimanda a Ballerini e Rossi Monti (1990a, 1990b, 1997).

#### BIBLIOGRAFIA

- AMATI SAS, S., *Ambiguity as the route to shame*, «International Journal of psycho-Analysis», 1992, n. 73, pp. 329-341.  
BALLERINI, A. e ROSSI MONTI, M. (1990 a), *La vergogna e il delirio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

- BALLERINI A. e ROSSI MONTI, M. (1990 b), *Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità*, «Atque», 1990, n. 1, pp. 59-71.
- BALLERINI, A. e ROSSI MONTI, M., *La vergogna: un affetto trascurato in psicopatologia*, «Rivista di psicologia analitica», 1997, n. 3, 55, pp. 43-54.
- BINSWANGER, L., *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen, 1957.
- BION, W.R., *Gli elementi della psicoanalisi* (1963), trad. it., Armando, Roma, 1973.
- BLEGER, J., *Simbiosi e ambiguità* (1967), trad. it., Lauretana, Loreto, 1992.
- CABRAS, P.L., LIPPI, D. e CAMPANINI, E., *Discrasie umorali nel teatro greco: dall' Aiace di Sofocle al Dyskolos di Menandro*, in MAGGINI, C., MARCHESI, C. e SALVATORE, P. (a cura di) *Malinconia e depressione*, ETS, Pisa, 1996.
- CARGNELLO, D., *Il caso Ernst Wagner. Lo sterminatore e il drammaturgo*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- FENICHEL, O., *Trattato di psicoanalisi* (1946), trad. it., Astrolabio, Roma, 1951.
- FREUD, S., *Minuta K. Le nevrosi da difesa (Favola di Natale)* (1895), trad. it., in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino, 1968.
- FREUD, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale*. (1905), trad. it., in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1970.
- FREUD, S., *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896), trad. it., in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino, 1968.
- FREUD, S., *Carattere ed erotismo anale* (1908), trad. it., in *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino, 1972.
- FREUD, S., *Lutto e melanconia* (1915), trad. it., in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976.
- GAUPP, R., *Zur Psychologie des Massenmords. Hauptlehrer Wagner von Degerloch.*, in GRUHLE, W. e WERZEL, A., *Verbrechertypen*, Springer, Berlin, 1914.
- GEERTZ, C., *Oltre i fatti*, il Mulino, Bologna, 1995.
- GILBERT, P., *Depression: the evolution of powerlessness*, Guilford, New York, 1992.
- GOLDBERG, J., *La colpa*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- GOODWIN, F.K. e JAMISON, K.R., *Manic-depressive illness*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1990.
- HEGEL, G.W.F., *Estetica* (1836-1838), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1963.
- KINSTON, W., *A theoretical context for shame*, «International Journal of Psycho-Analysis», 1983, n. 64, pp. 213-226.
- KLEIN, G., *Teoria psicoanalitica. I fondamenti* (1976), trad. it., Cortina, Milano, 1993.
- KLEIST, H. VON, *Michael Kohlhaas* (1808), trad. it., Studio Editoriale, Milano, 1987.
- Kohut, H., *Narcisismo e analisi del Sé* (1971), Boringhieri, Torino, 1976.
- KOHUT, H., *Pensieri sul narcisismo e sulla rabbia narcisistica*. In *La ricerca del Sé* (1978), trad. it., Boringhieri, Torino, 1982.
- KRETSCHMER, E., *Der sensitive Beziehungswahn*, Springer, Berlin, 1918.
- LANSKY, M.R., *Shame and suicide in Sophocles' Ajax*, «Psychoanalytic Quarterly», 1996, n. 65, pp. 761-786.
- LEWIS, H.B., *Shame and guilt in neurosis*, International Universities Press, New York, 1971.
- LEWIS, M., *Il sé a nudo* (1992), trad. it., Giunti, Firenze, 1995.
- MEISSNER, W.W., *Psychotherapy and the paranoid process*, Aronson, New York, 1986.

- MUNARI, F. e LA SCALA, M., *Significato e funzioni della vergogna*, «Rivista di psicoanalisi», 1995, n. XLI, 1, pp. 5-27.
- NATHANSON, D.L., *The many faces of shame*, Guilford, New York, 1987.
- NATHANSON, D.L., *Shame, compassion, and the "borderline" personality*, in SHARE, I. (Ed.), *Borderline personality disorder*, «The psychiatric clinics of North America», 1994, n. 17, pp. 785-810.
- PIRANDELLO, L., *Il treno ha fischiato* (1922), in *Id., Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, 1985.
- SARTRE, J.P., *L'essere e il nulla* (1943), trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1968.
- SCHELER, M., *Pudore e sentimento del pudore* (1957), trad. it., Guida, Napoli, 1979.
- SEMI, A.A., *Paura, vergogna e colpa*, in D'URSO, V. (a cura di), *Imbarazzo, vergogna e altri affanni*, Cortina, Milano, 1990.
- STANGHELLINI, G., *Antropologia della vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- STRAUS, E.W., *Die Scham als historiologisches Problem*, «Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat.», 1933, n. XXXI, 2, pp. 1-5.
- TANGNEY, J.P., WAGNER, P. e GRAMZOW, R., *Proneness to shame, proneness to guilt and psychopathology*, «Journal of Abnormal Psychology», 1992, n. 101, pp. 469-478.
- WURMSER, L., *The mask of shame*, Aronson, New York, 1981.



## “BRUCIAR D’AMORE”.

### *Declinazioni psicopatologiche dell’esperienza d’innamoramento*

*Primo Lorenzi*

Può sembrare presuntuoso il proporsi di catalogare le varianti abnormi della esperienza passionale amorosa. E questo almeno per due ordini di motivi.

Il primo è semplicemente quello di pensare che l’enorme variabilità di una delle esperienze più soggettive e creative possa essere raccolta in alcuni preordinati contenitori categoriali. Non si può che concordare, almeno parzialmente, con questa obiezione, in quanto per poter trovare tratti comuni bisogna senz’altro fare operazioni di scotomizzazione talvolta molto ampie nell’espressività fenomenica delle esperienze osservate. Costringere cioè un’esperienza multiforme come quella amorosa in una sorta di “letto di Procuste” definito da alcuni «assi» comportamentali o esperienziali.

Ma ancora più presuntuosa è la seconda operazione che consiste nel tracciare una qualche linea di distinzione fra normalità e patologia della esperienza passionale amorosa. L’autore è pienamente consapevole della improponibilità di una simile cesura, almeno quando venga intesa come netta distinzione. Si cercherà pertanto di cogliere continuamente l’aspetto dimensionale del fenomeno ed il suo disporsi secondo un *continuum* che va dal consueto all’inconsueto ed al deviante. Tagli categoriali verranno il più possibile contenuti. Ed il più possibile motivati. Più

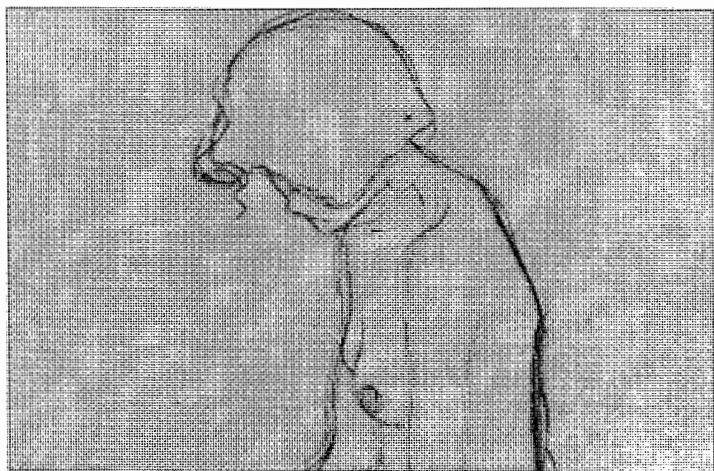
in generale, piuttosto che cercare confini netti fra esperienze normali e patologiche verranno indicati elementi di patologicità. Fra questi una particolare enfasi verrà fatta sulla flessibilità (normale) e una (potenzialmente patologica) rigidità di certe esperienze. Rischiose per la perdita di libertà connessa con il venir meno del potere di entrata ed uscita almeno da alcuni aspetti (ad esempio alcune declinazioni comportamentali) dell'esperienza stessa.

Dalla parte di questa pretesa c'è il dato, che non è pensiero originale o recente, di come ci si possa «ammalare d'amore». Così, ad esempio, l'idea che amore e follia siano strettamente legati è un tema molto visitato nel mito e nella letteratura, oltre che nel folklore e nelle credenze popolari. Valga brevemente ricordare la follia di Orlando, innamorato di Angelica, che percorre tutto il ciclo della *Chanson de geste*, fino ai nostri Bembo ed Ariosto. O ancora la follia di Lucia di Lammermoor nell'omonimo melodramma di Donizetti.

Del resto la stessa nascita della moderna psichiatria appare strettamente legata allo studio della psicopatologia delle passioni (Esquirol, 1805). E della passione amorosa in particolare. Così fino dalle origini del pensiero occidentale si è cercato di individuare quadri morbosi caratteristici in cui si può declinare una "patologia della passione amorosa" (cfr. tra gli altri, Lorenzi, 1994a; Vegetti Finzi, 1995).

Dal canto suo il pensiero medico ha storicamente evidenziato un tratto patogenetico che dalla passione amorosa in senso lato può condurre alla follia; ovvero, una specifica patoplasticità, nel senso che (fermo restando quanto detto prima) il coinvolgimento di esperienze passionali amorose all'interno delle più diverse condizioni cliniche potrebbe portare a espressioni fenomeniche assai caratteristiche.

La passione amorosa, anche quella più normale,



si articola, a nostro avviso (Lorenzi, 1995a), intorno a tre grandi nuclei esperienziali: *I* l'innamoramento, esperienza complessa sostenuta da uno stato di esaltazione passionale ed a temi ideici articolati sulla proiezione sull'altro di istanze personali molto idealizzate. E questo in assenza, o comunque senza il bisogno, di grossi riscontri oggettivi. Il tutto a proporre un processo di conoscenza dell'altro amato che, già fisiologicamente, si allontana dalle leggi della logica avvicinandosi invece alle esperienze mistiche ed agli "eureka!" psicotici; *II* la gelosia, cioè quel particolare sentimento che nasce dal doloroso timore che esista una minaccia esterna nei confronti della relazione che lega il soggetto all'altro amato. Questo sentimento ha come nucleo ideico centrale quello della fedeltà e dà luogo ad un vissuto depressivo nei confronti della perdita vera o minacciata dell'amore dell'altro, ma anche ad una protesta rabbiosa nei confronti della umiliazione che la sopraddeata perdita può comportare; *III* la «malinconia amorosa» a cui

si possono ricondurre tutte quelle condizioni connesse con le esperienze di frustrazione e di perdita che si danno allorquando ci si allontani, ci sia impedito il contatto o si perda l'altro amato (Lorenzi, 1995b).

Questi tre grandi nuclei ci possono permettere di ordinare i quadri clinici che attingono alla psicopatologia dell'esperienza passionale amorosa in tre grandi capitoli: 1° la patologia dell'innamoramento; 2° la gelosia patologica; 3° la malinconia amorosa. In questo lavoro verrà soltanto trattato il primo dei tre: quello delle possibili declinazioni psicopatologiche e cliniche della esperienza di innamoramento.

Verrà quindi discussa: 1. l'esperienza dell'innamoramento nei suoi nuclei costitutivi "fisiologici" e nei suoi tratti strutturali, convinti con Merleau-Ponty, che la patologia di una esperienza sia innanzitutto patologia dello "spazio" in cui essa si dà (Merleau-Ponty, 1945). Una volta delineate le caratteristiche di questo spazio si cercherà di cogliere i punti chiave da cui prendono le mosse le più tipiche declinazioni patologiche. Queste verranno separatamente descritte nei quadri clinici relativi, per cui si descriverà: 2. la sindrome dell'amante fantasma; 3. il delirio amoroso; 4. il delirio erotomanico; facendo seguire: 5. una breve conclusione.

### 1. *L'esperienza d'innamoramento*

L'innamoramento è una delle più tipiche esperienze passionali (Mullen, *et al.*, 1994; Lorenzi, 1997). Nel sentire dell'uomo occidentale l'esperienza dell'innamoramento viene spesso fatta coincidere con l'esperienza amorosa *tout court* (Johnson, 1987) tanto è che ci è assai difficile pensare come, in altre culture, l'esperienza amorosa si possa dare con altre coordinate. Tendenzialmente siamo portati a pensare che l'"amore romantico" sia l'unica forma di amore su cui matrimonio e relazioni sentimentali possono es-



sere costruiti. In alcune culture orientali, come quelle indiana e giapponese, possiamo trovare coppie che si amano con grande calore, dotate di una stabilità e devozione a cui però già è difficile pensare in termini di passionalità. Il loro non è un amore romantico come noi lo pensiamo, loro non pongono nella relazione i nostri stessi ideali ed aspettative. Soprattutto non sembrano porre il valore che noi poniamo all'aspetto soggettivo (all'essere innamorato) dell'esperienza privilegiando invece tangibili valori dell'altro "rivelati" nel particolare spazio costruito dalla relazione con il soggetto (Johnson, 1987).

Nella nostra cultura comunque, molto spesso, l'innamoramento è un prologo ineludibile di molte relazioni amorose di cui costituisce il retroterra soggettivo, che poi nella pienezza dell'esperienza amorosa si dispiega verso la ricerca di una conoscenza meno intuitiva dell'altro.

Perno di questo "prologo soggettivo" è la costruzione di un particolare spazio coscienziale (Merleau-Ponty, 1945) strutturato dall'attesa dell'amore, dal desiderio che aspira all'esperienza amorosa. Diceva Stendhal: «... non esisterebbe l'amore se non se ne parlasse» (Stendhal, ed. 1979). L'esperienza dell'innamoramento non nasce dunque dal vuoto, ma si struttura in uno spazio già costituito, dove il segno esterno può colpire parlando il linguaggio della seduzione e dell'incanto narcisistico. Proponendo cioè un dialogo in cui l'altro dice ciò che il nostro desiderio vuole che si dica. Molto spesso letture, fantasie, racconti, confidenze, ecc., contribuiscono ad infondere nell'animo questo atteggiamento di «attesa orientata» che può arrivare ad occupare gran parte della vita psichica. La costruzione di questo spazio coscienziale si può considerare come il primo momento dell'esperienza di innamoramento.

A questo segue il momento dell'“incontro”, che possiamo leggere come l'ingresso dell'“altro aspettato” nello spazio coscienziale costruito dall'attesa. Il “segno d'amore” non necessariamente ha i connotati della concretezza. Spesso quello che si dà è solo un “segno” che però permette di attrarre e concretizzare quanto si era costruito nella propria interiorità. Già fisiologicamente il segno esterno può essere solo lievemente ancorato alla realtà così che questa finisce per essere “pretesto” che trascende e suggerisce l'oggettività delle cose. In questo passaggio si può individuare un salto trasgressivo (per alcuni aspetti!) di ogni legge della logica comune, che molto ha che spartire con l'esperienza mistica (Nava, 1995). Il “salto” si svela con l'intensità della scoperta che quanto si anelava, e che precedentemente era assente, si è materializzato. Ed è vissuto come il superamento di una distanza che pareva un abisso. Con la percezione drammatica di aver superato ogni separazione; di una perdita di confine (Malinowski, 1976). Questo secondo punto è, prima di tutto, sostanziato da un vorticoso movimento di istanze proprie sull'altro, che così finisce per essere più sognato che francamente vissuto, più ideale che reale. Naturalmente questa immaginarietà dell'altro è tale solo se prendiamo la ragione come misura del reale, per cui tutto quello che sfugge alla presa razionale passa nell'immaginario. Nel vissuto di chi vive l'esperienza, questa logica è tutt'altro che accettata: la verità si apre senza intermezzi logici. Così, quando l'esperienza si esaurisce, questo particolare momento dell'esistenza può risultare staccato dalla continuità esistenziale per darsi in uno spazio “altro e magico”, ovvero in un momento “sacro” dell'esistenza (Lévy-Strauss, 1967).

Non si potrà non rimarcare, anche in questo secondo passaggio, la modestia della esperienza esterna, di contro all'importanza del moto soggettivo che



trova nell'incontro quasi una concretizzazione allucinata. Né si può non sottolineare la portata narcisistica di questo moto all'apparenza vorticosamente orientato verso l'altro. Ricordiamo che il concetto di narcisismo ha una grande apertura semantica con i relativi rischi di dispersione e confusione. In una accezione ampia designa tutto ciò che, nel funzionamento mentale, concerne il sentimento di integrità della persona e della stima di sé (Green, 1982).

Ora nell'esperienza di innamoramento si può

ravvisare una delle più tipiche espressioni di un tentativo di traduzione relazionale narcisistica. Infatti essa è speculare, tende a esaltare gli aspetti di uguaglianza con l'altro, a negarne le diversità ed a vedervi la propria immagine specchiata nei suoi aspetti più positivi (almeno secondo la scala di valore del soggetto). Di pari si scotomizzano le diversità (Kernberg, 1995). In questo possiamo intuire l'utilità ed il limite di questo secondo passaggio. La proiezione narcisistica dell'innamoramento è infatti necessaria a stabilire una uguaglianza ed una sovrapposizione con l'altro. Che è totale nella fase del "colpo di fulmine", ma dovrà mantenersi, come stabilizzante di legame, per tutto il periodo di vita della relazione amorosa, di cui costituisce un aspetto insieme fondante e permanente. Così anche nelle relazioni amoroze più antiche e stabilizzate la mancanza dell'altro (la sua assenza) può far riemergere una appetizione passionale che sembrava scomparsa ed era soltanto sopita.

A questo punto si è già costruita tutta la base soggettiva dell'esperienza passionale amorosa che ora (terzo punto) cerca di tradursi nella realtà attraverso una «spinta all'azione» (Clérambault, 1945) volta alla conferma esterna del vorticoso processo interno che si è descritto. Lo sbocco dell'esperienza di innamoramento va infatti fisiologicamente verso una direzione relazionale sia pure con le caratteristiche sopra descritte. Da qui l'importanza che l'altro mandi un segnale di disponibilità, di accettazione dell'interessamento dell'amante e che pertanto permetta al movimento soggettivo egotistico di strutturarsi verso una ricerca di mutualità affettiva e quindi verso una dimensione effettivamente dia-logica.

In questi tre passaggi possiamo individuare i momenti fondanti dell'esperienza di innamoramento.

## Tabella 1

### MOMENTI COSTITUTIVI DELL'ESPERIENZA DI INNAMORAMENTO

Costruzione dello «spazio dell'attesa orientata»

L'incontro con l'altro aspettato ( ovvero un "segno" nello spazio dell'attesa)

La spinta all'azione orientata verso la ricerca di una mutualità affettiva

#### 2. *La sindrome dell'amante fantasma*

La condizione clinica di cui ci andiamo ad occupare è stata segnalata in letteratura con il nome di «sindrome dell'amante fantasma» («Phantom Lover Syndrome») degli autori anglosassoni, cfr. Fisher, 1990; Seeman, 1971 e 1978; Lorenzi, 1997) ed inserita nell'ambito della patologia della passione amorosa. Pur in assenza di una chiara consapevolezza nosografica, casi clinici che vi si possono ricondurre compaiono in monumentali opere sulla patologia passionale come quelle di Pardoux (1613) e di Esquirol (1805).

In un'ottica di psicogenesi strutturale la condizione morbosa può essere derivata dal primo momento della fisiologica esperienza di innamoramento (v. tab. 1). Da quel momento cioè che si articola sulla «attesa orientata» di una epifania dell'amato.

Della fisiologica esperienza di innamoramento rappresenta, per certi versi una patologica estremizzazione, che, se da un lato può apparire grottesca, dall'altro permette quella "semplificazione" per cui gli eventi patologici ci consentono talvolta di leggere con più chiarezza la "consueta" realtà.

La sindrome ha un nucleo tematico caratterizzata da una pervicace passione amorosa indirizzata

verso persone sconosciute o appena intraviste. La passione si mantiene per anni (e talvolta per tutta la vita!) anche senza che l'altro ne venga a conoscenza, né che il paziente cerchi una qualche reciprocazione del sentimento. Tutto questo può renderla simile agli amori solitari del periodo adolescenziale (Seeman, 1978). Nella sindrome dell'amante fantasma però, la passione amorosa, acquisisce tutti i requisiti che già Cléarambault (1945) indicò come segni della sua patologicità. E cioè in primo luogo l'abnorme quantità e persistenza, ma soprattutto l'incoercibilità e l'assenza di ogni *feed-back* con la realtà, cosa quest'ultima che determina una profonda alterazione del rapporto Io-Mondo.

## Tabella 2

### ELEMENTI DI PATOLOGICITÀ NELL'ESPERIENZA PASSIONALE AMOROSA (secondo de Cléarambault)

Abnorme quantità della tensione passionale

Abnorme durata nel tempo

Tendenza verso l'incoercibilità dei contenuti ideici connessi con l'esperienza passionale

Perdita della capacità di confrontare con la realtà i contenuti ideici sorretti dallo stato passionale

La condizione morbosa perlopiù si dà in personalità distoniche e con organizzazione "borderline" che si aggrappano disperatamente a uomini (più raramente a donne) idealizzati in modo così irrealistico che è difficile averne un'idea in base alle descrizioni che essi stessi ci fanno (Seeman, 1978).

Proponiamo ora due casi clinici tratti dalla nostra casistica personale.

PAOLO. – Motivo della prima visita fu una crisi clastica reattiva ad una contrarietà esistenziale. Paolo era allora uno studente universitario fuori corso, di venticinque anni. Viveva con i genitori, già anziani (si sono sposati tardi e la madre lo ha avuto già oltre la quarantina).

Descritto come un tipo taciturno, con pochi amici, con pochi interessi, se non quello di stare a giornate intere a fantasticare, perlopiù chiuso nella sua stanza. Negli ultimi mesi aveva preso a dormire di giorno e la notte a vegliare immerso in esuberanti fantasie.

Ha avuto in passato qualche saltuario contatto con neuropsichiatri infantili e psichiatri, più per stranezze comportamentali che non per veri e propri sintomi clinici. Ha anche fatto un tentativo di terapia psicoanalitica interrotto alla seconda seduta. Da allora aveva rifiutato ogni ulteriore contatto psichiatrico. Questa volta aveva accettato per ringraziarsi i genitori dopo gli ingenti danni arrecati alla casa nella crisi clastica sopramenzionata. Sarà poi possibile instaurare un rapporto terapeutico abbastanza valido. Almeno fino a quando Paolo non avvertirà la relazione troppo foriera di cambiamenti del suo *status quo* esistenziale.

Nell'ambito di una interiorità complessa e molto bizzarra, Paolo un giorno descrisse il suo amore per Julie Christie, nato il giorno in cui aveva visto il film *Il Dottor Zhivago*. Da allora aveva raccolto immagini e interviste dell'attrice in un grande album che un giorno «permise», anche a chi scrive, di sfogliare. Nell'album veniva documentata la storia del suo amore, sentito, almeno in parte, come impossibile, ma insieme anche come unica ragione di vita.

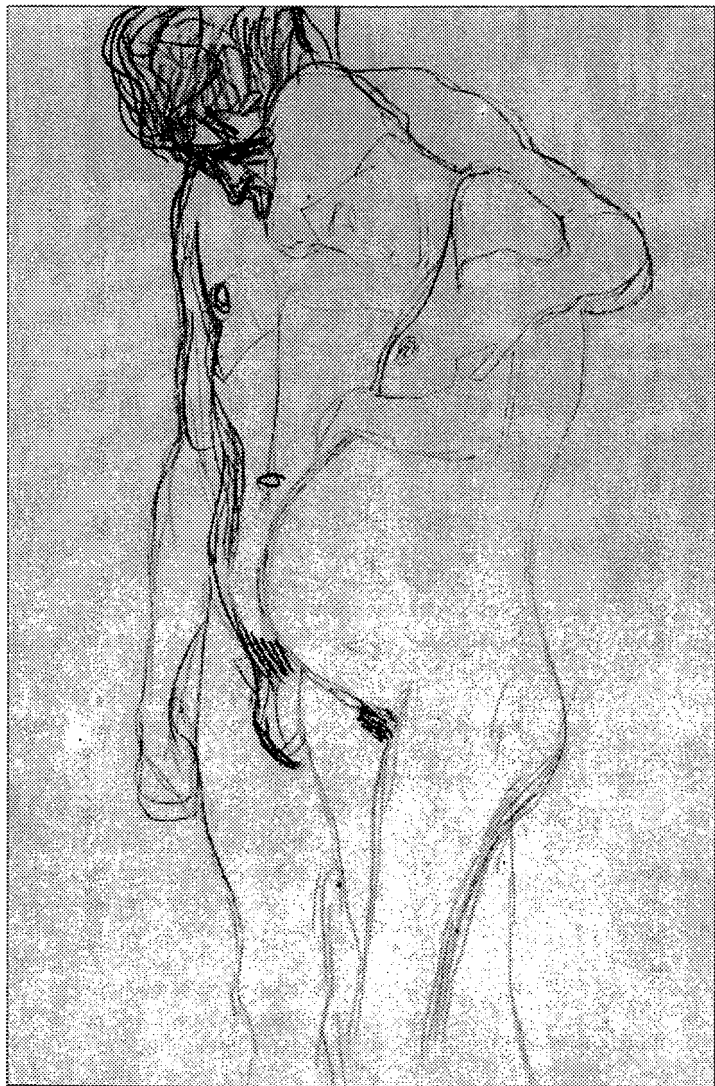
In realtà il vissuto di impossibilità di una traduzione reale della sua storia amorosa è da considerarsi vero solo per i primi tempi. Dopo, Paolo aveva cominciato a sognare incontri con l'attrice amata e momenti di vita vissuta correlati anche da fantasie erotiche, cui allude costantemente, senza però mai parlarne apertamente. La donna amata è così presente ai suoi pensieri, così assidua nel suo spazio coscienziale, che sono assai frequenti fenomeni di tipo illusorio nei confronti di donne viste per la strada. Ha poi scoperto che con l'aiuto della cannabis si può mettere in contatto con lei, «... udirne la voce, respirarne l'odore, ... toccarne il corpo ...». Il «fumo» è diventato così un rito della sua vita e le esperienze dispercettive indotte dalla droga si sono fatte così vivide che non c'è più piena consapevolezza della loro artificialità.

Negli ultimi anni ha anche pensato di cercare di incontrarla ed ha fatto anche qualche progetto di «volare in America». Subito però naufragato di fronte alla difficoltà di organizzare il viaggio.

Talvolta si è aperta nella sua mente l'idea che anche lei potesse amarlo. Ha così sfiorato (con piacere, ma sempre rimanendo critico) la possibilità che lei potesse aver avuto parte nella costruzione del suo stesso amore e che ella stessa potesse cercarlo così come lui faceva.

ENRICA. – Orfana di padre, Enrica era cresciuta fra la madre e la nonna. Coccolata ed accudita in modo un po' asfissiante, ma senz'altro con la massima dedizione. Non aveva mai avuto un ragazzo. Fin da bambina argomento prediletto delle conversazioni con la madre e la nonna era il suo futuro matrimonio e l'uomo che sarebbe stato suo marito. Pian piano l'immagine di quest'uomo sognato si era sovrapposta a quella del padre morto ed ancora molto amato dalle altre due donne di casa.





Così la ragazza, che si negava ad ogni ricerca amorosa con i coetanei, viveva nell'attesa di quest'uomo dalle caratteristiche ogni giorno più precise e concrete. Con il tempo aveva finito per dedicare a questo pensiero il meglio (o comunque la parte più importante) del suo tempo. Fino a struggersi nel desiderio della sua manifestazione, del suo arrivo.

Un giorno queste fantasie e questi desideri si concretizzarono sull'immagine di un uomo politico straniero visto in tv. Da allora, e per anni, Enrica era letteralmente «vibrata ogni giorno d'amore per il suo uomo», aspettando le sue comparse in tv. E coltivando inoltre, in segreto, la speranza che, prima o poi, si sarebbe presentato alla sua casa a chiederla in sposa. O, alternativamente, per avere una travolgente e peccaminosa passione con lei.

Occasione della prima visita fu la partecipazione alla madre di almeno una parte delle sue fantasie, per anni tenute tutte per sé. La madre in un primo tempo aveva cercato di confutare e dimostrare l'irrealisticità dei sogni della figlia. Poi, di fronte all'irrigidito rifiuto di ogni considerazione di realtà, aveva pensato bene di consultare uno psichiatra.

Al momento della prima visita Enrica aveva trentuno anni. La sua "storia" durava almeno da tredici anni! Aveva un suo lavoro, che era un po' l'unica fonte di vita sociale. Nell'ambiente di lavoro veniva dipinta come un tipo molto riservato, ma disponibile.

Il rapporto terapeutico è durato circa un anno, senza che il quadro clinico fosse sostanzialmente cambiato. Le reazioni della madre ed i colloqui terapeutici avevano solo comportato un atteggiamento maggiormente guardingo da parte di Enrica nel partecipare ad altri le sue idee amorose che permanevano ed erano pervicacemente difese.

Come si è già detto, la sindrome dell'amante fantasma può essere messa in rapporto con il prologo

dell'esperienza di innamoramento. Con il momento cioè che è costruito dall'attesa e dal desiderio dell'epifania amorosa (primo punto – Lorenzi, 1998; Nava, 1995). Questo momento risulta permeato di soggettività: si dà e si costruisce prima ancora di ogni "oggettività" relazionale.

In verità, anche l'ambiente esterno vi porta il suo contributo: vedi i "suggerimenti" forniti da racconti, fantasie, motivi musicali, ecc. In quest'opera di agevolazione oggi i *media* informatici hanno una parte preponderante.

Poeti e scrittori hanno, da sempre, evidenziato e descritto il ruolo del contesto socio-culturale nel facilitare la costruzione di questo spazio soggettivo. In quest'ottica ci sembra quasi doveroso citare a mo' d'esempio alcuni versi della *Divina Commedia* (*Inf.*, c. V, vv. 127-138):

Noi leggiavamo un giorno per diletto / di Lanci-  
lotta come Amor lo strinse; / soli eravamo e senza  
alcun sospetto. / Per più fiate li occhi ci sospinse /  
quella lettura, e scolorocci il viso; / ma solo un  
punto fu quel che ci vinse. / Quando leggemmo il  
disiato riso / esser baciato da cotanto amante, /  
questi, che mai da me non fia diviso, / la bocca mi  
baciò tutto tremante. / Galeotto fu il libro e chi lo  
scrisse: / quel giorno più non vi leggemmo avante.

Qui ben si evidenzia quanto il poema d'amore (la storia di Lancillotto e Ginevra) possa aver contribuito alla "costruzione" del sentimento in ciascuno dei due amanti.

La costruzione (anche sociale!) dello spazio dell'attesa amorosa prelude all'"incontro amoroso" (secondo momento). Momento in cui il moto soggettivo si salda con un dato di realtà, magari anche minimale. Nel consueto sviluppo dell'esperienza passionale tutto tende verso questo incontro. Ed è proprio

l'incontro che nella sindrome dell'amante fantasma viene a mancare. Lo «spazio dell'attesa» rischia così di riempirsi con fantasticherie che, col tempo, possono acquisire la concretezza di una neorealtà. Questa "concretezza fantastica" finisce per bastare: in essa, che fisiologicamente è solo un momento, si esaurisce tutta l'esperienza. Al punto che viene meno quell'impulso all'azione che tanta parte ha nella fisiologia (e nella patologia!) della passione amorosa (Esquirol, 1805; Clérambault, 1945). Così queste persone finiscono per amare senza chiedere niente in ritorno. Nemmeno quella che è la richiesta minima di chi ama: l'essere riconosciuti dall'altro amato.

I casi portati sono paradigmatici. Infatti in entrambi l'*entourage* ed i *media* informatici suggeriscono la tematica amorosa e soprattutto il desiderio dell'amore. Pensiamo al cinema per Paolo; all'ambiente familiare ed alla tv per Enrica. Questa "pressione mediatica" non è però poi molto diversa da quella a cui tutti solitamente siamo sottoposti. Qui entrano in gioco le caratteristiche di personalità dei nostri due pazienti, entrambi con evidenti tratti schizoidi ed evitanti che comportano, da sempre, difficoltà di rapporto con la realtà a tutto vantaggio di una ruminazione interiore isolata e tendenzialmente autistica. Così l'esperienza amorosa si blocca al suo prologo, al momento cioè della preparazione interiore del terreno in cui l'altro deve comparire. E lo "spazio coscienziale" costruito per l'incontro finisce per riempirsi di qualcosa di interno: di una concretizzazione di una fantasia che non ha nemmeno bisogno di un concreto "segno" esterno. Lo spazio coscienziale costruito per l'incontro diventa così il mezzo per fuggire la realtà o per cercarne una nuova ed esclusivamente soggettiva.

Dal punto di vista psicopatologico le idee inerenti l'amante fantasma appaiono come credenze solita-

rie, accompagnate da una forte componente affettiva, che ha il suo primo fattore di abnormità nella capacità di crescere a dismisura fino a dominare la vita dei pazienti. Si tratta cioè di idee con le caratteristiche formali delle "idee prevalenti" (Mc Kenna, 1984).

Nel prosieguo del tempo le idee concernenti l'altro amato tendono a rendersi sempre più autonome fino a sfiorare le caratteristiche formali di vere e proprie idee deliranti che si situano nel contesto esistenziale del paziente con una modalità di tipo parafrenico (Kraepelin, 1915). Entrambi i pazienti infatti vivono un «tempo del delirio» in cui si abbandonano al loro sogno d'amore, ed un «tempo della realtà» che permette loro di portare avanti molte delle incombenze della vita sociale (vedi Enrica). Il loro «equilibrio» psichico sembra essere dato dal mantenimento di una distinzione fra i due momenti.

### 3. *Il delirio amoroso*

Anche la realtà clinica del «delirio amoroso» – o «amore delirante» – può essere, in un'ottica di psicogenesi strutturale, derivata dal fisiologico innamoramento. Ricordiamo come il comune innamoramento possa essere visto come una forma di «delirio fisiologico» (Stendhal, 1979) o una «psicosi temporanea» (Freud, 1906). L'infatuato vive infatti una esperienza che ha le caratteristiche formali di una vera e propria «intuizione delirante». Partendo talvolta da infinitissimi dati di realtà (un accenno della voce, un movimento delle mani, un pensiero, uno sguardo, ecc.) si arriva a presupporre la conoscenza (e l'intuizione è spesso assai persistente) dell'essenza prima dell'altro. Si vive l'esperienza di una conoscenza totale ed immediata, di una "illuminazione" con i tipici connotati della atemporalità ("... l'ho sempre amato"; "... l'ho sempre conosciuta"). Come nelle esperienze deliranti, a questa prima intuizione, può seguire una ricostruzione di realtà con talvolta catastrofiche redi-

stribuzioni di senso (Conrad, 1958), così da arrivare ad inglobare eventuali nuovi dati in costruzioni del tutto falsate. I dati vengono selezionati per scegliere solo quelli che sono utili alle costruzioni del soggetto: alcuni vengono accantonati, ad altri viene data amplificazione, altri ancora invece vengono silenziati. Evidenze opposte a quelle che si vuol costruire semplicemente rifiutate. Nella fisiologica esperienza di innamoramento questo si dà mantenendo un confronto con la realtà che permette un continuo rimaneggiamento e quindi una flessibilità dei contenuti ideici sorretti dalla stato passionale. Come vedremo esemplificati nei casi clinici che di seguito proponiamo è proprio questa capacità di rimaneggiamento delle idee connesse con la primitiva intuizione che nel delirio amoroso viene a mancare.

Così, se nella sindrome dell'amante fantasma l'alterazione psicogenicamente rilevante è da individuarsi nel primo momento dell'esperienza di innamoramento (quello dell'attesa orientata) che viene come raggelata ed impedita nell'evolversi verso gli altri due passaggi, nel delirio amoroso l'esperienza riesce ad evolversi anche al secondo momento (quello dell'incontro), ma qui si arena evitando il passaggio verso il terzo momento (quello della ricerca di una mutualità passionale) e dell'effettivo confronto con l'altro reale.

Così anche in questa condizione l'esperienza amorosa sembra "impantanarsi" nella sua dimensione egotistica precludendo un valido confronto con la realtà esterna. Siccome la spinta verso una dimensione dialogica è sostanziale alla stessa realtà dell'esperienza passionale amorosa viene costruita una "neo-realtà" che permette, per così dire, una dimensione dialogica senza dialogo.

ALDO. — Uomo brillante nella sua professione di avvocato e nella vita sociale. Con una certa fama di

Don Giovanni, simpatico, estroverso. Non ha precedenti psichiatrici. Si è perdutamente innamorato di una donna un po' più anziana di lui, divorziata con un bambino. L'amore è stato "a prima vista". Ci dirà poi «l'ho vista e me ne sono innamorato». Descrive la donna come pura, bellissima, «scultrice piena di fantasia», piena di estro e brio. «Incapace di malizia alcuna». In realtà l'amata è persona di dubbia moralità. Lavora nel mondo della moda, ma più come accompagnatrice "tuttofare" che come ideatrice. Le varie persone che parlano di lei la descrivono come abbastanza rozza e un po' volgare, molto "facile" nel concedersi anche prezzolatamente.

In un primo momento sembra proprio una sbandata. Tutti sono convinti che la storia finirà non appena Aldo "aprirà gli occhi". Ma non è così. La passione si fa sempre più violenta e tenace. L'ondata idealizzatoria nei confronti della donna non cessa, anzi si fa sempre più marcata. Addirittura Aldo arriva a magnificarne la linea dinastica ipotizzando "quarti" di nobiltà. Commissiona anche una ricerca di archivio con il chiaro intento di documentare quello che per lui è una certezza. Una volta la sorprende in compagnia di un uomo, semisvestita, in un luogo appena appartato: le giustificazioni che lei gli dà sono credute alla lettera. Arriva a spendere molti dei suoi soldi per sistemare dei beni della donna. Poi la sposa. La passione non scema minimamente, al punto che ogni attimo di vita pare non aver senso senza di lei. Trascura il lavoro, rompe via via con gli amici, i parenti, con chiunque cerchi di inserire elementi di realtà in una passione che appare sempre più cieca. Diventa manifesto che la donna ormai si sta approfittando di lui. Ottiene la firma sul suo conto bancario e il giorno stesso lo prosciuga. Si fa comprare un pezzo di terra attigua alla casa da poco ristrutturata, facendolo pesantemente indebitare.

In breve Aldo si carica di debiti. Dopo averla sorpresa molte volte con altri, ella stessa gli confessa di avere amanti e che non lo vuole più. Aldo sembra accettare il dato, ma continua ad amarla. Si arrangia per un po' nel tentativo di trovare giustificazioni al comportamento di lei, che ne salvino l'immagine. Talvolta ricorrendo a motivazioni implausibili ed alquanto bizzarre: perché sarebbe stata chiamata da un grande artista per le sue sculture, tanto da non poter più avere tempo per lui... Oppure, perché avrebbe dovuto dedicarsi completamente al proprio bambino, peraltro da anni "scaricato" alla vecchia madre.

Una notte assume una quantità imprecisata di benzodiazepine, alcool e barbiturici. Viene salvato per miracolo. Sarà conosciuto da chi scrive al risveglio da un lungo coma tossicologico. Accetta le cure, le terapie, accetta di delegare altri a disbrigare ogni rapporto con la consorte. Ciononostante continua ad amarla e soprattutto ad evitare ogni ridimensionamento della figura di lei. Riprende la sua vita, ma senza lo slancio di prima. Frequenta altre donne, ma non può fare a meno di paragonarle all'altra. E, di fronte a lei, tutte le altre quasi scompaiono.

CARLO. - Giornalista di circa trent'anni, con precedenti psichiatrici nell'anamnesi personale per oscillazioni timiche soprattutto in senso depressivo, ma anche con alcuni episodi di eccitamento. In trattamento con carbonato di litio ormai da molti anni con relativa stabilizzazione della patologia affettiva. Ha una organizzazione della personalità che potremmo facilmente inquadrare in asse II del DSM-III-R come «disturbo borderline di personalità».

Ha sempre avuto difficoltà nei rapporti interpersonali e massimamente con il sesso femminile. In particolare, anche in condizioni di eutimia, non sa modulare l'"apertura" verso l'altra: di fronte a don-



ne disponibili ed estroverse si ritira in sé indispettito ed impaurito. Di fronte a donne schive e ritirate si fa intraprendente, ma la sua intraprendenza viene facilmente vissuta da queste come invadente o addirittura sfrontata.

Durante un servizio giornalistico gli viene presentata una ragazza, *speaker* presso una radio locale. Se ne innamora subito, di un amore travolgente. La intuisce bellissima, coltissima, disponibilissima, ma ancor più «capace come nessun'altra di capirlo». Dopo qualche giorno le scrive una appassionata (ed un po' farneticante) lettera d'amore che non riceve risposta. Allora le telefona. Lei, alquanto sgarbatamente, lo liquida immediatamente. Ma l'amore di Carlo non si arresta. Passa tutto il tempo ad ascoltare la radio dove lei lavora. E questo anche la notte, nella speranza che possa essere messa in onda una qualche rubrica da lei condotta. Non passa giorno che non si rechi nella città dove ella vive, nei dintorni della sua casa o della radio dove ella lavora, nella speranza di vederla. Non si sogna nemmeno lontanamente di rivolgerle la parola, essendo ben presente il ricordo della telefonata. A volte si consuma nel pianto e nell'autocommiserazione per l'unico amore, senza possibilità, della sua vita. Fa continuamente sogni ad occhi aperti che poi si guarda bene dal confrontare con la realtà. Finisce così per costruire una immagine ed una storia della ragazza che risponde solo ad un suo bisogno interiore. Ogni tanto "osa" spedire delle lettere in cui, oltre al rammarico per l'amore non corrisposto, fa riferimento a fatti della vita di lei che sono solo nella sua mente. Arriva poi ad immaginarsi che lei ricambierà il suo amore solo se lui potrà compiere certe cose, abbastanza difficili in sé. Ai fallimenti fanno seguito lunghe lettere dove cerca di giustificarsi ed espone critiche sulla esosità delle "pretese" di lei.

Discontinua anche la terapia con sali di litio (sono passati tre anni dal "colpo di fulmine"). Scivola così in una grave crisi depressiva che ne comporta il ricovero. Al miglioramento del quadro timico fa seguito una piena ripresa della passione amorosa, per cui il padre «per curiosità» decide di andare a far visita alla ragazza. La trova sposata con un figlio ed incinta di un altro, consapevole dell'amore di Carlo di cui confessa di cestinare direttamente le lettere ormai da anni. Informato di tutto ciò Carlo si guarda bene dall'accettarlo ed in breve riprende la sua carriera di amante senza speranza. Così nega il matrimonio ed i figli della donna, continua a avere fantasie bizzarre sulla vita di lei (che però condizionano, come nessun'altra cosa, la sua esistenza), riprende a scrivere proflui di lettere farneticanti...

L'esperienza passionale dei nostri due pazienti si avvicina molto a una comune infatuazione, di cui conserva tutte le caratteristiche formali, differenziandosi però per la presenza di un po' tutti gli attributi di patologicità della passione stessa (Clérambault, 1942 - v. tab. 2). Ricordiamo, in primo luogo, sia nel caso di Aldo che di Carlo, il notevole aumento quantitativo della passione che desta, sin dall'inizio, preoccupazione nell'*entourage* di entrambi i pazienti. E ancora l'abnorme persistenza e incoercibilità dell'ondata idealizzatoria. Inoltre, fin dalle prime battute, è presente in entrambi i casi una netta tendenza ad evitare il confronto fra alcune idee (particolarmente sostanziali allo stato passionale) e la realtà. In specie quando questa si pone come potente disconferma delle idee in questione.

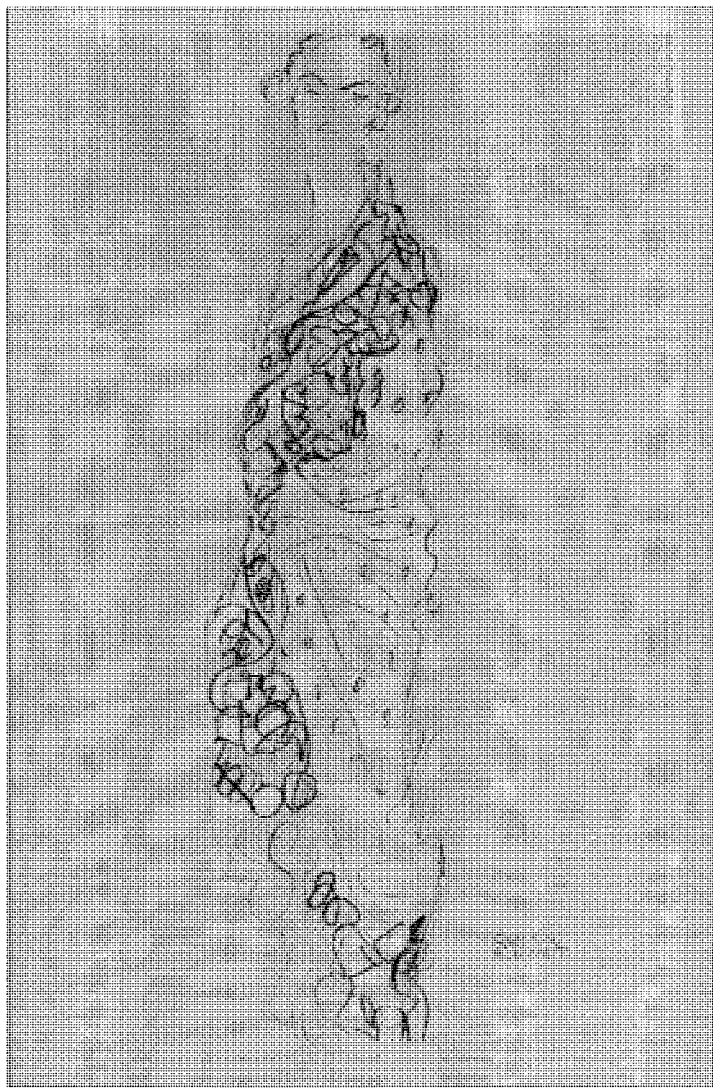
In un primo momento la condizione clinica dei nostri pazienti può rientrare in quell'ambito di confine con la franca psicopatologia, che è dato dalle cosiddette "idee prevalenti", tipiche di personalità ab-

normi o di particolari contesti esistenziali (Mc Kenna, 1984). Le idee amorose dei nostri pazienti appaiono affini nel contenuto, sorrette da uno stato affettivo molto intenso (la passione amorosa appunto), tale da influenzarne pesantemente sia il funzionamento personologico, che la condotta. Queste idee, almeno nelle fasi iniziali, sono "comprensibili" (Jaspers, 1913) nella loro motivazione affettiva, ma già appaiono scarsamente accessibili alla critica. Con il passare del tempo questa problematica accessibilità alla critica diventa patente inaccessibilità. Nel frattempo le idee funzionali alla tensione passionale si amplificano fino a perdere contatto con la realtà. Entrambi i nostri pazienti si smarriscono nella frenetica ricerca di indizi atti a confermare le idee amorose. Idee che si danno già preventivamente per scontate e che vengono pertanto a costituire una modalità di contatto con la realtà tipicamente delirante.

Come in tutti i deliri i nostri pazienti a volte si mostrano insensibili all'evidenza fornita dalla realtà. In altri momenti questa "sensibilità" sembra apparire, ma allora vengono adottati test di realtà non appropriati, oppure l'attenzione viene centrata solo su alcuni dati che confermano l'idea delirante, ignorando tutti gli altri (Sacks *et al.*, 1974).

Richiamando la distinzione jaspersiana fra deliri primari e secondari (deliroidi), in entrambi i nostri casi possiamo rilevare le caratteristiche di «secondarietà» indicate da Jaspers (Jaspers, 1913). Infatti (a differenza di quello che si verifica nel delirio erotomanico tipico), le idee deliranti sono derivabili psicologicamente da un dato psicologico abnorme (la abnorme passione amorosa) e da una particolare situazione ambientale (come quella data appunto da una "tempestosa" relazione amorosa).

Il delirio amoroso si sostanzia dunque : a) di una abnorme esperienza passionale (per quantità e dura-



ta della passione stessa); b) di convincimenti e giudizi che, pur "comprensibili" nell'ambito della particolare condizione emotiva del paziente, non possono essere accettati nella normatività dell'*entourage*; c) di una impermeabilità pressoché totale da parte del paziente ad un fecondo confronto fra la sua visione del mondo e la realtà esterna.

Il delirio amoroso è da tenere ben distinto dal delirio erotomanico (o sindrome di de Clérambault), che sarà trattato nel prossimo paragrafo. E questo per quanto segue: 1) una differenza del nucleo tematico: non "l'altro mi ama" (delirio erotomanico), ma "io amo l'altro perché ha certe caratteristiche (deliranti)" (delirio amoroso); 2) il fatto che il delirio erotomanico si presenta con le caratteristiche di delirio tipico («primario» secondo Jaspers). Il delirio amoroso ha invece manifeste caratteristiche di secondarietà e può pertanto essere considerato un «deliroido».

Inoltre il quadro clinico si distingue dal comune "colpo di fulmine" non tanto per i contenuti (sostanzialmente identici), ma: 1) per la patologicità della passione così come definita da de Clérambault (v. tab. 2); 2) per l'acquisizione delle caratteristiche di un delirio secondario.

4. *Il delirio erotomanico (sindrome di de Clérambault)*

Il delirio erotomanico, comunemente noto come sindrome di de Clérambault, è un quadro clinico caratterizzato da un delirio strutturato, e spesso anche assai elaborato, il cui nucleo tematico è dato dal convincimento delirante di essere amato da un'altra persona (Clérambault, 1942).

Nella sindrome di de Clérambault "pura" questo convincimento si instaura in modo improvviso, immediato, con le caratteristiche della intuizione delirante che poi si stabilizza in un florido delirio (Balduzzi, 1956; Lorenzi, 1994b).

Lo sviluppo del delirio è tipico: l'altro, preso da amore travolgente per il paziente, metterebbe in atto una serie di accorgimenti volti a segnalare la propria dedizione e a suggerire modi e meccanismi di contatto. In questo passaggio (dalla prima intuizione delirante a tutta una serie di nuove percezioni ed intuizioni) si snoda un copioso delirio che talvolta viene ad assumere un andamento narrativo "epico" con progressiva comparsa di nuovi personaggi. Si viene a costruire cioè un delirio *en raseau*, che progressivamente finisce per invadere tutto il mondo del paziente (Clérambault, 1942).

Solitamente, anche se non esclusivamente (Taylor *et al.*, 1983), si tratta di donne di modesta origine, mentre gli oggetti d'amore sono quasi sempre uomini più vecchi e di più alto livello sociale (Ellis *et al.*, 1985). Le pazienti sostengono tenacemente che l'altro è stato il primo a innamorarsi e a mandare messaggi di disponibilità amorosa. Spesso la paziente descrive il modo elaborato, ma a suo dire evidente, con cui la tresca amorosa è stata portata avanti. Talvolta questi mezzi comunicativi possono apparire sorretti da logiche condivisibili: strizzate d'occhio, sorrisi ammiccanti, doppi sensi, telefonate, ecc.; altre volte invece appaiono decisamente bizzarri ed improbabili: telepatia, trasmissione di comunicazioni e pensiero tramite la tv, microfoni ed altoparlanti, macchine speciali, ipnosi (Enoch *et al.*, 1991). La paziente perlopiù tende a negare un suo coinvolgimento passionale, almeno all'inizio, per proporre un'immagine di sé come di persona che «ha finito per innamorarsi» solo per le protratte insistenze ed offerte amorose dell'altro. Ferma rimane comunque la convinzione che l'opera di seduzione dell'altro non si sia mai interrotta e questo si traduce in comportamenti nei suoi confronti che possono avere anche delle declinazioni legali (Lorenzi, 1997; Zona *et al.*, 1993).

La prima sistematizzazione del delirio erotomanico è da ascrivere a E. Kraepelin. Questi, dopo avere descritto la paranoia ed averla distinta dalla ciclotimia e dalla *dementia praecox*, ne indicò nella erotomania una delle forme tipiche. Per l'esattezza come una delle forme caratterizzate da deliri di grandezza (Kraepelin, 1915).

### Tabella 3

#### PARANOIA (Kraepelin)

Con deliri di persecuzione

Con deliri di grandezza

*Nell'ambito dei deliri di grandezza vengono a loro volta distinti dei deliri di tipo:*

- a) erotomanico
- b) genealogico
- c) degli inventori
- d) ipocondriaco

Dopo Kraepelin la sistematizzazione della erotomania trova in de Clérambault un altro inevitabile punto di riferimento. Questi riprende il problema così come classificato da Kraepelin per arrivare a distinguere nei casi di erotomania due realtà cliniche: 1) una forma detta «pura», o «primaria», caratterizzata da un inizio improvviso, dall'assenza di altri elementi psicopatologici come allucinazioni, e da una evoluzione tematica caratteristica del primo nucleo delirante; 2) una forma «secondaria» ad altri quadri

morbosi (forme affettive, schizofrenia) in cui l'esordio è più subdolo, il tema delirante non è unico e talvolta non è nemmeno centrale. Inoltre possono esistere accanto al delirio erotomanico altre tematiche deliranti, allucinazioni e disordini formali del pensiero (Gillet *et al.*, 1990; Guirguiss *et al.*, 1991).

Dopo i contributi di de Clérambault il quadro morboso è rimasto nella letteratura internazionale compreso fra queste due polarità: o una variante della paranoia come indicato da Kraepelin, o una entità clinica a sé stante come descritto da de Clérambault (Segal, 1989; Rudden *et al.*, 1980 e 1990; Raskin *et al.*, 1974). Nella quarta edizione del D.S.M. l'erotomania viene inserita fra i disturbi deliranti, senza accettazione della bipartizione voluta da de Clérambault e pertanto proponendo un sostanziale ritorno a Kraepelin (American Psychiatric Association, 1993). In questo riproponendo più in generale una visione nosografica dei disturbi deliranti che finisce per sovrapporsi ampiamente al concetto kraepeliniano di paranoia.

#### **Tabella 4**

##### **DISTURBI DELIRANTI (secondo DSM IV)**

di tipo erotomanico

di tipo grandioso

di gelosia

di persecuzione

di tipo somatico

di tipo misto

di tipo non specificato



Anche per questa condizione clinica proponiamo due casi tratti dalla nostra casistica personale.

LAURA. — Al momento della prima osservazione Laura aveva ventisei anni. È accompagnata dai familiari che si sono rivolti ad un consulto psichiatrico dopo che, ormai da mesi, la paziente passava gran parte del suo tempo a letto pensando ad un suo «amore sfortunato». Lunghi periodi di chiusura assoluta si alternavano con crisi di pianto in cui esprimeva rabbia e risentimento nei confronti di uno psicologo da cui era stata in trattamento sette anni prima. Questi veniva accusato dalla paziente di «averla costretta» ad innamorarsi di lui, ad avere una storia con lui, per poi defilarsi di fronte ad una conclusione positiva dell'intreccio.

La paziente è di estrazione sociale modesta, nubile, ha una scolarità medio-inferiore. Attualmente è disoccupata. In passato ha svolto vari tipi di lavoro dipendente, sempre con mansioni assai modeste.

Nell'anamnesi c'è un precedente psichiatrico: circa sette anni prima della nostra osservazione. Si parlò allora di una "sindrome depressiva" che fu trattata prima con antidepressivi triciclici e neurolettici poi con una psicoterapia ad indirizzo sistemico. Nel corso di questa, la paziente conobbe lo psicoterapeuta che sarebbe poi diventato l'oggetto del delirio erotomanico.

Per quanto ricostruibile anamnesticamente l'episodio depressivo era stato reattivo ad una delusione amorosa e caratterizzato da idee di vergogna, fallimento e rovina, oltreché da una ricca ideazione autoriferita. Erano stati presenti forti sentimenti di rabbia nei confronti dell'ex-fidanzato il cui ricordo, ad un certo punto, era stato investito da un vero e proprio alone persecutorio.

La risposta al trattamento (con psicofarmaci ed

una psicoterapia ad indirizzo sistemico), fu assai buona. Anamnesticamente si può ipotizzare che la paziente abbia avuto un rimbalzo ipomaniacale in uscita dal disturbo depressivo. Tant'è che si disse guarita e interruppe sia la terapia farmacologica che la psicoterapia. A detta della madre smise contemporaneamente di pensare all'ex-fidanzato.

In base alla ricostruzione che abbiamo poi fatto con la paziente, in realtà, già da allora, aveva cominciato a pensare al dottor X (chiameremo così lo psicoterapeuta). Le era sembrato (allora le era solo «sembrato») che lui avesse una particolare simpatia per lei: nelle sedute la difendeva dalle critiche della madre e del fratello, le sorrideva, una volta «le aveva strizzato l'occhio». X era bello, potente, carismatico. Anche gli altri terapeuti sembravano avere una chiara sudditanza nei suoi confronti. Si era sentita molto importante per il fatto che «lui» le dedicatesse il suo tempo e lei si era sentita «quasi in obbligo» di stare velocemente meglio.

Quando aveva deciso di interrompere la terapia «lui» l'aveva salutata con calore e «l'aveva abbracciata». Le aveva detto «... arrivederci... ma non qui... altrove!».

Da qui «capì» che non era solo simpatia, ma anche amore e dei più appassionati. Decise di attendere che si facesse vivo pensando che «come psicologo» potesse anche avere a disposizione dei mezzi speciali per comunicare con lei.

Ed infatti ben presto notò che una certa macchina passava sotto le sue finestre, ne imparò a riconoscere il rumore. Notò poi che questa passava in continuazione (si trattava di una Uno bianca). Il rumore del motore talvolta cambiava. Pensò che questo dovesse avere un qualche significato ed imparò a decifrarlo «in senso psicologico». Poi vide che alcune tv locali trasmettevano programmi di consulenza psico-

logica. Imparò a leggere i messaggi che «fra le righe "lui" le mandava». In breve arrivò a notare che in tv anche i conduttori le si rivolgevano direttamente e certamente su indicazione del dottor X. Anche il telefono serviva per le sue comunicazioni, bastava solo essere in grado di decifrare...

In breve maturò la convinzione che "lui" non si potesse rivelare a lei in modi più consueti perché era sposato e con figli. Poi perché lei, di bassa estrazione, poteva essere di ostacolo alla sua carriera. Infine «capi» che lui l'aveva eletta fra tutte per vivere una storia d'amore eccezionale. Allora cominciò a capire che lui le mandava messaggi attraverso i fotoromanzi, le telenovelas, gli speakers radiotelevisivi. Quando i messaggi erano buoni e lusinghieri erano giorni di gioia, altrimenti passava anche intere giornate a piangere e languire.

Progressivamente la sua vita sociale, già modesta, si inaridì completamente. Inoltre cominciò ad avvertire che i familiari la stavano ostacolando nel suo amore per cui un giorno «non si poté trattenere» e aggredì la madre. E questo fu il motivo della prima visita psichiatrica.

Dopo alcuni mesi di terapia con tioridazina (300 mg/die) e amitriptilina (30 mg/die), insieme con una serie di colloqui di sostegno psicologico volti a riportare le tematiche deliranti ad un livello di relazionabilità e comunicabilità verbale, la paziente migliorò arrivando a trovare una distanza emotiva rispetto alle tematiche erotomaniche della cui veridicità rimase comunque fermamente convinta. Continuò saltuariamente a telefonare al dottor X evitando comunque di parlargli. Riprese ad uscire di casa, non ebbe più manifestazioni aggressive nei confronti della madre, ma rimase convinta che ella non era d'accordo con questo suo amore (ed in questo non aveva tutti i torti!).

NADA. – La signora Nada è giunta alla osservazione clinica quasi venti anni fa in seguito ad un ricovero coatto presso una accettazione psichiatrica della Toscana. Aveva allora trentotto anni. Proveniva da uno dei paesi inurbati dell'interland di una città di quella regione. Gestiva con il marito un negozio.

Nell'anamnesi non risultavano precedenti psichiatriche, né – a detta del marito – «...aveva mai fatto pensare che potessero esserci dei problemi di tipo nervoso».

Nel corso di una lunga serie di colloqui che quotidianamente punteggiarono il suo ricovero, fu possibile ricostruire come la paziente avesse sviluppato un florido delirio erotomanico, ormai da molti anni.

Cerchiamo di ricostruirne lo sviluppo. Dopo il matrimonio e i due figli la vita della paziente era diventata casa (cioè lavoro!) e lavoro (cioè lavoro!). Eppure era stata (ed era!) una bella donna con molti corteggiatori e molte prospettive di promozione sociale ove la sua bellezza poteva giocare un ruolo. Invece aveva sposato «per amore» un uomo di un livello sociale inferiore al suo! Inoltre dopo la nascita dei due figli anche il rapporto con il marito quasi non esisteva più: anche se stavano «sempre insieme» non avevano «mai tempo da dedicare a loro stessi».

In questo contesto la paziente «aveva notato» un poliziotto che continuamente passava davanti al suo negozio con la sua gazzella, si fermava per ore a sorvegliare (almeno questo le era sembrato in un primo momento) l'ingresso di una banca prospiciente il suo negozio. Era un bell'uomo che «...si muoveva con fare importante».

Un giorno «all'improvviso» entrò nel suo negozio con il direttore della banca che ella conosceva bene. Quel giorno, anzi «nell'istante in cui entrò» capì che «lui le aveva messo gli occhi addosso da tempo e che ora era folle di lei». Così tutta la realtà



acquistò un nuovo ordine, un nuovo significato. Ora si spiegava le lunghe permanenze davanti al suo negozio, la sorveglianza, le occhiate...

Lui continuò anche dopo a fare le stesse cose. Lei non ebbe mai l'occasione di scambiare con lui una sola parola. Ma anche questo le divenne chiaro: c'era qualcuno che gli impediva di dichiararsi apertamente! Lui continuava a comunicare con lei tramite sguardi, ammiccamenti, poi con un codice personale che lei aveva ben imparato a conoscere. Ad esempio se parcheggiava l'auto da una certa parte voleva dire che la trovava bella, se viaggiava senza il berretto che anche lei lo doveva amare...

Con questo tipo di messaggi cominciò anche «a farle capire» chi impediva che il loro amore si realizzasse. Ma non fu mai chiaro fino in fondo! Le fece capire che c'erano di mezzo "servizi segreti" (e non solo quelli italiani! ma anche la CIA e, da alcune allusioni, capì che non era escluso il KGB). Lui era un personaggio ben più importante di quanto non apparisse, forse in contatto con i Grandi del Mondo. La Thatcher (era in corso la guerra delle Falkland) non condivideva la sua passione e vi si opponeva con tutti i mezzi... In breve il delirio aveva preso un'andatura epica e si espandeva con una sua forza e coerenza interna, acquisendo di giorno in giorno un dato nuovo che arricchiva e complicava tutta la situazione.

Nel frattempo ella, che all'inizio si era quasi opposta all'amore di lui (in fin dei conti era sposata!), aveva finito per innamorarsene a sua volta. Prima appassionatamente, poi anche con rabbia disperata: doveva arrivare ad una conclusione, lui non si poteva "gingillare" con tutti i suoi problemi, ma doveva arrivare ad un chiarimento con i suoi superiori.

Ma lui non lo faceva! E lei se ne doleva e si arrabbiava ogni giorno di più. Finché (ed erano passati quasi due anni dal giorno che lui era entrato nel suo

negozio) non decise di prendere l'iniziativa lei. Uscì dal negozio dopo essersi ben truccata e lo affrontò, prima a parole, poi con offerte erotiche arrivando anche a mostrargli il suo seno denudato. Infine lo aggredì rimproverandogli tutte le sue inconcludenze.

Dopo aver corso anche un certo pericolo (eravamo negli anni del terrorismo!) fu soccorsa e "placata" da un nugolo di poliziotti e portata di forza alla nostra Accettazione psichiatrica dove arrivò in uno stato di grave agitazione psicomotoria.

Sottoposta a "trattamento sanitario obbligatorio" e trattata con grosse dosi di neurolettici (butirofenoni e fenotiazine), migliorò abbastanza velocemente. Arrivò a criticare alcune sue considerazioni sui servizi segreti e sul complotto internazionale, ma restò sempre ferma nel difendere la verità dell'amore che il poliziotto aveva per lei, unitamente al fatto che lui per primo si era innamorato ed aveva portato avanti un corteggiamento serrato.

In entrambi i casi clinici si evidenziano tutte le caratteristiche indicate come criteri di definizione del delirio erotomanico (Clérambault, 1945): 1) esiste un delirio di rapporto amoroso; 2) con una persona di rango sociale più alto (o supposto tale) rispetto a quello del paziente; 3) il paziente è fermamente convinto che sia stato l'altro ad innamorarsi per primo; 4) e che per primo abbia fatto delle *avances*; 5) l'esordio è improvviso; 6) c'è una permanenza nel corso del tempo dell'"oggetto" amoroso, nel senso che non c'è una tendenza a cambiare l'altro da cui si crede di essere amati; 7) il paziente tende a fornire spiegazioni sul comportamento paradossale dell'altro e queste spiegazioni rendono talvolta estremamente efflorescente la costruzione delirante stessa; 8) il decorso è cronico; 9) non si hanno allucinazioni.

Se noi leggiamo anche questa condizione clinica

in quell'ottica di "psicogenesi strutturale" che abbiamo assunto come nostro paradigma di riferimento sulla patologia dell'innamoramento, possiamo vedere come, anche qui (come già per il delirio amoroso), viene a difettare il terzo momento della costruzione dell'esperienza amorosa, ovvero la ricerca di una mutualità affettiva, di un confronto della propria coscienza passionale con la realtà dell'altro.

In entrambi i casi proposti esiste quella "attesa orientata" che abbiamo indicato come primo momento dell'esperienza stessa dell'innamoramento. A differenza di quanto avviene nella sindrome dell'amante fantasma (e come invece avviene nel delirio amoroso) esiste anche il momento dell'incontro. Il terzo momento invece (quello della ricerca di una reciprocazione e confronto passionale) è, in questo caso, semplicemente dato per scontato. Addirittura presupposto nella misura in cui una delle caratteristiche della condizione è che l'altro amato sarebbe stato il primo ad essere preso da passione per il soggetto.

Più specificatamente nel caso di Laura una personalità con chiari aspetti di sensitività (nel senso kretschmeriano - Kretschmer, 1918) aveva da sempre coltivato fantasie ad occhi aperti a contenuto sentimentale. Al punto che lo stato di "appetizione amorosa" (di attesa orientata) era una costante della sua esistenza. In questa cornice arrivano i segni di equivoca disponibilità dello psicologo. Ce ne potrebbe essere di che illudersi. Ma la paziente fa qualcosa di più: presuppone che lo psicologo sia preso da amore per lei (vero nucleo delirante primario che non verrà mai messo in dubbio). Da qui anche la consequenziale delega a lui di ogni *avance* amorosa e l'inizio di un cammino interpretativo che porta alla florida costruzione delirante.

Nel caso di Nada siamo di fronte ad un tipico



esempio di quello che de Clérambault (1945) chiamava *orgueil sexuel* frustrato. La nostra paziente aveva una chiara percezione della sua oggettiva bellezza e delle opportunità che questa le poteva dare nella vita. Lo scacco più grosso della sua esistenza era proprio venuto dal fallimento in questo senso e dalla percezione delle occasioni perdute. In altre parole si era dolorosamente resa conto di aver dedicato la sua bellezza (e sacrificato le opportunità ad essa connesse) al marito e questi le aveva accettate quasi come cosa dovuta. Negli ultimi tempi addirittura con indifferenza. Da qui era nata quell'attesa orientata di un amore che portava con sé anche l'idea di una valorizzazione e di un riscatto personale e sociale. Forse è proprio la prima figura carica di risalto che entra in questo spazio coscienziale a dare concretezza a tutte le costruzioni connesse con il desiderio di riscatto e di appagamento passionale. Nada non cerca alcun confronto con la realtà semplicemente perché trasferisce all'oggetto d'amore i suoi sentimenti (e poi via via anche i suoi timori e le sue aspirazioni) e quindi anche il compito di quella ricerca di mutualità sentimentale verso cui evolve l'esperienza dell'innamoramento.

## 5. Conclusioni

Le tre condizioni cliniche che abbiamo illustrato portano alle estreme conseguenze i momenti che strutturano e fondano la comune esperienza dell'innamoramento. In questo processo di estremizzazione possiamo cogliere un portato "naturalmente" riduzionistico e semplificatorio. Così l'ampia possibilità di modulazione dell'esperienza amorosa sembra irrigidirsi in stilemi monotoni e quasi precostituiti (vedi la similarità fra loro dei bozzetti clinici riportati come illustrazione dei singoli quadri morbosi).

Il paradigma genetico-strutturale ci permette di cogliere un *continuum* psicogenetico fra esperienza

normale e patologica. Così come gli attributi di patologicità descritti da de Cléarambault (vedi tab. 2) ci consentono orientative cesure.

L'effetto combinato di questi due punti di riferimento ci consente di derivare ognuna delle tre condizioni cliniche dall'arresto del consueto decorso evolutivo dell'esperienza passionale. Ora alla fase dell'attesa orientata (sindrome dell'amante fantasma), ora alla fase dell'"incontro" egotistico (amore delirante e erotomania).

Da un punto di vista clinico e psicopatologico formale siamo di fronte rispettivamente ad un delirio primario (erotomania), ad un deliroide (delirio amoroso) ad un quadro sorretto da idee prevalenti che si possono sviluppare fino a franchi deliri nella sindrome dell'amante fantasma. L'affrontare le tre condizioni in un'ottica tematico-contenutistica permette di aggiungere alle pure formulazioni diagnostiche un "più di senso", un portato esplicativo ed euristico che ci appare senz'altro utile sia per la comprensione del singolo paziente che delle forze in gioco nella evoluzione della comune esperienza passionale amorosa.

#### BIBLIOGRAFIA

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders IV*, Washington D.C., 1993.
- BALDUZZI, E., *Un caso di erotomania passionale pura secondo Cléarambault*, «Rivista sperimentale di freniatria», 1956, n. 80, pp. 407-410.
- CLÉARAMBAULT, G.G. DE, *Les Psychoses Passionelles*, in CLÉARAMBAULT, G.G. DE, *Oeuvres psychiatriques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1945.
- CONRAD, K., *Die beginnende schizophrenie*, Thieme, Stuttgart, 1958.
- ELLIS, P. e MELLISOP, G., *De Cléarambault syndrome, a nosological entity?*, «Br. J. Psychiatry», 1985, n. 146, pp. 90-93.
- ENOCH, M.D. e TRETOWAN, W.H., *Uncommon Psychiatric Syndromes*, Butterworth & Heinemann, Oxford, 1991.

- ESQUIROL, J.E.D., *Delle passioni* (1805), trad. it. a cura di M. Galzigna, Marsilio, Venezia, 1982.
- FISHER, M., *Personale Love*, Duckworth, London, 1990.
- FREUD, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1906), trad. it., Boringhieri, Milano, 1979.
- GILLET, T., EMINSON, S.R. e HASSANYEH, F., *Primary and secondary erotomania: clinical characteristics and follow-up*, «Acta Psychiat. Scand.», 1990, n. 82, pp. 65-69.
- GUIRGUISS, W.R., *Pure erotomania in manic-depressive psychosis*, «Br. J. Psychiatry», 1981, n. 138, pp. 139-140.
- GREEN, A., *Narcissisme de vie. Narcissisme de mort*, Les Editions de Minuit, Paris, 1982.
- KRAEPELIN, E., *Lehrbuch der Psychiatrie*, Barth, Leipzig, 1915.
- KERNBERG, O., *Love Relations*, Yale University Press, New Haven, 1995.
- KRETSCHMER, E., *Der Sensitive Beziehungswhan*, Springer, Berlin, 1918.
- JASPERS, K., *Psicopatologia generale* (1913), trad. it., Il pensiero scientifico, Roma, 1964.
- JOHNSON, R.A., *The Psychology of Romantic Love*, Penguin, London, 1987.
- LORENZI, P. (1994a), *Su alcune caratteristiche dell'esperienza passionale*, «Neurologia, psichiatria e scienze umane», 1994, n. XIV, 6, pp. 1023-1030.
- LORENZI, P. (1994b), *Sindrome di de Clérambault e delirio erotomanico*, «Rassegna di studi psichiatrici», 1994, n. LXXXIII, 3, pp. 167-180.
- LORENZI, P. (1995a), *Patologia della passione amorosa: alcune forme cliniche*, «Quaderni italiani di psichiatria», 1995, n. XIV, 5, pp. 249-264.
- LORENZI, P. (1995b), *Il mal d'amore. Note cliniche e psicopatologiche sui disordini affettivi della vita amorosa*, «Rivista di psichiatria», 1995, n. 30, 6, pp. 269-274.
- LORENZI, P., *Infatuazioni morbide. Estensioni patologiche dell'esperienza di innamoramento*, «Minerva psichiatrica», 1997, n. 38.
- LORENZI, P. e HARDOY, M.C., *Coexistence of Erotomania and Nymphomania*, «Rivista di psichiatria», in corso di stampa.
- LORENZI, P. e ARDITO, M., *L'amore folle. Note cliniche sul delirio amoroso*, «Rivista sperimentale di freniatria», 1995 n. CXIX, 3, pp. 479-492.
- LÉVY-STRAUSS, C., *Le structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967.
- MALINOWSKI, B., *Magia, scienza, religione*, trad. it., Armando, Roma, 1976.
- MERLEAU PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

- MC KENNA, P.J., *Disorders with overvaluated ideas*, «Br. J. Psych.», 1984, n. 145, pp. 579-585.
- MULLEN, P.E. e PATHE, M., *The pathological extension of love*, «Br. J. Psych.», 1994, n. 165, pp. 614-623.
- NAVA, V., *Immaginazione, allucinazioni e apparizioni. Abbozzo di una fenomenologia della presenza interiore del soprannaturale*, «Neurologia, psichiatria e scienze umane», 1995, n. 3, pp. 333-355.
- PARDOUX, P., *De morbis animi*, Paris, 1613.
- RASKIN, D.E. e SULLIVAN, K.E., *Erotomania*, «Am. J. Psychiatry», 1974, n. 131, pp. 1033-1035.
- RUDDEN, M., GILMAN, M. e FRANCES, A., *Erotomania: a separate entity*, «Am. J. Psychiatry», 1980, n. 137, pp. 1262-1263.
- RUDDEN, M., SWEENEY, J. e FRANCES, A., *Diagnosis and clinical course of erotomania and other delusional patients*, «Am. J. Psychiatry», 1990, n. 147, pp. 625-629.
- SACKS, M.H., CARPENTER, W.T. e STRAUSS, J.S., *Recovery from delusion*, «Archives of General Psychiatry», 1974, n. 30, pp. 117-120.
- SEEMAN, M., *The search for cupid or the phantom lover syndrome*, «Can Psychiatr. Assoc. J.», 1971, n. 16, pp. 183-184.
- SEEMAN, M., *Delusional loving*, «Arch. Gen. Psychiatry», 1978, n. 35, pp. 1265-1278.
- SEGAL, J. H., *Erotomania revisited: from Kraepelin to DSM III R*, «Am. J. Psychiatry», 1989, n. 146, 10, pp. 1261-1266.
- SCHNEIDER, K., *Psicopatologia clinica* (1967), trad. it., Città Nuova Ed., Roma, 1983.
- STENDHAL (H. BEYLE), *L'amore*, trad. it., Mondadori, Milano, 1979.
- TAYLOR, P., MAHENDRA, B. e GUNN, J., *Erotomania in males*, «Psychol. Med.», 1983, n. 13, pp. 645-650.
- VEGETTI FINZI, S. (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- ZONA, M.A., SHAMA, K.K. e LANE, J., *A comparative study of eromanic and obsessional subjects in a forensic sample*, «J. Forensic Sci.», 1993, n. 38, pp. 894-903.

L'affettività venne pubblicato nel 1957 sulla parigina «Revue anthropologique». Eugène Minkowski, settantenne, aveva alle spalle tre grandi libri – *La schizophrénie* (1927), *Le temps vécu* (1933), *Vers une cosmologie* (1936) – e un numero sterminato di saggi e riflessioni disperse in riviste di psichiatria, filosofia, estetica, antropologia. Di lì a una decina d'anni, nel 1966, sarebbe apparso invece il grande *Traité de psychopathologie*, che raccoglieva l'intera riflessione minkowskiana lungo l'arco dei tre decenni precedenti.

È significativo richiamare questo contesto, alla luce del quale meglio si comprende la natura dello scritto che qui presentiamo, per la prima volta, in italiano. Uno scritto paradossale: estremamente vasto nelle sue implicazioni, ma sintetico ed essenziale fino alla schematicità, costruito per cenni dimessi, quasi per note e appunti. In esso confluiscono le risonanze di un pensiero consolidato da tempo, insieme all'esigenza di quella forma unitaria e sistematica, per più versi estranea alla genialità frammentaria di Minkowski, che il *Traité* realizzò, rispetto ai temi psicopatologici, e che, sul piano filosofico, avrebbe dovuto esprimersi in un ultimo libro, incompiuto e mai sistemato per la pubblicazione, intitolato *Métaphysique du devenir*.

Eugène Minkowski era nato a San Pietroburgo nel 1885. Aveva studiato medicina all'Università di Varsavia e a Monaco, dove si laureò nel 1909. Dedicatosi a studi filosofici, conobbe il pensiero di Henri Bergson, di cui fu seguace entusiasta, e di Edmund Husserl, il cui influsso, meno evidente di quello bergsoniano, fu d'altra parte profondo e duraturo. Allo scoppio della prima guerra mondiale Minkowski si rifugiò in Svizzera, dove fu assistente, fino al 1915, di Eugen Bleuler. Arruolatosi volontario nell'esercito francese, con la fine della guerra ottenne la cittadinanza francese e si stabilì a Parigi, dove sarebbe rimasto fino alla mor-

te (1972). Consegui il dottorato in medicina nel 1926 e diede inizio alla sua carriera di ricercatore con il saggio *La schizophrénie*.

Due sono i maestri, indicati sin dalle primissime pagine di quest'opera, di cui Minkowski si dichiara debitore: Bleuler e Bergson appunto. Numerose invece le figure che costituiscono il tessuto di sfondo a partire da cui la psicopatologia minkowskiana prende rilievo: tra questi, Janet, Chaslin, Freud e Jung, ma anche Morel e Kraepelin, all'opera dei quali il Trattato dedicherà un'ampia analisi; la storia della psicopatologia che Minkowski in questo modo traccia viene così a illustrare la complessa transizione della psichiatria ottocentesca dall'organicismo positivista all'impostazione psicologico-affettiva: dalla meccanica del pensiero alla dinamica dei significati emozionali.

Minkowski intende situare sulla linea di questa stessa transizione la propria posizione teorica. Riconosce la portata rivoluzionaria, in psicopatologia, dell'idea di affettività così come gli autori di quella svolta la intendevano, portando con ciò in primo piano, nella pratica psicoterapeutica e clinica, la soggettività del paziente, la connotazione individuale e "umana", come Minkowski dice, delle esperienze nevrotiche e psicotiche. E tuttavia ciò ancora non gli pare sufficiente. L'affettività, il *côté pathique* dell'esistenza, non deve infatti ridursi alla nebbia dei contenuti affettivi, alla frammentazione dei sentimenti nella loro dimensione appunto soggettiva, cioè irriducibilmente individuale, biografica, diaristica. La dimensione della affettività, che come un detonatore ha potuto far saltare le categorie esclusivamente biologiciste della psichiatria clinica tradizionale e il conseguente inquadramento della follia e della nevrosi entro una dimensione di programmatica in-significanza, deve essere ricompresa alla luce delle categorie del "vissuto" bergsoniano e della *Lebenswelt* husserliana.

Essa viene quindi tematizzata non tanto o non solo come fenomeno empirico-psicologico, quanto piuttosto nella sua dimensione costitutiva e trascendentale. Nel senso però di un trascendentalismo anti-kantiano e, paradossalmente, anti-formalista. Le strutture che Minkowski individua non sono infatti forme vuote e pure; costituiscono invece un a priori concreto: ciò che Binswanger in quegli stessi anni avrebbe descritto per mezzo di categorie rigorosamente husserliane, e che più tardi identificherà nel *Dasein* heideggeriano (sia pur declinato, contro lo stesso Heidegger, in senso antropologico). Tale concretezza categoriale viene

articolata da Minkowski lungo le fondamentali direttrici del tempo vissuto e dello spazio vissuto. Enzo Paci così scriveva: «Il termine "vissuto" è il punto centrale che bisogna comprendere. Si può parlare di tempo e di spazio, di quantità e di qualità, di relazione e di modalità: si è portati, allora, a pensare alle istituzioni kantiane di tempo e di spazio e alle quattro parti della tabella kantiana delle categorie [...]. Ma queste categorie non sono dedotte dai giudizi, non sono categorie logiche: sono [...] modi di vivere, modi di sentire lo spazio che ci circonda, e il tempo, nella nostra presenza, nei nostri ricordi, nelle nostre attese e, in tali modi, le caratteristiche del nostro rapporto con gli altri, la possibilità o l'impossibilità, la realtà o l'irrealtà, la necessità e la contingenza di tale rapporto» (E. Paci, Prefazione alla trad. it. di E. Minkowski, *Fenomenologia e psicopatologia*, Torino, Einaudi, 1971, pp. X ss.).

Minkowski riporta quindi l'affettività alla sua genesi formale, a livello di ciò che egli definiva come "contatto vitale" con la realtà, e, attraverso quest'ultimo, al suo stesso fondamento, costituito dalla temporalità e dalla spazialità vissute, cioè al ciclo dello slancio vitale: poiché tempo e spazio, a loro volta, non sono che modalità poste dall'esplicarsi dello slancio stesso, poste dalla ritmicità del contatto che esso delinea, dalla sua periodica apertura e chiusura patica sul mondo e nel mondo. L'affettività, nella sua dipendenza dal contatto e dallo slancio vitale, costituisce così la chiave di volta dell'edificio teorico minkowskiano. Ma d'altra parte essa rappresenta anche l'ethos di questa stessa comprensione teorica: è infatti per mezzo di una intuizione istantanea, di una immedesimazione, di una immediata sintonia con l'altro – è per mezzo di un movimento e di un contatto affettivo, che tutto ciò può essere tematizzato e ricompreso concettualmente.

L'affettività costituisce così lo strumento e al tempo stesso l'oggetto della ricerca di Minkowski: ne rappresenta per così dire lo stile. Ciò che la immediata sensibilità affettiva rivela, come il sismografo rispetto al terremoto, sul piano dell'empatia tra l'io e il tu, tra il paziente e il medico, viene così a coincidere con ciò che la teoria psicopatologica minkowskiana, allo stesso modo della nottola di Minerva di cui Hegel ha scritto una volta, comprende e chiarisce a cose fatte, nel suo fondamento universale (strutturale) e al tempo stesso concreto (cioè vissuto).





## L'AFFETTIVITÀ

*Eugène Minkowski*

Ai nostri giorni si parla di psicologia e di psicopatologia affettive. In passato, i fattori affettivi non sono certo stati trascurati completamente, ma si trovavano immediatamente subordinati ad altre facoltà, in primo luogo alle facoltà intellettuali e cognitive, all' "essere pensante", in una parola. Come corollario, per quanto riguarda i disturbi mentali era questione di disordine, di anarchia, di vagabondaggio del pensiero, o, più tardi, di disturbi delle associazioni. Oggi non più.

Naturalmente, quando si tratta della nostra vita mentale, non possiamo stabilire caselle dai limiti nettamente definiti, separando radicalmente un versante dagli altri: tutti, toccandosi da vicino, si ricongiungono, integrandosi al flusso in movimento dell'esistenza. È forse utile richiamare, a questo proposito, i tre valori fondamentali che sostengono la nostra vita: il vero, il bello, il bene; benché ciascuno di essi rappresenti un aspetto peculiare e distinto, la loro sorgente rimane comune: vi è del vero nel bello e nel bene, e d'altra parte parliamo, quando capita, di un bel gesto o di una bella azione.

Fatta questa riserva, constatiamo che l'affettività ci si presenta con un rilievo particolare, tale al tempo stesso da consentire di chinarci su di essa più da vicino, così da individuare ciò che vi è di fondamentale e da domandarci, in una parola, che cosa essa sia. Sarà bene guardarsi dall'abbandonarla troppo prematuramente per delle "teorie" – siano esse teorie neuro-fisiologiche, intellettualiste o associazioniste –, rimanendo invece in sua presenza e sforzandoci di precisarne i tratti essenziali. Il fatto è che nell'ambito di tali teorie essa perde troppo facilmente il suo aspetto. Si deve indubbiamente riconoscere che, ai nostri giorni, siamo lontani da quell'atomismo psicologico che si arrestava, in cerca di "elementi", ai sentimenti "elemen-

\* *L'affectivité*, in «Revue anthropologique», Paris, 1957, n. 3, pp. 169-77.

tari” di piacere e dispiacere, ai quali si aggiungevano sensazioni altrettanto elementari, e che credeva di essere nel giusto sforzandosi di derivare da questi sentimenti elementari, in modo davvero schematico e artificioso, va detto, la vita affettiva in tutta la sua complessità, la sua ricchezza, la sua portata penetrante. E benché uno dei fondatori della psicopatologia contemporanea, Pierre Janet<sup>1</sup>, precisata la sua posizione affermando che tutto nella vita dello spirito si riduce a condotte, considerasse i fattori affettivi come i fattori che regolano queste stesse condotte, ugualmente questa posizione potrebbe non essere adeguata all'affettività considerata in se stessa. Se i fattori affettivi, in virtù di quegli stessi intimi legami (di cui abbiamo detto) tra i diversi versanti della vita psichica, influenzano certo le nostre condotte, ciò non toglie d'altra parte che l'affettività non possa essere ridotta a questo ruolo, e che essa affermi potentemente il suo proprio valore.

Ciò significa che noi assumiamo, a proposito dell'affettività così come di tutti i fenomeni fondamentali, in accordo alle tendenze contemporanee, un punto di vista fenomenologico e antropologico. Senza preoccuparci, quanto meno in principio, di origini e di “teorie”, vogliamo provare a definire l'affettività precisandone i caratteri essenziali; per far questo ci rivolgiamo all'essere umano quale lo abbiamo, vivente, davanti a noi, portatore privilegiato dell'affettività che, sotto questo profilo, intendiamo studiare<sup>2</sup>.

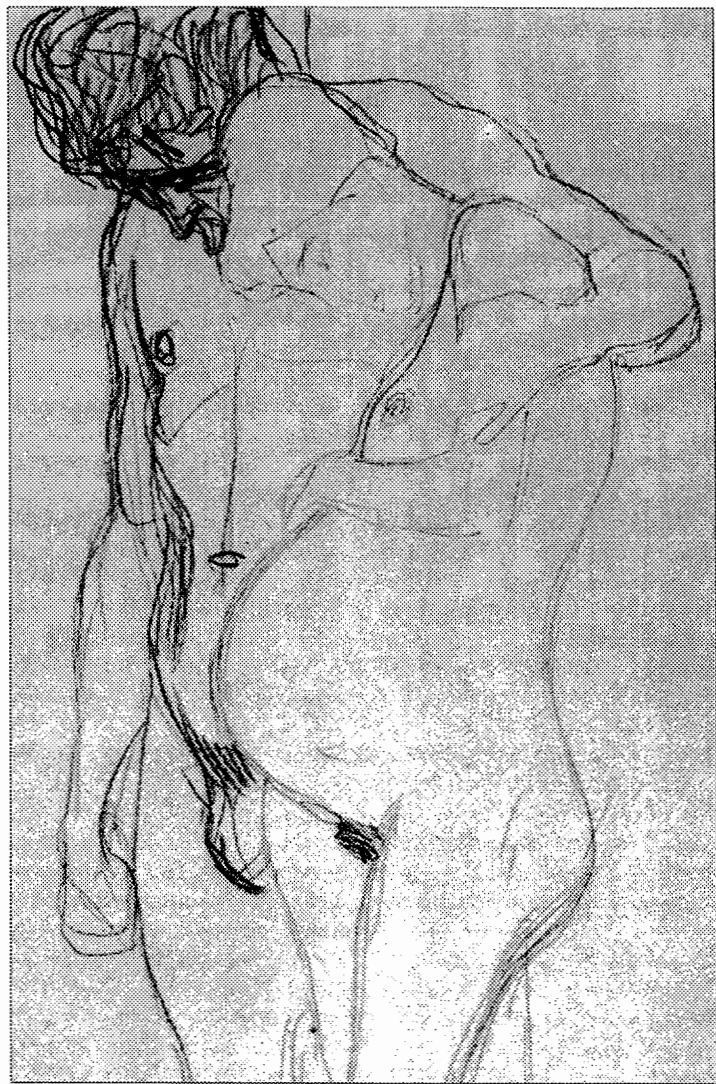
È sufficiente confrontare il dolore fisico con la sofferenza umana per rendersi conto che essi si aprono su prospettive distinte, senza che si debba per questo, di nuovo, separarle radicalmente, spingendo all'estremo la loro opposizione. Tale confronto precisa il senso che noi diamo, in questo contesto, al termine “antropologico”. Indubbiamente un dolore fisico, persistente e intenso, ci farà soffrire; ma la sofferenza umana, anche se ha origine da un dolore di quest'ordine – il che non sempre accade – avrà un significato molto più profondo. Il dolore fisico nasce dalla vulnerabilità del nostro corpo, esposto ai mille fattori nocivi che lo minacciano; esso denota sempre un “mal-essere”, e nella misura del possibile è quindi da evitare; quando si manifesta, il dolore induce poi a mettere in opera tutti i mezzi adatti ad attenuarlo o a farlo scomparire. La sofferenza umana, d'altra parte, non è affatto un “ben-essere”. Tutt'altro. Ma essa non è qualcosa di semplicemente contingente: fa parte integrante della nostra esistenza umana

e la caratterizza. Non si tratta quindi di evitarla a tutti i costi, né d'altra parte di ricercarla. Essa è là, e ci fa soffrire, mettendoci in presenza di uno dei caratteri essenziali del nostro destino umano. A questo riguardo non potrebbe essere formulata alcuna linea di condotta, alcuna regola precisa. Semplicemente, bisogna saper soffrire; e se qualcuno non lo sa fare, questo è davvero grave: è la prova di una mancanza delle più importanti. Balzac fa dire ad una delle sue eroine — Chi non ha sofferto non ha vissuto. Sembra essere del tutto esatto. La sofferenza e il vissuto si toccano da vicino. Il che non significa, evidentemente, che la vita non sia altro che sofferenza, né d'altra parte che per "vivere" si debba soffrire. Ogni formula razionalizzata all'eccesso passa fatalmente accanto ai dati immediati, a fianco del "vissuto". Quali che siano le reazioni — fino alla completa disperazione — cui la sofferenza nei diversi individui può condurre, essa viene ad integrarsi, nella sua stessa essenza, al flusso mobile dell'esistenza, senza comprometterne affatto, in definitiva, il carattere prima di tutto affermativo. Questi dati non possono davvero essere tradotti in modo adeguato per mezzo di una formula razionale. "Il tempo medica le ferite", come vuole il detto popolare. È esatto: e tuttavia sarebbe errato, e contrario alla natura delle cose, affermare che non si debba far altro che assumere un atteggiamento passivo e attendere che tutto passi con il tempo: ancor più errato che voler studiare sperimentalmente quanto tempo è necessario — in mesi, settimane, ore — perché il "tempo" medichi la ferita. La sofferenza ci attraversa da cima a fondo, ci fa soffrire e, con le tonalità gravi che essa porta con sé, ci avvicina al vissuto. A partire dalla sofferenza ci si rivela l'intero versante *patico* (e non patologico, né tantomeno fatale) dell'esistenza. Nostalgia, ansia, gravi delusioni e insuccessi, pene profonde e difficoltà, e ostacoli di ogni genere — giù giù sino alle naturali debolezze umane, sino agli elementi "parassitari", in fondo marginali, che intaccano la purezza dei nostri sentimenti, sino ai cedimenti ("nervosi") che ciascuno di noi reca nella sua struttura individuale. A contatto con questi fattori patici la persona umana si costituisce ed è chiamata a manifestarsi, a dare il meglio di sé.

Non sono che pochi scorci sommari. Tenevamo tuttavia a indicarli. La vita umana è un cammino difficile, a tratti roccioso, ma non si tratta di rimuovere ogni ciottolo per trasformarla in una superficie liscia sulla quale non c'è che da lasciarsi scivolare. Essa comporta, e

deve comportare, rischi e affanni, difficoltà e cedimenti; procede in mezzo a questi: il che vale tanto per i bambini quanto per gli adulti. Alcuni medici psichiatri, con uno zelo un poco eccessivo, ma che non sapremmo biasimare del tutto, alcuni psicoterapeuti, alcuni promotori di una pedagogia forse anche moderna, perdono talvolta di vista questo versante dell'esistenza umana, giungendo all'idea di una norma incontestabilmente astratta e irrealistica, correndo così il rischio di far fallire il loro sforzo e le loro stesse considerazioni di ordine generale. Per questo motivo tenevamo a dirne almeno queste poche parole.

Sofferenza umana e compassione. In questo ambito si afferma la solidarietà fondamentale tra esseri umani. Facoltà quasi meravigliosa di far nostre le gioie e i dolori – i dolori soprattutto – dei nostri simili. E se diciamo “nostre”, questo “nostre” deve essere inteso letteralmente. Non si tratta affatto di una semplice appropriazione, con un moto se si vuole generoso, di ciò che fa parte in primo luogo e distintamente della vita di un altro. Il legame che si stabilisce è invece a tal punto intimo che i due compagni si confondono e che il dolore, pur affliggendo uno solo di loro, è realmente comune: inglobato in un unico movimento, esso non potrebbe più venire ripartito tra coloro che lo condividono. A ben vedere, la sofferenza non è tale se non nella misura in cui fa appello alla compassione, per trovarvi il proprio compimento e il proprio significato. La compassione, come vuole la parola stessa, è prima di tutto un “cum”, un movimento spontaneo e naturale che nasce dalla solidarietà interumana e che ad essa è tanto profondamente ancorato, dovremmo dire, da cadere, con l'appello che esso lancia e a causa la sua stessa generalità, nell'anonimato. Movimento di “sim-patia” (nel senso etimologico del termine) che, talvolta, si limita ad esser letto nello sguardo, o si limita a una semplice stretta di mano, ma che è ampiamente sufficiente a se stesso, e che in tal modo adempie al compito che gli è proprio. Nella sfera dei sentimenti, il nostro vocabolario è particolarmente ricco, e a ragione: ciascun termine ci rivela una sfumatura, una sfumatura da non trascurare. Compatire non è affatto sinonimo di compiangere o di aver pietà. La pietà la possiamo domandare, anzi implorare. La compassione è invece un movimento spontaneo, come dicevamo, anche quando si pone al di là delle relazioni quotidiane. Esso ci conduce così al fondamento stesso della nostra vita affettiva<sup>3</sup>.



Si è presa l'abitudine – un'abitudine tenace – di contrapporre psicologia della introspezione e psicologia della estrospezione, o, ancora, psicologia soggettiva e psicologia oggettiva, ovvero, come potremmo anche dire, in prima persona e in terza persona. In questa opposizione, una persona non trova tuttavia posto: è la seconda, il "tu"<sup>4</sup>. Essa ha però da dire la sua parola, una parola importante. In francese abbiamo, per l'altro, tre termini distinti: *autrui* [altrui], *semblable* [simile], *prochain* [prossimo]. Ciascuno di essi rivela, nelle nostre relazioni con l'altro, una prospettiva particolare, andando dalla distanza alla reale prossimità. Bisogna guardarsi dal sacrificare, col pretesto di fare della "scienza", l'una di queste prospettive, particolarmente l'ultima, all'altra. Quando mi rivolgo al "tu", si trova realizzato all'istante un "io-tu" (Martin Buber), un "noi" (Ludwig Binswanger), un incontro umano. Forse solo virtualmente. Ma questa "virtualità" dischiude già un intero mondo. Questo incontro va molto al di là dell'individuale e del sociale, per affondare le sue radici nell'*umana mente comune*. Ritorniamo così a quel che abbiamo detto della compassione: l'affettività non si riduce a movimenti individuali, chiamati a incontrarsi o a contrastarsi occasionalmente, ma trova il suo autentico fondamento nei fenomeni interumani, se così si può dire, come l'eco e il risuonare, la solidarietà e la reciprocità; sono questi fenomeni a costituire la vera ragion d'essere dei movimenti individuali, il loro indispensabile compimento, il loro "coronamento": poiché, senza di essi, questi movimenti non avrebbero più alcun senso, non avrebbero più nulla da dire<sup>5</sup>.

La comprensione reciproca non può essere ridotta a una formula aritmetica: io comprendo lui ed egli comprende me, e di conseguenza noi ci comprendiamo. Essa accade in un tempo unico e non in tempi diversi<sup>6</sup>. La "reciprocità" si afferma nel movimento che in tal modo si disegna, e conserva il suo valore anche se, in concreto, viene a spezzarsi contro un ostacolo o un rifiuto. Esperienze di questo genere non la mettono in discussione, non fanno rinunciare alla sua stessa tendenza. Qui, di nuovo, essa trova fondamento nell'incontro umano.

Quando ci si trova in presenza di disturbi mentali evidenti, in primo luogo di malati deliranti, l'incontro è però compromesso nel modo più grave. Per quanto si sia vecchi psichiatri, quando nella grande arena della vita – non, dunque, durante il servizio, non indossando il

camice bianco e facendoci carico della nostra formazione professionale, insieme a quel tanto di deformazione che ogni formazione comporta – quando appunto in modo brutale e inatteso, ad esempio in occasione di una conversazione banale con un amico, siamo obbligati ad arrenderci all'evidenza che abbiamo davanti a noi un delirante, allora viviamo direttamente e in modo straziante la rottura che così si produce. "Non parliamo più la stessa lingua". Abbiamo un alienato, uno straniero, davanti a noi; la porta rimane chiusa<sup>7</sup>.

Ma il bisogno di comprensione è così grande, e così naturale ad un tempo, che, anche qui, si tenta di penetrare questi mondi chiusi, si tenta almeno di conoscere per quale ragione rimangano inaccessibili. Non è questa l'occasione per esporre le nuove conoscenze acquisite in questo senso nella psicopatologia. Vorremmo solo insistere, a questo proposito, sulla nozione, posta in rilievo dalla psicopatologia contemporanea, di buono e di cattivo contatto affettivo con la realtà ambiente. Essa gioca un ruolo centrale. È proprio questa nozione, in luogo della semplice constatazione oggettiva, della enumerazione di disturbi e deviazioni, a costituire frequentemente il vero strumento delle nostre diagnosi differenziali; è questo contatto, che noi cerchiamo di individuare attraverso la facciata dei disturbi evidenti, così da poter giudicare da questo punto di vista il caso che abbiamo davanti a noi, precisandone nella misura del possibile la prognosi e intraprendendo i nostri trattamenti terapeutici. Ma per far questo – è facile rendersene conto – per parte nostra dobbiamo fare uno sforzo di penetrazione e di comprensione che va molto al di là di una semplice constatazione. Solo in questo modo l'affettività o la sua carenza possono essere colte. E questa capacità, che si acquisisce progressivamente, avendo a che fare giornalmente con i malati, costituisce ai nostri giorni una delle pietre angolari nella formazione dello psichiatra<sup>8</sup>.

Tale nozione del resto non si limita ai casi nettamente morbosi, ma trova in modo del tutto naturale un campo d'applicazione più vasto. Nei bambini cosiddetti caratteriali ci preoccupiamo di venire a sapere, per così dire in presa diretta, se – al di là del livello della loro intelligenza e di ogni informazione che i test possono fornirci – essi abbiano una buona affettività (o una affettività carente): questa costituisce infatti l'accesso principale per ogni trattamento pedagogico che li riguarda. In questa prospettiva arriviamo ugualmente a differenziare

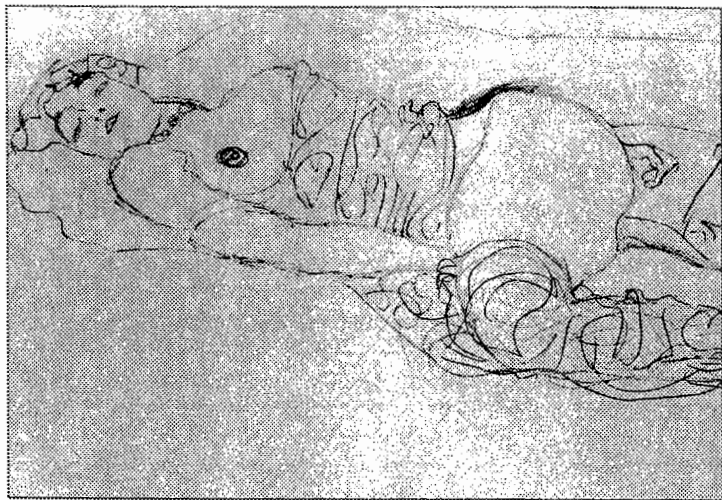
gli individui nella vita corrente: gli uni, i sintonici, capaci di vibrare all'unisono con l'ambiente, mostrano una buona affettività; gli altri, i razionali, nei quali i fattori intellettuali e razionali prevalgono, sono invece più distanti e più freddi. Questo non significa che il primo tipo sia superiore al secondo; tutto dipende dalle diverse situazioni, dalle diverse esigenze cui nella vita si dovrà rispondere nel modo migliore. L'affettività, per preziosa che sia, non è tutto nell'esistenza; essa può sommergerci, può indurci in errore quando si tratta di affermare la nostra personalità – come è nostro diritto e nostro dovere, evidentemente senza doversi per questo mostrare brutali nei confronti del prossimo. Ogni tipo<sup>9</sup>, come la vita vuole, è fatto di risorse e di debolezze. Una sintesi completa è difficilmente alla portata dell'essere umano; ma, anche così, le cose non vanno poi troppo male.

Buona o cattiva affettività. Non è affatto questione di un giudizio morale: ci muoviamo sul terreno psicologico. Ciò non toglie che l'affettività costeggi da vicino il senso morale. Questo fa sì che una carenza di quella vada di pari passo con una carenza di questo. L'inverso, tuttavia, non si presenta col medesimo rigore; ma non vorremmo insistere su questo punto. Notiamo solamente che la mancanza di senso morale, parallela alla mancanza di affettività, si tradurrà all'occasione in atti delittuosi e criminali, perpetrati a freddo, che possono giungere al mostruoso. Il giudizio medico-legale su questi casi pone all'esperto, in assenza di disturbi mentali evidenti, un problema tra i più delicati.

Buona o cattiva affettività, buono o cattivo umore ugualmente. La differenza è facile a stabilirsi. L'umore non dipende certo da facoltà cognitive; è di natura passeggera, talvolta muta senza che neppure si sappia il perché, ed è fatto per non durare; pur comunicandosi alle reazioni del soggetto, è piuttosto per sua natura "in superficie", mentre l'affettività penetra in profondità e caratterizza quindi la persona umana.

È così abbozzata una differenziazione dei diversi fattori a torto riuniti sotto il termine generico di affettività. Questa riunione si spiega facilmente: quando, in opposizione all'"essere pensante", cominciarono a imporsi all'attenzione degli psicologi e degli psicopatologi fattori che non dipendevano in alcun modo dal "pensiero" in senso stretto, questi stessi fattori si trovarono indistintamente accomunati





nella categoria della affettività. Una certa confusione regna tuttora sotto questo punto di vista. Per questo, è necessario un lavoro di differenziazione.

In primo luogo si pone la distinzione tra l'affettività, considerata soprattutto sotto il profilo dell'affettività-contatto, e l'emotività. L'uomo affettuoso e l'uomo emotivo, se non addirittura iper-emotivo, sono casi ben distinti. Si tratti di bambini o di adulti, nella pratica constatiamo spesso che affettività ed emotività non vanno di pari passo: un essere emotivo può far mostra di una inconsistenza affettiva, di una affettività molto superficiale e priva di profondità. Così, dell'emotività si può fare un cattivo uso, servendosene a fini egoistici rispetto a chi ci è vicino, con il pretesto di tenersi al riparo da emozioni più forti; si può così esercitare una vera tirannia. L'affettività, rivolta costantemente ai nostri simili, in quanto si fonda su fenomeni interumani, non potrebbe invece dar luogo ad abusi o misfatti di questo genere. Resta inteso che abbiamo in vista, qui, l'affettività-contatto, la sintonia. Potrà darsi d'altra parte il caso di una affezione (ma non di un'affettività) tirannica; ma in questo caso entrerà in gioco un altro aspetto della "affettività", di cui diremo in seguito. Per prevenire confusioni

di quest'ordine, la nozione di contatto affettivo con la realtà ambiente dovrà lasciare il posto, con l'andar del tempo, a quella di contatto vitale: essa, pur fondandosi sull'affettività-contatto, appare più ampia, inglobando ancora l'intuizione, il senso della misura, in breve tutto ciò che viene ad arricchire la vita e le relazioni con i nostri simili di note umane, irrazionali in gran parte, ma calde e "parlanti"<sup>10</sup>.

Affettività ed emotività. L'emotività è una manifestazione psicosomatica. L'emozione si accompagna a reazioni da parte del cuore, dei vasi sanguigni, della respirazione, dell'apparato digerente. "Si accompagna" non è del resto l'espressione adatta: queste reazioni non accompagnano solamente l'emozione provata, ma fanno tutt'uno con essa<sup>11</sup>, al punto che sarebbe errato volerle disgiungere e, ancor più, far derivare questa da quelle, o viceversa. Certo l'affettività è destinata a tradursi, a seconda dei casi, in determinate reazioni o atti, ma è facile rendersi conto – questo discende da ciò che si è detto – che tali correlazioni avranno qui un carattere completamente diverso. L'affettività al contrario, come abbiamo detto, per la sua stessa profondità si situa ad un livello superiore, rappresentando un valore.

L'emotività nasce in primo luogo da uno *shock*: suoni insoliti, tempeste, bombardamenti, terremoti, e così di seguito. *Shocks* che vengono a scuoterla e a metterla alla prova. Accade lo stesso nel caso di uno *shock* provato nell'apprendere brutalmente una notizia sconvolgente: *shock* che per la sua violenza precede la realizzazione di ciò che questa notizia, nel suo tenore affettivo, comporta. L'emotività può inoltre assumere una forma collettiva; il panico ne è un esempio. L'affettività si discosta da tutto questo nella misura in cui il *contatto* (il contatto umano, l'eco) si differenzia, sul piano del vissuto, dallo *shock*: è appena necessario insistere ancora su questo punto.

Anche qui d'altra parte, in accordo a ciò che abbiamo creduto di dover sottolineare sin dall'inizio, è bene guardarsi dal tracciare confini troppo netti. L'emozione estetica ci porterà infatti molto lontano rispetto a ciò che abbiamo inteso dire parlando di emotività<sup>12</sup>. Il che non impedisce però che la distinzione ora delineata conservi il suo valore e possa esserci utile nelle nostre ricerche.

Non abbiamo potuto esaminare, qui, che una piccola parte del vasto capitolo dell'affettività. Un intero settore, che certo non è tra i meno rilevanti, è stato trascurato. Abbiamo proceduto in questo mo-

do consapevolmente, preoccupati di mettere in rilievo soprattutto l'affettività-contatto. Questa lacuna tuttavia non doveva esser passata sotto silenzio.

In ogni tempo, accanto all'emozione-*shock* sono state poste le emozioni-sentimento. Allo stesso modo, dovremmo mettere, accanto all'affettività-contatto, l'affettività-sentimento. Vi è una zona comune, quanto meno per quanto riguarda i termini impiegati, ad emotività e affettività; ma si tratta, a dire il vero, di campi a sé stanti. Ci si rivela in questo modo il vasto dominio dei sentimenti e delle passioni, con tutti i conflitti cui essi danno luogo e tutti i problemi che pongono nella vita. Questo settore è a sua volta penetrato in psicopatologia, contribuendo in larga misura a farne una psicopatologia "affettiva". In psichiatria è da sempre stata questione di cause morali. Oggi, soprattutto con l'impulso dato da Freud, i fattori affettivi hanno conosciuto un ritorno di interesse, in modo molto ampio e sfumato. Non è questo il luogo per discutere la nostra posizione nei confronti della psicoanalisi<sup>13</sup>; dovremmo formulare nei suoi confronti alcune riserve, tanto di ordine teorico che pratico, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto che essa ha assunto più recentemente. Ciò non toglie che i lavori di Freud (per noi principalmente i suoi primissimi lavori, anteriori all'introduzione della nozione di libido) abbiano contribuito, insistendo sia sui conflitti che sentimenti e passioni portano con sé, sia sulla maniera in cui la persona si comporta a tale riguardo, a rendere accessibili alla nostra comprensione manifestazioni psicopatologiche che sino ad allora sfuggivano completamente, imponendosi unicamente nel loro aspetto morboso: nell'aspetto cioè della alienazione mentale. I conflitti rimossi nell'inconscio non solo venivano indicati quale causa dei disturbi – a questo proposito vi è stata incontestabilmente, da parte della psicoanalisi, un'esagerazione, una "teorizzazione", una schematizzazione – ma ancora essi, sopravvivendo, arrivavano ad esprimersi simbolicamente nel disturbo constatato, per quanto inaccessibile e aberrante esso potesse apparire a prima vista (propositi incoerenti e neologismi, ad esempio). Il disturbo acquisiva così un senso, in riferimento ad un *contenuto affettivo*.

Affettività-conflitto da una parte, affettività-contatto (affettività che si apre al contatto vitale) dall'altra. Sempre affettività, dunque, nei due casi? Vorremmo riservare il termine di affettività, riferendoci

a ciò che ne abbiamo detto, al secondo di questi aspetti. Sotto l'influenza della psicoanalisi è stato introdotto in francese, prendendolo in prestito dal tedesco, il termine "*affect*". A torto, credo. Sarebbe stato forse preferibile attenersi a sentimenti e passioni. Molte confusioni avrebbero potuto essere così evitate. Il fatto è che il contenuto (affettivo) del disturbo, per quanto grande sia la sua rilevanza, non costituisce necessariamente né un'origine né una causa; questo contenuto non produce affatto la psicosi, così come il contenuto di un sogno non produce lo stato onirico. Molti altri fattori potranno ancora essere invocati, ma il contenuto non potrà che andare ad inserirsi, molto spesso in modo secondario, nel quadro particolare creato dal processo morboso<sup>14</sup>.

Affettività-contatto e affettività-conflitto. Anche qui deve essere fatta una distinzione, se non altro a livello di un primo approccio. L'affezione tirannica, così come le sue forme degradate, si situano piuttosto su questo secondo versante; d'altra parte, i termini "affezione", da un lato, e dall'altro "affettuoso" o "affettività", non restituiscono la medesima tonalità. L'affettività-contatto dipende dal quadro, dallo "stile" della vita. Non da un quadro vuoto, evidentemente, dal momento che essa si mostra particolarmente ricca. In questo senso l'affettività-contatto sembra separarsi dall'affettività-conflitto. Non del tutto, questo va da sé, poiché nella vita esse si ricongiungono, si influenzano e si determinano reciprocamente. Ma assimilarle interamente, e ancor più subordinare l'affettività-contatto (il contatto vitale) all'affettività-conflitto, costituirebbe semplicemente un errore. Ciascuna di esse si apre su una prospettiva distinta e pone, nei confronti degli altri fattori, problemi che le sono propri.

[Traduzione di Federico Leoni]

<sup>1</sup> Pierre Janet (1859-1947), neurologo e psicologo francese, è stato direttore del laboratorio di psicologia sperimentale alla clinica della Salpêtrière e titolare, dal 1902, della cattedra di psicologia sperimentale e comparata al Collège de France. Tra i suoi saggi, *Les accidents mentaux des hystériques* (1893), *Les médications psychologiques* (1919), *De l'angoisse à l'extase* (1927-28). In numerose occasioni, ma soprattutto nel *Trattato di psicopatologia* (Paris, Presses Universitaires de France 1966, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1973, pp. 131-54), Minkowski ha discusso l'opera di Janet, indicando in essa un punto nevralgico della complessa transizione vissuta sul finire del secolo scorso dalla psichiatria francese. Particolarmente significativa è per Minkowski la nozione janetiana di "condotta", che, solo in parte sovrapponibile a quella watsoniana di "comportamento", rende possibile una prima e decisiva apertura della psicopatologia alla tematizzazione dell'esperienza vissuta, della *Erlebnis*, particolarmente nella sua struttura temporale. In questo senso, l'impostazione della psicopatologia di Janet, se pure non si solleva alla essenzialità della penetrazione fenomenologica del disturbo psicotico, è in grado di superare, secondo Minkowski, i limiti propri di una prospettiva meramente neurologica, in direzione di una comprensione psicologico-affettiva dell'esperienza della follia [N.d.T.].

<sup>2</sup> Si può misurare su questa proposizione, sull'accostamento tra i "caratteri essenziali" dell'affettività e l'essere umano "quale lo abbiamo, vivente, davanti a noi", la portata, la fecondità e insieme la problematicità del complesso intreccio di premesse bergsoniane e husserliane in Minkowski. Dunque, da una parte il "vivente", il vissuto immediato, dall'altra l'essenza, l'*eidōs* del fenomeno.

Minkowski più volte ricorda l'impressione straordinaria riportata durante la lettura dell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* di Henri Bergson (cfr. ad es. E. Minkowski, *Psychiatrie et métaphysique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», Paris 1947 (52), pp. 333-58; trad. it., *Psichiatria e metafisica*, in *Filosofia, semantica, psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Milano, Mursia 1969, pp. 39-65). Al tempo stesso afferma però l'importanza centrale, nel suo percorso intellettuale, dell'incontro con la fenomenologia husserliana. Egli indica nella fondamentale congruenza tra il concetto bergsoniano di dato immediato e la husserliana visione di essenze il terreno di incontro e l'ispirazione comune ai due orizzonti filosofici (cfr. E. Minkowski, *Approches phénoménologiques de l'existence*, in «Evolution Psychiatrique», Paris 1962 (27), n. 4, pp. 433-58; trad. it., *Approcci fenomenologici all'esistenza*, in *Id.*, *Filosofia semantica psicopatologia*, cit., pp. 285-315). Tale congruenza può apparire per certi versi problematica: Husserl intende proporre, per mezzo della fenomenologia, una rigorosa fondazione delle scienze e della stessa filosofia, e la radicalità di tale fondazione fa tutt'uno con il rifiuto o la sospensione (questo, come noto, il significato dell'*epoché*, della riduzione, della neutralizzazione) dell'insieme delle costruzioni scientifiche. Bergson al contrario accoglie nel suo universo teorico, accanto ai dati immediati che ne costituiscono il fondamento intuitivo, dati e costrutti di matrice scientifica, in particolare biologica, senza però avviare, in proposito, una interrogazione metodica e critica quanto quella husserliana. Questa divergenza essenziale sembrerebbe quindi dover costituire l'ostacolo più rilevante al suggerimento sintetico minkowskiano: ma il bergsonismo minkowskiano proprio su questo

punto appare fortemente eretico, comportando, husserlianamente, la sospensione esplicita e recisa di ogni elemento o dato di derivazione scientifico-biologica (cfr. E. Minkowski, *Quelques données sur la "vie" en marge de la biologie*, in «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie», Assen 1954-55 (47), n. 1, pp. 23-34) [N.d.T.].

<sup>3</sup> Quando Minkowski scrive che «compatire non è affatto sinonimo...», va detto che «compatire» è, nell'originale francese, «compatir avec», come egli stesso sottolinea. Sebbene Minkowski non vi si richiami esplicitamente, è chiara, in questo come in altri passi della sua opera, l'influenza del saggio di Max Scheler sulla simpatia (le osservazioni scheleriane sul *sympathein* sono qui trasferite, come in un calco, al *compatir avec*), che egli doveva conoscere nella traduzione francese (cfr. M. Scheler, *Nature et forme de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la forme émotionnelle*, Payot, Paris, 1928) [N.d.T.].

<sup>4</sup> La svolta che oppone alla psicologia "in terza persona" (cioè alla psicologia oggettivante, naturalistica) e alla psicologia "in prima persona" (psicologia dell'introspezione e del diario intimo, oppure psicologia jaspersiana, cioè fenomenologico-soggettiva) una psicologia declinata alla "seconda persona", coincide in Minkowski con la svolta che, in uno slogan, egli ha così espresso: la psicopatologia dovrà consistere non tanto in una patologia dello psicologico, quanto in una psicologia del patologico, secondo il modello di un "prolungamento" del campo patologico in quello normale e del campo normale in quello patologico. Il che significa far valere la possibilità del dialogo e della compren-

sione, fondandola sulla sostanziale unità strutturale del vissuto (nelle sue forme trascendentali, temporali e spaziali) come sfondo a partire dal quale si ritagliano le forme di vita particolari, che digradano attraverso sfumature sottilissime dal vissuto normale sino alla follia (cfr. E. Minkowski, *À la recherche d'une psychologie*, in «Revue internationale de Philosophie», Bruxelles 1952 (6), n. 22, pp. 391-408) [N.d.T.].

<sup>5</sup> Difficile definire una fisionomia unitaria nell'ambito dei fenomeni qui rapidamente richiamati: l'eco, il risuonare, la soliderietà interumana, la reciprocità. Certo è che il fondamento comune a ciascuno di essi è costituito da ciò che nel *Tempo vissuto* (D'Artrey, Paris, 1933; trad. it. Einaudi, Torino, 1971, pp. 46-51) viene definito come "slancio universale", come dimensione "superindividuale". In questa prospettiva, la dimensione psicologica e individuale dell'esperienza – di qualsiasi esperienza – non si costituisce e non si afferma se non emergendo a partire da una sorta di continente (avrebbe detto Husserl) anonimo e sommerso: ciò che Minkowski chiamava, nei suoi ultimi scritti, il Divenire, lasciando risuonare, in questa parola antica e dai mille significati, le implicazioni del pensiero cosmologico annunciato nel suo *Vers une cosmologie* (Aubier, Paris, 1936) [N.d.T.].

<sup>6</sup> «Elle se fait en un seul temps et non en plusieurs»: si deve pensare l'esperienza della reciprocità e della simpatia come un accadere istantaneo, come paradossale estensione di un istante o di una puntualità intemporale ("en un seul temps"). Questa, come tale, si sottrae a quella sorta di peccato originale del pensiero, costituito appunto dalla spazializzazione, cioè dalla segmentazione della durata vissuta "in più tempi", in

più frazioni sostanzializzate e geometricamente accostate le une alle altre. Alla luce di tutto questo, dire che la comprensione accade come istante e nell'istante equivale a dire che l'io e il tu sono co-originari, primitivamente complicati, e per nulla relazionati "a posteriori" ("en plusieurs [temps]") [N.d.T.].

<sup>7</sup> Il racconto di questo "episodio" ricorre anche nel *Trattato di Psicopatologia* (cit., pp. 58-60): Minkowski ne fa l'evento esemplare e decisivo per la comprensione di ciò che l'esperienza della follia significa sul piano dei dati immediati, sul piano delle cose stesse, al di fuori e prima di ogni categorizzazione scientifica o medica. In questo senso Minkowski insiste nel definire, ancora nel *Trattato*, la follia come "dramma" dell'incontro umano, come improvvisa rottura e scissione di quella lingua comune, di quella unità simpatetica cui ciascuno - in quanto non è un io solipsistico, assediato dagli inganni del genio maligno di Descartes - appartiene originariamente [N.d.T.].

<sup>8</sup> Questa sensazione istantanea, questa intuizione di una mancata o alterata comunicazione affettiva, è ciò che Minkowski chiama "diagnosi per penetrazione". Essa si fonda su una forma di immedesimazione simpatetica quale era stata tematizzata da Scheler, ma può ben essere accostata anche al binswangeriano "trasalimento" di fronte ad uno schizofrenico. È lo stesso Binswanger, in *Tre forme di esistenza mancata* (Niemayer Verlag, Tübingen, 1956; trad. it. di Enrico Filippini, Il saggiaiore, Milano, 1964, p. 118), a indicare la legittimità di un tale accostamento, giudicando l'enunciazione minkowskiana circa l'origine del trasalimento ("nous nous heurtons ainsi au vide") come un'otti-

ma descrizione fenomenologica di quella che egli chiama invece l'"obliquità" spirituale caratteristica del paziente schizofrenico [N.d.T.].

<sup>9</sup> Minkowski ipotizzò un modello di classificazione che prevedeva tre "tipi psicologici", tre caratteri psichici la cui essenza è individuata non attraverso un esame statistico-empirico, ma con metodo intuitivo-fenomenologico. In una prima formulazione, il punto di partenza per l'individuazione dei diversi tipi era costituito dai due principi bleuleriani della sintonia e della schizoidia, della identificazione e della scissione, cioè, rispetto al "divenire ambiente" [v. nota 10]. Nell'ambito della seconda tipologia minkowskiana, il principio di discriminazione era invece costituito dai tre "poteri formali" razionale, affettivo, sensoriale: il primo organizzerebbe l'esperienza e il pensiero del soggetto privilegiando i fattori della oggettività, della staticità, dell'estensione; il secondo, l'affettivo, implicherebbe un naturale e intimo contatto con la realtà e con il prossimo; il terzo, il sensoriale, indurrebbe una affettività di tipo adesivo, incline a far propria la profondità delle risonanze in essa risvegliate dal cosmo. (Cfr. E. Minkowski, *Sur le chemin d'une psychologie formelle*, in «Tijdschrift voor Philosophie», Leuven 1950 (12), n. 3, pp. 504-30) [N.d.T.].

<sup>10</sup> Al tema del contatto vitale con la realtà, estremamente fecondo sia sul piano psicopatologico che su quello filosofico, Minkowski aveva dedicato la sua tesi di dottorato in medicina (E. Minkowski, *La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie*, Jouve et Cie, Paris, 1926). Nel *Tempo vissuto* (cit., pp. 65-79) la nozione di contatto vitale viene ulteriormente sviluppata, per

mezzo di una geniale contaminazione bergsoniano-bleuleriana: lo slancio vitale di Bergson viene infatti riarticolato sulla base della coppia sintonia-schizoidia elaborata da Eugen Bleuler (cfr. E. Minkowski, *La schizofrenia*, Payot, Paris, 1927, trad. it., Bertani, Verona, 1980, cap. I, pp. 55-95). Se Bleuler faceva dell'esperienza il risultato del gioco tra schizoidia e sintonia, tra adesione e scissione rispetto al proprio ambiente, Minkowski riprende questa intuizione accentuando il carattere psicologico dei due principi, e, di più, attribuendo loro una valenza fenomenologicamente più originaria e fondamentale rispetto alla stessa dimensione psicologica dell'adesione-scissione: valenza che potrebbe essere indicata come trascendentale e ontologica o, come Minkowski avrebbe detto altrove, cosmologica. Il ritmo dell'esperienza, l'unità sintonia-schizoidia, l'apertura sistolico-diastolica in cui io e mondo sono sospesi, non sono infatti nulla di empirico-psicologico, come Bleuler riteneva, né costituiscono d'altra parte una mera immaginazione o proiezione soggettiva: sono invece invece qualcosa di costitutivo, in senso fenomenologico appunto, dell'io e del mondo nel loro corrispondersi sempre variato [N.d.T.].

<sup>11</sup> È interessante accennare alle riflessioni sul tema anima-corpo svolte da Minkowski nel saggio *À propos de la médecine psychosomatique* (in «Evolution Psychiatrique», Paris 1950 (18), n. 3, pp. 345-370). L'io è qui concepito anzitutto come un io corporeo e concreto. Vien fatto di pensare, in primo luogo, a qualcosa di materiale e di oggettivo, ma accanto all'idea di corpo come estensione statica nello spazio si fa avanti, nel discorso minkowskiano, un secondo significato di corpo: corpo, *soma*, egli scrive, come *organismo*. C'è

qualcosa di animato, nell'organismo, qualcosa di dinamico: la sua struttura, la sua stessa organizzazione. «Organizzare significa rendere strutturato, realizzare una struttura interna capace di entrare in azione come tale, giocando il proprio ruolo.» Il dinamismo di questa struttura corporea è il dinamismo della vita stessa; costituisce per così dire la incorporeità del corpo: ciò per cui il corpo, in quanto organismo, appare vicino a quella immateriale e inafferrabile mobilità che la vita secondo Minkowski è. L'organismo, in virtù del suo stesso organizzarsi-strutturarsi, ha quindi in sé qualcosa di eccedente la materialità delle sue parti, qualcosa di animato. Non è un «corps constitué», in altri termini, e non è un «corps fixé»: il *corps-organisme* è il corpo colto nel suo costituirsi, nella sua trascendenza processuale: unità incessante di trasformazioni che si attuano «in funzione di appelli provenienti dall'esterno come dall'interno, quantità di atti e di gesti [che accadono] con rapidità e agilità, con finezza e con grazia...» [N.d.T.].

<sup>12</sup> Sull'esperienza estetica, l'emozione, la follia, si può leggere la bella recensione scritta da Minkowski in occasione della traduzione francese del libro di Jaspers su Strindberg, Hoelderlin, Van Gogh, Swedenborg (E. Minkowski, *Problèmes pathographiques. À propos de la récente traduction française de l'ouvrage de K. Jaspers, Strindberg et Van Gogh, Hölderlin et Swedenborg*, in «Revue d'Esthétique», Paris 1954 (7), n. 3, pp. 257-276; trad. it. *Problemi patografici (Strindberg, Van Gogh, Hölderlin, e Swedenborg)*, in *Filosofia semantica psicopatologia*, cit., pp. 163-81) [N.d.T.].

<sup>13</sup> Minkowski tiene a differenziare la propria posizione rispetto a quella della psicoanalisi freudiana, pur riconoscen-



do a quest'ultima una indubbia efficacia terapeutica; proprio in questa dimensione fondamentale pragmatica Minkowski individua anzi il terreno di incontro tra la posizione freudiana e la propria (cfr. *Il tempo vissuto*, cit., pp. 56-7). In altri testi minkowskiani (nel *Trattato di psicopatologia*, ad esempio) è invece la rivendicazione del mondo della *affettività*, ad emergere quale ideale punto di convergenza tra psicoanalisi e psicopatologia fenomenologica, nell'orizzonte di una comune opposizione al meccanicismo, al riduzionismo e al determinismo della psichiatria di derivazione positivista. In *Les voies d'accès au conscient* (in «L'Evolution Psychiatrique», Paris 1949 (14), n. 3, pp. 383-405), Minkowski propone invece, dopo aver discusso numerose opzioni alternative intorno al problema filosofico e radicalmente metafisico, egli dice, dell'inconscio, una propria riflessione che è utile richiamare per definire la sua distanza nei confronti dei Freud. Centrale è, in questo scritto, l'idea della coscienza come campo (*champ*): luogo di una presenza che non appare né "liscia e omogenea" né frammentata e geometrizzata in settori e livelli (secon-

do il modello, o i modelli, freudiani, che Minkowski definisce della "conscience-conflict"), quanto piuttosto costituita da "un centro luminoso" che si sfrangia in "zone marginali che dileguano nella penombra". Un centro, quindi, un *Kern*, avrebbe detto ancora Husserl in analisi che qui Minkowski riecheggia da vicino, frastagliato ai margini (delle *Ab-schattungen*): centro e margini compongono così una figura "mobile", leggiamo ancora, delineando un rapporto dinamico in cui la parte, il centro, il nucleo, implicano l'orizzonte del tutto e sono anzi il tutto: lo spessore e la piega del profondo nella superficie stessa [N.d.T.].

<sup>14</sup> Il mondo della follia è quindi, nella interpretazione minkowskiana, duplice (in base al "principio del doppio aspetto": cfr. *Il tempo vissuto*, cit., pp. 227-60): al tempo stesso evento formale e contenuto specifico, modificazione strutturale della trama e dello stile dell'esperienza (cioè delle forme trascendentali della temporalità e della spazialità vissute) ed espressione molteplice, sul piano ideo-affettivo, di questa stessa modificazione [N.d.T.].



## PASSIONE E CONTRADDIZIONE MATERIALE: UN MODELLO

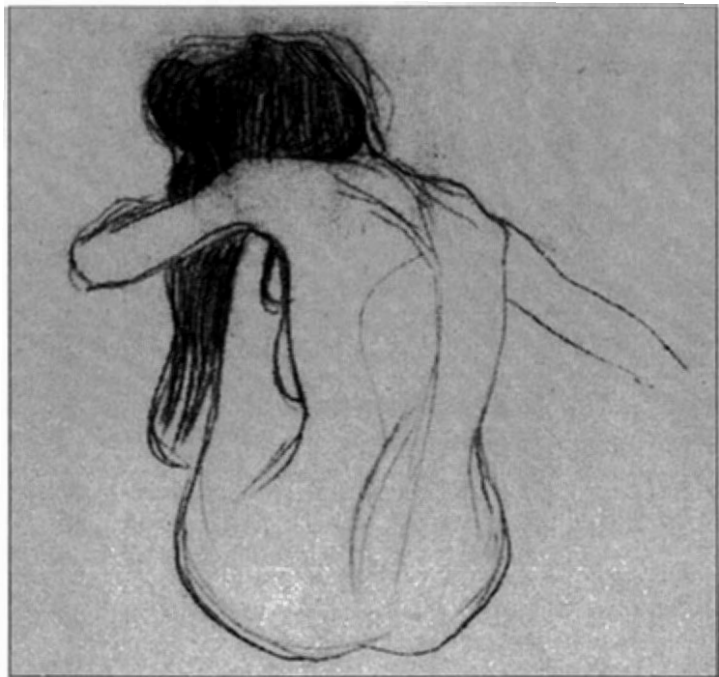
*Andrea Zhok*

Queste pagine propongono un'analisi del concetto di "passione", che ha altrove la sua ragione teoretica fondante e che, nei presenti limiti, si può proporre solo come un modello, uno strumento euristico. In questo senso il testo mira a presentare, con la massima densità e concisione, e rinunciando a supporti bibliografici, un sistema di argomentazioni giudicabile essenzialmente in termini di coerenza interna, e lascia invece spesso a livello di suggerimento per l'ingegno del lettore benevolo la sua valenza di tesi ontologica.

*Cos'è una  
passione?*

Il termine "passione" è un termine di gloriosa tradizione e decaduto nel presente. Da Platone agli stoici, da Spinoza a Kant la "passione" è quasi il nome del male *tout court*: essa è la *hybris*, l'eccesso, l'infrazione, la debolezza che cova nell'uomo, l'esterno del nostro interno, la carne e l'animale come alterità irredimibili nell'identità personale. La passione si contrappone perciò alla ragione, alla libertà, alla soggettività: essa è passività e patimento.

Ma vi è anche un'accezione positiva della passione, presente nelle istanze naturalistiche del Rinascimento e del libertinismo, ma soprattutto nel Romanticismo, come Natura vivente e fondante, come ispirazione e senso. Qui la passione è apertura all'"infi-



nito”, rottura degli schemi logori, superamento del limite nell'affidarsi a ciò che precede e fonda ogni limite. Essa è contatto con il senso dell'essere.

Tali due accezioni, eticamente contrapposte, non sono però semplicemente frutto di polisemia, non si tratta di due significati, ma di un mutamento di prospettiva sul medesimo significato: a testimoniare al contempo dell'insidiosità e dell'essenzialità della passione può esser chiamato Platone, così come Hegel o Freud. Nelle seguenti pagine cercheremo di esibire l'unità di queste accezioni e, contemporaneamente, di isolare quanto può essere detto il “male” nella passione.

*Azione  
e passione*

“Passione” indica in origine semplicemente passività. Tuttavia l’accezione morale e la sua valutazione negativa emergono quasi immediatamente; perché? La passività implica il sussistere di un’attività di cui essa è il complemento. Agire e patire non appartengono al regno dei fatti: ogni causa è responsabile dell’effetto, ne ha la “colpa” (*aitia*); come Hume osservava, io non vedo la causa come un fenomeno ulteriore che accompagna la sequenza temporale. Tuttavia, in quanto so accompagnare la corsa della biglia con lo sguardo, e prevedo l’esito del suo urto con l’altra, dico che la prima agisce sulla seconda. Solo un soggetto agisce e solo concependo un evento come soggetto lo penso agente.

Ma cosa vuol dire che il soggetto agisce? Quando agisco? Non agisco se subisco, o se sono immoto, o se faccio qualcosa meccanicamente. A ben vedere il terzo caso è il più comprensivo: quando subisco posso re-agire, dunque non c’è incompatibilità con l’agire; e se sono immoto questa può ben essere un’azione, come quando resisto ad una spinta o a un prurito.

Distinguiamo perciò tra “agire” e semplice “fare” meccanico o abitudinario: l’azione è caratterizzata, come opposta alla passività, dall’intendere la propria condizione di stato o moto. L’azione è volizione, intenzione attualizzata.

*L’unità  
d’azione*

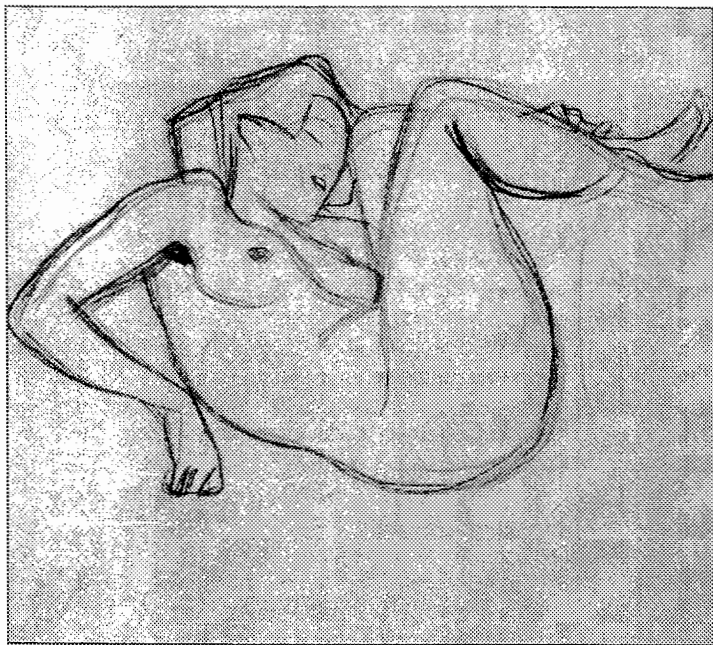
Aver avuto l’intenzione del proprio comportamento significa esserselo prefigurato. Tale prefigurazione non è, né di principio può mai essere, un’immagine onnicomprensiva del decorso di un comportamento: non è un’immagine né come copia, né come Idea originaria della sua replica materiale. E tuttavia è un’“immaginazione” che, pur potendo precedere la sua realizzazione con nettezza molto variabile, è comunque essenzialmente differente dal comportamento ed antecedente ad esso. Pensiamo ad un caso

chiaro di “prefigurazione”: leggo le gesta di un eroe prima di rappresentarle sul palcoscenico. Come le parole scorrono nella lettura io compongo sequenze di atti con ritmi e sfumature, ed ogni elemento di significato che io leggo, in quanto significante, mi rinvia ad un “moto dell’animo”, ad un tono di voce, induce in me moti reali che immaginando abbozzo, così come tonalità d’umore. Ad ogni unità di significato (morfema, monema) in quanto intenzionato ed inteso, corrisponde una possibile intenzione.

Introduciamo per tali unità il termine “unità d’azione”. Con “unità d’azione” intendiamo dunque l’unità comportamentale prefigurata in un’unità di significato, in quanto intesa. L’unitarietà dell’unità d’azione è unità di senso, dunque possono essere unità d’azione tanto un dramma che un suffisso nel dramma, in quanto compresi: il concetto di unità d’azione si distingue da quello linguistico di “morfema” perché si tratta di elementi significanti la cui elementarità è data dalla loro rilevanza di fatto nell’articolare l’intenzione e non da un’analisi ideale del significato, perciò una desinenza, o una parola, è unità d’azione se io nel leggere, o nel parlare interiore, ho bisogno di articolarla per saper cosa fare. (In questo senso l’unità d’azione è affine alla “regola”, nel senso di Wittgenstein.) Così, può bastare una parola o una sillaba per suggerirmi la recitazione meccanica di un’intera poesia, o l’esecuzione di un altro comportamento complesso, e finché l’esecuzione non è conclusa o non interviene un suggerimento ulteriore si tratta sempre della stessa unità d’azione.

*L’uso-  
immagine*

All’origine di ogni unità d’azione sta un elemento linguistico. Tale asserzione è, nei limiti della presente argomentabilità, più ridondante, che informativa, giacché intendo per “linguistico” proprio tutto ciò che può produrre un’azione in quanto azione. Ad



ogni modo è essenziale al segno linguistico poter produrre ogni altro segno e comportamento, ed essere contemporaneamente producibile indipendentemente dai segni e comportamenti che esso produce. Tale indipendenza può essere intesa come la capacità, in rapporto ad un altro segno e comportamento, di suscitarlo come di esserne suscitato. Il segno linguistico è in un rapporto di biunivocità e non di semplice implicazione con gli altri segni, mentre ciò non vale per i segni in generale: il cibo produce la salivazione, la salivazione non produce (l'immagine del) cibo.

Su queste premesse introduciamo l'espressione "uso-immagine del linguaggio" per esprimere la componente iniziale della connessione che porta dall'u-

nità linguistica all'unità d'azione. L'espressione "uso-immagine" rinvia al processo per cui comprendere una parola o comunque un elemento linguistico implica in prima battuta l'evocazione di un corrispettivo interiore, tradizionalmente associato all'idea di "immagine mentale". Se dico "pesce" ho quanto meno l'impressione che il primo passo della comprensione consti dell'associazione di un'immagine generica di pesce, un pesce tipico. Ma anche se dico "giacché", o "forse" avviene un'associazione, più difficilmente presentabile come "immagine", ma certamente simile: se comprendo "giacché" ho forse un abbozzo di movimento, un gesto. Conserviamo comunque il riferimento all'immagine sia per sottolineare il legame con il problema tradizionale dell'immagine mentale, sia perché il processo totale in cui tali associazioni si compongono nel dispiegarsi delle unità linguistiche è detto comunemente "immaginazione".

*La codefini-  
zione  
materiale  
di azione e  
passione*

Ora, se prendiamo una qualunque azione, vediamo come l'essere attivo include inevitabilmente un luogo della passività. Un'unità d'azione, ad esempio una battuta tennistica, può essere voluta come un atto unico, oppure, magari se sono inesperto o se voglio insegnarla, posso analizzarla in sottounità, posso articolarla intendendo partitamente ciascun elemento. Tuttavia, per quanto possa analizzare l'azione dettagliatamente, approderò sempre ad unità d'azione ulteriori, necessariamente riposanti su di un accadere suscitato, ma inanalizzato: posso rompere l'unità della battuta nel piegare le gambe, inarcare la schiena, ecc., ma, se *voglio* piegare le gambe, non *intendo* contemporaneamente la tensione del quadricipite e l'allentamento dei gemelli, ecc. Questi ultimi sono accadimenti impliciti nel volere il piegamento, ma producentesi "meccanicamente". In altri termini: l'interno, lo sfondo di ogni unità d'azione è passività.



Agire significa produrre una specifica passività. Tale sfondo di passività è imprescindibile di fatto e di diritto: non solo non ho, di fatto, mai appreso tematicamente ogni evento regolarmente occorrente nelle mie azioni, ma è di principio impensabile io possa giungere ad un'analisi totale di un'azione, tale per cui tutto sia "davvero" voluto. Un'assoluta attività non perverrebbe mai all'azione, come la freccia zenoniana che non è mai in movimento: ciò che rende un comportamento attivo è il modo peculiare in cui si avvia, o meglio, il fatto semplicemente di venire avviato, di venire suscitato da qualcosa attualmente in presenza, ed indipendente da quel comportamento (quanto nominato come "segno linguistico"). All'altro capo, un'assoluta passività sarebbe mera successione, l'accadere di comportamenti non prodotti da nulla (se non per lo sguardo eventuale di un soggetto), dunque non realmente passivi. Tale doppia impossibilità di assolutizzazione dice semplicemente che attivo e passivo sono *codefiniti*, ma ciò non deve nascondere il fatto che nessuno li ha mai convenzionalmente introdotti come definizione; in questo senso vogliamo dire che azione e passione sono "materialmente" codefiniti.

*L'inerzia  
della  
passività  
originaria*

La passività necessariamente inerente in ogni unità d'azione non si manifesta se non come unità d'azione per uno sguardo obiettivante ulteriore, ad esempio come fisiologia del movimento o chimica della digestione. Il soggetto attuale non fa esperienza di tale passività se non nella forma difettiva della mancanza, dello squilibrio inaspettato. Che una disfunzione muscolare provochi il fallimento di un'azione, o che uno squilibrio ormonale destabilizzi il mio modo di agire, tutto ciò è vissuto come perturbazione, non come possibile intenzione.

Ogni azione riposa su di un generale andamento

inerziale delle interazioni col mondo e nel mondo tale per cui è possibile l'apprendimento e la ripetizione di comportamenti. Di tale livello di "passività originaria" inerziale può essere detto soltanto che non può non esserci. Alla domanda che volesse dubitarne si può rispondere come segue: la domanda che chiede una giustificazione poggia su significati universali, ripetibili, dotati di relativa costanza; affinché si possano dare significati linguistici è necessaria l'attivazione di un comportamento sedimentato, giacché agire significa dare inizio ad un decorso noto; dunque la domanda ha come condizione di possibilità il sussistere di una passività originaria inerziale.

*Passività  
come  
condizione  
di senso*

La passività è l'altro dell'attività. L'attività (l'intenzione, la volontà) si predica solo del soggetto: "io sono passivo", come condizione non transitoria, ma *essenziale*, è una contraddizione in termini. Il soggetto agisce e l'azione, per essere tale, è orientata, non casuale: chi agisce sa cosa fa, e saperlo significa affidarsi consapevolmente ad un andamento noto. Ora, l'esser-orientato dell'azione significa che l'azione sceglie tra diversi possibili andamenti temporali un decorso che in quanto distinto dagli altri è un *determinato* decorso. Tale determinatezza è condizione del senso dell'azione: l'azione ha una direzione, tende a, "sa" cosa le accade in quanto è determinata, cioè in quanto vi è almeno una direzione, un andamento distinto e alternativo che viene escluso.

Ma l'azione, per essenza, non tematizza i decorsi alternativi, nello stesso senso in cui non tematizza il proprio "interno": se vado ad afferrare la mia penna non mi prefiguro in alcuna forma né la possibile unità "interna" del muovere il metacarpo, né quella per così dire "esterna" di spinger via la penna. E a ben vedere la differenza tra sottounità "interne" o unità "esterne" all'unità d'azione attuale è tale solo

da un punto di vista obiettivo, a posteriori, ma esse rappresentano nell'insieme uno spazio di decorsi possibili "saputi", determinanti, ma non tematizzati. Tale ineludibile latenza di andamenti possibili determina l'azione in quanto dotata di senso. ("Possibili" significa qui: pensabili nel momento dell'avvio dell'azione.)

*Senso  
dell'immanenza*

Questa espressione del senso di un'azione può parere discutibile, in quanto sembra lasciare fuori ogni riferimento al "sentire", a piacere e dolore. Tentiamo allora di tracciare un modello dell'andamento immanente che un'azione già sempre presuppone. Se, abbruttito dalla fame, seguo un profumo e poi magari ne incrocio un altro migliore e infine mi avvento su una bistecca, tutto può essere così concepito: sono mosso da un'inquietudine generica che mi spinge a fare qualcosa, seguo ciò che sento come una continua prossimità del desiderato, che infine conduce all'appagamento dell'inquietudine, alla sazietà che apre ad un nuovo orientamento comportamentale. Nulla cambierebbe se si trattasse di sottrarsi alla presenza di un dolore.

Nell'immanenza "scegliere" è semplicemente fare ciò che si fa in un continuato seguire il "meglio": l'immediato a-venire è sempre necessariamente "meglio" del presente, altrimenti non lo farei. Nei termini posteriori, della coscienza attiva, l'immanenza si presenta come coincidenza di senso temporale e senso valoriale. Ora, se consideriamo che tale immanenza è presupposta in ogni unità d'azione come suo "interno", o sfondo, che tale immanenza è condizione di possibilità delle unità d'azione, dovrebbe risultare chiaro come il riferimento a possibili andamenti, a unità d'azione latenti, non si oppone alla sensibilità, ma la include.

*Sensazione  
ed e-mozione*

Più precisamente: sul piano dell'immediatezza sensibile è opportuno distinguere tra sensazione ed e-mozione. La sensazione (ad esempio di gusto o calore) è il sentire *a parte objecti*, il sentire nella sua alterità; la sensazione è perciò contemporaneamente ciò che si oppone alla soggettività agente e ciò che sussiste solo come esperito di una soggettività agente. L'e-mozione è invece il sentire nella sua componente reattiva: ad esempio il concedersi progressivamente all'esperienza o il sottrarsi, ed i loro modi. In questo senso il sapore attuale della bistecca è una sensazione, mentre il piacere da essa suscitato, o anche l'emergere associato della parola "bistecca" o "buono", sono e-mozioni.

Assunta tale distinzione dobbiamo dire che in ogni azione possibile, in ogni pensabile unità d'azione, è prefigurata un'e-mozione, ed una sensazione *soltanto* come consaputa sorgente di quell'emozione. Così io non sono in grado di prefigurare un profumo o un sapore, non posso comporre unità olfattive o sensazioni di calore in unità sintetiche, non so se la sabbia su cui camminavo ieri è esattamente calda come quella di oggi; e tuttavia so distinguere finemente tra profumi presenti, posso comporre a mente due reazioni motorie in una nuova, e posso valutare la sabbia odierna come più calda in quanto, diversamente da ieri, mi trovo ad affrettare il passo verso il mare. Nella misura in cui l'unità d'azione (la "regola") è ciò che possiamo suscitare linguisticamente, possiamo riassumere tutto ciò affermando che: posso *dire* (o dirmi) solo un'e-mozione, *non* una sensazione.

*La coerenza  
dell'immanenza*

L'immanenza di cui parliamo è il concetto della pura passività "precedente" o "prescindente" l'unità d'azione che ci permette di parlarne. Come luogo della mera successione di e-mozioni l'immanenza non conosce la contraddizione. La concatenazione e-mo-

zionale dell'immanenza è una sequenza dove il dolore è evitato e ciò che è evitato è il dolore, e dove il piacere è accolto e ciò cui ci si dirige è il piacere. Per definizione (materiale) l'immanenza, come luogo privo della dualità soggetto-oggetto, azione-passione, conosce solo uno svolgersi coerente del comportamento, senza conflitto od indecidibilità: come il tarlo di Musil, ovunque si muove non può evitare di tracciare una via nel legno e proprio quella.

Tuttavia è chiaro come l'uso di un termine quale "piacere" sul piano dell'immanenza presenta dei problemi: se ogni istante nell'immanenza è un andamento verso il più piacevole (= meno doloroso) diventa chiaro come non ci sia spazio per il piacere in senso consueto, come appagamento di un desiderio, soddisfazione determinata. In altri termini, l'immanenza, nella misura in cui rappresenta la "passività originaria" su cui l'azione prende forma, non lascia davvero spazio al bene o al male. La nostra questione perciò diventa: quando la passività diviene passione portatrice del "male"?

*Dove duole  
la passività?*

Si può pensare in prima istanza che la passività appaia in forma minacciosa in quanto fallimento possibile delle mie azioni, contro cui non ho difesa: tento di leggere una scritta lontana, ma un inatteso abbassamento della vista frustra il mio tentativo. Tuttavia, è davvero l'inaffidabilità del decorso immanente delle cose ad essere vissuto come minaccioso e frustrante? Se l'abbassamento della vista si manifesta semplicemente nel fatto di urtare inavvertitamente con più frequenza contro qualche mobile ciò significa solo che modificherò immanentemente il mio comportamento, magari muovendomi in modo un po' più lento e circospetto. Non c'è maggior frustrazione in tale disabilità di quanta ve ne sia, per dire, nella limitazione di dover dormire una parte della nostra vita.

Non l'oggettivo limite di un'azione, ma solo l'insufficienza rispetto al suo previsto esito produce frustrazione. Posso soffrire fisicamente per cause ignote senza essere affatto frustrato, né considerare la passività cui mi affido pernicioso.

Vogliamo con ciò negare che vi siano pulsioni, istinti, che cercano un naturale appagamento e ne soffrono la negazione, indipendentemente dall'occorrere in unità d'azione? Ma cos'è qui "istinto"? E cosa vuol dire "negare l'appagamento"?

*Essenza della  
frustrazione*

Una violenta pulsione interiore è come un appello generico all'azione. Se arresto lo sguardo sul presente del mio impulso, ad esempio di fame, vedo che la sensazione attuale di disagio non ha in alcun modo scritta in sé l'azione conseguente, il senso dell'impulso. (Potrebbe di fatto trattarsi di nervosismo, paura, innamoramento, ecc.) In assenza di "saperi", di "prefigurazioni" di vissuti noti, tutto ciò che il presente disagio mi dice è qualcosa come: "Così non può più andare avanti!". Nell'immanenza non vi è scelta, azione, ma piuttosto una progressione di comportamenti esplorativi (più o meno "esperti") che hanno termine con la cessazione dell'inquietudine motrice: forse con la sazietà, forse con la stanchezza o la morte per fame, forse per il subentrare di un'altra urgenza. In tutto ciò non vi è traccia di frustrazione. Tuttavia se l'impulso si presenta come scopo, allora l'impossibilità di compierlo può avere carattere frustrante: qui l'impulso non è più un'esigenza anonima, ma un tratto della mia passività originaria cui mi sono "appassionato", che ho riconosciuto e legittimato, collocandola tra le possibili unità d'azione. Se invece a negare il compimento di quell'unità d'azione è il mero fallimento oggettivo dell'azione, l'impossibilità di pervenire all'esito atteso (non soddisfo la mia fame semplicemente perché



non c'è cibo), allora non si produce di per sé frustrazione: non sono frustrato, ho fame.

La frustrazione invece sorge se all'unità d'azione si oppone un'unità d'azione contraddittoria: so di aver fame, ma non *devo* mangiare, anche se potrei. Se vige una "regola" per cui l'impulso di fame va soddisfatto ed un'altra per cui, sotto certe condizioni, l'impulso di fame non va soddisfatto, allora emerge di norma uno stato di frustrazione. L'essenza della frustrazione sta nella contraddizione tra regole.

*Il conflitto*

Che il male nelle passioni stia nella contraddizione, come contraddizione tra pulsione naturale e limitazione razionale, è tesi antica e perdurante. Questo *sensu* della contraddizione si presenta tuttavia come impercorribile. Ad essa si oppone tanto l'esistenza empirica di "sублиmazioni perfette", in cui la "pulsione naturale" viene tradotta senza resti in un ordinamento di azioni incompatibile con l'andamento "naturale" della pulsione, quanto il problema logico di uno scontro tra entità eterogenee come "pulsione" e "ragione". In quest'ultimo caso, se davvero la pulsione avesse esistenza determinata a prescindere da una corrispondente unità d'azione, non si capisce come potrebbe mai esservi un freno attivo della coscienza su di essa.

Riassumendo le opzioni date, posto che lo scontro tra pulsioni non può avvenire nella monorotaia emozionale dell'immanenza, dove al massimo può comparire malessere, ma non frustrazione, e posto che non può neppure esservi scontro tra pulsioni immediate e ragioni mediate, che viaggerebbero su rotaie a livelli differenti, non resta che lo scontro tra ragioni, il conflitto tra unità d'azione, che hanno però ricompreso in sé e reso riconoscibili le "inquietudini" dell'immanenza.

*La libertà di  
appassionarsi  
e la seduzione  
delle  
immagini*

Il tema delle passioni è una vedetta eccellente sull'annosa questione delle "forme" della pulsione naturale, o dell'"informità" della libido. Il procedimento dell'appassionarsi verrebbe ad essere descritto in tale ottica come "investimento libidico". Il fatto che vi siano persone disposte ad uccidere od uccidersi per la squadra del cuore, oltre a fornire un'interessante prospettiva sulle virtù della fede, impedisce di sottovalutare il processo di appassionamento come un rivolo "secondario" del ceppo pulsionale originario. Appassionarsi a qualcosa significa considerare



quel qualcosa come ragione portante delle mie volizioni e farlo per una quantità e varietà tale di atti volitivi da non aver più necessità di esplicitare quel qualcosa come ragione. Appassionarsi è dunque un far sprofondare nell'efficacia passiva qualcosa precedentemente rappresentato.

Ora, rappresentare, prefigurare è sempre il segno motore di un'unità d'azione, perciò rappresentare è già sempre quasi-desiderare. Può essere a questo proposito ricordato quel fenomeno psicologico ove capita di pensare di qualcosa che lo si potrebbe volere, e poi, passando oltre, ci si intestardisce invece a desiderarla, e si è frustrati dal fatto di non averla ottenuta come se la si fosse desiderata motivatamente. Il fatto stesso di essersi rappresentati una cosa o un'azione può essere latore di tentazione: può essere l'incoercibile desiderio di calpestare le righe, o di comprare qualcosa al supermercato, o di fare una battuta fuori luogo, tutto per la semplice ragione di averlo per un istante considerato possibile, esserselo rappresentato. La prefigurazione è la premessa, ma anche l'inizio reale della volizione.

*Uso-immagini  
e conflitto  
dei giudizi*

La libertà con cui possiamo appassionarci è però anche gratuità senza garanzie di realtà: può darsi che una nuova passione risulti in contraddizione con altre unità d'azione senza che ciò si manifesti immediatamente. Il fenomeno generale è quello per cui credo di sapere ciò che voglio in quanto ne ho una rappresentazione, ma quando poi passo all'azione mi accorgo che non so come si fa a volere ciò che "voglio". Se mi è passato per la mente di calpestare le righe posso sfogare facilmente la mia brama segreta, ma se nello stesso modo mi è passato per la mente di muovere gli oggetti con la forza del pensiero, qui succede che all'immagine non corrisponde un'effettiva unità d'azione. Se tento di dare seguito all'inten-

zione mi rendo conto che non vi è mediazione tra ciò che mi immaginavo e la realtà. Di per sé ciò può limitarsi a produrre la disgregazione della presunta unità d'azione, la sua "confutazione" operativa. Ma se il confronto non intercorre tra "immagine" e "realtà", bensì tra due immagini soggettive, tra due giudizi reali di cui "ci siamo fatti un'immagine", allora non è detto che la "falsa intenzione" venga smascherata. Poniamo che *A* dica: "Giocare è educativo", e pensi a bimbi che lanciano una palla e cuccioli che fanno la lotta; mentre *B* dice: "Giocare è diseducativo", pensando ad un giocatore al tavolo verde. Il diverso uso-immagine suscitato dalla parola "giocare" giustifica in entrambi i casi un giudizio che intende estendersi implicitamente alla totalità dell'unità d'azione "giocare". La contrapposizione tra due moduli di giudizio siffatti è quello tipicamente presente nella contrapposizione ideologica, nella contraddizione di verità parziali (Hegel). Tali "immagini di verità" hanno coinvolgenza emotiva ed efficacia passionale fino a quando non pervengono ad una mediazione dialettica che porta alla luce "l'immagine che ci tiene in scacco". Nel momento in cui la generalità dell'unità d'azione promossa dal soggetto del giudizio e la determinazione predicativa data dall'uso-immagine del "soggetto" vengono mediate, chiarificandone l'effettiva portata, in quel momento la coerenza passionale della contrapposizione viene meno. Questo movimento è proprio quello cui guarda Spinoza e che porta dalle passioni come idee oscure dell'intelletto alla loro eliminazione nelle idee adeguate della ragione.

*Crampi  
mentali*

Ora, se una tale contrapposizione di giudizi non avviene tra soggetti diversi, ma in un medesimo soggetto, si presenta ciò che wittgensteinianamente potremmo chiamare un "crampo mentale". In tal caso

però il contrasto non può presentarsi come conflitto di verità tra due giudizi esplicitamente contraddittori, ma come contraddizione implicita. Se, ad esempio, sento come frustrante l'impossibilità di non poter avere al servizio della mia volontà le mie sensazioni, qui cova una contraddizione inesplicita. All'analisi (così Wittgenstein) appare: 1) che preconditione di ogni atto di volontà è l'alterità rispetto al soggetto di una realtà voluta; 2) che chiamiamo sensazioni ciò che identifichiamo come proveniente dalla realtà indipendente, e 3) che dunque poter volere le proprie sensazioni significherebbe eliminare tanto la volontà che le sensazioni, così come le conosciamo. L'analisi mostra come immanentemente contraddittorio, ed ora inimmaginabile, qualcosa che superficialmente sembra una mera impossibilità di fatto. Anche in tal caso al significato iniziale di "volere le proprie sensazioni" appartiene un uso-immagine che si gabella per un'unità d'azione più ampia e che invece si manifesta, poi, come contraddittorio, come privo di sbocco in un'azione in quanto "non sapremmo come si fa a volerla". Qui il sempre necessario livello di passività nell'unità d'azione ci tradisce, si rivela inaffidabile, e se si produce un desiderio verso quanto prefigurato, la paralisi cui esso viene condannato dalla contraddizione interna produce frustrazione. Il caso esaminato non è molto caratteristico come latore di frustrazione, ma ha la medesima struttura di opzioni più note, esprimibili come: "un'esistenza spirituale libera dalla schiavitù del corpo", o "un amore disinteressato e altruistico", ecc. Questa condizione, va notato, è quella generale della contraddizione: che un triangolo con quattro lati sia contraddittorio significa che possiamo pensarne gli elementi e l'unione come accostamento, ma non possiamo farcene un'immagine unitaria, cioè: non sapremmo sviluppare nessuna proprietà, nessuna determinata

unità d'azione. Potersene fare un'immagine significa poter trattare il tutto come un solo significato, come portatore di un'unità d'azione.

*Contraddizio  
ne formale  
e materiale*

D'altro canto è evidente che sapere una contraddizione non pone problemi di sorta<sup>1</sup>. La contraddizione però non è essenzialmente una combinazione di segni vietata, ma una coppia di ragioni inconciliabili. In altri termini, l'espressione "piove e non piove" (o "mi piace e non mi piace") può essere formalmente contraddittoria, ma può anche essere intesa in modo sensato, presentandosi come un'unità d'azione di cui mi faccio un'immagine. Ciò che fa esplodere la contraddizione è lo scontro tra regole, tra ragioni: se dico "io mento sempre", questo verrebbe inteso nel discorso comune, probabilmente come la confessione di una cattiva consuetudine, dunque come l'espressione sincera o ironica di un comportamento usuale: l'espressione ha un uso, la contraddizione non sorge. Se però intendo "sempre" come "in ogni tempo, passato, presente e futuro", allora emerge la contraddizione come conflitto di ragioni, di percorsi: se assumo che l'espressione è vera, allora ne consegua la sua falsità allo stato presente; se ne assumo la falsità, ne segue l'attuale verità. La vita della contraddizione sta nella sua natura di vicolo cieco della ragione: le regole che governano l'interpretazione del significato delle parti si uniscono in una non-regola, in un luogo di stallo dove l'unità d'azione cade nell'indeterminatezza. Parliamo solitamente di contraddizione con riferimento a giudizi ove la congiunzione dei medesimi elementi è contemporaneamente affermata e negata. Chiameremo d'ora in poi questo modo esplicitato della contraddizione, dove già l'uso-immagine dell'espressione risulta impossibile, "contraddizione formale"; riserveremo invece alle contraddizioni implicite, che si rivelano nello scacco

dell'azione, nell'indecidibilità, l'espressione "contraddizione materiale", dove "materiale" indica l'esistenza operativa, non convenzionale o verbalistica, della contraddizione.

*Il fratello  
furbo  
dell'asino di  
Buridano*

Da quanto detto comincia ad emergere come il luogo del male nella passione sia da collocarsi essenzialmente là dove il complemento passivo di un'unità d'azione cova una regola opposta che rende l'azione indecidibile. Qui però va fatta una specificazione circa la natura di questa "indecidibilità". Cosa accade infatti di fronte ad una tipica situazione che ci appare "indecidibile"? La situazione potrebbe essere quella dell'asino di Buridano, in cui abbiamo motivazioni egualmente valide per fare una cosa e per farne un'altra. Tali situazioni sono lungi dall'essere rare, ma difficilmente conducono a stallo: se dopo averli soppe-  
sati, trovo motivi validi per bere il caffè dopo mangiato, così come per non berlo, non rimango paralizzato, ma passo ad un giudizio di *indifferenza*, che dà seguito ad un'unità d'azione.

Un asino di media scaltrezza mangia entrambi i mucchi di fieno, e questo perché solo *noi* dall'esterno pretendiamo di vedere due beni disponibili, laddove esso appare come un *solo* bene sparso in luoghi diversi. Queste comunissime situazioni di indecidibilità sono decidibili dando seguito ad un'unità d'azione di cui le alternative precedenti sono sottounità: che bere o non bere il caffè dopo pranzato sia equimotivabile significa che sulla base di ragioni *più comprensive* di questa alternativa essa risulta indifferente: qualunque strada io prendo si ricongiungerà con la via principale. Ogni risposta è vera, ogni percorso è fondato. Questa situazione, in cui un'alternativa è *comunque decidibile* possiamo chiamarla, in un'assonanza simmetrica che verrà progressivamente chiarendosi, "tautologia materiale".

*La maledizione di Oreste*

Non ogni alternativa si produce nella forma della decidibilità/adiaforia: modello comportamentale spesso esemplificato nella tragedia classica è quello per cui la giustificabilità di un'azione e della sua negazione non conducono all'indifferenza, ma, appunto, alla tragedia, all'esplosione del "male". Oreste *deve* uccidere Clitemnestra per vendicare il padre Agamennone, ma *non* deve uccidere Clitemnestra, perché è sua madre. La regola che impone incondizionatamente al figlio di amare ed onorare i genitori produce un'alternativa d'azione che non può rifugiarsi nell'indifferenza. Se Oreste non agisce è colpevole, se agisce, comunque agisca, è colpevole. Ogni risposta è falsa, ogni percorso è ingiusto. Oreste può, "decisionisticamente", pervenire ad un atto, scegliere un comportamento affinché il tormento dell'indecisione cessi, ma l'atto conseguente sarà comunque ingiusto: la decisione non avrà portato ad alcun compimento di senso di un'unità d'azione. Oreste è condannato al non-senso, prima ancora che alla vendetta delle Erinni. La colpa non sta nella punizione prevista, ma nell'ingiustificabilità del proprio essere. Ora, perché si danno equimotivabilità conflittuali, tragiche, ed equimotivabilità adiafore?

*La forza delle passioni*

La prima inclinazione di risposta sarebbe quella di distinguere tra motivazioni più o meno forti, collocando le passioni tra le motivazioni forti, che proprio perciò possono generare conflitto. Tuttavia bisogna far attenzione a non avere una falsa immagine di questa forza. Non è che i flutti della passione abbattano le dighe della ragione e, scontrandosi con le correnti di altre passioni, producano gorgi in cui l'io s'inabissa. La forza motivazionale tende qui ad essere concepita come intensità sensibile, ad esempio come urgenza del dolore che ci indirizza nella reazione. Ma ciò non corrisponde alla natura delle

passioni, né a quella della motivazione in generale, fatta eccezione per le motivazioni radicate espressamente nelle sensazioni. Motivare un'azione non è meramente corrispondere con una reazione ad un'urgenza presente. La leva di una motivazione non è in generale una sensazione presente; è forse l'aspettativa di una sensazione futura? Concepirla così, oltre a tradire la più elementare fenomenologia motivazionale, non risolve il problema. Sul piano fenomenico non dà conto del perché, detto un po' seccamente, un overdose di eroina non rappresenti l'ideale di una vita compiuta e di una "buona morte", eppure difficilmente potremmo mai avere la fondata prospettiva di una sensazione maggiormente benedetta dalle endorfine. Inoltre non risolve il problema della comparazione tra sensazione attuale ed aspettativa motivante, giacché non si vede come la più convincente intensità sensibile futura possa mai essere convincente abbastanza da abbattere la più fioca sensazione presente. Le passioni, le motivazioni in genere, possono produrre emozioni violente, ma possono anche covare freddamente nel progetto presente.

*L'efficacia  
delle passioni*

Ora, dobbiamo notare, con Spinoza, che la passione nel momento in cui giunge a chiara coscienza e diviene ragione perde la sua peculiare forza: sono abbandonato dall'amata e piango il mio lutto; se però "me ne faccio una ragione" ("vuol dire che non era fatta per me!"), allora il lutto scompare, la passione esaurisce la sua forza. Ovviamente la difficoltà sta nel "farsi una ragione convincente", che davvero obiettivi la passione come qualcosa di mediato, indipendente da me. Questa possibilità sempre presente è in certo modo l'altro lato della "gratuità della passione" di cui sopra. Essa mostra come l'efficacia motrice di una passione *non* stia nel suo contenuto og-

gettivo, fattuale, ma piuttosto nel suo significato, nella sua collocazione nella struttura delle mie motivazioni. La perdita reale, donde il lutto, non muta per nulla col "farsene una ragione", ma cambia la collocazione dell'evento. In sostanza, è la sua collocazione di passione a rendere qualcosa appassionante: *la passione è ciò a cui mi affido*. La sua efficacia le è conferita dal fatto che la subisco, ed è tale nella misura in cui la subisco. Così, posso giocare con impegno una partita a scacchi, ove la regola "agisci in modo di vincere" è latentemente efficace, ma poi, mentre vado a perdere, posso sospendere tale efficacia inglobandola in un'unità d'azione superiore: "in fondo è solo un gioco".

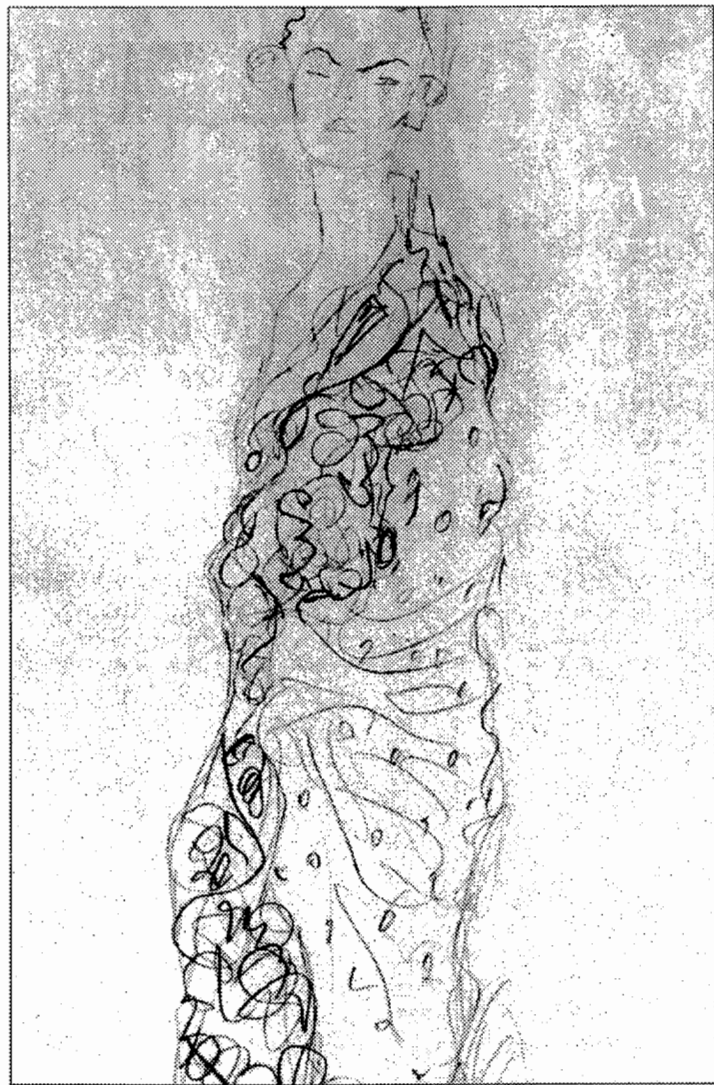
La passività presupposta sullo sfondo di ogni azione è per sua natura efficace come un fulcro cui non si guarda nell'azionare una leva. Di tale natura possiamo assumere siano tanto gli atti di natura post-ipnotica, quanto le abitudini divenute "seconda natura". È chiaro come ogni equimotivabilità i cui momenti ho sotto controllo, come nella partita a scacchi, consente sempre una soluzione, mentre equimotivabilità che affondano le proprie radici nella passività delle passioni non si producono in reali alternative d'azione, ma in un conflitto irredimibile. Tuttavia con ciò si chiarisce l'efficacia delle passioni, ma non ancora la loro coinvolgenza "emotiva".

*Regole  
in conflitto?*

La contraddizione materiale in cui vive Oreste è stata esplicitata come contraddizione tra due unità d'azione. Chiediamoci ora in generale come è possibile che due unità d'azione, due "intenzioni", davvero confliggano. Potremmo supporre che la contraddizione in questione sia come lo scontro tra due regole. Nei termini di note argomentazioni wittgensteiniane dobbiamo però dire innanzitutto che è difficile vedere come una regola possa davvero venir violata.



Quando seguo una regola qualunque, un'unità d'azione in generale, io *non* so in anticipo tutti gli esiti oggettivi della regola: *non* ho squadernate davanti per ogni significato che realizzo tutte le sue possibili occorrenze in tutti i possibili contesti. Se mi si dice di "contare per uno", io, possedendo un uso-immagine per l'espressione, dico che "so" contare per uno, anche se non ho un'immagine attuale della sequenza totale (infinita). Ora, se dopo 101, 102, 103, dico "105", questo può significare 1) che ho saltato per distrazione un passaggio; 2) che proseguo secondo una regola diversa ed incompatibile; ma anche 3) che proseguo secondo la *stessa* regola: infatti nessuno insegnandomela ha specificato che dopo 103 non possa andare a 105, o non si debba proseguire "per due", o a caso, o che in un conteggio ogni dieci si debba proseguire così, ecc. Se si vuole rispondere che introduco variazioni che rompono l'inerzia della regola, bisogna ribattere che se dopo 103 dico 104 in falsetto anche questa è una rottura della regola "così come mi fu insegnata", ma che non la consideriamo un'effettiva incoerenza nella sua esecuzione. La differenza essenziale è che "105" è proprio un'altra cosa, invade lo spazio significato da altre regole. Se, per dire, la mia unità d'azione fosse quella di un contare infantile (o onirico) che elenca, imitando il tono del contare, parole alla rinfusa, allora non ci sarebbe incoerenza, ma semplicemente l'esecuzione di un'altra, molto più larga, regola. Ora, tuttavia, sembra che non ci sia alcuno spazio per la vera e propria contraddizione tra regole, tra intenzioni di seguire una regola: ciò che regola una regola sono altre regole che lasciano riconoscere la regola prima come eventualmente "debordante". La contraddizione si rivela solo come errore e tutto ciò che non è erroneo, è giusto o è indifferente: se intendo sottrarre dieci in numeri naturali da cinque ed ese-



guo correttamente la regola posso giungere ad un punto dove il terreno è indeterminato e lì posso inventare i numeri negativi, o fermarmi a zero, o dire "non so"; e in ciò non vi è maggior conflitto che nel caso del caffè postprandiale.

*Il soggetto  
inconsistente*

Ci troviamo dunque di fronte alla seguente situazione: perché due regole davvero confliggano, esse non devono consentire lo scarto nell'adiaforia, il loro conflitto deve prodursi, ma non deve essere sospensibile. Abbiamo già visto che l'inderogabilità di un decorso comportamentale è connessa all'efficacia dello sfondo passivo dell'azione. Il conflitto motivazionale per esplodere deve presentarsi come l'emergere di conseguenze reciprocamente negantesi da un'unica nebulosa motivante. Il conflitto esplose perché a monte delle unità d'azione distinte ed equipollenti non vi è più un'ulteriore unità d'azione in cui potersi rifugiare conservando il *medesimo* senso: qui l'equimotivabilità collassa nel non-senso. Dobbiamo ora sottolineare che quanto confligge non può avere l'aspetto di ragioni compiutamente distinte (motivi coscienti), ma di "intenzioni" distinte; due ragioni distinte, (due regole) possono infatti sempre essere aggiustate. La contraddizione materiale che sviluppa il conflitto non può venire espressa nei termini di un fatto, di un calcolo che non torna nella nostra logica, ma soltanto come disfunzione "logica" (o onto-logica). Ora, se concepiamo il livello dove operano le ragioni e le regole come l'ambito dell'obiettivazione (quello in cui vi è sempre mediazione possibile, cioè vi è sempre un livello di senso più profondo in cui ricadere), dobbiamo concepire il livello della contraddizione materiale come soglia della *soggettività*. Il conflitto che mette in causa la passività originaria mette in causa ciò che fa essere soggetto il soggetto. Le "ragioni" che non posso motiva-

re (e che non ho bisogno di motivare quando funzionano) sono quelle *funzionalmente* più originarie, e perciò più forti: esse non possono essere sospese dal soggetto in quanto costituiscono la soggettività del soggetto. Parimenti esse sono "unità d'azione assoluta" come unità del mondo che è il mio mondo.

*Della "certezza", ovvero la "logica trascendentale"*

Il livello in cui la contraddizione materiale si radica è, in buona sostanza, quello che Wittgenstein ha esaminato sotto il nome di "certezza" e Husserl come "logica trascendentale" (condizione di possibilità della logica formale). Entrambi le espressioni dicono qualcosa che non possono esibire mentre lo dicono: la certezza è prima delle varie predicazioni di certezza, così come la logica trascendentale non è "logica". Se dubito che Napoleone sia esistito o che la stella del mattino sia Venere qui siamo nell'ambito dell'errore; ma se dubito che il passato esista o che ciò con cui ora scrivo sia la mia mano, qui non più di un possibile errore si tratta, ma di qualcosa per cui il nome consueto è follia. Se davvero giungo a dubitare dell'esistenza attuale della mia mano non posso davvero più afferrarmi a nulla: non posso più fidarmi di me stesso, non so più come si fa ad agire in generale, il mondo perde realtà, io perdo identità, tutto perde senso. Ora, tuttavia, chiediamoci: cosa tiene in carreggiata regole di generalità tale, come l'esistenza del tempo o del mondo esterno? Se nell'enumerazione per uno faccio seguire a "103" "105" o un'imprecazione, posso individuare la deviazione in quanto possiedo la regola di riconoscimento di "105" o di "accidenti" come significati distinti, pensabili autonomamente. Ma se inizio a perdere l'orientamento nell'uso delle scansioni temporali, cosa può mai reggere la retta via della regola? Quale regola "altra" è pensabile come "esterna"? In tal caso l'unica alterità possibile è quella della *medesima* regola per un *altro*

soggetto. Io uso le scansioni temporali nella pratica intersoggettiva del parlare, pratico l'esistenza del mondo esterno parlandone: io uso il tempo, non lo motivo, e l'altro conferma o corregge l'uso del tempo, non lo giustifica.

*Il dispiegarsi  
della contraddizione  
materiale*

La "logica trascendentale" in questo senso non è essenzialmente rappresentabile come una tesi o una regola, ma compare solo nel ruolo di ossatura dell'azione. Prendiamo il caso di una logica comportamentale riassumibile nella regola: "non fidarti di nessuno". Se essa mi viene fornita come regola esplicita, è quasi inevitabile un suo immediato cortocircuito, giacché, se mi fido di chi me la suggerisce, ne segue che non gli posso credere, mentre se di lui non mi fido, allora non ho motivo di fare mia la regola (che in quanto normativa non è soggetta a fondazione autonoma). Tuttavia come logica comportamentale essa non compare come oggetto della riflessione, ma esercita la sua efficacia in passi che non mostrano perspicuamente l'incoerenza. In tal caso il comportamento riassunto nel "non fidarti di nessuno" si dispiega come contraddizione materiale in passi così analizzabili: la prima conseguenza è che nessun atto di riconoscimento altrui può filtrare sulle mie azioni e sui miei saperi: qualunque comportamento l'altro adotti io lo riconduco ad un "secondo fine" (diffidenza/paranoia). Ne segue che ogni mia azione è sempre, in quanto passo di una regola che non "deborde" mai, giustificabile, ogni eccezione può essere fatta rientrare nella regola, ogni falsità od errore può inverarsi (disorientamento/solipsismo). Dunque, non c'è più una realtà obiettiva, valori in sé, un senso indipendente cui potermi affidare, giacché qualunque fatto io ponga in essere, e in qualunque direzione esso si orienti, esso è sempre "corretto" (derealizzazione); perciò ogni meta che mi propongo ed ogni

mezzo per raggiungerla perde il suo carattere di alterità, di indipendenza secondo cui orienta la volontà, e con ciò anche la capacità in sé di produrre un orientamento, un senso in generale (disincantamento/nichilismo). Dunque, ancora, viene meno il terreno per volizioni, conseguenti azioni e relativi appagamenti. Con ciò viene meno l'azione soggettiva in quanto tale, cioè la premessa su cui ha senso la norma "non fidarti di nessuno".

Questa sequenza fenomenizza nel tempo la contraddizione che, formalizzata, appare immediatamente paradossale ed incomprensibile. Tale contraddizione, in quanto non pertiene alla sfera oggettiva, ma al lato "passivo" dell'azione, non è una contraddizione formale, ma materiale. Anche laddove la norma "non fidarti di nessuno" si ripeta come una personale "visione del mondo" il soggetto in causa non rileva coscientemente la contraddizione perché ne ha un uso-immagine travicante che lo consegna all'andamento inerziale sotteso ad ogni azione. E qui egli si ritrova sul piano dell'azione, della coscienza che esige senso, senza alcuna possibilità di agire sentatamente.

### *L'Alterità terapeutica*

Oreste non può togliere da sé la propria maledizione, ma è l'intervento della *polis* a risolvere la catena tragica. L'"altro" può intervenire trasformando le Erinni in Eumenidi, la negazione conflittuale in negazione disgiuntiva, la contraddizione materiale in tautologia materiale. L'"altro" infatti è ciò che limita il mio io, lo determina e dunque lo fa esistere come il soggetto che è. L'"altro" è la "regola" che determina le mie unità d'azione come totalità, che pone l'unità "passionale" delle mie azioni come un tutto. Vi è sempre di necessità uno sfondo infondato del mio senso, una passività donatrice di senso cui non posso per essenza sottrarmi, essendo ciò che fa essere

l'azione come tale. Di tale passività io non posso non appassionarmi; è quella passione originaria che è la mia esistenza, è la passione dell'azione *tout court*. La contraddizione materiale, come disfunzione della logica immanente del mio comportamento, è naturalmente efficace, vista la sua natura passionale, e non è sospendibile se non da uno sguardo che la espliciti obiettivandola. Lo sguardo altrui relativizza la passione. Non c'è amore, vergogna o paura che l'"altro" non possa disinnescare dicendo oggetti dove io esprimo emozioni: egli dà un nome al vuoto semantico, all'inerzia passionale su cui mi muovo. È perciò che l'"altro" può sciogliere la contraddizione materiale che mi mina come soggetto, e questo proprio perché relativizza *me* come *un* soggetto. La forma della contraddizione materiale è: ciò per cui vivo è ciò che mi distrugge, mi elimina come Io. L'"altro", come prete o Dio, o psicanalista, o filosofo, può levare la maledizione semplicemente dicendo il non detto; facendo qualcosa che può avere la forma della mediazione dialettica che porta a sintesi la contraddizione, così come quello della descrizione terapeutica che scioglie i "crampi del linguaggio", o della terapia analitica che trasforma l'Es in Io. Inversamente, l'esito della contraddizione materiale è il progressivo restringimento ed al limite la dissoluzione della corrispondenza intersoggettiva, come disgregazione di ciò che pone la mia identità.

*L'oblio  
del "male"*

Rispetto alla prima definizione di contraddizione materiale ora può sembrare vi sia un'ambiguità; ci si può infatti chiedere se sia la mera latenza passivante, cioè l'inapparenza che definisce la contraddizione materiale a costituire il male, o se tale non sia invece la "profondità" o l'"originarietà" del livello che la contraddizione materiale mina. Ora, la "profondità" della contraddizione materiale è in realtà inscindibile

dalla sua collocazione nel fulcro inapparente del nostro agire. Tutto ciò che, ad un tempo, consente l'esser-attivo di ogni azione, senza esser richiamabile alla coscienza dell'azione, ha il carattere della "profondità"; e tutto ciò che nega l'esser-attivo, intenzionale, di un'azione è un'incrinatura che mette in discussione l'esser-soggetto del soggetto.

Questo nocciolo concettuale può trovare una illustrazione in due noti fenomeni di "oblio" osservati dalla psicanalisi. Innanzitutto si può pensare al carattere di efficacia limitata degli ordini post-ipnotici per la terapia di nevrosi e psicosi. L'ordine post-ipnotico è efficace sul soggetto come lo è ogni base "passiva" dell'azione. Tuttavia esso tende a perdere efficacia nel tempo, lasciando riemergere le contraddizioni nevrotizzanti, che mostrano una saldezza maggiore. Questo fatto può essere spiegato dal modello della contraddizione materiale in quanto mostra come il livello "profondo" in cui la soggettività si radica non deve la sua solidità soltanto alla mera efficacia inconscia, ma al suo carattere di "logica del comportamento", richiamata come tutto in ogni singola azione, e riconfermata nel suo ruolo di centro gravitazionale da ogni azione da esso dipendente. Con un'immagine wittgensteiniana: si tratta dell'asse intorno a cui il nostro mondo gira, tenuto fermo proprio solo dal fatto che tutto il resto vi gira attorno; ma se qualcosa viene inserito arbitrariamente sotto la superficie, il movimento stesso con la sua spinta centrifuga lo farà presto riemergere.

Il secondo caso è quello noto dell'"oblio del fatto traumatico", cioè della tendenza a dimenticare eventi spiacevoli. Ora, a ben vedere, tale principio è talvolta sorprendentemente vero, tal'altra invece nient'affatto efficace: è vero che sono molto disposto a dimenticare quella tal volta in cui mi sono comportato indegnamente, ma non è vero che ho dimentica-



to o rimosso i miei più grandi dolori fisici o morali. È difficile giustificare questa efficacia parziale con la generica "spiacevolezza" dell'esperito. Ma tutto può chiarirsi se semplicemente pensiamo a cosa facciamo per ricordare in generale: ricordare è qualcosa come l'inerpicarsi per le ramificazioni del nostro vissuto, il risalire tramite tracce latenti ed efficienti a luoghi remoti dell'esperienza. E chiaramente ciò può accadere nella misura in cui tali tracce siano connesse, con quante mediazioni si vuole, al presente vivente. Ma ogni evento che rompe l'unità di senso del mio mondo, che non è conciliabile con esso, può essere efficace come ogni vissuto, ma tende ad essere irrecuperabile dalla coscienza soggettiva; e questo non perché il soggetto "inconsciamente non voglia ricordare", ma semplicemente perché si può *voler ricordare* solo qualcosa di latente, ma connesso consequenzialmente coll'unità soggetto-mondo che io sono; nello stesso senso in cui, in generale, possiamo voler ricordare qualcosa che non sappiamo attualmente cosa sia (altrimenti l'avremmo bell'e ricordato, vedi il *Menone* platonico). Dunque è difficile recuperare il "male" ontologico, l'inconciliabilità con il nostro essere, ma non la spiacevolezza in generale. La "logica trascendentale" intorno a cui ruota il nostro mondo è certo tenuta ferma soltanto dalla sua collocazione di centro, e non dalla sua "naturalità", ma ciò non vuol dire affatto che essa sia "arbitraria": essa è necessaria quanto può essere necessaria la "necessità" stessa.

*Libertà  
e colpa*

La contraddizione materiale produce frustrazione in quanto l'esigenza di senso dell'azione viene prodotta come *esigenza* nell'avvio dell'unità d'azione (uso-immagine), per venire subito spenta nel non-senso. Ciò che viene meno è l'identità-differenza soggetto-mondo che ci consente di fidare sulle nostre passioni costitutive: ci si ritrova nella passività originaria senza

percorsi passionali, nell'immediatezza del senso, per così dire, non privi di luce, ma bruciati dal contatto con la fonte di ogni luce. Ma questa è solo la condizione limite della dissoluzione soggettiva. La condizione normale, in cui il soggetto combatte per il proprio senso, è meglio rappresentabile come coazione e colpa. Oreste *deve* agire come agisce e contemporaneamente porta la *responsabilità* della sua azione, come se avesse potuto agire altrimenti. La sua è la più radicale delle schiavitù, perché non ha neppure la libertà di conoscere chi lo asserve.

La colpa è l'in-giustizia, l'in-giustificabilità. La colpa mi perseguita in quanto mi scinde dal mondo come coerenza dei percorsi passionali, e mi schiaccia nell'accidentalità, nell'individuazione contingente. La condizione di colpa rende necessaria a me stesso una continua cura della mia propria accidentalità, perché la mia esistenza non è giustificata, e mi rende impossibile affidarmi alle mie passioni, alla mia inerzia esistenziale. La condizione di colpa dunque impedisce la libertà primaria come uscita dal sistema compulsivo delle motivazioni immanenti e sguardo esterno sul mondo, dove esso mi può apparire come un tutto compiuto, *sub specie aeterni*.

In conclusione possiamo riprendere gli interrogativi originari e tentar di rispondere così: la passione è ad un tempo, come ruolo della passività originaria, la continua sorgente di senso cui attingiamo, e come perenne infondabilità di ciò che ci giustifica, il (possibile) luogo della schiavitù ontologica e della colpa esistenziale. A decidere tra la passione come "bene" o "male" è il suo funzionamento come *disgiunzione* di percorsi di senso reciprocamente negantesi<sup>2</sup> o come *unione* e conflitto di tali percorsi<sup>3</sup>. Il "male" nella passione, dunque, non sta nel conflitto tra la dionisicità passionale e l'apollinea ragione, né tra la naturalità pulsionale e la repressione razionale,



ma nella contraddizione materiale, di cui diamo perciò la seguente ultima definizione. La contraddizione materiale è "logica comportamentale" necessariamente antepredicativa, che produce unità d'azione, le cui conseguenze mediate invalidano le premesse dell'azione come tale.

1 Dire o pensare " $p \wedge \neg p$ " non genera imbarazzi.

2 Tautologia materiale:  $p \vee \neg p$ .

3 Contraddizione materiale:  $p \wedge \neg p$ .

---

## FASCICOLI PUBBLICATI

---

fascicolo 1

### COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

saggi di: S. Vitale, M. Trevi, C. Sini, A. Ballerini e M. Rossi-Monti, M. Bianca, R. Bodei, F. Petrella, P. Fidanza, A. Barchiesi

fascicolo 2

### LEGAMI DELLA COSCIENZA.

saggi di: P.F. Pieri, S. Moravia, M.I. Marozza, S. Vitale, A.M. Iacono, E.V. Trapanese, G. Coricato, A. Ruberto, P. Fidanza, L. Preta

fascicolo 3

### CONOSCENZA E DELIRIO

saggi di: C. Sini, C. Tullio-Altan, S. Vitale, M. Rossi-Monti, M. Ferrara, G. Trippi, G. Maffei, S. Natoli

fascicolo 4

### PERCEZIONE E CONOSCENZA

saggi di: P.F. Pieri, S. Vitale, M.A. Iacono, L. Pizzo Russo, R. Luccio, S. Tognozzi, P. Farneti, G. Concato, P. Barone, L. Aversa, P. Galli, M. Bianca

fascicolo 5

### NARRAZIONE E CONOSCENZA

saggi di: C. Sini, G. Trippi, M. Lavagetto, B. Ferraro, R. Rella, M.C. Ugolini, S. Fissi, G. Stanghellini  
B. Caporali intervista H.-G. Gadamer

fascicolo 6

### PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

saggi di: M. Trevi, U. Galimberti, M. Francioni, E. Borgna, C. Sini, P.A. Rovatti, U. Soncini, M. La Forgia, G. Coricato, P.F. Pieri, S. Vitale

fascicolo 7

### SOGLIE DELL'ALTERITÀ

saggi di: S. Tagliagambe, D. Napolitani, F. Desideri, A. Fabris, S. Vitale, M.I. Marozza, S. Candreva, M. Rosso, R. Genovese, B. Caporali, E. Pizzichetti, M. Piazza, F. Rella

fascicolo 8

### I MODI DELLA CURA

saggi di: C. Sini, M. Trevi, G. Jervis, P.F. Pieri, A.A. Semi, C. Maffei, A. Vaccaro, G. Maffei, B. Callieri, V. Marzi, S. Manghi, A. Pagnini, L. Lentini

fascicolo 9

### IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

saggi di: C. Sini, M. Ruggenini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cura di F. Cesaroni), G. Sassanelli, G. Trippi, G.G. Rovera, A. Clivio, G.O. Longo, M. Piazza, P.F. Pieri e D.C. Dennett

fascicolo 10

### IL LASCITO DI FEYERABEND. COMMENTARIO ITALIANO A CURA DI P.F. PIERI

saggi di: P.K. Feyerabend, Paolo Rossi, C. Sini, S. Tagliagambe, E. Bellone, L. Lentini, A. Pagnini, L. Handjaras

fascicolo 11

### VOCI DEL SÉ: COSCIENZA - AUTOCOSCIENZA - IDENTITÀ

saggi di: F. Corrao, V. Vitiello, G. Jervis, I. Valent, P.F. Pieri, F. Desideri, S. Fissi, A. Fabris, M. Toselli - P. Molina, S. Piro

fascicolo 12

### REALTÀ E IMMAGINAZIONE

saggi di: C. Sini, S. Tagliagambe, P. Aite, M.I. Marozza, S. Fissi, L. Lentini, F. Desideri, F. Barison, G. Campioni  
epistolario: F. Nietzsche/ M. Maier.

fascicolo 13

### ANCORA LA PSICOPATOLOGIA?

saggi di: A. Ballerini e A. Ballerini, G. Benedetti, E. Borgna, B. Callieri, G. Calvi e L. Calvi, E. D'Agostino e M. Trevi, L. Del Pistoia, G. Gozzetti, F. Petrella, M. Rossi Monti e G. Stanghellini

fascicolo 14/15

DIALOGO, CONVERSAZIONE, ASCOLTO...

saggi di: R. Dottori, S. Ghisu, A. Marinotti, M.I. Marozza, C. Nicolini, A. Peruzzi, F. Petrella, P.F. Pieri, A. Zhok

Materiali: E. Tugendhat

fascicolo 16

COSCIENZA PLURALE

saggi di: P.F. Pieri, D. C. Dennet, F. Desideri, S. Fissi, M. La Forgia, S. Tagliagambe, G. Trautteur, I. Valent, G. Vitiello

Intervista a D. Henrich

fascicolo 17

PASSIONI DELL'ANIMA

saggi di: M. Vegetti, J. Starobinski, C. Sini, R. Dalle Luche, R. Rossi e P. Fele, P. Lorenzi, M. Rossi Monti, E. Minkowski, A. Zhok





---

## INDICE PER AUTORE

---

- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Tébéne o épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Wahnstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Borgna* C'è ancora un senso nella psicopatologia?, 13
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Callieri* Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico, 13
- Calvi G. e Calvi L.* Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione, 13
- Campioni* La difesa dell'illusione metafisica: una "wagneriana" risponde a Friedrich Nietzsche, 12
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* *Thymós*, 2
- Corrao* Sul sé gruppale, 11
- Dalle Lucche* Noia, 17
- D'Agostino e Trevi* Psicopatologia e psicoterapia, 13

- Del Pistoia* Psicopatologia: realtà di un mito, 13
- Dennet* Il mito della doppia trasduzione, 16
- Desideri* L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri* La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- Desideri* *Resonabilis Echo*. La coscienza come spazio metaforico, 11
- Desideri* Al limite del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza, 12
- Desideri* Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis, 16
- Dottori* Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris* L'esperienza del sé, 11
- Fabris* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Ferrara* La trama, 3
- Ferrara* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino, 5
- Feyerabend* Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10
- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fissi* L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Fissi* Il labirinto del sé, 11
- Fissi* I molti e l'uno in alchimia: l'*immaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Fissi* Materia, forma, mente e coscienza, 16
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Gadamer* Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Genovese* La negazione e l'"altro", 7
- Ghisu* Dialogo, scienze, verità, 14/15
- Gozzetti* La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi, 13
- Handjaras* Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10
- Henrich* Intervista, 16
- Iacono* L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Jervis* Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
- Jervis* Identità, 11

- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- La Forgia* Psicodinamica intenzionale, 16
- Lavagetto* Dall'*Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
- Lentini* Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8
- Lentini* Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo, 10
- Lentini* Immagine metodologica e "realtà" scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza, 12
- Long* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Lorenzi* "Bruciar d'amore", 17
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, C.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, C.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- Manghi* Di alcune orme sopra la neve, 8
- Marinotti* Il dialogo ermeneutico per Gadamer, 14/15
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Marozza* Il senso dell'alterità onirica, 7
- Marozza* L'immaginazione all'origine della realtà psichica, 12
- Marozza* L'attualità come vincolo interpretativo, 14/15
- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Minkowski* L'affettività, 17
- Moravia* *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
- Napolitani* Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7
- Natoli* Lo spazio della filosofia, 3
- Nicolini* Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico, 14/15
- Nietzsche/Maier* Epistolario, 12
- Pagnini* Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8
- Pagnini* "Vedere la scienza con l'ottica dell'artista": note su Feyerabend e il significato filosofico dell'arte, 10
- Peruzzi* Intermezzo sul significato, 14/15
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15
- Petrella* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13
- Piazza* L'alterità e il *mélange*, 7

- Piazza* Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9
- Pieri* I margini della conoscenza, 2
- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8,
- Pieri e Dennet* Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
- Pieri* "Sono io, questo?" Ovvero, il Selbst nel pensiero di C.G. Jung, 11
- Pieri* Dialogo, confutazione, dialettica, 14/15
- Pieri* Coscienza plurale, 16
- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L' "altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rella* L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
- Rella* Porte sull'ombra, 7
- Rossi, Paolo* P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione, 10
- Rossi, Romolo e Fele* Clinica della nostalgia e patologia del Nestos, 17
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti* Sulle orme della vergogna, 17
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Rovera* Formazione del Sé e patologia borderline, 9
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Sassanelli* L'lo e il Sé, 9
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* I modi come cura, 8
- Sini* La voce del Sé e la signora Darwin, 9
- Sini* Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana, 10
- Sini* Immaginazione e realtà, 12

- Sini* La passione della verità, 17
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Starobinski* Macchine e passioni. Il modello di Galeno, 17
- Tagliagambe* Evento, confine, alterità, 7
- Tagliagambe* I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10
- Tagliagambe* Creatività, 12
- Tagliagambe* L'identità è il destino dell'uomo, 16
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
- Toselli, Molina* Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé, 11
- Trapanese* Il problema della definizione sociale di realtà, 2
- Trautteur* Distinzione e riflessione, 16
- Trevi* Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
- Trevi* Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
- Trevi* I modi manipolativi della psicoterapia, 8
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazad e la psicoterapia, 5
- Trippi* Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vaccaro* Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8
- Valent* L'identità come relazione, 11
- Valent* La coscienza secondo Hegel, 16
- Vegetti* La psicopatologia delle passioni nella medicina antica, 17
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Distanze, 7
- Vitiello, V.* Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
- Vitiello, G.* Dissipazione e coscienza, 16
- Zbok* Per un concetto formale di libertà, 14/15
- Zbok* Passione e contraddizione materiale: un modello, 17

# IL TRIDENTE

saggi / campus

*novità e riproposte*

Regina Abt-Baechi

**Il santo e il maiale**

Toni Wolff

**Introduzione alla psicologia di Jung**

Stefano Baratta

**L'arte del morire**

Lettura simbolica del suicidio

Sergio Vitale

**La mano felice**

L'accadere dell'evento tra ordine e caos

Mario Pezzella (a cura di)

**Lo spirito e l'ombra**

I seminari di Jung su Nietzsche

Giorgio Concato

**L'angelo e la marionetta**

Il mito del mondo artificiale da Baudelaire al cibernazio

R. Ortoleva, F. Testa (a cura di)

**L'immagine nell'Arte, nella Tradizione,  
nella Psicologia Archetipica**

Rosalba Carollo (a cura di)

**Le forme dell'immaginario**

Psicoanalisi e musica

D. Fagnani e M.T. Rossi (a cura di)

**Simbolo, metafora, invocazione**

tra religione e psicoanalisi

William Willeford

**Il Fool e il suo scettro**

Viaggio nel mondo dei clown, dei buffoni e dei giullari

Adolf Guggenbühl-Craig

**Il bene del male**

Paradossi del senso comune

Mario Di Fiorino

**L'illusione comunitaria**

La costruzione moderna delle "comunità artificiali"

Paolo Mottana e Nicoletta Lucatelli

**L'anima e il selvatico**

Idee per "controeducare"

Italo Valent e Sergio Vitale

*Quaderni di Orzinuovi*

**L'inconscio**

Andrew Samuels

**Psiche e politica**

*Moretti & Vitali editori*

Via Betty Ambiveri, 15 • 24126 Bergamo

tel. 035/321588; fax 035/321647

[www.morettievitali/uninetcom.it](http://www.morettievitali/uninetcom.it)

e mail: [morettievitali@uninetcom.it](mailto:morettievitali@uninetcom.it)

## AMORE E PSICHE

"i libri che curano"

1. Francesco Donfrancesco  
**Nello specchio di Psiche**
2. Augusto Romano  
**Il flâneur all'inferno**  
Viaggi intorno all'eterno fanciullo
3. James Hillman  
**Oltre l'umanismo**
4. Thomas Moore  
**Nel chiostro del mondo**  
Pensieri per la vita quotidiana
5. Adolf Guggenbühl-Craig  
**Il vecchio stolto**  
e la corruzione del mito
6. Ginette Paris  
**La rinascita di Afrodite**
7. Paola Terrile  
**Voci dal vuoto**  
La creatività femminile in analisi
8. Eva Loewe  
**Sofferenza e bellezza**
9. Basilio Reale  
**Le macchie di Leonardo**  
Analisi immaginazione racconto
10. Francesco Donfrancesco  
**L'artefice silenziosa**  
e la ricostruzione di uno spazio interiore