



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

Rivista semestrale

23-24

giugno 2001 - Maggio 2002

Redazione R. Bodei, F. Desideri, M. Ferrara, A.M. Iacono, L. Mecacci,
P.F. Pieri

Direzione via Girolamo Benivieni, 9 – 50132 Firenze – tel. 055/573607
(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, M.I. Marozza, 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 Copy Card Center San Donato Milanese (MI)

Registrazione Tribunale di Firenze, il 28.2.1990, n. 3944

Abbonamento annuo (due numeri) Italia euro 18,10; 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 Segantini, 6 - 24128 Bergamo. Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/251300

Numeri arretrati tel. 035/251300; fax 035/4329409
e mail morettievitali@uninetcom.it

SOMMARIO

<i>Vladimir Jankélévitch,</i> L'ANGOSCIA DELL'ISTANTE E LA PAURA DELL'AL DI LÀ	7
<i>Enrica Lisciani-Petrini,</i> PAURA DELL'AL-DI-LÀ O ANGOSCIA DEL QUASI NIENTE?	13
<i>Alfonso M. Iacono,</i> PAURA E FAME DI FUTURO	17
<i>Ubaldo Fadini,</i> LA PAURA E IL MOSTRO. LINEE DI UNA "FILOSOFIA DELLA SIMPATIA"	29
<i>Nicoletta Salomon,</i> RADICI ANTICHE DELLA PAURA	43
<i>Ines Testoni,</i> PAURA DELLA MORTE E ANORESSIA	59
<i>Claudia Mattalucci,</i> TABÙ, PAURE E SOGGETTIVITÀ	73
<i>A. Ruberto e A. Antonelli,</i> ANSIA, PAURA E PANICO TRA PSICOLOGIA E NEUROFISIOLOGIA	95
<i>Eleonora Cannoni,</i> CAPIRE LA PAURA	109
<i>D. Poggiolini, V. Valoriani, P. Benvenuti, A. Pazzagli,</i> ANSIA IN GRAVIDANZA: UNA CONDIZIONE DI NORMALITÀ?	135
<i>F. Accurso,</i> FREUD E WITTGENSTEIN: MITOLOGIA DEL QUOTIDIANO E LINGUAGGIO DELLA SCIENZA	159
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	195
<i>Indice per Autore</i>	198

L'ANGOSCIA DELL'ISTANTE E LA PAURA DELL'AL DI LÀ*

Vladimir Jankélévitch

Se il quasi-niente, se l'essere-minimale dell'istante mortale è l'oggetto quasi-inesistente della nostra angoscia, l'al-di-là – concepito in maniera antropomorfica e come una variante dell'al-di-qua –, l'al-di-là con le sue minacce e i suoi pericoli sconosciuti, è l'oggetto dei nostri terrori. L'ellenismo e certe religioni della salvezza, per esempio, più che quell'angoscia, conoscevano questi terrori. Rispetto a questa paura dell'al-di-là, la fobia dell'istante mortale rappresenta allora quello che è il coraggio rispetto alla resistenza. Il coraggio – che sia coraggio di cominciare o coraggio di terminare – è, in entrambi i casi, la virtù per eccellenza dell'uomo che *osa*, cioè di colui che sa affrontare l'improvviso mutamento dell'istante: è uno stato di urgenza di fronte all'imminenza del pericolo che si approssima. Per questo la timidezza, che invece non “osa”, ha tanti punti di contatto con l'angoscia. L'angoscia, in questo senso, è comune sia alla timidezza sia al pudore. Non c'è forse un pudore dell'istante? L'innovazione, per esempio, è più che altro oggetto d'angoscia, mentre la novità è piuttosto oggetto di paura. Infatti, mentre sulla soglia di un evento proviamo un'apprensione ansiosa, temiamo invece con un timore senza angoscia l'ordine nuovo che tale cambiamento instaura; e così: il superamento della frontiera ci ispira angos-

scia, ma i pericoli che ci attendono nel paese straniero ci riempiono di paura. Allo stesso modo in ogni uomo si oppongono l'angoscia di morire e il terrore della morte: l'angoscia è il panico che s'impadronisce di noi e ci affligge di fronte all'imminenza dell'istante mortale; mentre la vita ulteriore oggetto delle nostre paure, la vita ulteriore quale la s'immagina da quaggiù, evidentemente è una minaccia lontana che comincia al di là della soglia della morte.

Soprattutto, l'angoscia dell'istante è un sentimento immotivato. E in effetti, l'istante senza durata né spessore né contenuto, propriamente parlando non costituisce una "ragione" per aver paura – i Megarici lo sapevano bene: non c'è, alla lettera, *niente* da temere nell'istante, tutt'al più solo un brutto momento da attraversare! L'ablazione della vita somiglia – per poco che si voglia considerare l'accaduto – all'estrazione di un dente: non si avrà neanche il tempo di accorgersene (...) Niente in rapporto a noi, quasi niente in sé! E difatti l'uomo – animale razionale – non ammette volentieri di aver paura di un quasi niente: è irragionevole aver paura senza ragione! L'angoscia dell'*immotivato* sarà dunque *inconfessabile*. L'angosciato in effetti teme qualcosa, ma qualcosa che non è una cosa e che dunque non può esser confessata; teme qualcosa, ma questo qualcosa è un non-so-che, un quasi niente inesplicabile. Perciò finge di temere qualcosa che in realtà non teme, e camuffa la propria angoscia inspiegabile stornando l'attenzione su una paura spiegabile, che pretenderebbe di provare. Poco importa se egli stesso non ne è troppo convinto (...) Chi non vuol confessare la propria mancanza di coraggio davanti al brutto momento da passare, chi non vuol aver l'aria di temere l'attimo d'angoscia inesistente, può manifestare con molta più decenza una grande inquietudine sul proprio destino postumo. Una simile solle-

citudine gli fa persino onore. L'angosciato, per rassicurare se stesso, rimpiazza dunque la vacua preoccupazione per l'istante con i pericoli ben più sostanziosi dell'Al-di-là (allo stesso modo gli ebrei perseguitati, durante la guerra, qualche volta provavano a non pensare troppo alla loro miseria inconfessabile, alla speciale maledizione che li colpiva, alla sorte spaventosa e sconosciuta che li minacciava, e rivendicavano per se stessi, benché senza gran convinzione, le buone e brave e confessabili angustie di tutti, le preoccupazioni degli altri popoli in guerra: difficoltà di vettovagliamento, mancanza di riscaldamento, allarmi aerei ecc.; anche loro rimpiazzavano l'indicibile angoscia dello sterminio con una preoccupazione del tutto dicibile e confessabile, con una angustia fondata che può essere esternata discorsivamente e così giustificare la paura). Un uomo, degno di questo nome, non deve temere che il temibile. Meglio ancora: quando un uomo prova uno spavento legittimo, logicamente o eziologicamente motivato, è la cosa spaventosa ad esser causa dello spavento. Allo spaventoso Platone, Aristotele e gli Stoici davano il nome di *deinon* e di *foderon*. Dunque, per parlare il linguaggio del *Fedone*, è la sorte del defunto (*tethnanaì*) la cosa da temere: quanto all'angoscia del trapasso (*apothneskein*), è niente. Del pari, le credenze popolari e i terrori religiosi hanno comunemente per oggetto non il quasi-niente dell'istante, ma la preoccupazione del nostro stato ulteriore e la minaccia delle pene eterne riservate ai dannati. Il peccatore stesso non ha delle buone ragioni per temere queste sanzioni naturali, che si è meritato? Così alla gratuità di un'angoscia senza ragione né contenuto, si oppone il carattere etico della paura e del timore, al pudore immotivato la vergogna motivata. La salvezza dell'anima e il suo destino dopo la morte, l'alternativa cioè del Paradiso e dell'Inferno: ecco un gran bel

gioco, non è vero! Così, tutte le proporzioni circostanziali delle nostre preoccupazioni empiriche si ripresentano in questa pseudo-inquietudine spirituale, ma in scala colossale: dove saremo? e quanto tempo passeremo in purgatorio? e che cosa ci accadrà? *Ubi, quamdiu et quomodo?* C'è di che discorrere e aver da ragionare! Come l'educazione morale ci abitua a mettere davanti al piacere di un solo istante il benessere di tutta una vita, così l'educazione religiosa ci insegna a collocare al di sopra del più durevole benessere la preoccupazione della nostra felicità eterna. Questa preferenza di una salvezza eterna, benché aleatoria, rispetto ad un benessere terreno, benché certo, questa incommensurabilità dell'infinito rispetto al finito è la molla stessa della scommessa di Pascal. Allo stesso modo il nostro avvenire infinito è incommensurabile rispetto all'istante che ne costituisce la soglia: l'istante non dura, per l'appunto, che un istante; il nostro avvenire postumo è invece infinitamente più importante e più voluminoso di quel quasi-niente, e di ben maggior peso, giacché porta in sé gli interessi superiori di un destino spirituale. Chi non accetterebbe, come semplice momento sgradevole, il dolore pur spinto al massimo dell'istante mortale, se intravedesse in questo dolore brevissimo e quasi-inesistente la porta d'una felicità eterna?

La fobia del "Durante" e la paura del "Dopo", però, non possono non 'scolorare' l'una nell'altra. E certo il carattere quasi-empirico dell'al-di-là, in alcune religioni soteriologiche, può immunizzare il moriente contro l'angoscia di morire: essendo l'al-di-là ancora un po' di qua così come il di-qua già relativamente al di là, la mutazione mortale non è una mutazione inconcepibile e mostruosa, ma un cambiamento simile ad un altro e appena più radicale di un altro: la trasformazione del vivente in morto comporta, come nelle trasformazioni insensibili, un avanti e

un dopo relativamente paragonabili; la sovranaturalizzazione dell'uomo naturale, per quanto sia discontinua, ci aiuta comunque a superare la soglia fatidica. All'inverso, le religioni meno biomorfiche e più profonde generalmente ammettono un'eternità che non è per nulla commisurabile alla vita umana: dal momento che l'eternità metaempirica contraddice violentemente la continuità empirica e contrasta con questa da parte a parte, il morente non può eludere il senso acutamente tagliente dell'articolo mortale; dal momento che il tutt'-altro-ordine è la negazione iperbolica dell'al-di-qua, il saggio, anche il più sereno, conoscerà quell'istante di follia e lacerazione che è l'istante della transizione – infatti il tutt'-altro-ordine, per quanto sia un "ordine", è primariamente *tutt'altro*. Anche sotto questo riguardo, dunque, il terrore dell'al-di-là si confonde con l'angoscia del limite che ne segna l'inizio e l'espiazione dell'ultimo respiro non potrà passare inosservata. La reciproca vale altresì per la filosofia dell'istante: se non c'è Dopo o (ciò che è lo stesso) se questo Dopo è niente, certo la morte non è nient'altro che un annichilimento senza ricompensa, cioè una creazione all'inverso, cioè una scomparsa magica, e noi non osiamo neppure preimmaginare questo inconcepibile sradicamento dell'intero essere di un essere. Ma, viceversa, l'apprensione angosciata per l'istante annichilente si confonde con la paura dell'eternità meontica inaugurata da questo istante e già tutta interamente data in questo istante: questo istante non sarebbe tanto angosciante, quanto di fatto è, se si riducesse alla semplice, improvvisa irruzione di un evento nel corso di un arco intervallare: noi guardiamo con apprensione all'istante mortale perché innesca l'eternità di un non-essere di cui non abbiamo alcuna idea. Lo stesso accade per i sentimenti empirici: guardare con apprensione allo strappo della separa-

* Tratto da:
VLADIMIR
JANKÉLÉVITCH,
La mort
(Parte Terza,
1° Capitolo
"L'avenir
eschatologi-
que"),
Flammarion,
Paris 1977,
pp. 377-380.

Traduzione dal
francese
di ENRICA
LISCIANI-
PETRINI)

zione è temere l'assenza già contenuta nell'istante dell'addio; spaventarsi per l'assenza è guardare con apprensione alla lacerante ultima volta con la quale essa è cominciata e che ancora l'abita.

Più semplicemente: ciò che nella morte suscita apprensione non è solo l'Inferno, oggetto di una paura motivata, né l'Istante mortale, oggetto quasi inesistente dell'angoscia, bensì qualcosa che è oggetto di una paura angosciata e di una angoscia impaurita: il niente che scaturisce dall'annientamento o, se si preferisce, l'annichilimento che sfocia nell'eterno Nulla. Le pene eterne senza l'annichilimento implicherebbero in fondo una certa forma di sopravvivenza – una sopravvivenza dolorosa, ma comunque una sopravvivenza; e l'annichilimento senza l'eternità del niente sarebbe ancor più insignificante di una breve interruzione di corrente. Ma un annichilimento che non è definitivo, un annichilimento che è una eclissi di corta durata non è un annichilimento. Il quasi-niente implica dunque immediatamente il niente; sicché nella paura e nell'angoscia riunite, l'uomo guarda con apprensione proprio al non-essere eterno implicato nell'essere minimale dell'annichilimento.



PAURA DELL'AL-DI-LÀ O ANGOSCIA DEL "QUASI-NIENTE"?

Enrica Lisciani-Petrini

Se c'è un autore che si è occupato con una meditazione inesausta e martellante del problema della morte, questo è senz'altro Jankélévitch. Ma – significativamente – in un libro di oltre cinquecento pagine dedicato a *La mort*, riserva uno smilzo paragrafo, quello qui tradotto, e giusto sul finire del libro stesso al tema della paura di fronte a tale evento. Significativamente, dicevamo. Perché a quello che da sempre viene considerato l'atteggiamento normale e persino "morale" dell'uomo di fronte alla morte – la paura appunto – Jankélévitch non solo non ascrive nessuna o comunque un'importanza del tutto irrilevante, ma soprattutto attribuisce un significato di pura copertura di ben altro. Ed è intorno a questo 'altro', invece, che egli fa insistentemente ruotare la propria riflessione – nella complessità dei percorsi tracciati nel libro e che ovviamente vanno tenuti sullo sfondo di questo paragrafo – disfacendo ad una ad una, quasi lavorando di fiondo, tutte le mistificazioni che la paura, con una paradossale forma di rassicurazione per dir così rovesciata, copre.

Nei fatti – sintetizza Jankélévitch, andando al sodo delle questioni nel suo stile notoriamente antiretorico, dissacratorio e persino irriverente rispetto a qualsiasi paludata idealizzazione – sia che si tratti di religioni, sia che si tratti di raffinate speculazioni filosofiche, le cose vengono sistemate secondo una doppia scansione, squisitamente meta-fisica, nei confronti della quale sono state tradizionalmente adottate due modalità d'atteggiamento, in apparenza opposte, in realtà entrambe molto pacificanti e molto "ragionevoli": costruite, potremmo dire, sul 'principio di ragione', sul primato della *ratio*. In breve: s'immagina un "al-di-là" e un "al-di-qua", il cui punto di "pas-

saggio” ovvero di “salto” è costituito dall’“istante mortale”. Ora, di fronte a questa doppia dimensione, un atteggiamento, per lo più tipicamente religioso, ma presente anche nelle filosofie che ammettono l’idea di un “al-di-là” ipostatizzato, è quello volto a spostare tutta la paura della morte su quest’ultimo “con le sue minacce” (ovvero le sue ricompense). L’“al-di-là”, in altri termini, acquista una consistenza meta-empirica, viene visto come una sorta di seconda patria, di successiva dimora, e anzi tanto più temibile o allettante a seconda che costituisca una punizione o una ricompensa. In tal modo la paura diventa il “ragionevole” e molto “morale” comportamento di chi *con ragione* teme l’al-di-là. E di conseguenza l’“istante mortale” diventa l’oggetto di una “fobia motivata” o di una indifferenza ragionata. Insomma, la paura è ora il nome che serve – paradossalmente – a rassicurare sull’esistenza di un “al-di-là” che, anche se da temere, comunque appare come una garanzia di futuro. L’altro atteggiamento è quello adottato invece per lo più da alcuni filosofi, ricorda Jankélévitch, ma non meno immunizzante rispetto all’angoscia dell’“istante mortale”. Daccapo si riparte dalla scansione metafisica al-di-là/al-di-qua, ma con la fondamentale differenza di pensare l’al-di-là come un “puro niente”, sicché – conclusione impeccabile quanto tranquillizzante – “non c’è, alla lettera, niente da temere”: l’al-di-là non esiste e dunque l’“istante mortale” viene ridotto ad un banale, irrisorio “brutto momento da passare”. In questo caso, l’“uomo razionale” sa *con ragione* che non ha niente da temere e che sarebbe del tutto “irragionevole” e dunque persino disonorevole aver paura! In altri termini: nell’un caso l’al-di-là viene a completare l’al-di-qua offrendogli lo sfondo di un infinito futuro; nell’altro caso l’al-di-là diventa il niente che chiude e perimetra la compiutezza dell’al-di-qua. Così l’istante mortale assurge o a soglia di passaggio verso altra e miglior vita, oppure a confine che sigilla una pienezza. Davvero “un gran bel gioco” – commenta Jankélévitch.

Quale il risultato ultimo di tutta questa raffinata e secolare strategia? Come si diceva prima, l’immunizzazione dell’angoscia connessa all’“istante mortale”, ovvero a quella particolarissima soglia, a quel margine che de-finisce la nostra esistenza. Ed è qui che, invece, vuol ricollocarsi Jankélévitch. In vista di tutt’altro pensiero. Poiché proprio quella soglia, lungi dall’essere un “passaggio” o un “salto”, è

piuttosto un “quasi-niente”, cioè un limine che segna il nostro sostare su un “quasi” appunto, che sporge su “qualcosa” di indefinibile: un “non-so-che” che sfugge ad ogni possibile parola (come dimostra la sua stessa ‘definizione’ che non lo definisce affatto: “non-so-che”) e si sottrae dunque a qualsiasi spiegazione o ragionamento. A qualsiasi ‘principio di ragione’ che lo riduca a “sostanza” e quindi a “causa”. Ecco perché si tratta di qualcosa che mai può costituire la causa o la ragione o il motivo di una paura. Ma al contrario costituisce l’irragionevole e immotivato – e perciò “inconfessabile” e persino un po’ immorale e “indecente” (si pensi alle pagine, in questo stesso libro, di Jankélévitch su *La morte di Ivan Illitch* di Tolstoj) – “niente” di un’angoscia. Ma tutto questo, sembra incalzare il filosofo, sta a svelarci o ricordarci un senso della nostra vita alla lettera “acutamente tagliente”. Ossia che la nostra esistenza, lungi dal costituire una pienezza, un tutto compiuto, è un “quasi-niente”, che porta sempre in/con sé una nullità ineliminabile, e dunque è scavato, tagliato, reso concavo e ‘finito’ da una incompiutezza mai medicabile che lo ‘finisce’. È questa finitezza, è questo taglio – che (de-)finisce ogni vita – ciò che l’“istante mortale” sempre di nuovo riporta al pensiero. Ma, appunto, il taglio dal quale con angoscia ci ritraiamo, per poterlo – grazie alla paura – dimenticare.



PAURA E FAME DI FUTURO

Alfonso M. Iacono

*L'uomo
famelico di
fame futura*

Da qualche anno noi tendiamo a concepire il futuro sempre più come una difesa o al massimo come un arricchimento piuttosto che come un'alternativa rispetto a cui commisurare lo stato di cose esistenti. Vi è, nella nostra epoca, una forte tendenza, fondamentalmente conservatrice, che sembra attraversare tutte le ideologie e tutte le forze politiche. Il mondo occidentale moderno è stato caratterizzato dall'incessante bisogno di rivoluzionare sempre se stesso. Vale la pena di citare ciò che non è *bon ton* citare: «La borghesia – scrivevano Marx e Engels – non può esistere se non a patto di rivoluzionare di continuo gli strumenti della produzione, il che vuol dire i modi e rapporti della produzione, ossia, in ultima analisi, tutto l'insieme dei rapporti sociali. La immutata conservazione dell'antica maniera del produrre era la prima condizione di esistenza delle antecedenti classi industriali. Cotesto continuato sovvertimento della produzione, cotesto ininterrotto scuotimento delle condizioni sociali, cotesto moto perpetuo, con la insicurezza che assidua l'accompagna, contraddistingue l'epoca borghese da tutte le altre che la precedettero»¹. L'impressione è che questo meccanismo, che ai tempi di Marx e Engels era impetuoso e travolgente, rischia oggi di trasformarsi in un circolo vizioso. Il bisogno di cambiamento, che è vitale per

il sistema da un punto di vista culturale, economico e politico, oscilla tra la necessità della trasformazione e l'ansia, nevrotica e ossessiva, di non dovere né potere fermarsi mai.

Hobbes nel *De homine* dice che «l'uomo, famelico anche di fame futura, supera in rapacità e crudeltà lupi, orsi e serpenti, che non sono rapaci se non per fame e in crudeliscono solo se feriti, di tanto quanto spade e schioppi superano le armi delle bestie, corna, denti ed aculei»².

La differenza che Hobbes pone tra gli uomini e gli animali è determinato dal fatto che i primi sono dotati del *logos*, del linguaggio. Una delle caratteristiche della padronanza del linguaggio è appunto quella di progettare, di rapportarsi al futuro. Altrove Hobbes parlerà di speranza, ma la fame futura è qualcosa di più e di diverso dalla speranza. L'esser *famelico di fame futura* ci suggerisce che l'uomo pensa continuamente e ansiosamente al domani: lo progetta. L'uomo moderno è ansioso di creare un mondo di protesi, di artificialità per esorcizzare le proprie paure rispetto al presente.

Hobbes ci ricorda anche un'altra cosa: questa formidabile propensione dell'uomo a costruire un mondo artificiale attraverso il linguaggio non rende migliore l'uomo, lo rende soltanto più potente³. L'esser potenti e l'esser migliori sono distinti e vanno in tensione. L'uomo diventa più potente perché è *famelico di fame futura*, perché riesce a organizzare il mondo, a costruirsi la potenza attraverso il linguaggio.

Hobbes mette qui in gioco almeno tre concetti: il linguaggio, l'organizzazione sociale politica, il futuro. La cultura occidentale sembra soffrire in questo momento di una sorta di "anoressia" rispetto al futuro, di digiuno, complementare a una bulimia che si evidenzia nell'irrefrenabile bisogno di divorare il presente o almeno di tentare di ancorare il futuro al

presente in modo ansioso, vorace. È altrove, un altrove lontano e vicino, che la fame di futuro si fa sentire e, dicono, può essere soddisfatta con i sapori del passato.

L'idea hobbesiana dell'*uomo famelico di fame futura* ha a che vedere con una concezione antropologica che a partire da Hobbes e da Daniel Defoe passa per Herder e giunge fino a Arnold Gehlen. Come ebbe a scrivere Daniel Defoe: «Tra tutti gli esseri del creato, l'uomo è quello meno in grado di cavarsela da solo; nessun altro animale è mai morto di fame, poiché la natura lo ha provveduto di cibo e di riparo nell'ambiente, fornendogli un istinto infallibile che lo guida a procacciarsi i mezzi per sopravvivere. L'uomo deve invece lavorare o morire di fame, far lo schiavo o soccombere»⁴. L'uomo, secondo tale concezione, a differenza degli altri animali, non ha organi specializzati. Egli è un essere mancante. La sua forza, a partire dalla sua mancanza, è propriamente l'assenza di specializzazione, la bassa definizione, per così dire, della sua tecnologia naturale. Tale assenza di specializzazione consiste nel sapere usare in modo altamente plastico il pensiero e il linguaggio. Gli uomini hanno però questa formidabile capacità di sapere organizzare il mondo, di saperlo leggere, di saperlo progettare, di sapere costruire delle protesi. Di saper costruire un mondo artificiale, di rendere questi corpi deboli infinitamente più potenti attraverso lo sviluppo dell'artificialità.

Creare protesi significa creare dei prolungamenti artificiali attraverso la cultura in senso lato, attraverso il linguaggio e il pensiero, significa potenziare artificialmente i nostri organi deboli. La protesi ha a che fare con il progettare e con il futuro. La protesi è una specie di nostro specchio scuro: nella protesi, nelle cose che facciamo, vediamo noi stessi. Del resto, come aveva osservato Giambattista Vico, se-

guendo John Locke, l'occhio ha bisogno dello specchio per potersi vedere. L'occhio ha bisogno cioè di una protesi, naturale (l'acqua) o artificiale (il vetro) che sia. Tutte le cose, comprese le merci, sono cariche di simbolicità. Questa fa parte di quel mondo della produzione data dal pensiero e dal linguaggio. In realtà se l'uomo è famelico di fame futura è perché ha un impulso fortissimo a progettarsi e a progettare, a costruire protesi, mezzi artificiali che amplificano la potenza dei suoi organi naturali e che, nello stesso tempo, lo proteggono dall'esterno.

Paura e meraviglia

L'ansia per il futuro ha a che fare con la paura. La paura genera il bisogno di sicurezza che tende a tradursi nel controllo del futuro. I filosofi moderni da Hobbes a Hume affermarono con Democrito che fu la paura a dare origine alle credenze religiose. Più precisamente fu la paura dei fenomeni irregolari della natura.

Secondo Bernard de Fontenelle, uno dei campioni della famosa *Querelle des anciens et des modernes*, la prima idea che gli uomini ebbero di qualche essere superiore, fu quella derivata dagli effetti straordinari, insoliti e non da ciò che mostra l'ordine regolato dell'universo, che essi non erano affatto capaci di riconoscere, né di ammirare. I primi uomini consideravano prodigi, argomenta Fontenelle, tutto quel che era al di fuori della loro esperienza; la loro ignoranza ingigantiva nelle favole i loro primi tentativi di spiegazione. Come poi osserverà più chiaramente David Hume, i *selvaggi* e i *primitivi* non erano in grado di ergere a oggetto della loro riflessione proprio ciò che era familiare, regolare, ordinato. Essi erano attirati da ciò che sconvolgeva il loro mondo e il loro ambiente. E dati gli angusti limiti di quel mondo e di quell'ambiente, era facile che essi fossero sconvolti da un gran numero di fenomeni che

consideravano prodigi. I prodigi della natura venivano spiegati con idee tratte da oggetti molto familiari, e se l'universo culturale era povero e l'esperienza scarsa, tali spiegazioni erano semplici, grossolamente analogiche.

Nel 1749 Condillac pubblica il *Trattato dei Sistemi*. Egli parla della irregolarità dei fenomeni della natura che dall'immaginazione venivano connessi con gli avvenimenti straordinari. «Non si mancò, per esempio, di riportare i più grandi avvenimenti – carestie, guerre, morti di sovrani – ai fenomeni più rari e straordinari come le eclissi e le comete: l'immaginazione si compiace di porre un rapporto tra le cose»⁵. Gli uomini attribuivano connessioni tra le cose dell'universo in modo superficiale, senza approfondire le cause che potevano spiegare quei fenomeni. Tra le ragioni di questo atteggiamento dei primi uomini, Condillac aggiunge un elemento: la *paura*. Egli si richiama alla tradizione di Democrito, del quale Sesto Empirico riporta la seguente osservazione: «Vi sono di quelli che suppongono che noi siamo arrivati a concepire gli dèi in seguito ai fenomeni sorprendenti che si producono nell'universo; e di questa opinione si mostra anche Democrito; infatti, egli dice, gli uomini primitivi, nell'osservare i fenomeni celesti, come tuoni, lampi e fulmini e aggregati di stelle ed eclissi di sole e di luna, furono presi da terrore e credettero che ne fossero causa gli dèi»⁶. A Democrito fecero eco Petronio, Stazio, e in epoca moderna Hobbes, Spinoza, Bayle, Toland. «Ma la paura, – dice Condillac – principio primo di questo pregiudizio, impedisce di riflettere: mostra il pericolo, lo ingrandisce, e si è fin troppo soddisfatti di poterlo ricondurre a una qualunque cagione»⁷. Qualche anno prima anche Vico aveva ripreso il tema della paura⁸.

La crescita dell'esperienza rappresentava il vero

antidoto della *paura*. Il controllo dei fenomeni naturali offriva quel senso di sicurezza che la poteva esorcizzare. E se Hobbes, come si è già accennato, indica nella *paura* l'origine della religione, attribuisce alla *meraviglia* la causa della credenza nei *miracoli*. E tutta la sua spiegazione è basata sul rapporto tra l'irregolarità dei fenomeni della natura e l'esperienza umana. Fra l'altro egli dice: «dato che l'ammirazione e la meraviglia sono conseguenti alla maggiore o minore conoscenza ed esperienza di cui gli uomini sono dotati; segue che la stessa cosa può essere un miracolo per l'uno e non per l'altro. Quindi accade che gli uomini ignoranti e superstiziosi si meravigliano grandemente di quelle opere che altri uomini, conoscendo che procedono dalla natura (che non è l'opera immediata di Dio, ma quella ordinaria) non ammirano affatto, come quando le eclissi del sole e della luna sono state prese come opere soprannaturali dalla gente comune; quando, tuttavia, c'erano altri che, sulla base di cause naturali, avevano potuto predire l'ora esatta in cui sarebbero accadute; o come quando chi, per mezzo di accordi e di segrete intelligenze, ottiene la conoscenza delle azioni private di un uomo ignorante e non accorto, gli dice ciò che ha fatto in precedenza, e il fatto sembra a lui una cosa miracolosa. Tra uomini saggi e cauti però, non si possono fare facilmente tali miracoli»⁹. E Bayle, nei *Pensieri sulla cometa*, riferendosi ai *pagani*, fa una considerazione generale sull'inclinazione degli uomini verso il *meraviglioso* di fronte ai fenomeni irregolari della natura. Egli infatti scrive: «É facile capire perché i pagani credevano fermamente che le comete, le eclissi eccetera fossero il preannuncio di grandi malanni, se si considera la naturale inclinazione dell'uomo a preoccuparsi del futuro, e la sua abitudine a trovare meraviglioso e misterioso tutto ciò che non avvenga frequentemente»¹⁰.

Pauroso e meraviglioso hanno dunque a che fare con il futuro. Secondo i filosofi moderni, ogni evento insolito, infatti, metteva in crisi quel controllo sull'ambiente e sull'universo, sullo spazio e sul tempo che l'immaginario occidentale aveva posto a base del rapporto tra gli uomini e il mondo circostante. Solo un aumento del controllo poteva far ritornare il senso di sicurezza incrinato dall'evento insolito, e l'aumento del controllo dipendeva dalla crescita della conoscenza e dell'esperienza, della capacità di fare e di costruire.

*Autonomia
contro
sicurezza*

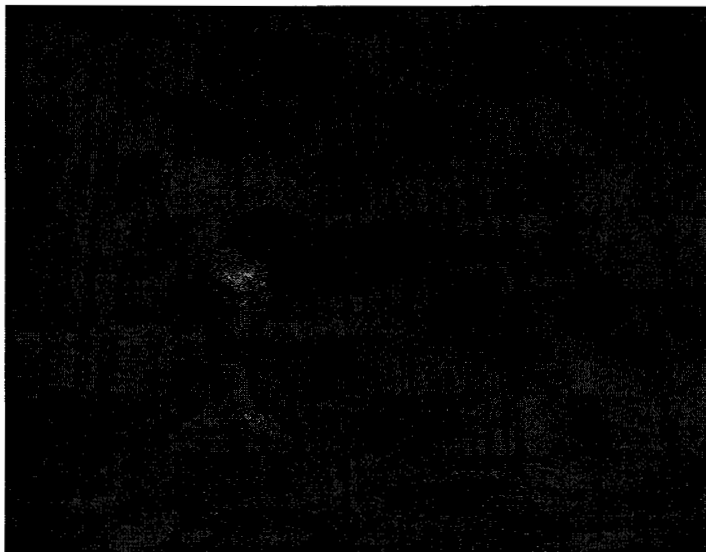
Ma la sicurezza tende a sua volta a entrare in conflitto con la libertà e con l'autonomia. Se da un lato è forte il bisogno di progettarsi e di progettare, di costruire protesi per esorcizzare la paura della propria mancanza, dall'altro questa paura tende a diventare desiderio di restare nel guscio, nella tana, nella minorità.

Una questione tutt'altro che risolta è il fatto che *autonomia* e *sicurezza* tendono a opporsi e a confliggere fra loro. Viviamo nell'insicurezza. Insicurezza del posto di lavoro,insicurezza della propria identità,insicurezza del futuro,insicurezza dei sentimenti e delle passioni,insicurezza della ragione,insicurezza di ciò che può accadere domani. Molti, oggi forse più che mai, senza esitare, getterebbero alle ortiche la libertà politica e istituzionale per un briciolo di sicurezza. Chi potrebbe del resto biasimare un disoccupato, il quale, comunque, per il fatto stesso che non ha lavoro, non è libero? Ma anche chi sta nel benessere è insicuro. Tutto si può perdere in un istante. Basta accendere la TV per rendersi conto di come il gioco comunicativo sia quasi costantemente tra l'insicurezza derivante dai mali nel mondo che i telegiornali sciorinano a ripetizione e il desiderio di evasione che i vari giochi cercano di soddisfare. Il ba-

stone alzato in segno di avvertimento e di minaccia, e la carota da gustare per consolazione. Per insicurezza e paura si fanno le guerre, si occupano i paesi, si distruggono le case, si uccidono uomini, donne e bambini. È il senso d'insicurezza e di paura che rende plausibile e giustificabile una guerra. Da quando la guerra, con la modernità, ha cessato di essere una condizione naturale dell'esistenza, essa, insieme alla pace, è stata giustificata nei termini dell'insicurezza. Come è possibile che ci convinciamo della dura necessità di far violenza all'altro se non perché il senso d'insicurezza *umanizza*, rendendola possibile e plausibile, l'intenzione per così dire disumana? Quello stesso nemico che ci fa paura e ci terrorizza per la sua potenza e la sua decisione, può diventare l'amico che ci rassicura e ci protegge per le stesse ragioni. Il confine tra paura e ammirazione è incredibilmente ambiguo e sottile.

L'insicurezza e la paura propongono da sé la soluzione creando un bisogno, quello dell'esser rassicurati. Ci rassicurano la religione, la scienza, la politica. Ci rassicurano il prete, il dottore, il politico, il capo religioso, il grande scienziato, il leader politico. Grazie alla paura, essi si fanno ascoltare. Ci rassicurano perché ci fanno paura. E lo fanno oggi in modo elettronicamente amplificato, anche se spesso in contrasto, quando non in alternativa, tra loro. La rassicurazione è una delle fonti che spingono al dominio, o, più precisamente, che tendono a fissare il potere nel suo stato di dominio. La religione, la scienza, la politica possono giocare il gioco della rassicurazione preparando un tessuto connettivo in cui la collettività si riconosce proprio mentre allenta l'ansia dell'insicurezza individuale.

In un racconto di Bruce Sterling, uno dei maestri del *cyberpunk* assieme a William Gibson, dal titolo *Vediamo le cose in maniera diversa*, si narra di un



giornalista arabo che deve intervistare una rock star americana che si chiama Tom Boston. «Per comprendere il fenomeno Boston – dice il giornalista arabo – montai un attimo sul palcoscenico vuoto e mi misi davanti al microfono della rock star. Immaginai la folla davanti a me, diecimila persone e ventimila occhi. Davanti allo sguardo del pubblico, capii, ogni mossa era amplificata. Muovere un braccio era come muoverne diecimila, ogni parola era come il coro di migliaia di persone. Mi sentii un Nasser, un Gheddafi, un Saddam Hussein. Quella era la natura del potere temporale. Del potere industriale. Era stato l'Occidente a inventare quel potere, a inventare Hitler, l'oratore da marciapiedi divenuto calpestatore di popoli. Era stato l'Occidente a inventare Stalin, l'uomo che chiamavano il "Gengis Khan col telefono". Esisteva ancora una differenza tra pop

star e uomini politici? No, non in America: le une e gli altri dovevano solo catturare lo sguardo altrui, l'attenzione altrui. L'attenzione è ricchezza nell'epoca dei *mass media*. Dominare il palcoscenico è più importante che controllare eserciti»¹¹.

Catturare lo sguardo altrui. Al giorno d'oggi non c'è effettivamente differenza tra un prete, un dottore, un leader e una pop star. O forse, più precisamente, è mutato il segno della differenza. Essi tendono a diventare semplici modi di uno stesso processo di dominio e di comunicazione che li lega a ciò che viene chiamato *pubblico*. E, in tali processi, non c'è differenza con le merci esposte nella pubblicità. Anche per le merci la parola d'ordine è: catturare lo sguardo altrui, carpirne l'attenzione. Il pubblicitario, lo hanno già detto in molti, è la *verità* del prete, del dottore, del politico. La religione, la scienza e la politica devono catturare l'attenzione altrui, come la carta igienica, il detersivo o il cibo per cani. È ciò che viene considerata abilità nel rapporto con i *mass media*.

Ma il sogno del fondamentalismo sembra quello di vedere riuniti in una sola *verità* il messaggio della religione, della scienza, della politica. L'insicurezza genera fondamentalismo. La tradizione diventa un collante che rassicura e, di fronte a una società capitalistica che fa del continuo cambiamento la propria bandiera, il fondamentalismo si propone perfino come quella rottura che è tale in quanto si oppone al cambiamento. Contro l'ansia del futuro si erge il peso del passato. Quando la tradizione si separa e si oppone all'innovazione, e la stabilità si separa e si oppone al cambiamento, quest'ultimo genera insicurezza. E ciò tanto più oggi che si è fortemente indebolita la fede nel fatto che ogni cambiamento porta a un progresso verso il meglio. La stabilità senza cambiamento può procurare quel senso di gioia incoffes-

sabile che gli individui provano nelle istituzioni o comunità chiuse quando la tensione della responsabilità e della libertà si scarica a favore di qualcuno che pensa e decide per lui. È la gioia che tutti coloro i quali, sottomessi a un qualche sistema di vita gerarchico e totalitario, provano nello stare insieme negli anfratti, nei bagni, nei corridoi, assurde zone franche dei sudditi, nelle famiglie e nelle caserme, luoghi di confine di ciò che Kant ha chiamato *stato di minorità*. È la gioia del restar *minorenni*, del ricevere sicurezza, dell'ottenere speranza, del non avere il peso della libertà e dell'autonomia. È il piacere dello stare insieme, ma chiusi, nascosti, separati, emarginati.

La perdita della libertà può procurare gioia e piacere, diventare un desiderio. Se non si tiene conto di questa possibilità, che forse affonda le sue radici nella nostalgia di un mondo protetto e sicuro, risulta allora assai difficile comprendere perché essa possa svanire in modi assai facili e improvvisi. Vi è un modo sottile di perdere la libertà: farlo in nome della *verità*, credere al senso unico e letterale della *verità*. Ciò deresponsabilizza, allenta l'ansia delle scelte, rassicura. «Che cos'è dunque la verità?», si domanda Nietzsche in polemica contro il senso dispotico e letterale della *verità*, «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui ci si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete»¹². L'impressione è che quando ci si dimentica della natura metaforica e illusoria delle verità, un pezzo di li-

bertà svanisce a vantaggio di un bisogno soddisfatto di sicurezza, il cui prezzo è a volte la perdita della possibilità di uscire dalle metafore e dalle illusioni.

¹ MARX, ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, trad. di Antonio Labriola, Mursia, Milano 1973, p. 27.

² HOBBS, *De homine*, cap. X, § 3, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 142.

³ «Grazie al linguaggio l'uomo non diventa migliore, bensì più potente», *ivi*, p. 143.

⁴ DANIEL DEFOE, *Sul progetto*, Electa, Milano 1983, p. 31.

⁵ CONDILLAC, *Trattato dei sistemi*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 35.

⁶ SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 24 (Diels-Kranz 75A, trad.it. *Contro i fisici. Contro i matematici*, Laterza, Roma-Bari 1990). Ma cfr. anche LUCREZIO, *De Rerum Natura*. V, 1218-1240.

⁷ CONDILLAC, *Trattato dei sistemi*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 35.

⁸ VICO, *Principi di Scienza Nuova*, in *Opere*, IV, 1, Laterza, Bari 1953, p. 88.

⁹ HOBBS, *Leviatano*, cap. XXXVIII, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 431-432.

¹⁰ BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1979, vol. I, § 80, p. 144.

¹¹ B. STERLING, *Cronache dal basso futuro*, Mondadori, Milano, p. 210.

¹² F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Id.*, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Adelphi, Milano 1991, p. 233.

LA PAURA E IL MOSTRO

Linee di una “filosofia della simpatia”

Ubaldo Fadini

Inquietudini

Nel suo informato testo sui mostri, F. Giovannini fornisce una breve storia dell'interesse per il mostruoso – dalla teratologia iniziale, legata al terrore per le mutazioni del corpo e in generale alle alterazioni della natura, fino alla teratologia sociale che si articola a partire dai mostri ottocenteschi – che mi sembra utile riprendere, soprattutto in vista di una identificazione del mostruoso odierno con ciò che è più “comune”, in un senso tutt'altro che negativo. Proprio una “analisi sociale” del mostro può infatti mettere in luce come quest'ultimo e società siano strettamente intrecciati: «(...) il mostro è un parto della società, si annida in essa, è contro di essa»¹. È sufficiente ricordarne alcuni di questi mostri, dalla creatura di Frankenstein al Fantasma dell'Opera o a Dracula, tenendo ovviamente conto delle *differenze*. In anni non lontani, A. Abruzzese e D. J. Skal (ma non bisogna tralasciare *Il nostro mostro quotidiano* di U. Eco) hanno insistito nel sottolineare il carattere complesso dell'immaginario mostruoso, l'importanza del suo “non detto”, anche nel tentativo di demolire quel pregiudizio culturale che confina le espressioni dell'orrido e del terrore all'interno della paranoica distinzione tra una “cultura alta” e una “cultura bassa”, Giovannini coglie molto bene come non sia sufficiente la mera catalogazione delle mostruosità collocate nel nostro immaginario o il ricorso meccanico a categorie psicologiche per comprendere la storia del mostruoso che accompagna il determinarsi dell'umanità, il suo divenire: «La teratologia sociale sottrae i mostri (e il fantastico) a ogni esclusiva e strumentale suggestione esoterista, e suggerisce uno sguardo laico, per quanto nutrito dalla passione e

dal coinvolgimento per l'attività creativa dell'uomo, per il suo esercizio della fantasia. La teratologia sociale si colloca fuori dalle mitologie reazionarie alle quali non va regalato un desiderio vitale degli esseri umani: quel desiderio di incontrare qualcosa di perturbante che oltrepassi l'esperienza comune»².

I mostri possono essere "socialmente" rinviati alla dinamica della crisi, economica sociale politica, con le paure che ne scaturiscono e che trovano una espressione proprio nel mostruoso. Quest'ultima dimensione accompagna in effetti soprattutto il Novecento, "il secolo della paura" (C. Pinzani), considerato come il secolo della crisi permanente, amplificata dallo sviluppo rapido delle tecnologie di comunicazione, dall'innovazione mediatica nel suo complesso. È in particolare nella "società dello sconfinamento", del "capitalismo flessibile", del "postfordismo" che l'inquietudine veicolata dal mostruoso trova sfogo proprio nella rinascita del mostro stesso, nella ricomparsa "spaesante" dei vecchi mostri o nell'apparizione di nuove entità "deformi", sfigurate. Scrive Giovannini: «Il mostro non rispetta i confini: quello tra umano e bestiale (l'Uomo lupo e tutte le creature animalesche), quello tra umano e artificiale (i cyborg), quello tra vita e morte (Dracula, Frankenstein, la Mummia). E si potrebbe aggiungere che il mostruoso mette in discussione anche le convenzioni e i confini tra normale e anormale, tra maschile e femminile, tra l'io e l'altro (...) Umberto Eco ci ricordava che "il mostro rappresenta la violazione delle leggi naturali, il pericolo che incombe, l'irrazionale che non possiamo più dominare"»³. Si può insistere, in questa prospettiva, sul carattere straordinario del mostruoso, sul suo essere "a-normale, a-nomalo, ab-norme": «Il *monstrum* dell'antichità, del resto, si presentava come prodigio e meraviglia che conteneva anche un preciso ammonimento. Guardando il mostro, l'anormale che viola le leggi della natura, si definisce il normale e si dà senso al mondo. Di conseguenza, ciò che si teme è visto come mostro, oppure come "spettro" (lo spettro del comunismo di cui parlava Marx). Come ha scritto R. D. Laing (*I fatti della vita*, Torino, Einaudi 1978), si tende a "mostrificare" l'uomo, come attraverso una lente deformante. Si mostrifica il deviante, il disadattato»⁴.

È giusto insistere sul carattere "sovversivo" del mostro (che non a caso è sempre più confinato nel mondo *guardabile* delle espressioni

dell'immaginario e rimosso da quello "disturbante" della realtà) proprio prendendo atto che dà sempre più fastidio il suo mettere in disordine, il suo non far tornare i conti, il suo "sfigurare", il che stimola, d'altra parte, interventi di chirurgica normalizzazione dell'ambito del divenire-mostroso, vale a dire del corpo. Giovannini osserva anche che la "primo-novecentesca" trasformazione dei mostri in possibili "eroi positivi, sensibili e sofferenti", nella loro insuperabile anomalia, ha portato successivamente a un rovesciamento del punto di vista tradizionale sul rapporto tra il normale e il mostruoso, che ha visto la considerazione dei "normali" come veri e propri mostri, nell'accezione qui negativa del termine: è sufficiente pensare a C. Barker, al suo romanzo *Cabal*, per vedere a che punto arrivi la valutazione positiva della comunità dei "Morti mostruosi" contrapposta a quella dei "Vivi" o al fumetto *Dylan Dog* di T. Sclavi. Proprio quest'ultimo ci presenta con chiarezza questo modello del rovesciamento in un suo romanzo pubblicato in versione integrale nel 1994, intitolato semplicemente *Mostri* (con riferimento al celebre film di T. Browning: *Freaks*), in cui si racconta la vita in un ospedale-carcere di tre personaggi "diversi" (Ciccio, Sam e Gnaghi), appunto (s)qualificati/emarginati a causa della loro irrimediabile "difettività" da parte di coloro che si pretendono "normali", "sani", "giusti"⁵. Ancora Giovannini sottolinea come lo sviluppo ulteriore di questo processo conduca "alla sovrapposizione tra noi e il mostro", nel senso che quest'ultimo entra a far parte della combinatoria di elementi che dà luogo a quell'entità che identifichiamo come "soggetto": ciò era già presente «nelle storie incentrate sul doppio, nelle sue varianti dello specchio e del gemello sconosciuto» e si manifesta pienamente nel rispetto della formula del mostro che «è "tra" noi e "in" noi». A questo punto è quasi automatico il rinvio alle opere di S. King, che insistono proprio su questa prossimità del mostro, il quale «si può annidare ovunque, in un oggetto domestico, in un'automobile, nel vecchietto che abita a pochi passi da noi. Non c'è necessariamente bisogno di deformità fisica evidente, per i mostri di King. Il punto più alto della tendenza verso quella che potremmo indicare come la quotidianità del mostro si raggiunge con la figura del serial killer. I media definiscono "mostro" colui che compie atti efferati e atroci che violano la norma (nel senso morale ma anche giuridico della parola): in

particolare l'omicida e da ultimo il serial killer. L'assassino seriale della cronaca è tipicamente definito "mostro", ma non ha niente di simile alle "meraviglie" mostruose dell'immaginario. È un mostro "di casa", uguale a chiunque»⁶.

A questa introduzione del mostro all'interno del soggetto sembrano corrispondere oggi media, mode e controculture che in qualche misura «propongono delle forme di parziale mostruosità per dare identità agli individui». Questa considerazione dell'alterazione, fatta rientrare nella dimensione quanto mai concreta della corporeità, porta appunto alla riduzione della distanza tra l'immaginario e il reale. Giovannini indica poi significativamente il riaffiorare del mostruoso in alcune delle pratiche di laboratorio stimulate dallo sviluppo scientifico (si pensi alle stra-ordinarie potenzialità delle biotecnologie), a cui si potrebbero affiancare delle dinamiche di scrittura letteraria e per immagini che sempre di più mettono al centro delle proprie creazioni la figura, per definizione "sformata"/deformata, dell'alieno, di una entità che è già dentro di noi. È poi vero che l'unico rimedio all'invasione aliena, all'inquietudine (per non dire altro) che provoca, è quello di guardarlo finalmente questo mostro, di vederlo nella sua diversità: abbiamo bisogno di vedere il mostro per provarne paura, cioè per ricondurlo alla misura di un "oggetto", anche se quest'ultimo ci disturba perché rinvia alla dimensione dell'incognito, del difforme da ciò che è istituito/codificato; in questo senso è il cinema che soddisfa questo "desiderio di mostruose visioni", soprattutto nel suo genere "fantastico", che vale, come affermava il regista D. Paolella, come una sorta di "psicanalisi dei poveri". Se "noi vogliamo guardare il mostro", affrontare "il problema del guardabile", allora il cinema ci viene incontro rispostando, per il tempo dello spettacolo, il mostro dalla sfera del reale a quella dell'immagine, laddove si può cioè pretendere (forse) un qualche controllo, una qualche gestione del mostruoso. Il tentativo è in fondo quello di far sparire il mostro "reale" dallo sguardo sul mondo e di farlo invece veicolare attraverso i media e il loro "regno". Il mostro, così come la morte, è uno dei grandi rimossi del nostro tempo: «Come la morte ci viene offerta quotidianamente da tutti i media, ma viene occultata o marginalizzata nella vita reale e concreta, così il mostro viene proposto prepotentemente dai media, ma viene tuttora allontanata dalle nostre vi-

te. (...) Morti virtuali e mostri virtuali si moltiplicano attraverso i mass media, mentre viceversa si tende a nascondere e a far scomparire la morte e i mostri dalla realtà. Non perché la morte e i mostri non esistano, ma perché continuano ad essere fenomeni troppo fastidiosi e inquietanti. Sempre meno reale e sempre più virtuale, il mostro continua ad attrarre lo sguardo, e non è possibile nessuna riduzione "politically correct" del mostruoso. Il mostro è tuttora disturbante»⁷.

Il mostro umano

È nel corso su "Gli anormali", composto da undici lezioni svolte tra il gennaio e il marzo del 1975, che M. Foucault tratta del mostro come uno degli elementi che vanno a costituire, con l'indisciplinato e l'onanista, il "gruppo degli anormali". Come si spiega nel "Riassunto del corso" (pubblicato nell'«Annuaire du Collège de France», 1974-1975), il mostro umano è una nozione che fa riferimento alla legge ed è quindi qualificabile come essenzialmente giuridica, in un senso che però non si limita soltanto alle leggi di società ma anche a quelle di natura. È così che si può dire che "il campo di apparizione del mostro è un ambito giuridico-biologico". Scrive Foucault: «Di volta in volta, le figure dell'essere mezzo-uomo, mezzo-bestia (valorizzate soprattutto nel Medioevo), delle individualità doppie (valorizzate soprattutto nel Rinascimento) e degli ermafroditi (che hanno posto tanti problemi nei secoli XVII e XVIII) hanno rappresentato questa doppia infrazione; a fare di un mostro umano un mostro, appunto, non è tanto l'eccezione rispetto alla forma della specie, quanto la turbativa che introduce nelle regolarità giuridiche (si tratti delle leggi del matrimonio, dei canoni del battesimo o delle regole della successione). Il mostro umano combina l'impossibile e l'interdetto»⁸. Accanto alle idee del mostro giuridico-naturale e giuridico-biologico va posto il mostro morale, la cui idea, che rappresenta l'inversione dei primi due, si concretizza verso la fine del XVIII secolo, segnalando il fatto che ormai si sospetta la presenza della mostruosità "al fondo della criminalità", mentre in precedenza era la stessa mostruosità che sembrava contenere "un indizio di criminalità". Foucault vede nel mostro politico la prima figura della mostruosità morale, delineato al tempo della Rivoluzione francese, nel momento in cui forma la "parentela tra il criminale e il tiranno", che vale come rottura del

“patto sociale fondamentale” e come imposizione di una “legge arbitraria”. La letteratura giacobina indica in Luigi XVI il progenitore di tutti i mostri umani – ed è qui da considerare anche il fatto che proprio la ripulsa nei confronti del patto sociale caratterizza comunque la criminalità (comune e politica). Ma «di fronte al re come mostro si erge, al contempo, nella letteratura degli avversari (quella antigiacobina, controrivoluzionaria), l'altra grande figura del mostro. Non si tratta però questa volta del mostro per abuso di potere, ma di quello che rompe il patto sociale con la rivolta. Il popolo, in quanto rivoluzionario, diventerà di conseguenza la rappresentazione inversa del monarca sanguinario. Sarà la iena che si attacca al corpo sociale. Nella letteratura monarchica e cattolica (ma anche in quella inglese) c'è il capovolgimento dell'immagine di Maria Antonietta rappresentata nei libelli giacobini e rivoluzionari. È soprattutto a proposito dei massacri di settembre che vediamo emergere l'altro profilo del mostro: il mostro popolare, che rompe il patto sociale dal basso, mentre Maria Antonietta e il sovrano lo rompono dall'alto»⁹.

È noto come il discorso foucaultiano si articoli in direzione di una analisi del passaggio dal mostro all'anormale, dal “grande mostro antropofago del XIX secolo” (*il re incestuoso e il popolo cannibale*) ai “piccoli mostri perversi” e instancabili del “secolo breve”, passaggio realizzato dalla “nozione, utilizzazione e funzionamento dell'istinto” all'interno del sapere e della pratica del potere psichiatrico: ciò che però qui mi interessa è “la linea del mostro”, vale a dire il suo ritorno sulla scena laddove appunto si sconfessa la normalità e si rifiutano l'obbedienza e la credenza. In questa prospettiva è da segnalare l'annotazione di A. Caronia su una figura del mostruoso che indica, soprattutto nel presente (e comunque a partire dall'immaginario novecentesco), un processo reale: il nuovo mostro è il cyborg, ciò che ci parla di «un mutamento nel rapporto fra uomo e tecnologia, il mutamento per cui la tecnologia, da protesi riconoscibile come tale e separata dall'uomo, si fa parte del suo corpo, e contemporaneamente, molto più di prima, paesaggio sociale»¹⁰. Caronia sottolinea la produttività di questo mostro e il suo “funzionamento” secondo meccanismi differenti da quelli del mostro “classico”, “naturalistico”, proprio perché in esso si realizza una fusione di macchina e corpo capace di un'alterità in termini, come scrive Donna Haraway, di ibrida-

zione tra i linguaggi, di ironia e di distacco dalle pretese di “purezza” originaria. Seguendo questo filo rosso della mostruosità da “capitalismo maturo” o da età postfordista, con la sua straordinaria produttività, è opportuno prendere in considerazione alcune recenti ricerche sul mostro, a cui appartiene anche la riflessione di Caronia, che ce lo raffigurano come una sorta “di cavaliere che ci trascina in luoghi pericolosi” e che insieme libera da ogni dogmatismo, sconfessando la normalità, demolendo l’obbedienza, criticando radicalmente la credenza. Nella introduzione a *Desiderio del mostro*, A. Negri indica giustamente come il mostro ci possa mettere in contatto oggi con il “laboratorio della dismisura tecnica”, nel senso di una messa in chiaro dell’intelligenza collettiva, della sua potenza di produzione. I mostri sono però sempre stati interessanti: anticamente mostrano la natura fuori da ogni ordine trascendente, mettono in difficoltà i costrutti di coloro che affermano l’esistenza di un cosmo fisico ordinato e deturpano «la bella metafisica sequenza di natura e ordine politico, cioè l’eugenia gerarchica della “politeia”». Per tutto questo sono combattuti, risultando terribilmente “antipatici”. È con il razionalismo (a sfondo materialista) dei Lumi che il mostro viene utilizzato per contestare l’ordine e la misura della teologia e della teleologia («cose oscure per la scienza e l’intelligenza e funzioni dell’assolutismo»), manifestando un decisivo “sapore di libertà”. La demolizione della teleologia naturale e la critica di ogni necessità metafisica delinearono un contesto ontologico di mutazione che funge da presupposto essenziale per una considerazione degli sviluppi tecnologici su base antropologica: «Vi è un’enorme accumulazione di conoscenza, scienze dure e desiderio di libertà, che si forma su questo passaggio, dove vanno a nozze tecnologie e immaginazione: ogni differenza fra natura e artificio deve dunque cadere. L’affermazione del moderno si raccoglie in questa divisa. Ciò che, dai Lumi in poi, aveva cominciato a uscire dall’*underground* e a vivere all’aperto, il mostro, diviene ora egemone. Il mostro è oggetto di produzione, – di una produzione che non riproduce la natura né vi ritorna, ma la sostituisce, sempre, soprattutto quando sembra riprenderla o sussumerla»¹¹.

La biopotenza del mostro

Le avventure del mostruoso, questa particolare esperienza dell’artifi-



ciale, si sviluppano poi in maniera notevole nel momento in cui è il pensiero tecnico ad assumere nella propria potenza le trasformazioni dell'essere, facendo dei mostri i prodotti dell'attività creatrice del lavoro e non più vedendoli come semplici "curiosità naturali". Finisce così il mostro naturale e attraverso il lavoro cooperativo e le tecnolo-

gie del *general intellect* di marxiana memoria si afferma una "seconda natura" segnata dal contingente e dalla creatività che può farsi veicolo del desiderio ("biopolitico") di felicità, al di là di quei poteri finanziari e industriali che vogliono dirigere verso finalità gerarchiche e sfruttatrici le potenze del lavoro vivo. La ricchezza di quest'ultimo, nelle sue varie espressioni, può eccedere "mostruosamente" il campo d'azione delle funzioni di comando del "biopotere mondiale", dell'ordine dell'appropriazione privata, disegnando una linea di valore da seguire nel tentativo di garantire sviluppo alla ricchezza e alla libertà dell'essere umano e della potenza comune dell'intelletto. Giustamente Negri vede il mostro non come presenza marginale, residuale (oppure "destinale", alla maniera di Heidegger), ma come l'espressione di una potenza che si costituisce sempre di più in soggetto (su base "comune"), anche contro una sua mera rappresentazione come figura di una inarrestabile deriva tecnologica. Il presupposto "foucaultiano" di questa analisi è chiaro: «Il potere è da sempre potere sulla vita, biopotere. Nella tradizione del comando e nel pensiero occidentale, lo è a tal punto che ogni definizione del potere *tout court* è eugenetica, vuole incidere sulla vita e far la vita. La concezione eugenetica del potere crea la vita e, soprattutto, crea chi comanda sulla vita. Chi invece non deve comandare, è messo fuori, è mostro. Ma il mostro, man mano, nella storia del mondo, da "fuori" si ripresenta "dentro". Meglio detto: esso, mostro, *dentro* c'è da sempre, perché la sua esclusione politica non è conseguenza, ma *premesa* della sua inclusione produttiva». E ancora, sottolineando come ripetutamente la biopotenza del mostro abbia comunque tentato di rompere/infrangere questa subordinazione al biopotere, al dominio sulla vita, fino ad arrivare oggi però originalmente ad occupare la vita stessa: «Ecco dunque il mostro biopolitico sul proscenio. Fino a ieri subordinata, gerarchicamente classificata, organizzata nel potere, *la potenza del mostro ha aggirato il potere attraverso l'invasione del bios*. Il mostro è diventato egemone nella biopolitica. Che è come dire: s'è infiltrato ovunque, rizoma, esso è la sostanza comune»¹².

Se il mostro non si presenta più, nello scenario della "postmodernità", come semplice elemento di messa in crisi della teleologia, ma nelle vesti di una nuova potenza di vita, metamorfica, è importante il tentativo, operato da più parti, di coglierlo come espressione del pro-

tagonismo – nell'età dell'informazione o del "postfordismo" – della forza lavoro intellettuale, del *general intellect* e della capacità biopolitica. In questo senso si insiste sulla possibilità che il mostro, così "raffigurato", si metamorfofi fino al punto di farsi soggetto, che la "masa" dell'intelligenza collettiva (per dirla con P. Lévy) costituisca un vivere comune in grado di andare oltre qualsiasi biodominio eugenetico. La trama di esistenza specificata nella figura del mostro occupa quindi la dimensione del postmoderno, la sua scena, nel momento in cui la potenza di espressione della vita si manifesta soprattutto nel protagonismo della forza lavoro immateriale, nella sua capacità di occupare l'intero spazio della produzione, ponendosi come "una rete di stimoli e un'architettura di forze". Certamente, dalla parte delle innumerevoli teorie del potere/biopotere (che ripetono incessantemente la mossa della creazione della paura per l'affermazione del comando) sta la produzione eugenetica per via tecnologica, la realizzazione di mostri biologici (non più teratologici) tecnologicamente funzionali, dunque "buoni". Opportunamente Negri ricorda però, a tale proposito, che una simile descrizione rimuove il fatto che il mostro biopolitico non soltanto costituisce il passaggio di questo processo, ma ne è anche "il motore e il soggetto", in un senso che viene ulteriormente rafforzato dalla sua presenza singolare nella vita comune delle società postfordiste. Questo "personaggio concettuale", per dirla con Deleuze e Guattari, è identificabile appunto con il *general intellect*, con la sua forza di metamorfofi, le sue dinamiche di trasformazione e di produzione di nuove soggettività: «Ecco così il mostro consistere in *altra* figura: come libera intellettualità di massa, costituendosi improvvisamente con sicura potenza, ha già modificato ogni condizione di vita e di riproduzione intorno a sé. Il mostro, meglio, quel movimento intellettuale che, da carne, vuol far divenire corpo il *general intellect*, si espande, si definisce e forma sempre di più. Ogni attimo di tempo promuove nuove aperture dell'essere, forse speranze, certo pulsioni, desideri e su questa tensione il mostro si apre al futuro»¹³.

La ripresa di interesse nei confronti del *general intellect* (che Marx considerava l'*esito* dello sviluppo capitalistico proprio a causa della sostituzione progressiva della forza lavoro materiale con quella intellettuale) è motivata dalla convinzione che esso costituisca la base di una nuova progressione che non è detto che sia destinata comun-

que a essere misurata/controllata dagli strumenti di potere dei "capitalisti dell'immateriale". Alla capacità rinnovata di captare il valore sociale, che è propria delle "rivoluzioni" del capitalismo e soprattutto del "capitalismo postfordista", l'insieme delle invenzioni e delle ricomposizioni sociali del lavoro (insieme che è più della semplice "macchina") può in effetti contrapporre, seguendo la potenza (di produzione e di libertà) della sua "dismisura", la realizzazione - antropologica e politica - di soggettività, la foucaultiana costruzione di soggetto.

Sapere e metamorfosi

C'è dunque la possibilità concreta di un darsi/dirsi del mostro come potere costituente, nel momento in cui rompe con la teleologia eugenetica e si propone biopoliticamente, come creatività della vita comune rivolta alla deformazione delle figure del dominio tecnologico (del capitale: vale sempre la pena indicare, per così dire, nome e cognome) sul vivente stesso. La qualificazione del mostro come produzione del comune, come potenza comune dell'essere, è opportuna in vista di una affermazione gioiosa dei processi in atto di trasformazione antropologica e ciò al di là della sua attualità di occasione di sviluppo di un paradigma appunto della vita comune e di messa in corpo del *general intellect*, nel senso dell'intelligenza di massa. È da condividere in breve l'osservazione sul ritorno del mostro, alla fine del suo corso storico, in termini di "irruzione imprevista e incontrollabile", simile «all'oggetto inquietante e misterioso con cui si confrontavano gli antichi pionieri della teratologia». M. Bascetta ha giustamente insistito sul fatto che il sapere è diventato, negli ultimi decenni del Novecento, la forza produttiva più importante e che il paradigma biologico si è affermato come quello centrale. In questa prospettiva, a partire dalla rilevazione di questa "nuova aura epistemologica", le biotecnologie si stanno sempre di più affermando "stimolando" il compito di quelle multinazionali biotecnologiche che tentano di ricondurre "sotto il regime giuridico della proprietà privata" i vari componenti degli organismi viventi (dai geni alle cellule e ai tessuti): «Qualsiasi aggiunta di sapere (inteso così come John Locke intendeva il lavoro e cioè come prestazione individuale o suo multiplo) a un elemento biologico presente in natura, lo rende brevettabile e sfrut-

tabile commercialmente da parte del suo proprietario. Creazione e industria, manipolazione del vivente e valorizzazione del capitale vengono così a coincidere fin nelle premesse. Questa mostruosità giuridica, che risale alla fine degli anni Ottanta, e che nel frammento ha registrato conferme sempre più inquietanti, fa sì che ogni trasformazione artificiale del vivente (e già ogni individuazione utile dei suoi meccanismi e delle sue componenti), si presenti immediatamente come proprietà privata»¹⁴. Il dispositivo dell'appropriazione funziona in modo tale da utilizzare come proprietà privata la forza produttiva del sapere, sottraendola così alla moltitudine che ne costituisce la "matrice", considerando appunto che è proprio nei termini della "proprietà" intellettuale che l'industria del vivente afferma il suo diritto sulla biosfera. La risorsa comune del sapere, "definito" come lavoro produttivo e "diritto d'impresa", viene quindi impiegata come "mezzo" per trasformare in proprietà privata (in merce e in profitto) il corredo biologico della specie umana e di altre specie. Il "togliere dalla natura", su cui rifletteva appunto Locke nel suo *Trattato sul governo*, avviene per via della conoscenza e corrisponde al *togliere alla condizione comune*. In questo senso il sapere viene distaccato «dal processo di accrescimento che ne costituisce lo sviluppo e la natura più propria, e messo al lavoro come meccanismo di sottrazione». Qui il mostro appare di-segnato dalla potenza di dar forma e di deformare, tipica delle dinamiche di appropriazione ed è allora che sembra opportuno concludere con queste osservazioni di Bascetta: «Ma quel sapere (che è più che mai nella sua genesi e nella sua operatività una potenza collettiva) e le tecnologie che esso informa, va da sé, potrebbero anche essere giocati contro la teleologia del limite, contro il mostro dell'adattamento allo stato di cose esistente, contro il limite della malattia, dell'indigenza, della caducità, contro i limiti delle stesse facoltà naturali. Un sapere collettivo della metamorfosi che si riprometta come corpo trasformato, come corpo 'mostruoso', come abnormità e dismisura. Mostruoso, tanto per cominciare, perché infrange l'aurea misura della merce e restaura una varietà smisurata e fuori controllo. E stabilisce una diversa corrispondenza tra il corpo e la dimensione del sapere collettivo fuori e contro il processo di valorizzazione»¹⁵.

¹F. GIOVANNINI, *Mostri. Protagonisti dell'immaginario del Novecento da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg*, Castelveccchi, Roma 1999, p. 7. Di GIOVANNINI cfr. anche *Necrocultura. Estetica e cultura della morte nell'immaginario di massa*, Castelveccchi, Roma 1998. Sui labirinti del fantastico e dell'artificiale è indispensabile V. TAGLIASCO, *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*, Mondadori, Milano 1999.

²Ivi, p. 8.

³Ivi, p. 13. Il rinvio di Giovannini è a U. ECO, *Il nostro mostro quotidiano*, in ID., *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 1987 (6), p. 384.

⁴Ibid.

⁵Cfr. D. BERTUSI, *Tiziano Scavi*, Cadmo, Fiesole 2000, pp. 60-64.

⁶F. GIOVANNINI, *Mostri. Protagonisti dell'immaginario del Novecento da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg*, cit., p. 17.

⁷Ivi, p. 21.

⁸M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, cura e traduzione di V. MARCHETTI e A. SALOMONI, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 287-288.

⁹Ivi, p. 94.

¹⁰A. CARONIA, *L'impotenza del mostro e la potenza del cyborg*, in U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001, p. 213. Di CARONIA cfr. anche *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001; e *Archeologie del virtuale. Teorie, scritture, schermi*, Ombre corte, Verona 2001.

¹¹A. NEGRI, *La linea del mostro*, in U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., p. 8.

¹²A. NEGRI, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., pp. 192-193.

¹³Ivi, p. 200.

¹⁴M. BASCETTA, *Verso un'economia politica del vivente*, in U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., pp. 159-160.

¹⁵Ivi, p. 161.



RADICI ANTICHE DELLA PAURA

Nicoletta Salomon

a Giulio Ciampi
per i suoi 80 anni

Le parole della paura cercano una classificazione rassicurante. Si vuole distinguere lo spavento come *ptoësis*, paura che accade, accidentale, momentanea, *phobos* effimero e fugace, che percuote davanti a un pericolo, prima del combattimento, durante un terremoto o un'eclissi; dalla paura che dura, *byponoia tou kakou*, sospetto, congettura del male, *deos*.

Ma le acque della riflessione si intorbidano subito, le tassonomie etimologiche si manifestano asimmetriche rispetto alla vertigine emotiva della paura, violente e ottuse nel dissezionarla. Un solo esempio: da *phobos* nasce fobia, tutt'altro che paura effimera, anzi fissazione pervicace di paura. E nella fobia la "fuga" connessa a *phobos* per rivelatrice assonanza, da occasionale, si ripete identica, compulsiva, ritmata, ossessiva.

Quale sfumatura emotiva distingue "timor" da "formido", qual è il rapporto tra *phobos* e *pavor*, che tipo di spavento è quello suscitato dal *deinos* (*dirus*)?

Come si è traghettati da *metus* a *horror*, come si trema e si fugge nel terrore (gr. *treo* e *tremo*)? Si può davvero distinguere paura da angoscia (*Angst*), l'una come attiva proiezione su un oggetto (che a sua volta la attiva) e l'altra come priva di oggetto attivante, in

quanto puro riflesso cosciente di una pretesa radice nulla dell'esserci?

Posso di sicuro distinguere *more geometrico* – dove l'intento di chiarezza oscuri con la sua luce piatta il buio senza nome che è la forma della paura – *Metus* come «ex rei dubiae imagine orta»¹ da *Consternatio*, “Pusillanimitatis species”, in cui l'uomo è *stupefactum aut fluctuantem*, bloccato ad allontanare ciò che lo spaventa², da *Desperatio*, che è *metus* privata ormai di ogni oscillazione del dubbio verso il corno della speranza, e attestata sulla certezza della catastrofe³: il tutto nella consolazione compensatoria (peraltro vietata allo stoico o al razionalista, che stigmatizza le oscillazioni degli *affected animi* come frutto di *Superstitio* e di *animi impotentia*) che «non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe».

Rimarrebbe comunque sempre il panico a scompigliare ogni geometria euclidea della paura.

La parola greca più densa per dire paura è *deos*, in cui brilla la radice di “due” (*dyo*), il numero che “divide”.

La paura è “due”, due è il numero della paura, *deos* è allora parola bifronte e ancipite, e, per chi definisca la paura come emozione solo negativa, è sulla cresta del paradosso: perché nel segnalare la paura addita la meraviglia.

Deinos (*to deinon*), che con calco semantico traduciamo “formidabile”, è sì ciò che spaventa perché è pericolo, ma in quanto è *prodigium*, terrificante e meraviglioso, inaudito, miracoloso, *portentum*: ne dice la potenza e la veemenza sublime.

È *deinos* la guerra quanto l'amore, il suono sinistro di armi e scudi, l'irrompere del desiderio e l'angoscia funesta che suscita. *Edeinos* la sventura; la stranezza raggelante di uno sguardo ferino: l'occhio di Polifemo, l'occhio fisso della Gorgone *blosyropis*, del nemico (i gorgonici occhi di Ettore), di ogni in-

comprensibile altro; la potenza numinosa di un fenomeno naturale: il tuono, il mare che muggia in tempesta; il *deinon* evoca la reverenza e la venerazione all'apparire di un dio; lo straordinario come la cometa.

Eppure "formidabile" – nonostante la calzante valenza ambigua che imita *deinos*, rimane di *deinos* calco infedele, perché in *formido* risuona piuttosto il terrore greco di *Mormo* (con dissimilazione di *f*), il demone femminile che terrorizza i bambini cattivi, mentre invece la paura liberata dal *deinon* non è affatto soltanto "gotica". E in questa infedeltà semantica è però anche fedele, perché ogni manifestazione di paura è travaso nella regressione all'infanzia, nel senso etimologico che la paura non ha parole: ha urla belluine e stridore di denti come la Gorgone – icona della paura che pietrifica –, suscita grido, verso, balbettio, ma non parole. Più spesso è muta come gesso.

Parole non ne ha neanche la meraviglia che stupisce, intorpidisce, ottunde, paralizza, rende attoniti e come la paura si comunica non per parola, ma col discorso del corpo, freddo, caldo, sudore, pallore, lacrime.

Stupire è ricevere un colpo (*stupeo, typto, tympanon*), come lo stupido anche lo stupito è senza parole armate di senso, sa dire al massimo: "stupendo", cioè nient'altro che replicare il colpo ricevuto, e di solito non lo dice, ma lo esclama, lo grida, lo sussurra, tutte attitudini alogiche, che prescindono del tutto dalla parola-significato.

Nel doppio volto di *deinos*, terrore e stupore di fronte al numinoso sono la medesima ragione di sbiottimento e pietrificazione dell'azione.

Meraviglia e paura inchiodano, e alla stessa ragione dice.

"Parlare della paura" sarebbe allora un parados-

so, se Pan, padre del panico, non avesse amato Eco, la ninfa della riflessione vocale, e Selene, la luna che riflette la luce. Parlare della meraviglia sarebbe analogo gioco ossimorico, se l'arché della filosofia non fosse proprio il *thaumazein*, quel meravigliarsi da cui a poco a poco⁴ si emerge con parole per interrogarlo⁵

Deos (paura) è separazione, opposizione, percezione terrificante del totalmente altro che non sarebbe per me così terrorizzante se la sua alterità non avesse una caratteristica "saliente" quasi "insultante", e causa a sua volta di "sussulto": è me. Non è affatto alterità assoluta, bensì a me ben relazionata, con strettissimo legame di opposizione e negazione, cioè di identità (respinta). Analoga radice di dividere – in odore di affilata icastica paretimologia – ammicca in *duellum, bellum* (gr. *daios, dainymi*), guerra, in cui si combatte l'altra parte di sé (ancora il due).

Deos è fenomeno che accade quando una parte di sé è da sé separata, decisa e oggettivata in preteso altro da sé. Fa paura proprio in quanto, sotto la minaccia del totalmente altro, si occulta una minaccia molto peggiore: che quel totalmente altro non sia che quel sé, opportunamente mascherato da negazione, proiezione, da mancato riconoscimento, da amnesia.

Tutto ciò che accoglie la paura, tutto ciò su cui la paura si proietta è un oggetto. Si ha paura di qualcosa, e questo è il *dyo*, il dividere, spostando una parte di sé nell'oggetto che si teme (*Verstellung*). Lo spostamento e la proiezione sono le due radici della paura, che "divide" nel senso che mi lascia credere di avere a che fare con "oggetti", quando invece ho a che fare con dei contenitori ostensivi che mi fanno da specchio: la paura è l'agnizione di una parte di me che preferisco controllare contraendola in un oggetto fuori di me (e quindi non-conoscere, perché non la riconduco a me).

Questo è il nucleo della paura fredda che incute la Gorgone.

La Gorgone si manifesta come un orrido volto dallo sguardo che pietrifica. Sguardo e volto che non instaurano rapporto di reciprocità con chi la guarda: la Gorgone non scambia lo sguardo, non crea comunicazione perché "non è un altro". O meglio, essendo il totalmente altro, non può che essere assolutamente me.

Non è un diverso, che abbia perciò con il mio sguardo e il mio volto una relazione comunicativa, un proprio *logos* da scambiare, ma un non-sguardo, e un non-*logos* estremizzato nel digrigno spettrale dei denti, nel rombo alogico delle mascelle che non articolano parole ma versi, che mi duplica nel momento in cui mi nega sia come soggetto che guarda sia come oggetto da guardare.

La Gorgone è insomma uno specchio dell'alterità totale che mi abita e definisce la mia forma, che è me, e che per un greco è "me nella morte": il modo di essere più distante da me che tuttavia sia ancora me (i morti infatti, come la Gorgone, urlano: *klagge nekyon*)⁶.

E io, di fronte alla Gorgone, oltre a coprirmi di "verde terrore" (*chlaron deos* è il verde sbiancato il colore della paura) ho due possibilità. O accetto di credere che non ci sia nessuna relazione possibile con questa alterità predicata assoluta che è me-là-fuori, e allora sarò preda della raggelante paura verde, e permarrà sempre una Gorgone a sbarrarmi la via perché io sarò da lei tramutata in *simulacrum*, pura immagine, simboleggiata dall'immutabilità lapidea, privata di vita, della statua. Oppure prendo esempio da Perseo e invece che guardare negli occhi la Gorgone, uso lo specchio, che è anche scudo: Perseo usa lo scudo⁷ bronzeo come oggetto di "speculazione". Cioè rifletto.

Il che non significa mi metto a pensare, razionalizzo – di nuovo – qualcosa, un oggetto che stia fuori di me (sennò replico il gioco), ma semplicemente “speculo”. E nello speculare non si può che specularsi: mi rifletto, scopro che riflettere “sulla” Gorgone è riflettere “la” Gorgone, e poiché non si riflette che il proprio modo di riflettere, la riflessione mi porta a capire-contenere me e la Gorgone come (in) un’unica inseparabile riflessione. Rifletto che sono la Gorgone (me stessa nella morte, cioè la massima distanza che sfida, ma non nega, l’identità), porto alla coscienza, simboleggiata dallo specchio della riflessione, che la Gorgone è un mostro solo se insisto nel vincolo dia-bolico che mi lega a lei. Se la Gorgone credo sia l’assolutamente altro da me, è perché è me in un modo così profondo che è diventato irri-conoscibile in quanto è gettato fuori, reso immagine, e diviso.

Davanti a questa persuasione non si può che fuggire: infatti la paura, quando non è pietra insensibile, è fuga, in entrambi i casi è divisione senza relazione.

Il solo modo di sciogliere la divisione, il due, di sciogliere la paura, è quello di non perpetuare il *diaballon* (ancora *dia-dyo*) che scinde oggetto da soggetto: questo è “mettere lo specchio davanti alla Gorgone”, riflettere che la paura si scioglie quando è riflessa, quando è guardata non direttamente – perché in questo caso non potrebbe che essere guardata “con gli occhi della paura”, deformata, ridotta a maschera di terrore – ma con quelli della coscienza. In questo modo non è guardata come estranea, ma come me.

Questo è il senso della *Nekyia* di Odisseo, che scende agli Inferi, che entra in relazione con l’“assolutamente” altro rendendolo “relativamente” altro: e, come tutti gli eroi, Odisseo ha paura: «Ma prima una schiera infinita si raccolse di morti,/ con grida



raccapriccianti: e verde orrore mi prese/ che il capo della Gorgona, il mostro tremendo,/ nell'Ade mandasse la lucente Persefone»⁸. È il senso di ogni *descensio ad inferos*, entrare in rapporto con il sé rinnegato, sciogliere la divisione, nella paura.

La paura è l'impietrirsi o il fuggire negando di fronte al darsi per immagine di ciò che è "estraneamente familiare", il freudiano *Unheimliches*, di ciò che mi è patria, casa, radice profonda, e che il mio *diaballein* ha reso terrorizzante perché io non vi riconosca me stessa e permanga divisa, disintegrata: per questo la paura è il *diaballon*.

La pietra non riflette, la fuga non vede, dà le spalle a ciò che le si pone davanti. Ma il licio Glauco è "straniero patrio" all'argivo Diomede⁹, l'ospitalità antica e rivelata dal racconto delle reciproche genealogie muta di segno il legame di ostilità: segue la stretta di mano, lo scambio di armi, il giuramento di lealtà.

L'ostile è riconosciuto ospite proprio nel momento in cui il nemico è "speculato" nella riflessione, in questo caso genealogica: se Diomede avesse semplicemente "fissato negli occhi" Glauco, avrebbe visto il tremendo *derkesthai*, il guardare con gli occhi di drago, di Medusa, la seduzione dello sguardo che pietrifica un attimo prima di uccidere. Invece i due si parlano, entrano in contatto, "si riflettono", e scoprono di essere sé. Se il *symbolon*, la tessera divisa fra due ospiti, ha una speranza di riunirsi, è precisamente lungo la linea che l'ha diviso.

Il *diaballon* altro non è che ciò che divide e che lascia diviso, essendo esso stesso "il diviso", impossibilitato a riflettersi: appena la Gorgone "si" riflette, unendosi, muore, Perseo le taglia la testa. Il momento della riflessione scioglie il *deos* della divisione diabolica.

Sciogliere la paura è unire sé, ospitare l'*Unheim-*

liches, che appena sarà ospitato si rivelerà come il mago di Oz: un ometto, un falso mago, questo e solo questo è "il Grande Terribile Imbroglione".

La paura è una prova falsa che sembra vera. La paura non riflette cioè l'esistenza del suo oggetto, ma la pone, ne è una falsa prova di esistenza: riflessa, a sua volta si dilegua con il proprio oggetto, che ha cessato di dualizzarsi con il soggetto che l'ha posto negando fosse sé: la *henosis* di sé e sé si compie, *henosis* come individuazione, cessazione di divisione.

Per questo si parla poco della paura, non si dice, non si confessa, perché ogni riflessione, ogni dire la paura è un potenziale inizio del suo dissolvimento, e quindi, una sfida ormai non più rinviabile a un passo ben più temibile della paura: l'assumere su di sé, come parte di sé, l'oggetto di quella paura.

In ogni xenofobo l'ostile aspetta di diventare ospite. La paura è muta perché se parlasse non sarebbe sé, non può il *deos* "che divide" collegare con un *logos* nemmeno se stesso, sennò si negherebbe.

Per questo si possono dire gli oggetti della paura, ma non la paura. Perché la paura non è un oggetto, ma un modo di darsi del simile, del sé al sé, per ipostatizzazione e quindi attraverso la negazione più convincente, quella che per dividere e negare reifica.

Si capisce allora che Aristotele dica nella *Poetica*¹⁰ che si ha paura solo del simile, *peri to homoiou*: la paura dice che "sono in mia presenza", alla presenza di una parte che non vedo, non voglio vedere, fatico a vedere, preferisco controllare *sub specie obiecti* piuttosto che sciogliere dentro di me lasciandola aniconica, cioè togliendo il *discrimen*, la separazione. La paura è la semplice presenza del *diabalon*, perché è *deos*, divisione.

E ogni divisione oggettualizza, crea immagini, *phantasiai*: la paura è una *vis imaginativa*, si consuma nella solitudine, si nutre di *eidola*. Poiché dualizzare

è spostare (*verstellen*): la paura è sempre proiettata su un oggetto perché è essa stessa quell'atto di separazione che, dividendo ciò che se ne stava unito, vi frammette uno spazio, sposta.

Furcht und Flucht, paura e fuga, lo spostamento che segnala la paura nell'oggetto si ripercuote anche nella fuga di chi ha paura. Perseo resiste alla Gorgone deviandone-spostandone lo sguardo: risponde allo spostamento con un analogo spostamento, non fisico (la fuga) ma riflessivo: «La vista del pensiero comincia a vedere acuto quando quella degli occhi comincia a ridursi»¹¹.

Non per niente *Phobos* e *Deimos*, le due personificazioni greche della paura, sono figli di *Ares*, il dio della guerra, dell'opposizione: e non perché, come si può credere, la guerra sia il luogo geometrico della paura. Questo è semplificare.

Perché la guerra è l'opposizione assoluta in un contesto di relazione, il contrasto con l'assolutamente altro che è il nemico, su cui è proiettato il non-me che è me, il luogo in cui l'eroe (colui che ha grandissime paure, che diventa verde per il terrore e gli si rizzano in testa i capelli) misura la propria capacità di fronteggiare l'assolutamente altro che è la morte, il cui rigor è simboleggiato dalla pietra, dall'inazione e dall'oblio che segnala l'avvenuta scissione da sé. Se l'eroe sa affrontare la vista del sé nella morte, cioè della negazione di sé promessa dallo scontro con l'opposto che è il nemico, allora può essere veramente sé.

La paura è il luogo massimo dell'agnizione di sé. Questo gli eroi greci lo sanno bene. La paura è il segnale non solo della divisione, ma anche che lo scioglimento della divisione è vicino, se solo si è pronti ad accettare la morte che la Gorgone promette perché è.

Guardare in faccia la morte senza lasciare che lei

guardi me è conoscermi, unirmi, accogliere quel non-me che più di ogni altra cosa è me.

Prospettiva terrorizzante per qualsiasi io, che è per definizione immagine, e quindi, separazione, e che perciò non può che pagare il proprio tributo nella moneta sonante della paura.

Per questo la paura è il banco di prova dell'eroe, e per questo lo è la guerra, perché in guerra l'alterità del nemico è la metonimia dell'alterità della morte.

E in questa connessione primaria con la morte la paura mostra la propria forza numinosa nelle tante analogie con la mania estatica e con la forza di *eros*, tutte esperienze dell'assolutamente altro che sfidano all'unità col sé profondo: terrorizzante prospettiva per qualsiasi io arroccato nella venerazione statica e rassicurante dei propri *eidola*, primo fra tutti se stesso.

Qui si comincia a sentire che paura e meraviglia sono i due volti della stessa erma, nell'esperienza dell'estasi maniaco-prophetica, in quella estatico-poetica, e in quella erotica.

Apollo è *toros orthothrix*¹², fa rizzare i capelli dalla paura anche quando scatena la mania profetica, fenomeno terrificante pari solo alla capacità del rapsodo Ione di suscitare la paura (che fa rizzare i capelli) in chi lo ascolta recitare i versi¹³.

E il colore della paura, quel *chloros* verde cloro che sbianca la pelle degli eroi, è lo stesso della possessione erotica: tutti si ricordano il «sono più verde dell'erba» di Saffo innamorata, resa di pietra da una passione medusea, perché si spezza la lingua, gli occhi non vedono niente, rombano le orecchie, sudore inonda la pelle, tremore corre, e «poco lontana da morte sembro a me stessa»¹⁴.

E tutto accade "guardando", di nuovo la vista, l'immagine che porta oltre.

Passione d'amore e paura portano vicino alla morte perché portano ai confini dell'io, sono porte

alla terribile conoscenza di sé, che è terribile solo per paura dell'io di perdere il profilo della propria *imago*.

Nelle *Metamorfosi* Ovidio evoca questa duplicità della Gorgone, che non solo orrificca ma anche affascina: «Medusa era di una bellezza meravigliosa, e fu desiderata e contesa da molti pretendenti»¹⁵, ma dopo che il signore del mare la violò nel tempio di Minerva, la dea trasformò i suoi bellissimi capelli in irti serpenti.

Dietro la paura c'è il desiderio, e dietro il desiderio la paura: ancora una volta il desiderio dell'unità della persona di essere indivisibile individuo, quel desiderio nostalgico che l'Aristofane del *Simposio* platonico spiega col mito dell'unità originaria dei sessi.

E infatti *Phobos* e *Deïmos* sono sì figli di *Ares* dio della guerra, ma anche di Afrodite dea dell'amore. Il rosso di *eros* e quello del sangue sono le due facce dell'incontro con sé, luoghi in cui il rischio della reificazione del sé in oggetti (il nemico, l'amato) fa vedere da vicino la morte come uscita da sé (ecco il collegamento con la mania estatica e poetica), e facendoci vedere la vita e noi stessi dalla prospettiva della morte, ci fa conoscere.

Non c'è conoscenza di sé senza amore, né senza paura, cioè senza il rischio dell'individuazione, che altro non è se non aver sciolto l'essere "diviso" dicendo il proprio *diaballon*.

Ma se la speculata paura rivela e poi cede la propria resistenza a unire, il panico, la sua declinazione più radicale – e infatti spesso seguita da amnesia – è l'irrompere irriflesso di Pan, di un inconscio senza *logos*, e quindi "agito".

Il panico è possessione pervasiva totalizzante (che recupera l'etimologia popolare di Pan come "tutto"), come lo sono *eros* e mania estatica, è il manifestarsi di angoscia e desiderio nella stessa figura come «nuclei gemelli dell'archetipo di Pan»¹⁶.

Eros, phobos e il loro rispecchiarsi in *thanatos* sono la triangolazione enigmatica di Pan.

Il panico respinge e attrae come una vertigine, come *eros*, come la morte, e «si va dove si è spaventati» (Jung) perché lì è custodita la radice che chiede di essere integrata, e lancia grida che gelano e inocula seduzioni sottili e ipnotizza col *cupio dissolvi*, perché custodisce una forza, un'energia primaria e vitale che chiede, come un polo magnetico, di cambiare di segno, di essere mutata da forza che uccide in forza che dà vita, vitalità creatrice, ombra in luce.

Il panico è segnale che quella forza ancora c'è: «Si incontra l'inconscio, l'ignoto, il numinoso e incontrollabile restando in contatto con la paura»¹⁷.

«Essere senza paura, privi di angosce, invulnerabili al panico, significherebbe la perdita dell'istinto»¹⁸.

Quando la resistenza si dissolve, quando svapora l'immagine dietro cui l'io si protegge come dentro la sua cittadella munita, quando la mente letteralmente dorme, di notte, al buio, nella foresta, nel mezzo del mare senza segnale di terra, nel pieno mezzogiorno (che è l'ora di Pan e dei fantasmi), è il momento dell'angoscia.

L'esperienza di questa angoscia è creaturale e quotidiana, collegare l'emergere dell'angoscia panica solo alle esperienze limite della catastrofe significa rifiutare di sentirla percorrere il filo della schiena per ragioni molto meno eclatanti, inspiegabili, ragioni "normali", come l'arrivo della notte, in cui «regna l'essere dell'oscurità, l'*ayik*, "creatore della paura"»¹⁹, o per alcuni peggio ancora, l'arrivo del mattino.

Restare in contatto con questa paura è attingere alla sua energia più oscura e meno "interessante" per l'uomo da sveglio, perché attraversa la sua immagine stondata come una rete che imprigiona.

L'uomo da sveglio, che ha a tal punto paura del-

la paura da negare di provarla (perché “davvero” non la prova), è la statua di sale già colpita dalla Gorgone, non l'eroe, perché l'eroe ha paura, ne è sempre in contatto, non la nega. E sa che la paura più grande si prova non per il buio, ma per piene taboriche luci, per la scoperta terrorizzante che l'ombra che il mondo è, ci ripara gli occhi da una luce insostenibile.

«Timeo deum transeuntem» è l'epitome, più ancora che della paura, della paura di avere paura, che porta a negare lo stesso passaggio pneumatico del dio davanti ai nostri occhi.

È la paura che prende di fronte all'amore, la paura di perdere la prigione rassicurante del proprio confine cosciente, che fa scegliere di essere “separato” (da sé, per il *diaballon*, e quindi da ogni altro) anziché “individuato” (indivisibile, per l'amore, senza distinzione fra sé e altro).

La paura è allora sempre “paura e meraviglia” e chiama dal fondo dell'io a scendere la propria *nekyia* personale nell'abisso dentro di sé, aspettandosi l'incontro con l'ombra di sé e i fantasmi di sé che abitano l'Ade e che aspettano di dissolversi, dopo la lotta, risalendo alla luce consapevole e divina del *Logos*²⁰: questa è l'esperienza dell'indissolubile legame tra dolore, conoscenza di sé, e numinoso: «L'esperienza che quanto più la pena è estrema, tanto più è vicino l'aiuto di Dio»²¹.

Solo allora si darà integrazione e interezza, *pleroma*, con la dissoluzione della divisione (etimologicamente paurosa) del *diaballon*.

- ¹ SPINOZA, *Ethica*, III, *De affectibus, Scholium II*.
- ² Ivi, XLII, *Explicatio*.
- ³ Ivi, XVIII, *Scholium II*.
- ⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982 b, 12 sgg.
- ⁵ PLATONE, *Teeteto*, 155 d.
- ⁶ Omero, *Odissea*, XI, 605. Cfr. J.-P. VERNANT, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1987.
- ⁷ E sulla propria egida Atena applica la testa mozzata di Medusa irta di serpenti, per procurare spavento ai nemici (OVIDIO, *Metamorfosi*, IV, 798 sgg.).
- ⁸ Omero, *Odissea*, XI, 633-635, traduzione di R. Calzecchi Onesti.
- ⁹ Omero, *Iliade*, VI, 215.
- ¹⁰ ARISTOTELE, *Poetica*, 1453 a, 5-6.
- ¹¹ PLATONE, *Simposio*, 219a.
- ¹² ESCHILO, *Coefore*, 32.
- ¹³ PLATONE, *Ione*, *passim*.
- ¹⁴ SAFFO, *Poesie*, fr. 31, trad. di V. Di Benedetto, BUR, Milano 1995⁵.
- ¹⁵ OVIDIO, *Metamorfosi*, IV, 795.
- ¹⁶ J. HILLMAN, *Saggio su Pan*, trad. it. Adelphi, Milano 1977, p. 70.
- ¹⁷ Ivi, p. 73.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ C.G. JUNG, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, trad. it. in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 163.
- ²⁰ Così descrive l'agnizione di sé come creatura ancora "agitata" da alternanza di paura e mania, prima di risalire alla luce, E. BERNHARD, *Mitobiografia*, a cura di H. ERBA-TISSOT, trad. it. Adelphi, Milano 1992⁴, p. 90: «Come l'identificazione mi obbliga a passare per tutte le situazioni psichiche, tra inflazione e deflazione, così la proiezione mi costringe, tra timore e speranza, felicità e infelicità, attraverso tutte le situazioni del destino; in ambedue i casi sono dominato, posseduto, allietato, intimorito, ecc., da fattori interni e esterni più forti di me, con cui non è possibile un chiarimento, perché ritengo me, oppure il mondo esterno, qualcosa di diverso da ciò che è e così non ho un punto di partenza reale. La svolta s'inizia quando mi convinco che non sono altro che - uno zimbello».
- ²¹ Ivi, p. 91.



PAURA DELLA MORTE E ANORESSIA.

Mistica del digiuno

tra Caterina Benincasa e Simone Weil

Ines Testoni

Uno dei destini fondamentali del corpo è la vita, l'altro è la sua morte. Tra le due certezze oscilla la paura, emozione che si radica nel terreno del più abissale sentimento – l'angoscia di morte – su cui si edificano sistemi di conoscenza atti ad affrontare l'antico ed eccellente problema dell'uomo, quello del senso da attribuire all'esistenza e a ciò che la segue. L'angoscia, morsa entro cui il pensiero soffoca e l'azione implode, si rende visibile allo sguardo quando l'esistenza sia considerata in relazione alla morte. La paura è il sentimento da cui trapela la siderea oscurità da cui nasce il bisogno dell'uomo di definire le cause della sofferenza e le strategie per prevenirle o curarle. Qui si indaga il rapporto tra la paura della morte e una delle tecniche atte a ridurre il dolore che essa segnala: il sacrificio mistico esercitato con il digiuno, che a volte assume i tratti parossistici dell'anorexia. Questo tema, similmente a quanto accade in molte psicopatologie, mette in risalto una caratteristica di fondo, quella relativa all'inscindibilità del legame tra sofferenza e cultura. Infatti accanto alla ricerca più squisitamente clinica si è sviluppata una folta congerie di indagini che ha studiato il problema guardando all'anorexia come a una "sindrome culturale", definizione che ci legittima a esplorare le relazioni tra risolte digiunatrici del presente e del passato¹.

La volontà di patire la fame in Occidente ha sempre suscitato grande interesse, poiché i digiunatori manifestano il *coraggio* di sfidare la vita, non ascoltando gli strepiti del corpo che si ribella a tale scelta. Certo l'inedia autoindotta, come la conosciamo oggi, non sembra iscriversi nei territori del misticismo, inteso come ambito in cui il soggetto si mette in contatto con un'origine trascendente della sal-

vezza; ma questo aspetto è solo l'ultimo passaggio di un radicale cambiamento che si è sviluppato nel corso del tempo, in particolare tra Medioevo e pensiero contemporaneo. Considerando l'anoressia come un eccesso, attraverso cui viene portato al limite estremo un comportamento al quale sia riconosciuto un valore positivo – il digiuno – si vuole in questa sede sottolineare in quali differenti ordini simbolici si siano iscritte le volontà di due mistiche – Caterina Benincasa e Simone Weil –, tese al raggiungimento della salute-salvezza attraverso la consunzione corporea, mettendo in evidenza che la loro sostanziale lontananza è consistita nel modo di pensare Dio, ovvero il rimedio supremo per sconfiggere la paura della morte.

Tra thauma e paura

La paura è l'allarme che precede il dolore affinché esso possa essere prevenuto; essa è tanto più accesa quanto più forte è la sofferenza prevista. Il dolore umano dipende dalle rappresentazioni con cui esso viene significato e in particolare da ciò che il sofferente è convinto di essere, mentre tali cognizioni influiscono a loro volta sulla qualità e sull'intensità della sofferenza, poiché quest'ultima è inscindibile dal processo di interpretazione attraverso il quale si offre senso all'esistenza. Le forme con cui il dolore si manifesta disvelano l'immagine di ciò che il sofferente crede di essere². Ma ogni paura è originata dall'angoscia, e per capire il senso radicale di questa genesi, riteniamo fondamentale il concetto di *thaûma* e la sua appartenenza all'essenza della storia occidentale: il *nichilismo*³. In Occidente il senso del vivere e il senso del morire assumono la funzione ontologica dell'esistere e del non esistere in forma radicale, in quanto l'*essere* è messo in relazione con il *nulla* tramite il senso greco attribuito al *divenire*⁴; ciò comporta che le rappresentazioni occidentali della morte siano assolutamente più temibili di quelle che compaiono in culture preontologiche. È infatti diverso rappresentarsi mitologicamente la morte come un momento di passaggio, in cui la vita abbandona il mondo per raggiungere altri lidi, dal ritenere che la morte sia la meta definitiva e inoltrepassabile dell'esistenza, oltre la quale si dà il nulla. È ossia diverso credere semplicemente che la morte sia un passaggio, senza essersi mai rappresentati il senso dell'annientamento definitivo, dal crederci conoscendo il senso del *nulla*. È quindi diverso ritenere che la

morte sia un passaggio, così come è tipico nelle culture mitologiche, dal crederci in Occidente, di fronte al terrore evocato dal concetto di annientamento assoluto.

Sul concetto di *thauma* trova fondamento il tema del trapasso insieme alle paure che esso evoca. In tal senso, la filosofia nasce come il sapere che per un verso vede ciò che il mito non può concepire – l'opposizione assoluta tra essere e niente –, per l'altro verso vuole superare il mito, per offrire all'uomo il significato più sicuro in cui rifugiarsi dal dolore che l'oscillazione tra essere e niente procura e che la paura mette in evidenza. Tale pensiero è nato per esercitare la forma di previsione certissima – conoscenza indubitabile delle cause –, quella che prevenga l'evento straziante o ponga un rimedio assoluto al suo accadere. Ma, se l'uomo è ciò che l'Occidente stabilisce che esso sia – un essere contingente che nascendo provvisoriamente sporge dal nulla per ricadervi con la morte – allora il dolore è, oltre che terrificante, inevitabile quanto lo è la paura che lo presagisce⁵.

Rimedio tra salvezza e salute

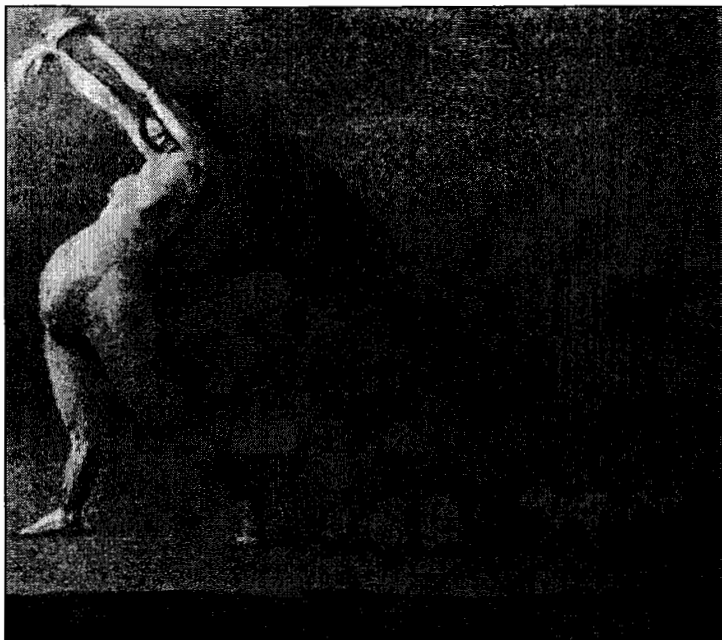
L'abitatore dell'Occidente è l'uomo che non può negare a se stesso di conoscere il significato più radicale che la morte assume; una volta evocato il significato del divenire come oscillazione tra *essere* e *nulla*, ogni volontà di negare che la morte sia l'annientamento definitivo, può essere negata. Ciò comporta che debbano in continuazione essere predisposte *cure* tramite cui combattere l'angoscia di morte. Il concetto di *nichilismo* coinvolge perciò un altro aspetto: quello inerente alla convinzione che i *rimedi* possono preservare dall'azione corrosiva del nulla⁶. L'Occidente offre infatti grande importanza alle azioni umane che rispondono al richiamo della paura. Tali prassi assumono la connotazione del rimedio funzionale alla permanenza migliore (qualità della vita), per il maggior tempo possibile (quantità di vita). Eppure questo è solo l'ultimo esito della storia del pensiero occidentale.

Nella storia della filosofia la morte ha assunto significati differenti: la prima forma di giustificazione concepita per rappresentare la morte come il passaggio da una forma di esistenza a un'altra è stata avanzata dal pensiero epistemico-metafisico, il quale definendo le forme *immutabili* dell'essere ha stabilito le aree necessarie di eternità.

Nell'orizzonte del pensiero greco, apparso il senso del divenire, di fronte all'orrore della vita che si annienta, tramite le strutture dell'*episteme* la filosofia ha costruito un rifugio, offrendo un ordine necessario al mondo, per salvare l'uomo dall'angoscia. L'*episteme* era il sapere che intendeva imporsi, attraverso l'incontrovertibilità della verità, sul divenire; il suo sapere ha eretto la metafisica delle religioni occidentali, disponendo il significato fondamentale della *salvezza*, che riguardava l'idea della permanenza nell'essere oltre la morte, presso Dio. Eclissato il mito, il senso della salvezza in Occidente non si costituiva più su rappresentazioni fantastiche del sacro, bensì all'interno delle costruzioni razionali dell'inconfutabile. Per la tradizione filosofica, l'anima – lo spirito – era la dimensione destinata a permanere dopo l'annientamento del corpo, raggiungendo l'Assoluto.

Ma questa sicurezza ha generato a sua volta terrore, poiché ha limitato la libertà, senza poter vieppiù garantire la sopravvivenza dopo l'ultimo respiro, rendendo quindi l'uomo schiavo di regole immodificabili e lasciandolo preda dell'originario terrore. Per superare questa violenza, dinanzi al dubbio che la fede nel divenire comporta rispetto a qualsiasi sapere che intenda negarlo o limitarlo, si è fatta innanzi la cultura moderna e contemporanea, che ha sciolto l'uomo dalle catene con cui la ragione epistemica lo legava. Il benessere è dunque divenuto un valore sul quale puntare in questa esistenza. Ma in tale perimetro si è fatto sempre più chiaro il fondamento su cui si erige tutto il sapere, il concetto di *divenire*, al quale non si oppone ormai più indubitabilmente alcun immutabile; in tal senso il rimedio è oggi riconosciuto in ciò che garantisce all'uomo la permanenza migliore nel mondo⁷.

Con il declino dell'*episteme* e il progressivo sviluppo della scienza, l'anima è perciò passata dalla dimensione trascendente a quella naturale, controllabile sperimentalmente. Più decade il sapere epistemico-metafisico, più prende consistenza il sapere scientifico e tecnologico; più perde forza la fede nell'esistenza di un Assoluto che garantisca all'uomo la sopravvivenza al disfacimento del corpo, più svanisce la consistenza del concetto di *anima*, ambito semantico deputato alla rassicurazione offerta dalla promessa di una vita ultraterrena. Più si esaurisce il concetto di sostanzialità di un principio spirituale



che costituisca l'identità del soggetto, più prende piede l'idea di una *psiche* che risponda all'empiria delle sperimentazioni. Il sapere scientifico e tecnologico ha quindi preso il posto della metafisica, perché più della metafisica è in grado di dominare il tempo umano di permanenza nell'essere, decretando la totale mortalità della sua esistenza e quindi da ultimo evocando le espressioni più atroci della paura. Il sapere medico oggi ci informa e ci forma insegnandoci per un verso che cosa dobbiamo intendere con il concetto di "salute" e per l'altro come possiamo garantircela avendo paura della malattia. Salute non significa quindi più salvezza. La perdita del senso della salvezza offerto dall'Occidente è tanto grande quanto enorme è stato il rimedio che intendeva offrire: la possibilità di rappresentare incontrovertibilmente e non fantasticamente la morte come un *passaggio*. Il declino della verità e il successo raggiunto dalla certezza che l'unica verità sia

la totale contingenza dell'essere hanno definitivamente imposto alla rappresentazione della morte l'espressione estrema della disillusione.

Volontà di salvezza del misticismo anoressico

La disillusione si presenta come ciò verso cui si nutre la paura più profonda, poiché ogni illusione è la manifestazione del desiderio della salvezza grazie alla quale si mantiene sopito il terrore dell'annientamento. Essa si annuncia con le fattezze del "dubbio", che inizia a corrodere la certezza del rimedio approntato per sfuggire al pericolo e alla paura che lo precede. Le tecniche mistiche sono strategie che con l'esercizio della volontà fuggano il dubbio, affinché il rimedio mantenga il proprio rassicurante valore. Ogni forma di misticismo contempla peculiari strategie per garantire l'accesso alla felicità. Non esistono asceti atte a procurare il dolore come fine ultimo; piuttosto le azioni richieste, ardue da realizzare e in un certo senso innaturali per le restrizioni che comandano, se procurano dolore, nel contempo intendono dimostrarne sia la relatività che la sopportabilità. La sofferenza in questa prospettiva assume la funzione dell'investimento economico, con poco prezzo si guadagna qualcosa di estremamente più grande: l'allontanamento del terrore, appunto. Si decide di soffrire per eludere l'emergere dell'angoscia. Il digiuno è una delle espressioni tramite cui viene disciplinato in molte religioni l'appagamento della fame, per esprimere la non adesione totale dell'uomo alla materialità dell'esistenza.

La convinzione che la salvezza implichi l'annientamento di qualcosa, è ciò che sostiene l'esigenza di ridurre l'esuberanza del corpo e a seconda di ciò che è ritenuto salvifico, si definiscono i fini per i quali la dimensione somatica deve essere umiliata. Caterina Benincasa apparteneva all'orizzonte simbolico del Cristianesimo cattolico del tardo Medioevo; Simone Weil si inseriva in un territorio che già aveva subito i più laceranti momenti di declino della tradizione e doveva quindi tornare a edificare i parametri di riferimento per il senso da attribuire alla salvezza. Le anoressiche contemporanee si trovano totalmente circondate da messaggi che mettono in primo piano la sottoscrizione del senso della salvezza nell'ambito della salute, ossia del valore primario da attribuire all'esistenza terrena. I fini delle tre figure femminili sono dunque diversi, e differente è il valore da loro attri-

buito al rifiuto del cibo. Ma tra le due mistiche e le donne di oggi è possibile riscontrare una sostanziale continuità riconoscendo la coerenza che permane lungo tutta la storia del pensiero occidentale: la convinzione che l'essere possa subire la corrosione attiva del nulla. Entrare specificamente nel passaggio che si delinea tra la mistica di Caterina Benincasa e quella di Simone Weil facilita la comprensione della sostanziale trasformazione avvenuta in Occidente, rispetto ai significati attribuiti al digiuno.

L'esistenza come fame in Caterina Benincasa

Le considerazioni che seguono si fondano sull'analisi di alcuni scritti di Caterina Benincasa e di Simone Weil. Il testi presi in esame appartengono all'area della cosiddetta *letteratura grigia*, ossia sono lettere ed elaborati pensati come comunicazioni non indirizzate a un vasto pubblico⁸. L'idea che guida la ricerca è quella di individuare sia tratti specifici e peculiari delle due mistiche in base al momento storico di appartenenza, sia il substrato unificatore espresso attraverso la scelta del digiuno⁹.

In Caterina Benincasa¹⁰ compare un rapporto stretto tra *fame e purezza dell'anima*. L'atto del mangiare è paragonato a quello del peccare: come il cibo ingombra il ventre, così il peccato ostruisce l'anima, che deve esserne liberata tramite la confessione. Lo stato di vuoto dello stomaco, indicato come metonimia del corpo, si presenta quindi come strumento per la redenzione. Il peccato nasce dalla cedevolezza nei confronti dei desideri del corpo, il quale è perciò inteso come la causa della dissoluzione. L'immagine della sazietà, che la sola vita eterna presso Dio può dare, si accompagna come contrappeso alla penuria in cui deve essere mantenuta la dimensione corporea, annunciando l'importante opposizione tra esistenza oltre la morte e vita terrena. In tale polarità si iscrive la dicotomia tra sazietà e digiuno, ove la rinuncia riguarda innanzitutto l'eroico ricorso alla penitenza, esercitata con il non appagamento dei bisogni fondamentali. Il corpo si nutre del cibo delle bestie, la vera salute riguarda invece l'orizzonte spirituale, in cui esiste una sola mensa che possa placare la fame di salvezza: la tavola imbandita con il corpo del Cristo.

La vera fame è dunque quella che non asseconda lo stomaco, consistendo esso in ciò che testimonia la limitatezza dell'esistenza

terrena. Esistere significa essere affamati di eternità. Questo è un nodo cruciale in cui prende consistenza la definizione di vita come caducità, transitorietà: *oscillazione tra essere e niente*, ovvero da ultimo *nientità*. L'uomo è un nulla che può accedere con la coscienza a voler riempire il proprio esser vuoto con l'unica forma di essere assoluto e indiveniente: Dio. Solo comprendendo questa originaria nientità dell'esistenza, fondata sulla fede nel divenire, si rende esplicito il senso cateriniano della rinuncia, intesa come comportamento morale per manifestare la volontà, mai lasciata in secondo piano, di poter ricevere da Dio soltanto la liberazione dalla contingenza. Affermare perciò che «buona è la penitenza e il macerare del corpo»¹¹ significa per Caterina non voler rinunciare alla ricchezza assoluta, quindi mantenere costantemente accesa, tramite l'umiliazione fisica, la convinzione che non è di questa terra la salvezza.

Ma non è ancora stato chiarito perché per la santa debba esser tanto odiato il corpo e perché debbano essere soffocati i suoi richiami. Ci addentriamo con questo problema al fondo della fede cateriniana e del terrore abissale che in essa cova. Caterina riconosce la condizione umana come l'esistere nella manchevolezza originaria. L'uomo cerca di superare il proprio limite intrinseco cercando l'Assoluto. Ma questa ricerca è minata dal *dubbio*, che viene considerato come esito dell'inganno demoniaco. Poiché il cibo della salvezza è il frutto della fede, esso non è un'evidenza, e poiché i suoi contenuti non sono argomenti incontrovertibili, si presenta il dubbio che a nulla essi servano: ma, se questo fosse, sarebbe un terribile inganno coltivare la fede. Il riferimento al terrore di esser preda di tale angoscia indica un *vuoto di senso*, il rischio che le certezze siano un'illusione. La paura della grave perdita, che il rischio dell'inganno comporta, richiede una costante consolazione, che produce una momentanea e giammai definitiva soluzione attraverso l'invocazione di aiuto rivolta a Dio. La realtà corporea, poiché viene nichilisticamente interpretata come testimone primaria della contingenza, è ciò che instilla il dubbio, minando la certezza che l'anima possa essere appagata alla mensa dell'eternità. Se si ritiene infatti che il destino del corpo sia l'annientamento, niente garantisce che la stessa fine non corrisponda alla totalità dell'esistere. Il richiamo del corpo elicitando quindi il terrore e il dubbio supremi. Definire il corpo come vettore delle ten-

tazioni demoniache significa non riconoscere la causa dalla quale il dubbio prende origine, reificandone la sostanza nella figura del *maligno*. L'identificazione della subornazione luciferina alle tentazioni corporali indica l'incapacità di vedere l'essenza di ciò in cui la santa crede, poiché l'essenza del nichilismo è ciò che il nichilismo non può vedere¹². Caterina non può capire che la fede, imperniata sulla metafisica epistemica, alla quale si appella per trovare conforto, è lo stesso fondamento di ciò da cui ella cerca di fuggire ed è la stessa causa dell'angoscia. Caterina tende tutta se stessa verso la salvezza dell'eternità pregando Dio, affinché le venga indicata la verità, in quanto interpreta come l'essere preda del demonio il proprio dubitare. Poiché i saperi della fede non sono evidenze, alla mistica non resta dunque che l'esercizio della volontà, grazie al quale è possibile praticare la rinuncia che umilia il corpo, vettore dei segnali che raccontano della caducità delle cose. Per Caterina, cedere al dubbio è solo un difetto di volontà, la stessa che deve essere allenata con il digiuno; ossia la sofferenza patita per la fame è la manifestazione estrema della *volontà che vuole* la salvezza dubitandone¹³ e scotomizzando il corpo che sottolinea la dubitabilità di ciò che la fede vuole definire come certezza.

L'essere in prestito di Simone Weil

Similmente a Caterina Benincasa, Simone Weil¹⁴ annuncia la fame come espressione dell'essenza dell'uomo. Dalla mistica senese accoglie il tema della rinuncia, rendendolo centrale in tutto il proprio pensiero; ma se per Caterina questo nodo riguarda unicamente l'area della fisicità, cui deve essere imposta la "regola" per mantenerne sotto controllo il desiderio, per la Weil l'umiliazione del corpo non è sufficiente a definire la condizione radicale di privazione cui l'uomo deve adattarsi. La rinuncia assume quindi le sembianze dell'umiliazione radicale, che interessa ogni aspetto dell'esistenza umana. In Caterina digiunare significa piegare il corpo per salvare l'anima, per Simone Weil anche l'anima deve essere mortificata; o meglio: nulla può salvare alcunché dell'uomo, quindi all'anima spetta il grave compito di lasciare inappagato qualsiasi desiderio di salvezza. Al fondo delle due differenti rappresentazioni sta il concetto di Dio e il suo declino, che travolge l'uomo. L'uomo cateriniano è fragile e deve com-

battere contro la propria debolezza esercitando in continuazione la volontà, per allontanare il dubbio che corrode la fede nella salvezza in Dio. Simone Weil affronta il problema del rimedio alla sofferenza quando il tema del "bene" aveva già fatto i conti con Leopardi e Nietzsche, perdendo dunque ogni possibilità di incardinarsi alla certezza dell'Assoluto; il Dio weiliano è ormai un Dio ferito mortalmente. L'uomo è altresì inteso come originariamente colpevole di esistere, quindi l'obiettivo della volontà umana deve essere quello di rinunciare alla propria salvezza, poiché colui che deve essere salvato è Dio. In questa prospettiva interviene il nodo che trasforma la rinuncia weiliana dall'essere un esercizio morale, che lotta contro il dubbio e il terrore come accade in Caterina, all'essere una risoluzione ontologica, attraverso l'idea di *amore*: amore è rinunciare a se stessi per sfamare l'altro, riempiendo il suo vuoto, senza sperare che questo comporti salvezza o allontani la paura.

Per comprendere la portata teoretica di questa idea è necessario passare attraverso un tratto filosofico fondamentale, quello relativo al concetto di "de-creazione", tramite cui Simone Weil esplicita in che senso l'"altro", che amando l'uomo può salvare, non sia sostanzialmente l'uomo, o qualsiasi realtà contingente, ma *Dio*. La prima figura coinvolta nell'argomentazione è quella relativa alla "creazione", tramite cui Dio presta esistenza al mondo e con questo atto libero perde l'assolutezza, subendo la *kenosis*. La creazione è l'"abdicazione" di Dio che rinuncia all'assolutezza e alla perfezione, affinché l'uomo possa esistere e conseguentemente manifestarsi come espressione della ferita divina. L'immagine di questa perdita si prolunga nella figura del Cristo e della crocifissione. Da ciò deriva che, poiché *era* l'originariamente perfetto, Dio tenda al ripristino della propria assolutezza, *attendendo* come un mendicante che l'uomo gli restituisca l'essere di cui Egli s'è privato. La condizione intrinseca del peccato caratterizza la dimensione esistenziale del creato, in quanto esso consiste nell'essere l'imperfezione di Dio. La "de-creazione" è il processo che restituisce a Dio l'essere perduto. Con questi concetti Simone Weil stabilisce che anche l'Assoluto è *diveniente*, quindi *contingente*.

Il destino dell'uomo è quello dell'imprudente che entra nel "labirinto" della vita senza poter sapere che cosa questo implichi, mentre la consapevolezza di "essere ciò che si è" significa da ultimo ricono-

scersi nella condizione di colui che agogna al proprio annientamento per nutrire un dio precario.

La bellezza del creato è l'entrata nel labirinto. L'imprudente che vi entra, dopo pochi passi non sarà più capace di ritrovare l'uscita. Sfinito, senza mangiare né da bere, circondato dalle tenebre, separato dai suoi e da tutto ciò che ama e conosce, cammina alla cieca, senza speranza, incapace perfino di rendersi conto se veramente cammina o se gira su se stesso. Ma questa sventura è nulla in confronto al pericolo che lo minaccia. Se non si perde d'animo, infatti, se continua a camminare, arriverà senza dubbio al centro del labirinto. E qui Dio lo attende per divorarlo¹⁵.

Conclusioni

I tratti fondamentali che differenziano il valore offerto al rimedio contro l'angoscia e la paura, esercitato tramite il digiuno da Caterina Benincasa e Simone Weil, possono essere riconosciuti da ultimo nei seguenti tratti, emersi dall'analisi dei loro scritti epistolari. Se in Caterina incontriamo come fine l'eternità e per raggiungere tale meta è necessario umiliare il corpo, poiché esso è la dimensione caduca dell'uomo, facile preda del demonio – ovvero testimonianza del divenire su cui si erige il dubbio che mina la fede in Dio –, in Weil l'eternità non è una dimensione che l'uomo possa raggiungere. Il perno su cui fondare il senso dell'esistenza è l'intrinseca condizione umana: la mendicizia, che non si fa strumento per il superamento di se stessa. Il Dio cateriniano salva l'uomo dalla contingenza quando questi abbandona la corporeità. Dopo Leopardi e Nietzsche, il Dio weliano deve essere salvato dall'uomo; sia nel senso che l'uomo gli restituisce l'essere che con l'atto di creazione ha avuto nella contingenza, sia nel senso che, affinché l'idea di Dio possa essere salva, dinanzi alla precarietà della condizione umana che porta a chiedersi quale Dio abbia potuto volere tale sofferenza, è necessario che l'uomo viva come Cristo, rinunciando a se stesso, quindi digiunando. Purché l'eterno sia, il contingente deve essere tale continuando a riparare – con la restituzione del proprio essere – l'assoluto che è venuto meno a se stesso volendo la contingenza. Caterina rinuncia al nutrimento terreno per raggiungere il nutrimento dell'eternità, Simone Weil ogni volta che rinuncia al nutrimento restituisce essere a Dio.

La consapevolezza della contingenza si fa, partendo da Caterina, sempre più profonda, minando alle radici la speranza di risolvere la paura della morte. La santa senese è lacerata dal dubbio che un demone possa ingannare l'anima affamata che cerca di raggiungere l'eternità; per la Weil la coscienza che non sia il diavolo a instillare il dubbio determina la certezza che l'uomo non possa agognar ad altro che all'adesione alla propria fame inappagabile. Con questa riflessione si chiude una parte del discorso per riprendere progettualmente il cammino che lo continua, rilevando che, a proposito di anoressia, se di *folia* si tratta, è certo qualcosa di più grande di quella che qualsiasi sapere clinico può definire.

¹ Si vedano in tal senso, tra gli altri: R. BELL, *La santa anoressia. Diggiuno e misticismo dal Medioevo a oggi* (1985), trad. it., Mondadori, Milano 1992; R.A. GORDON, *Anoressia e bulimia. Anatomia di una epidemia sociale* (1990), trad. it. R. Cortina Ed., Milano 1991; W. VANDEREYCKEN, R. VAN DETH, *Dalle sante ascetiche alle ragazze anoressiche. Il rifiuto del cibo nella storia* (1994), trad. it. R. Cortina Ed., Milano 1995.

² E. SEVERINO, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi e la gioia*, Rizzoli, Milano 1994 (1ª ed. 1972).

³ Qui ci rifacciamo al pensiero di E. Severino che definisce l'interezza di tale perimetro come inscritta nel senso greco del *divenire* e della *cosa* (E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982): l'Occidente pensa per la prima volta l'opposizione assoluta tra *essere* e *niente* e guarda l'esistente come ciò che oscilla tra i due - negandogli l'eternità, identifica l'ente con il niente, poiché ritiene che esso *non sia* più quando sia passato, e *non sia* ancora rispetto al futuro. Questo pensiero terribile decreta l'origine della filosofia e

dell'angoscia che la sostiene. Come argomenta Severino: «All'inizio della *Metafisica* Aristotele dice che gli uomini hanno incominciato a filosofare mossi dalla meraviglia: "a quel modo che quanto avviene nei giochi di prestigio sembra un *autómaton* a coloro che ancora non ne conoscono la causa". Nel testo greco "gioco di prestigio" e "meraviglia" sono costruiti sulla stessa parola: *thauma* ["*kathaper ton thaumatón tautomata*" ARISTOTELE, *Metafisica*, 983 a 14]. Al fondo di questa parola sta il terrore. Se guardiamo verso questo fondo, Aristotele dice che il terrore è provocato dalla convinzione che l'esistenza sia *automaton* e che il terrore svanisce quando si conosce la "causa" di quanto accade» (E. SEVERINO, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, p. 63). Il pensiero occidentale è il sorgere della filosofia rivolta al sapere della causa. Altrove continua Severino: «la filosofia nasce "dalla meraviglia" [...], e questa "meraviglia" - *thauazein* - è rivolta all'*incostanza* del mondo, cioè al *divenire*. [...] Il *thau-maston* sta in una dimensione opposta a quella dove esso sorge dal "piacere" e forma la "felicità" della filosofia. [...] La "meraviglia" da cui nasce la filosofia

è dunque quella da cui l'uomo è preso di fronte al dolore e alla sventura. La "meraviglia", qui, è il terrore e l'angoscia» (E. SEVERINO, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 349-350).

⁴ E. SEVERINO, 1982, cit.

⁵ E ciò sempre all'interno del pensiero di Severino.

⁶ E anche questo secondo aspetto è interno al pensiero di Severino.

⁷ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1988.

⁸ Di Caterina Benincasa sono stati considerati i primi cinque volumi tradotti in italiano moderno da NICOLÒ TOMMASO dell'opera: CATERINA BENINCASA, *Epistolario*, a cura di P. MISCIATELLI, 6 voll., Marzocco, Firenze 1940. I testi analizzati di Simone Weil sono stati tratti dalle seguenti opere: S. WEIL, *L'ombra e la grazia* (1948), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1951; ID., *Quaderni* (1950, 1970, 1972, 1974), trad. it, 4 voll., Adelphi, Milano 1982, 1985, 1988, 1993; ID., *La condizione operaia* (1951), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1952. ID., *La Grecia e le intuizioni precristiane* (1953), trad. it. Rusconi, Milano 1974; ID., *Lettera a un religioso* (1951), trad. it. Adelphi, Milano 1996; ID., *Oppressione e libertà* (1955), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1956; ID., *L'amore di Dio*

(1962), trad. it, Borla, Roma 1979; ID., *Attesa di Dio* (1966), trad. it. Rusconi, Milano 1972; ID., J. BOUSQUET, "Epistolario" (1984), «In forma di parole», 5, 2, s. d., pp. 183-221.

⁹ Su tali testi è stata effettuata un'analisi del contenuto di tipo statistico. Sulle unità di analisi estrapolate dagli epistolari di Caterina da Siena e di Simone Weil è stata operata un'analisi delle corrispondenze lessicali (ACL), con procedura informatizzata (Spad-T). Per un confronto con i risultati statistici ottenuti si veda I. TESTONI, *Il valore del vuoto*, in E. SEVERINO et al., *Nichilismo e valori*, Franco Angeli Ed., Milano (in corso di stampa).

¹⁰ Caterina Benincasa è stata considerata e studiata in quanto anoressica in R. BELL, 1985, cit.

¹¹ *Epistolario*, vol. 1, lett. LXV, p. 249.

¹² E. SEVERINO, 1982, cit.

¹³ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

¹⁴ Simone Weil è stata considerata in quanto filosofa eppure in quanto anoressica in G. RAIMBAULT, C. ELIACHEFF, *Le indomabili* (1989), trad. it. Leonardo, Milano 1989.

¹⁵ S. WEIL, *Attesa di Dio* (1966), trad. it. Rusconi, Milano 1972, pp. 129-130.



TABÙ, PAURE E SOGGETTIVITÀ

Un percorso antropologico

Claudia Mattalucci

In uno dei suoi saggi, Michel de Montaigne¹ osservò come la paura, la “strana passione” che alternativamente mette le ali ai piedi o paralizza, non colpisca soltanto il volgo ma anche i guerrieri più valorosi. E se essa è comprensibile presso l’uomo comune, per il quale il mondo è popolato di fantasmi, morti viventi, lupi mannari, folletti e altre chimere, sorprende che anche gli eroi, i soldati e i gentiluomini possano esserne preda. La paura ottunde le loro qualità distintive: la prontezza, il coraggio, l’onestà e la capacità di giudizio. L’addestramento militare e la cultura non sono dunque di per sé sufficienti a mettere al riparo gli uomini da questa passione capace d’avere la meglio sugli altri sentimenti e sulla ragione stessa. Talvolta, afferma l’autore, i privilegi sono fonte di paura e possono togliere il sonno e l’appetito a chi li detiene e teme di perderli; cosicché, mentre i poveri, gli esuli o i servi possono vivere con altrettanta gioia degli altri, coloro che temono di perdere i propri beni, di esser banditi dalla propria terra o soggiogati, vivono in un perenne stato d’angoscia.

Montaigne non soltanto osservava l’universalità della paura, ma riconosceva il legame che essa intrattiene con la vita sociale e con la cultura. I greci conoscevano il “terrore panico”, la paura dell’ira divina; il volgo paventava i mostri creati dalla sua stessa imma-

ginazione e chi conosceva gli agi di una società fondata sull'ineguaglianza e su una legge arbitraria, temeva più d'ogni altra cosa di cadere improvvisamente in miseria e di perdere la libertà di cui oggi godeva. Quanto ai "cannibali", che aveva incontrato a Rouen nel novembre 1562 e di cui aveva letto nei resoconti di viaggio di André Thevet, Jean de Léry e Lopez de Gomara, Montaigne riteneva che essi non conoscessero la paura, la prova ne era che, presso di loro, le battaglie si concludevano immancabilmente con la morte o la cattura di uno dei due combattenti².

Per le sue riflessioni sul sacrificio dei cannibali, sul loro coraggio in guerra e l'amore che prodigavano alle loro compagne, Montaigne – pur non avendo mai viaggiato – figura tra i pensatori moderni che hanno aperto la strada all'antropologia³. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, tuttavia, la "strana passione" della paura diviene, diversamente da quanto pensava Montaigne, una componente essenziale dello stato primitivo: anziché alla natura, la vera virtù è associata alla civiltà e alla cultura. Come i bambini, i selvaggi appaiono allora soggetti a paure naturali e sovranaturali da cui l'uomo adulto e civilizzato si è liberato grazie alla scienza e alla capacità di controllo tecnico sul mondo che da essa deriva. Incapace di spiegare e comprendere i fenomeni naturali, e unicamente armato di magia e superstizione, l'uomo primitivo non soltanto teme gli eventi di cui sperimenta il pericolo e la potenza devastatrice, ma li associa alla volontà di esseri divini o demoniaci. All'interno della prospettiva evolucionista si vengono a elaborare due temi interconnessi che attraversano la riflessione antropologica sul tabù e la magia: in primo luogo, il progresso scientifico libera l'uomo dalle "paure naturali", che dipendono non già dall'assenza di coraggio ma dall'assenza di sapere; d'altra parte il progresso morale libera l'uomo dalle

“paure sovranaturali”: con l’evolvere della civiltà, il rispetto per le norme religiose prende infatti il sopravvento sul timore per il sacro primitivo, che condensa in sé il massimo della purezza e il massimo dell’impurità.

Analizzando il tema della paura dal punto di vista della riflessione antropologica sul tabù, si metterà l’accento sulla continuità esistente, da un punto di vista esperienziale, tra i pericoli che minacciano l’integrità fisica e quelli che minacciano il corpo simbolico. Se la paura si manifesta sin dalle prime fasi dello sviluppo umano, e in questo senso può essere considerata uno degli istinti fondamentali preposti all’auto-conservazione, le acquisizioni culturali ne estendono considerevolmente la portata, specificando lo spettro delle situazioni fobiche e le performance appropriate all’aver paura⁴. Attraverso la partecipazione al simbolico, i confini del soggetto si configurano come linee di demarcazione, precarie e vulnerabili, che attraversano, simultaneamente, l’universo degli eventi fisici, l’universo degli eventi mentali e quello degli eventi simbolici.

*La paura del
sacro nelle
religioni
primitive*

Tanto per Sir James Frazer – che nel 1888 compilò la voce “Taboo” per la IX edizione dell’*Enciclopedia Britannica* – quanto per Robertson Smith⁵ – che l’aveva commissionata –, il sacro primitivo si configura come una terrificata commistione di purezza e impurità, una fonte di pericoli da cui l’uomo comune deve restare separato. Il primitivo non distingue tra contaminazione materiale e peccato; rispetta i tabù perché teme le punizioni sovranaturali che ritiene derivino dalla loro trasgressione. «Tutti i tabù – scrive Robertson Smith – sono ispirati dal timore del sovranaturale, ma vi è una grande differenza morale tra il prendere delle misure contro l’irrompere di forze misteriose e ostili, e prendere delle pre-

cauzioni per rispettare le prerogative di un dio amovibile»⁶. Nel primo caso si tratta di superstizioni magiche, legate alle norme dell'impurità (come i tabù imposti alle donne incinte o alle ragazze mestruate), interdizioni che lo sviluppo del Cristianesimo ha escluso dalla sfera della religione per relegarle a quella del profano. Nel secondo, si tratta invece di restrizioni che proteggono l'uomo dal potere divino che permea le cose sacre e in ogni momento può colpire l'essere umano che vi si avvicina indebitamente, in altre parole di restrizioni che la tradizione giudaico-cristiana identifica come norme di santità.

Le riflessioni di Robertson Smith sui tabù dei selvaggi, che uniscono in un'unica entità originaria impurità e santità, hanno ispirato tanto Rudolph Otto⁷ che Roger Caillois⁸. Il sacro descritto da Otto è al contempo oggetto di terrore (*mysterium tremendum*) e di desiderio (*mysterium fascinans*). Il numinoso suscita nel primitivo terrore e umiltà; ma all'iniziale sentimento della propria nullità di fronte al radicalmente altro del sacro, seguono lo stupore, la fascinazione ed il trasporto da cui procede lo sviluppo storico della religione. Caillois, per parte sua, accosta le emozioni che il sacro suscita nel fedele a quelle che il bambino prova per il fuoco; la paura di bruciarsi non annulla il desiderio di accenderlo e la fiducia che la sua conquista porti forza e prestigio va insieme alla consapevolezza che il dolore e la morte sono le fatali conseguenze di una mossa inavvertita. Come il fuoco produce ad un tempo il bene ed il male, il sacro può essere fasto o nefasto, puro o impuro, santo o sacrilego⁹.

In *The Golden Bough*, Frazer torna a riflettere sui tabù primitivi che qui descrive come riti magici negativi. «La magia positiva, o incantesimo, dice questo: "Fai questo perché possono accadere tali cose". La magia negativa, o tabù, dice: "Non far questo

affinché non accadano tali cose". Lo scopo della magia positiva, o incantesimo, è di produrre un effetto desiderato; lo scopo della magia negativa, o tabù, è quello di evitarne uno cattivo. Ma tutte e due le conseguenze, quella buona e quella cattiva, sono supposte accadere per le leggi di similarità e di contatto»¹⁰. La magia è dunque una scienza embrionale e difettiva: come la scienza si basa su di una presupposta uniformità della natura, ma i nessi logici che individua sono errati. Spesso il mago ha a che fare con entità spirituali, ma in questo caso le tratta alla stregua di forze inanimate e cerca di piegarle alla propria volontà piuttosto che di compiacerle¹¹. I tabù e gli incantesimi sono pratiche protoscientifiche e protoreligiose; in quanto tali non riescono ad assicurare a chi le pratica un efficace controllo della vita naturale e umana.

Emile Durkheim raccolse l'eredità di Robertson Smith, prima di Frazer, e presentò i tabù come istituzioni che si trovano alla base di tutte le religioni primitive, dove le interdizioni hanno la funzione di separare il sacro dal profano e prevenire gli effetti nefasti derivanti dal contatto tra i due universi. Nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, la religione è un sistema di credenze e di pratiche relative alle cose sacre – vale a dire separate e interdette – che permettono di unire i fedeli in un'unica comunità morale¹². Le cose sacre si distinguono da quelle profane perché sono costituite dal lavoro collettivo della tradizione. Le rappresentazioni religiose sono *a priori* per gli individui, che vi si accostano secondo modalità differenti rispetto alle rappresentazioni profane, acquisite attraverso l'esperienza empirica. Le cose sacre sono quelle di cui la società stessa ha elaborato la rappresentazione; esse si oppongono a quelle profane come lo spirituale al temporale, il sociale all'individuale.

Durkheim distingue tra proibizioni religiose e proibizioni magiche, asserendo che le prime sono finalizzate a tenere il sacro separato dal profano, mentre le seconde sono la forma embrionale delle norme igieniche¹³. Le une come le altre sono esplicitamente legate a una nozione di pericolo. In un caso, tuttavia, l'opportunità di rispettare la norma non dipende dall'interesse individuale ma da quello collettivo – i membri del corpo sociale debbono costantemente sacrificare i loro appetiti naturali per il bene comune –; nell'altro, invece, la conservazione dell'individuo è la sola misura dell'opportunità della norma. Se la paura è la componente affettiva dominante dei tabù primitivi, occorrerà allora distinguere una paura egoistica che mira esclusivamente all'auto-conservazione, da una paura morale cui l'uomo è soggetto in quanto dotato di personalità¹⁴.

*Le funzioni
sociali
della paura*

L'idea secondo cui, presso i primitivi, gli atteggiamenti verso i valori si esprimono in termini di comportamenti a rischio, e che in definitiva l'uomo entra nel mondo morale non attraverso il rispetto del prossimo, del bene comune, della legge o delle divinità, ma attraverso la paura, è, come ha messo in luce Valerio Valeri¹⁵, un motivo ricorrente nei testi degli autori che hanno cercato di interpretare i tabù in termini sociologici. Così Alfred Radcliffe-Brown, nel saggio intitolato *Taboo*, ha sottolineato che gli individui non agiscono moralmente perché seguono delle norme per il proprio bene, ma perché temono certe presunte conseguenze derivanti dal non seguirle¹⁶. La paura del contagio, come di ogni altra sanzione sociale, determina la conformità alle norme e la conseguente stabilità della struttura sociale. Per Radcliffe-Brown, infatti, la funzione dei riti è quella di regolare e sublimare le emozioni umane, coltivando negli individui i sentimenti sui quali si basa l'or-



dine sociale. Ora, se la paura è funzionale al rispetto delle norme, ci si potrà legittimamente attendere che i riti non siano diretti a rassicurare l'individuo ma a spaventarlo: «se non esistessero il rito e le credenze ad esso collegate, l'individuo non proverebbe alcuna ansietà»¹⁷. L'effetto psicologico dei riti, e nel caso specifico dei tabù, è per Radcliffe-Brown di creare negli individui un senso di insicurezza e di pericolo o, detto altrimenti, paure e ansietà che essi spontaneamente non avrebbero. Timori e speranze sono un prodotto della socializzazione e devono essere continuamente alimentate affinché gli uomini vivano in società.

Radcliffe-Brown costruisce la sua argomentazione prendendo le distanze da Frazer e da Bronislaw Malinowski. Il primo non aveva riconosciuto il ruolo che i riti svolgono nel mantenere un assetto ordinato e stabile della società. Il secondo aveva saputo riconoscere la piena ragionevolezza degli atti rituali che, a suo avviso, si fondavano su necessità psicologiche e organiche fondamentali. Tuttavia, diversamente da Radcliffe-Brown, la sua ricerca dell'origine degli atti magici, si era rivolta alla psiche individuale prima che alla struttura della società. La magia per Malinowski era, infatti, la risposta ai bisogni psicologici derivanti dalla mancanza di controllo tecnico sul mondo¹⁸. In determinate circostanze, gli esseri umani hanno paura di non riuscire a conseguire i propri obiettivi perché non dispongono di un sapere idoneo a garantire loro il successo auspicato. In questi casi, i riti intervengono a rassicurarli. La funzione della magia è, contrariamente a quanto sostenuto da Radcliffe-Brown, dare conforto e fiducia a coloro che la praticano.

All'interno della riflessione struttural-funzionalista sui tabù e sulla magia, si sviluppano così due linee interpretative: la prima, quella di Malinowski, identifica la paura col sentimento che domina la vita degli individui sprovvisti di strumenti adeguati a controllare gli eventi; la magia non consente loro di eliminare i pericoli, ma di esorcizzare la paura; la seconda, quella di Radcliffe Brown, riconosce nella società l'origine delle paure; il perdurare delle ansietà previene la disgregazione del corpo sociale ed è condizione del perpetuarsi della sua struttura.

In *Purity and danger*, Mary Douglas – che resta, almeno in parte, fedele al programma di Durkheim e Radcliffe Brown – introduce un elemento supplementare, mettendo in evidenza il rapporto tra paura e sistemi di classificazione¹⁹. Ogni cultura, sottolinea

l'autrice, opera una classificazione del mondo, ma ogni classificazione genera inevitabilmente delle anomalie. La percezione dei pericoli, e la paura che ne deriva, dipende in buona misura da un'impossibilità di ricondurre tutte le esperienze ai sistemi di classificazione consolidati. Le anomalie spaventano perché sfuggono all'ordine interdicensi; ossia rafforzando l'inquietudine che genera l'apparizione dell'inclassificabile, le società tutelano la propria rappresentazione concettuale del mondo.

La contaminazione, secondo Douglas, è un tipo di pericolo che minaccia i sistemi di classificazione della natura, della società e dell'esistenza umana; un pericolo che preme sui confini esterni e sulle linee di demarcazione interne, che accompagna gli stati ambigui, i passaggi e le transizioni. Così come ogni tassonomia genera necessariamente ibridi e mostri, le frontiere dell'esperienza individuale e collettiva non giungono mai a eliminare completamente le ambiguità. Le interdizioni e i riti dell'impurità servono allora a controllare gli elementi che sfuggono all'ordine che regola l'esperienza sociale, assolvendo simultaneamente a una funzione strumentale di controllo e a una funzione espressiva, quella di rendere pubblici i modelli simbolici e di permetterne l'elaborazione.

La paura del disordine, dello sporco e delle cose fuori posto sono funzionali al mantenimento dell'ordine istituito e in quanto tali possono essere compariate alle norme morali. Tuttavia, mentre le regole della contaminazione sono generalmente associate alla dimensione materiale dell'azione umana, le norme morali dipendono dal modo in cui le situazioni sono valutate. Questo fa sì che mentre le prime sono mediamente inequivocabili, le seconde possono essere vagamente delineate e la loro applicazione a situazioni particolari può risultare incerta. Secondo

Douglas, se è vero che le norme della contaminazione non riguardano tutti i comportamenti eticamente riprovevoli, è pur vero che esse rappresentano un complemento che rafforza norme giuridiche e morali incerte e organizza la disapprovazione collettiva nelle situazioni apparentemente neutre²⁰. Ancorate nella sfera materiale dell'esperienza, le paure della contaminazione presentano una forte continuità con le paure naturali. L'ingestione del cibo tabuizzato uccide esattamente come il fuoco brucia chi vi si avvicina troppo. Inoltre se le idee sulla contaminazione possono essere complementari alle norme morali, esse se ne distinguono per il fatto che non tengono per lo più conto della responsabilità dell'agente. Il contatto con un oggetto o con una persona contaminante è pericoloso a prescindere dall'intenzionalità dell'atto che lo determina. In questo senso la paura della contaminazione è essenzialmente un sentimento amorale.

*I pericoli
della
differenza e
dell'identità*

Ripercorrendo alcuni testi classici della riflessione sul tabù e sulla magia, abbiamo visto che il sentimento amorale della paura può essere considerato come il motore che introduce gli individui nel mondo etico. La paura della contaminazione che deriva dalla violazione dei tabù è l'origine rimossa del rispetto per le norme. L'azione morale richiede un alto grado di assimilazione delle leggi e di adesione ai valori: il rispetto diviene allora l'elemento prioritario, la paura un residuo accessorio. Nei mondi primitivi, tuttavia, il radicalmente altro – il sacro, l'anomalo, il mostro, ecc. – minaccia i confini di un sé che la socializzazione ha reso consapevole della propria vulnerabilità di fronte ad agenti esterni capaci, ad ogni istante, di contaminarlo e annientarlo. La differenza eccessiva è fonte di pericolo, ma lo è anche il suo contrario: un'indebita accumulazione d'identità.

Le riflessioni di Françoise Héritier sui tabù – ed in particolare sul tabù dell'incesto – sono, a questo riguardo, estremamente interessanti²¹. La tesi della autrice è che i tabù servano a preservare l'equilibrio del mondo interdicendo gli eccessi derivanti da un'accumulazione dell'identico. Così, per esempio, presso i samo (Burkina Faso) l'associazione di due cose calde o, al contrario, di due cose fredde è proibita affinché si mantenga l'equilibrio tra caldo e freddo da cui dipende la prosperità del mondo naturale ed umano. L'universo si compone di elementi caldi – come la terra, il fuoco, la guerra, le relazioni sessuali, gli uomini – e di elementi freddi – come l'acqua, l'aria, la pace, il matrimonio, le donne – che si attraggono reciprocamente. Il loro equilibrio rappresenta la condizione ideale. Le accumulazioni di caldo su caldo producono un eccesso di calore che consuma l'umidità e rende sterili la terra e gli uomini; le accumulazioni di freddo su freddo, inversamente, producono un'umidità intollerabile che, come avviene nei riti di pubertà celebrati nei giorni di pioggia, induce una fatale perdita di sostanze vitali. In ultima analisi, il tabù dell'incesto risponde alla stessa esigenza: si tratta di interdire l'incontro di sostanze appartenenti ad individui categoricamente identici. L'unione, diretta o indiretta²², con un proprio consanguineo è, proprio come l'accumulazione di caldo su caldo, foriera di morte, disgrazie e sterilità. La proibizione dell'incesto sancisce il dovere di astenersi sessualmente da certi individui evitando così l'incontro tra sostanze identiche o equivalenti. Come Claude Lévi-Strauss²³ aveva osservato, il tabù dell'incesto e le regole dell'esogamia, si oppongono alle tendenze separatiste della consanguineità per costituire, grazie alle alleanze che ne derivano, l'armatura stessa della società. La proibizione dell'incesto interdice il miraggio di un "tra sé e sé" impene-

trabile all'alterità. Tuttavia – ed è su questo terreno che si sono sviluppate le analisi più innovative di Hérítier – l'apparato simbolico che i gruppi umani, attingendo all'osservazione concreta, hanno elaborato, fa sì che il tabù dell'incesto, oltre a regolare le relazioni sociali, rinvii all'idea che il mondo sia composto di elementi di natura identica o differente che, secondo i casi, debbono essere congiunti o disgiunti.

Il tabù dell'incesto previene i pericoli che scaturiscono da un accumulo di identità: le sostanze di esseri categoricamente identici non si debbono incontrare. Spesso, tuttavia, le norme che guidano la scelta del coniuge non impongono soltanto di evitare l'identità ma anche il polo opposto, l'estrema differenza.

Nei lavori da lei condotti sui sistemi di parentela *crow-omaha*²⁴, Hérítier ha messo in evidenza che un eccesso di differenza nel matrimonio e nei rapporti sessuali può essere altrettanto pericoloso di un eccesso di identità. Così per i samo – il cui sistema terminologico di parentela è di tipo *omaha* – ogni accumulazione dell'identico ha effetti sterilizzanti; ma la troppa differenza è ugualmente nefasta: se le sostanze dei due coniugi non si sono mai incontrate, difficilmente saranno compatibili e la loro unione non darà alcun frutto. L'ideale è rappresentato da sostanze che sono già, in qualche misura, familiari ma mantengono, le une rispetto alle altre, una giusta distanza.

La differenza costituisce un terreno fertile per la paura: un'eccessiva apertura all'alterità rappresenta, infatti, una minaccia per i confini del sé. D'altra parte, l'eccessiva chiusura all'altro non è più auspicabile. Il rifiuto radicale della differenza conduce ad un'accumulazione dell'identico di cui i sistemi simbolici denunciano il pericolo. La paura della sterilità non è altro che paura dell'isolamento che colpisce

chi viene meno al proprio dovere di discendenza e, escluso dalla società, è condannato a bastare a se stesso.

*I precari
confini
del sé*

Spesso i tabù, come scriveva Douglas, riguardano la sfera materiale dell'esperienza: toccare, mangiare, copulare ecc. sono azioni circoscritte a tempi e luoghi determinati e praticabili soltanto laddove sussistono certi tipi di relazioni, da cui sono escluse quelle che condensano un massimo di identità o di differenza. Non si possono mangiare gli animali da compagnia perché troppo prossimi al sé; in molti contesti culturali, non si possono, d'altra parte, mangiare i grandi predatori che popolano lo spazio selvaggio perché troppo lontani dall'umanità e quindi dal sé. Non si debbono sposare i consanguinei perché le loro sostanze sono identiche alle nostre, né i perfetti estranei le cui sostanze sono troppo dissimili.

Nella sua analisi, *Il tabù nell'antropologia*, Valeri ha sottolineato che «il tabù e la contaminazione riguardano la sfera del soggetto»²⁵, vale a dire l'insieme complesso delle relazioni che uniscono l'individuo incarnato ad altri soggetti umani, animali, spirituali, ecc. Il soggetto non è mai dato una volta per tutte, ma si sviluppa e si costituisce attraverso la sua partecipazione al simbolico. Nei termini di Valeri: «il soggetto è simbolicamente costituito, prima e soprattutto, dal simbolico articolarsi del corpo con altri corpi esterni»²⁶. I tabù segnalano la precarietà dell'integrità del sé che può, ad ogni momento, esser invaso e conquistato da agenti esterni capaci di disgregarlo. Essi segnalano inoltre l'incertezza del confine tra pericoli simbolici e pericoli materiali, tra contaminazione e malattia, perdita dello status sociale e decadimento fisico. La paura delle conseguenze indotte dalla violazione dei tabù non è altro che la paura che i confini del sé – che è insieme so-

ziale e personale, corporeo e simbolico – siano abbattuti. La contaminazione è modellata sulla permeabilità del corpo e generalmente si concentra sulle sostanze, gli orifizi ed i processi che mettono in comunicazione l'interno e l'esterno. Essa può avere un certo grado di continuità con il sapere magico e la medicina; può inoltre intervenire a rafforzare le norme e garantire l'assetto del corpo sociale. In questo senso, le analisi di volta in volta proposte dagli autori che si sono occupati dei tabù possono aiutarci a capire l'ampio spettro di significati cui la contaminazione rinvia nei mondi primitivi e contemporanei. Il ribrezzo per il cibo avariato, per esempio, può essere giustificato con riferimento alle sostanze tossiche che contiene, ma può d'altra parte esprimere un desiderio di conformità agli standard di alimentazione adeguata che, in occidente, la classe media rivendica. «L'integrità di una certa identità – scrive a questo proposito Valeri – poggia su delle forme di consumazione appropriate a quell'identità. Il cibo avariato non è solo nocivo per il proprio corpo fisico; esso è ancora più nocivo per il proprio corpo culturale»²⁷. È il cibo della gente culturalmente svalutata e la sua consumazione è quindi considerata moralmente umiliante.

I tabù, come le norme morali, sono culturalmente definiti. Le azioni sulle quali le prescrizioni e le interdizioni si concentrano – come mangiare, sposarsi, riprodursi, ecc. – sono attività essenzialmente sociali. Sottolineando la centralità del soggetto in rapporto alle regole della contaminazione, Valeri ci ricorda, tuttavia, il ruolo attivo che i soggetti svolgono nella elaborazione dei significati culturali condivisi. Questo non significa presupporre l'esistenza di intenzionalità separate che la società tende ad omologare ma che, all'occorrenza, possono prendere le distanze, e rifiutare le interdizioni che la collettività

impone. Significa invece riconoscere il ruolo che le norme assolvono nella costruzione del sé, di un soggetto che, come ci mostrano le idee sulla contaminazione, si lascia difficilmente scomporre in anima e corpo, materia e spirito, individualità e personalità²⁸. Dal punto di vista del soggetto incorporato la distinzione tra paure naturali e sovranaturali – o più generalmente simboliche – appare poco pertinente. Abbiamo visto che le norme igieniche, come la non opportunità di consumare cibo avariato, spesso sono cariche di significati simbolici e la fitta rete di connessioni e corrispondenze che uniscono l'universo degli eventi fisici e quello morale non è, in realtà, una prerogativa esclusiva dei mondi primitivi.

Conclusioni

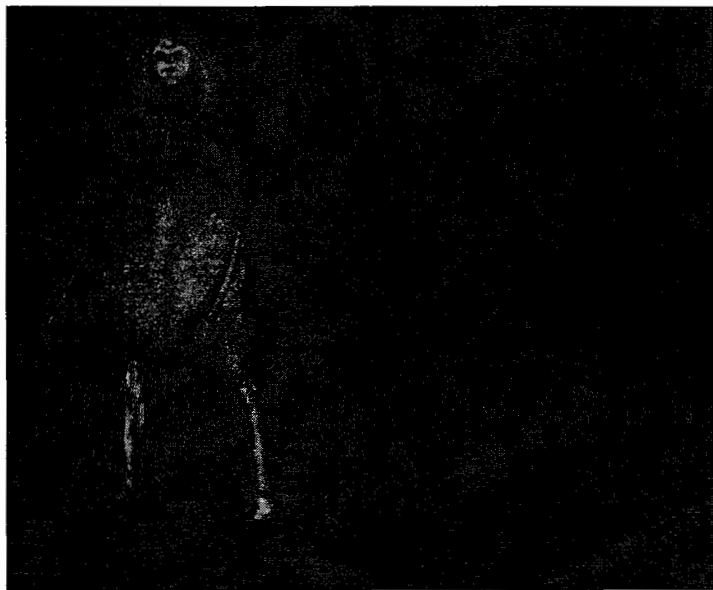
La vita sociale implica l'esistenza di un insieme di norme giuridico-morali e di interdizioni che chiamano in causa le idee sulla contaminazione. La partecipazione degli individui alla vita collettiva suppone, in primo luogo, che essi entrino a far parte della società, un passaggio che, in molti contesti culturali, è sottolineato da un'intensa attività rituale. La letteratura etnografica è ricca di episodi dove gli iniziandi, isolati dai luoghi della vita ordinaria, sono costretti a vivere in condizioni umilianti, sono percossi, insultati, spaventati e sottomessi ad ogni genere di prove²⁹ – tanto che si potrebbe a questo proposito parlare di una sorta di "pedagogia della paura". Una volta entrati a far parte della società, gli individui sono poi tenuti ad agire conformemente ai loro ruoli. La paura, insieme alla colpa e all'empatia sono spesso intimamente legate al controllo sociale e alla necessità di eseguire adeguatamente le *performance* associate ad ogni ruolo³⁰. Un esempio ne è la "paura del palcoscenico" di cui Clifford Geertz ha parlato in riferimento alla vita sociale balinese e alla sua esasperata teatralità³¹. Una sorta di «nervosismo diffuso, di soli-

to blando anche se in certe situazioni diventa praticamente paralizzante (...) preoccupazione cronica»³² di non saper affrontare le interazioni sociali con la dovuta delicatezza. In ogni occasione in cui l'individuo agisce pubblicamente, osserva Geertz, è consapevole del fatto che un eventuale passo falso rischia non solo di mettere a nudo chi lo compie ma di comprometterne l'intera situazione interattiva in cui è coinvolto.

Il senso di insicurezza, la paura dei passi falsi, di non riuscire ad agire conformemente al proprio ruolo, variano da individuo ad individuo, ma sono altresì profondamente condizionati dai sistemi di controllo che agiscono sulla comunità. Vi sono paure che sono tollerate per alcuni ruoli ma non per altri: l'essere pauroso è inammissibile per un guerriero ma tollerato in una donna, "naturalmente" considerata poco incline ad affrontare i pericoli dell'ignoto e della guerra. Ma la disapprovazione morale si articola diversamente rispetto ad altri timori, per esempio quando l'oggetto della paura diventa il parto e il dolore che esso comporta. Anche in questo caso sono in gioco l'adeguatezza delle performance sociali, la stabilità e la continuità del gruppo.

L'azione morale presuppone sempre una possibilità di scelta: il soggetto che opta per un determinato corso di azioni avrebbe potuto agire diversamente. La sua scelta è condizionata dalle idee e dai sistemi di valutazione condivisi, dalle sanzioni sociali ma anche dai segnali intimamente esperiti, uno dei quali è, per l'appunto, la paura. Non c'è ragione di ritenere che quest'ultima sia la motivazione dominante nel determinare le scelte dei soggetti, e che gli stati interni siano prioritari rispetto ai condizionamenti esterni. La riflessione antropologica sui tabù, segnala la porosità dei confini materiali e simbolici del sé. Assumendo il punto di vista del soggetto di-

venta difficile scindere i pericoli simbolici da quelli materiali, i pericoli che minacciano l'integrità fisica da quelli che minano le relazioni con gli altri. La paura non fa onore a chi la esperisce – rimandiamo alle considerazioni di Montaigne o a quelle di Robertson Smith da cui avevano preso avvio le nostre considerazioni –; ma difficilmente può essere considerata un sentimento amorale. Pur facendo parte, come affermano gli etologi, del nostro bagaglio istintuale, essa è altresì il prodotto dell'introiezione delle norme, delle attese sociali e delle rappresentazioni simboliche che le esprimono. La paura rinvia, in ultima analisi, alla consapevolezza della precarietà della condizione di un soggetto costantemente minacciato dalla possibilità della propria disgregazione.



BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, L. e LUTZ, C., *Language and the politics of emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré* (1939), Gallimard, Paris 1988.
- CLASTRES, P., *Chroniques des Indiens Guayaki*, Plon, Paris 1972 (trad. it. *Cronaca di una tribù: il mondo degli indiani guayaki, cacciatori nomadi del Paraguay*, Feltrinelli, Milano 1980).
- DOUGLAS, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1991).
- DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), P.U.F., Parigi 1985 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni Comunità, Milano 1982).
- FRAZER, J. G., "Taboo" (1888), in *Encyclopaedia Britannica*, A. & C. Black, Edinburgo 1988, vol. XXIII, pp. 15-18.
- FRAZER, J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Abridged Edition), Macmillan and Co., Londra 1929 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Einaudi, Torino 1950).
- GEERTZ, C., *Person, Time, and Conduct in Bali* (1973), in *Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Londra 1993, pp. 360-411 (trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987).
- HÉRITIER, F., *Symbolique de l'inceste et sa prohibition*, in IZARD, M. e SMITH, P., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979, pp. 209-242 (trad. it. *La funzione simbolica*, Sellerio, Palermo 1988).
- HÉRITIER, F., *Les deux sœurs et leurs mère*, Ed. Odile Jacob, Paris 1994 (trad. it. *Due sorelle e una madre*, Pratiche, Milano 1999).
- HÉRITIER, F., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Ed. Odile Jacob, Paris 1996 (trad. it. *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997).
- HOUSEMAN, M., *Le mal pour le mâle: un bien initiatique*, in J. HAINARD e R. KAEHR (a cura di), *Le Mal et la douleur*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel 1986, pp. 89-99.

LEVI, R., *Horror and Tragedy. The Wings and the Center of the Moral Stage*, in «Ethos», 1985, vol. XIII (3), pp. 175-187.

LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Mouton, Parigi – La Haye 1967, (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1984).

LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques* (1955), Plon, Parigi 1984 (trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960).

LUTZ, L., e WHITE, G. M., *The Anthropology of the Emotions*, in «Annual Review of Anthropology», XV, pp. 405-436.

MALINOWSKI, B., *The Art of Magic and the Power of Faith* (1948), in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Greenwood, Westport Connecticut 1984.

MATTALUCCI, C. *Persona, self, emozioni. Antropologia e individualità*, in «La ricerca folklorica», 1997, 35, pp. 81-91.

MONTAIGNE, M., *Les Essais* (1595), Librairie Générale Française, Parigi 2001, Livre I, 17: «De la peur», pp. 116-120; Livre I, 31, «Des Cannibales» pp. 312-333 (trad. it. a cura di Garavini, F., *Saggi*, Adelphi, Milano 1992).

OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), Gotha, Stuttgart 1924 (trad. it. *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966).

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Taboo*, Cambridge University Press, Cambridge 1939 (trad. it. in *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1972).

ROBERTON SMITH, W., *The Religion of the Semites*, A. & C. Black, Edinburgo 1889.

SHWEDER, R. A. e LE VINE, R. A., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 (trad. it. *Mente, sé, emozioni: per una teoria della cultura*, Argo, Lecce 1987).

TURNER, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Aldine, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale: struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972).

VALERI, V., *Il tabù nell'antropologia*, in *Uno spazio tra sé e sé*.

L'antropologia come ricerca del soggetto, Donzelli, Roma 1999, pp. 61-162.

¹ MONTAIGNE, 2001, pp. 116-120.

² *Ibid.*, pp. 312-333.

³ In *Tristes Tropiques*, LÉVI-STRAUSS dialoga con il filosofo; nel descrivere l'emozione del suo incontro con i Tupi-Kawahib, afferma che penetrare per primo in uno dei loro villaggi ancora intatto, sarebbe stato come tornare indietro nel tempo, ed incontrare Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet e Montaigne. LÉVI-STRAUSS (1955), 1984, pp. 365; 399.

⁴ Sulla costruzione sociale delle emozioni si vedano, per esempio, SHWEDER e LE VINE, 1984; LUTZ e WHITE, 1986; ABU-LUGHOD e LUZ, 1990. Sul rapporto tra persona, sé ed emozioni rinviamo a MATTALUCCI, 1997.

⁵ ROBERTSON SMITH, 1889.

⁶ *Ivi.*, p. 148.

⁷ OTTO (1917), 1924.

⁸ CAILLOIS (1936), 1988.

⁹ *Ivi.*, p. 48.

¹⁰ FRAZER, 1929, p. 19.

¹¹ *Ivi.*, p. 51.

¹² DURKHEIM (1912), 1985, p. 65.

¹³ *Ivi.*, p. 430. Durkheim afferma che mentre i tabù religiosi derivano dal rispetto che il sacro ispira, i tabù magici si basano invece sulla nozione laica di pulizia. Il mago prescrive la separazione di quelle cose che per le loro proprietà caratteristiche, non possono essere avvicinate senza pericolo, come i cadaveri o gli ammalati. MARY DOUGLAS (1966) riprenderà questa linea di riflessione affermando che l'ossessione per l'igiene e la repulsione per lo sporco, che dominano la sensibilità occidentale contemporanea, presentano una forte continuità con le idee sulla contaminazione caratteristiche dei mondi primitivi. Entrambe rinviano ai sistemi di classificazione che ordinano l'esperienza sociale.

¹⁴ Nelle *Formes*, DURKHEIM propone un'analisi dell'immagine tradizionale dell'*homo duplex* che è materia e spirito, anima e corpo, personalità e individualità. Abitante di due mondi l'uomo è effettivamente composto da due fattori che la tradizione occidentale considera come fattori metafisici, e che, tuttavia, possono essere esaminati dal punto di vista sociologico. La nozione di corpo o individualità, fa riferimento all'individuo biologico e a quella classe di stati di coscienza connessi all'esperienza sensoriale ossia alle relazioni che l'individuo quoti-

dianamente intrattiene con il mondo esterno. L'anima o personalità è invece ciò che l'uomo condivide con gli altri uomini e fa, in un certo senso, parte del patrimonio collettivo della società – il principio totemico, l'elemento spirituale, o, nella società contemporanea, la coscienza morale e la consapevolezza concettuale.

¹⁵ VALERI, 1999.

¹⁶ RADCLIFFE-BROWN, 1939.

¹⁷ Ivi, p. 39.

¹⁸ MALINOWSKI (1948), 1984.

¹⁹ DOUGLAS, 1966.

²⁰ L'interpretazione sociologica delle norme dell'impurità, qui brevemente sintetizzata, si coniuga nell'analisi di DOUGLAS, ad un approccio di tipo cognitivo. Per una discussione critica di *Purity and danger*, e in particolare di questo aspetto della sua analisi, rimandiamo al già citato articolo di VALERI.

²¹ HÉRITIER, 1979, 1994, 1996.

²² HÉRITIER (1994) ha definito "incesto di secondo tipo" il contatto illecito tra sostanze di due consanguinei o affini dello stesso sesso attraverso il corpo di una terza persona. L'aver rapporti sessuali con due sorelle e con la loro ma-

dre significa mettere in contatto sostanze che, per il fatto di appartenere a individui che non soltanto appartengono alla stessa linea di discendenza ma sono dello stesso sesso, hanno un grado massimo di identità.

²³ LÉVI-STRAUSS (1949) 1967.

²⁴ Si tratta di sistemi che presentano una terminologia di parentela particolare – sono due varianti del sistema irochese. Essi si caratterizzano per l'unilateralità della discendenza – matrilineare nei sistemi crow e patrilineare nei sistemi omaha – e per la presenza di interdizioni matrimoniali espresse in termini di affiliazione a dei gruppi, il cui numero varia a seconda delle società.

²⁵ VALERI, 1999, p. 156.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 144.

²⁸ Cfr. nota 13.

²⁹ Cfr., per esempio, CLASTRES, 1972; HOUSEMAN, 1986; TURNER, 1969.

³⁰ LEVI, 1985.

³¹ GEERTZ (1973), 1993.

³² Ivi, p. 402.



ANSIA, PAURA E PANICO TRA PSICOLOGIA E NEUROFISIOLOGIA

Amedeo Ruberto e Antonella Leonelli

Come già accade per moltissimi termini di natura specialistica, anche per "ansia", "paura" e "panico" l'uso popolare sviluppa significati per lo più generici e confusivi, con ampie aree di sovrapposizione e immancabili difficoltà di comprensione. Che il problema ci sia e che si estenda ben oltre il senso comune e il quotidiano colloquiare, si capisce anche dalle difficoltà che s'incontrano nella somministrazione (e, ovviamente, ancor più nell'autosomministrazione) di scale di valutazione in cui si chiede "quanto spesso si è stati ansiosi" supponendo, forse troppo ottimisticamente, che chi risponde sappia con chiarezza di cosa si sta parlando. Poiché, d'altra parte, è pur vero che non si può chiedere ai soggetti intervistati di attenersi nelle risposte ai criteri del DSM-IV, molte scale di valutazione tentano di aggirare l'ostacolo lessicale con domande che incorporano descrizioni più figurate e suggestive dei fenomeni che si vogliono indagare, del tipo: "Quante volte le capita di sentirsi sul filo di una lama?". Non essendo però scopo di questo lavoro quello di una polemica con le valutazioni psicometriche, lascio al lettore l'interrogativo circa la maggiore o minore precisione delle locuzioni accennate così come il dubbio se esse si riferiscano maggiormente a fenomeni di ansia, di paura o di panico.

Differentemente, il dubbio che si voleva evocare circa la capacità di questi termini a descrivere con sufficiente precisione ciò che nominano, vuole assolvere una funzione puramente introduttiva per alcune riflessioni sui possibili rapporti del tutto interni alla nostra vita mentale e in particolare tra le vicissitudini dell'attribuzione di significato linguistico alle nostre esperienze e alcuni aspetti dei relativi "scenari" neurofisiologici. Il nostro discorso oscillerà tra le due prin-

cipali polarità della vita mentale, da una parte la polarità psicologica il cui dinamismo appare – nel senso più generale – legato all'evoluzione di rapporti di significazione, e la polarità biologica che propriamente dipende da architetture neurali e da equilibri di carattere chimico¹.

Considerazioni psicologiche

Comunque si voglia rigirare la questione, è però inevitabile cominciare coll'individuare alcuni punti di riferimento sufficientemente stabili e condivisibili. Il primo di loro concerne l'esistenza e la natura dei fenomeni psicologici. Sul fatto che fenomeni psicologici esistano non dovrebbero esserci dubbi, più discutibile è la loro natura – tanto discutibile che non si vede ancora una qualsiasi possibile soluzione. Quello però su cui possiamo concordare è che i fenomeni psicologici prendono forma innanzi tutto nella nostra coscienza e che, corrispondentemente, la coscienza si definisce come l'orizzonte nel quale i fenomeni della vita mentale si rappresentano². Che questi fenomeni si "rappresentino" nella coscienza è pure un fatto assodato, che vuol dire che ogni fenomeno non è primitivamente un fatto di coscienza, quanto piuttosto il risultato di una serie di trasformazioni che hanno avuto luogo in un territorio "altro" rispetto alla coscienza stessa. Allo stesso modo sappiamo che sia i fenomeni della vita mentale che la coscienza nella quale si rappresentano sono da considerarsi – come qualsiasi fenomeno concernente la vita stessa – come fenomeni complessi e cioè come prodotti da una pluralità di strutture e funzioni che hanno concorso alla loro formazione³. A riprova di ciò osserviamo come soppressioni o danneggiamenti delle condizioni materiali (biologiche) della coscienza portino a soppressione o danneggiamento dei fenomeni di coscienza o della coscienza stessa. Ma non possiamo non considerare quella sensazione soggettiva tanto universalmente condivisa – così diffusa eppure tanto poco studiata – che ognuno di noi abbia a disposizione una relativa capacità di modificare intenzionalmente, volontariamente, alcuni fenomeni di coscienza e, in modo direttamente conseguente, alcune condizioni materiali (biologiche) della loro esistenza. Consideriamo questa capacità come l'espressione massimamente complessa – almeno da un punto di vista psicologico – della soggettività e dell'individualità di ogni essere

umano⁴, tanto tipica da ritenere che faccia capo a una particolare struttura mentale che, tradizionalmente, denominiamo "Io". L'importanza che attribuiamo all'Io è fondante per qualsiasi tipo di discorso che abbia una qualche parvenza di ordinamento logico o sintattico. Tuttavia, la questione relativa alla "natura" dell'Io è delle più misteriose e costituisce un rompicapo da ogni punto di vista, filosofico, anatomico, neurofisiologico, religioso e, non ultimo, medico-legale. Non secondario fattore dell'insolubilità del problema è il fatto che non abbiamo una rappresentazione diretta dell'Io nella coscienza. Ne vediamo sicuramente gli effetti e siamo in grado di provare un sentimento di responsabilità rispetto alle sue (dell'Io) decisioni, ma non ne abbiamo un'esplicita rappresentazione assimilabile, ad esempio alla percezione del mondo esterno o anche semplicemente alla rievocazione di una memoria. Insomma, se per la coscienza possiamo sostenere, come abbiamo già fatto, una coincidenza con le sue rappresentazioni, molto differentemente per l'Io dobbiamo salire di un ulteriore livello di complessità e inferirlo non dalle sue rappresentazioni ma dai cambiamenti che è in grado di produrre sulle rappresentazioni della coscienza e di cui può avvertire una sorta di "paternità"⁵. Si tratta, per la verità, di una situazione da ogni punto di vista piuttosto imbarazzante sulla quale non vorremmo soffermarci oltre — per tornarvi magari in altra sede — se non per sottolineare come anche in questo caso una confusione lessicale possa peggiorare la difficoltà del problema quando, ad esempio, ci permette di trattare ogni essere umano come se si potesse identificare col suo Io. Ma non è così. Se ognuno di noi, in quanto essere umano in sufficiente possesso delle proprie facoltà, "possiede" anche un Io, allora quest'Io è semplicemente parte di un totalità più ampia nella quale è contenuto (o della quale è attributo qualificante), una totalità ancor meno rappresentabile e quindi ancor meno cosciente di quanto non lo fosse l'Io stesso. Da questa definizione, con la quale sostanzialmente concordiamo, deriva una collocazione dell'Io stesso all'interno di qualcosa che potremmo chiamare soggettività, assieme alla coscienza per quanto fuori da quest'ultima. Ma anche che Soggettività, Io e Coscienza corrispondono a realtà tra loro molto diverse.

Tornando però nel discorso, riassumiamo e tentiamo qualche approfondimento di quanto siamo venuti sostenendo: — ansia, paura e

panico sono termini che si riferiscono a “fenomeni” della vita mentale; – il fatto che li consideriamo come fenomeni comporta un loro rappresentarsi diretto nella coscienza; – la coscienza, in quanto “contenitore” dei fenomeni appare di un grado maggiore di complessità dei fenomeni stessi, tale per cui può prescindere dalla loro particolare presenza non essendo invece possibile l'inverso; – oltre la coscienza, deve trovarsi un'altra struttura essenziale della vita mentale che denominiamo “Io”; – l'Io non è rappresentato direttamente nella coscienza; – abbiamo prove della sua esistenza oltre che da un sentimento soggettivo, dal fatto di riuscire a produrre volontariamente dei cambiamenti in alcuni contenuti di coscienza (fenomeni) nonché a produrre deliberatamente una particolare categoria di fenomeni che non possono prescindere dall'esistenza di un Io per costituirsi, mentre non accade l'inverso; – ne consegue, per quel che ci riguarda in questa sede, che l'Io e la coscienza possono condividere i fenomeni della vita mentale ma che tuttavia si distinguono relativamente al grado di complessità e alle funzioni che svolgono in modo tale che sopprimendo la coscienza, l'esistenza dell'Io diviene oltre che indimostrabile, superflua. Viceversa, la soppressione o il danneggiamento dell'attività dell'Io è osservabile sul piano della coscienza con il venir meno di quella serie di fenomeni che solo e soltanto l'Io è in grado di costruire; – queste distinzioni: fenomeni della vita mentale, coscienza, Io, distinzioni ancora meramente psicologiche, devono corrispondere, e di fatto corrispondono, a strutture cerebrali sempre più chiaramente e distintamente individuate.

Si è appena accennato alla possibilità di individuare categorie di fenomeni caratteristicamente dipendenti dalla presenza di un Io che li produce deliberatamente e categorie di fenomeni che sussisterebbero nella coscienza anche in assenza di un Io o in presenza di un Io fortemente compromesso nelle sue funzioni. Fermo restando che in entrambi i casi si tratta di “fenomeni”, diciamo che essi potrebbero idealmente disporsi su una sorta di *continuum* compreso tra due opposte polarità.

La prima concerne fenomeni che si caratterizzano per qualità che recano l'impronta inconfondibile dell'Io che li ha prodotti e da cui dipendono per ogni ulteriore e coerente sviluppo. Vorrei qui elencarli più per dare un'idea orientativa che non per creare una vera e propria

tassonomia: – l'intenzionalità, o se si preferisce una loro non casualità rispetto alle intenzioni del soggetto che li produce; – la non-immediatezza, ovvero la caratteristica di derivare da un'elaborazione ulteriore, dipendente ad esempio da una scelta secondo opportuni criteri oppure da una valutazione secondo particolari parametri; – la qualità argomentativa, o anche la consapevolezza di un ordinamento logico o sintattico nel quale collocarsi; – la consapevolezza progettuale delle possibili conseguenze su diversi possibili piani di comportamento o di significazione, o anche la capacità di contestualizzarsi relativamente alle implicazioni attuali e in prospettiva sia per la vita di relazione che per il proprio assetto interiore; – il particolare sentimento di familiarità che lega questi fenomeni all'Io da cui dipendono.

La seconda polarità è sia osservabile direttamente nella nostra coscienza che anche deducibile dalla definizione della precedente. In ogni caso si potrebbe connotare più o meno con queste caratteristiche: – la spontaneità: l'autonoma produzione in seno alla coscienza, indipendente dai modi di funzionamento dell'Io. Agli occhi metaforici dell'Io ciò potrebbe essere qualificato come casualità; – l'immediatezza: il costituirsi direttamente prescindendo da una qualsiasi previsione di utilità o di ponderazione di conseguenze; – l'autonomia, l'obbedire oltre che a leggi di carattere generale di tipo associativo anche a particolari e singolari esigenze di accostamento semantico, ad esempio in una rappresentazione di risposta aggressiva a una frustrazione; – l'automatismo, come ad esempio l'intrinseco finalismo del tipo "tutto o nulla" proprio dei comportamenti istintuali; – l'incapacità di contestualizzarsi, ovvero la tendenza a svolgersi indipendentemente da ogni valutazione di opportunità; – la non-familiarità per l'Io, si tratta di fenomeni che dal punto di vista del soggetto che li sperimenta appaiono sostanzialmente distanti da sé e tanto più minacciosi quanto meno riconducibili alle capacità di comprensione/controllo dell'Io.

In questo immaginario *continuum* di coscienza compreso tra quanto è più "familiare" e quanto più "estraneo" all'Io cominciamo adesso, finalmente, a disporre i fenomeni sottesi dai nostri tre termini. Dovremmo trovare piuttosto facilmente un accordo nel considerare quanto alla paura corrisponda l'insieme di rappresentazioni più familiari all'Io e quanto al panico corrispondano, viceversa, i vissuti

più estranei e distanti⁶. In effetti, per quanto si tratti di stati d'animo per lo più sgradevoli o sgradevolissimi non possiamo non riconoscere alla paura qualcosa di più chiaramente riconducibile a memorie personali e a personali tentativi di controllo e comprensione in vista di una sua risoluzione. Insomma, essa è parte importante di una storia che richiede un'ampia partecipazione dell'Io, il che vuol affermare che è già vincolata ad una serie di cognizioni dalle caratteristiche di cui si diceva poco sopra ed è già stata elaborata dall'Io non senza successi. Mettiamo tutti in conto di poter essere spaventati e tutti facciamo i nostri piani e prepariamo le contromisure opportune, eccetera. Molto diversamente, nell'ansia, la nostra sensazione di pericolo o di minaccia imminente è cognitivamente inefficace: fatto è che noi abbiamo *imparato* ad avere paura mentre *ci è capitato* di essere ansiosi. La cognizione che riusciamo ad avere dell'ansia è infinitamente più vaga e generica rispetto a quella relativa alla paura e nel migliore dei casi si riassume in una serie scarsamente coerente di presentimenti relativi a situazioni che prevedibilmente potrebbero produrci questo stato d'animo (una sorta di cognizione "esterna" con ridotte probabilità di realizzazione). È come se l'ansia, in quanto tale, non riuscisse a entrare nel dominio dell'Io e viceversa, come per una sorta d'incompatibilità strutturale, pur non essendo per niente vuota di rappresentazioni mentali o addirittura offrendone con certa costanza le stesse o varianti delle stesse (come ad esempio nei vissuti fobici, fobico-ossessivi o ipocondriaci). Si tratta di rappresentazioni la cui fenomenologia (ovvero le cui modalità formali di strutturazione) corrisponde molto più a quella che tentavamo poco fa di descrivere nel polo più distante dall'Io. Ma la situazione più distante dall'Io è, come sappiamo, l'esperienza del panico. Ci troviamo qui agli estremi, non solo in termini di distanza dall'Io, ma anche della stessa possibilità di tradurre in fenomeno, cioè in esperienza cosciente, l'evento biologico che gli corrisponde. In questo caso noi diveniamo coscienti più che del panico degli effetti di destabilizzazione che produce e che soggettivamente percepiamo come disastrosi. Il panico non lo vediamo né lo possiamo rappresentare direttamente, un po' come per il terremoto (e in effetti tante esperienze di panico sono riferite proprio con la metafora del 'terremoto') di cui ci si rende conto e ci si ricorda soltanto dai danni che produce. Insomma, il panico si colloca antite-

ticamente all'Io e, supponiamo, piuttosto marginalmente anche rispetto alla coscienza.

Vorremmo ora riassumere rapidamente i fenomeni in questione tenendo conto della disposizione che abbiamo proposto ma aggiungendo anche qualche considerazione più legata a un punto di vista evolutivo: – la paura ci sembra rappresentare lo stato emotivo più vicino all'Io e quindi più maturo (o più recente evolutivamente) più ricco cognitivamente, più prevedibile, più pianificabile, meglio gestibile; – l'ansia appare come uno stato emotivo intermedio, piuttosto inappropriato nei contenuti, scarsamente prevedibile e non pianificabile sia nella genesi che nella risoluzione quindi gestibile solo con difficoltà; – il panico è un'emozione oscura, imprevedibile, non gestibile, cognitivamente vuota.

Considerazioni neuropsicologiche

Vogliamo ora provare a correlare le affermazioni appena esposte con quanto verosimilmente, all'attuale stato delle conoscenze, si potrebbe sostenere in campo neuropsicologico. Per quanto concerne il fenomeno della paura, che abbiamo definito come lo stato d'animo o il complesso di rappresentazioni più chiaramente individuate dalla coscienza e più direttamente implicate coll'attività dell'Io, esso è quello più chiaramente legato a un'attività corticale. Come del resto tipicamente "corticali" sono la coscienza in generale e il suo Io. Di fatto, il provare sentimenti di paura richiede, come abbiamo in parte già visto, la mobilitazione e l'integrazione di funzioni molto complesse (è quanto abbiamo considerato come il necessario contributo dell'Io alla costruzione di questo fenomeno). Per ricordarle rapidamente, diremmo che sono necessarie: – afferenze sensoriali, dalla periferia degli organi di senso alla loro proiezione corticale; – le strutture sottocorticali del Limbo, il cosiddetto "cervello emotivo"; – le funzioni di memoria; – le funzioni di linguaggio; – le funzioni di selezione, attribuzione di valore, pianificazione dei comportamenti.

In sostanza, pur nell'ormai solida consapevolezza che "il cervello lavora tutto assieme", ci pare evidente che le funzioni implicate nell'esperienza della paura sono così specializzate e così complesse da qualificarla come espressione del più alto grado di evoluzione dell'attività cerebrale⁷. Molto diversamente, la fenomenologia

dell'ansia è per lo più legata a strutture sottocorticali mentre in questo caso le funzioni cui prima si faceva riferimento, hanno un'efficacia piuttosto marginale nella costruzione dell'esperienza ansiosa. Diciamo che esse possono essere riconosciute in una parziale capacità di controllo dell'impulsività legata allo stato ansioso e a una possibilità di discriminare i vari elementi dell'ansia, come ad esempio le sensazioni viscerali e le modificazioni di quantità e qualità che lo stato ansioso caratteristicamente induce sul campo di coscienza, ma non sono in grado di elaborare lo stato ansioso in vista di una risposta adeguata⁸. E in effetti il modello sperimentale dell'ansia che consiste nella provocazione di uno stato simile, neurofisiologicamente parlando, a quello dell'ansia nell'essere umano, attraverso una serie di sollecitazioni acutamente dolorose per l'animale, non abbisogna di un'integrità corticale per essere evocato⁹.

Le strutture che vorremmo qui mettere meglio a fuoco, forse tra le più studiate a questo proposito, sono essenzialmente l'amigdala e l'ippocampo¹⁰. Entrambe situate in una posizione intermedia nel sistema nervoso centrale, tra la corteccia e il tronco cerebrale hanno relazioni indipendenti con diverse parti della corteccia e sono in relazione tra loro e con le afferenze sensoriali provenienti dal mondo esterno. Delle numerosissime funzioni nelle quali è coinvolta l'amigdala, sicuramente vi sono i meccanismi di produzione dell'ansia tanto che la sua ablazione sperimentale negli animali da laboratorio impedisce lo sviluppo di "reazioni di paura" (come abbiamo visto, esse sono nella sostanza reazioni ansiose). La risposta emotiva prodotta dall'amigdala è immediata ma, anche, piuttosto primitiva e automatica, del genere sì/no o tutto/nulla reagendo sia a sollecitazioni piacevoli (con una catena di ricompense, per così dire, chimiche: con il rilascio di endorfine che amplificano, ad esempio, la sensazione di benessere legata all'alimentazione o alla sessualità) sia a sollecitazioni sgradevoli in corso di eventi stressanti (con una dissuasione chimica mediata dalla noradrenalina, dando luogo a quella forma di eccitazione dolorosa che chiamiamo ansia). Diversamente, l'ippocampo appare coinvolto nel mantenimento di una memoria emotiva, compresa quella relativa a situazioni di stress¹¹. L'ablazione dell'ippocampo nell'animale da laboratorio dà luogo all'impossibilità di produrre risposte condizionate per le quali, appunto, è necessaria una memo-

ria. La reazione emotiva prodotta dall'ippocampo è in certo modo più modulata e circostanziata di quella dell'amigdala e si esprime in una proporzionata (proporzionata alla memoria in questione) "attivazione" del sistema nervoso centrale, anche mediata dalla variazione delle quantità di ormoni ipotalamici circolanti. Come risposta dipendente da memoria, essa è evidentemente una "ripetizione" di stati corporei registrati, non bisogna quindi aspettarsi dall'ippocampo l'invenzione di nuove risposte quanto piuttosto la memorizzazione di ciò che è primitivamente mosso dall'amigdala. È però importante segnalare a questo proposito una particolarità che interviene nel rapporto tra amigdala e ippocampo e che riguarda sia le conseguenze di stress acutissimi che di stress a carattere cronico. In pratica, la modalità di risposta dell'amigdala allo stress sembrerebbe avere scarsi controlli omeostatici sicché tenderebbe ad aumentare col crescere dello stress e con il suo prolungarsi, cosa che porterebbe in qualche modo l'ippocampo "fuori fase" con il risultato di danneggiare non solo le funzioni di memorizzazione dell'ippocampo ma anche memorie già acquisite. Ciò spiegherebbe ad esempio il fenomeno della cancellazione di ricordi relativi a traumi acuti, così come il fatto che ad esami radiologici più raffinati, come la risonanza magnetica funzionale, l'ippocampo appaia addirittura ridotto di volume nel caso di pazienti sofferenti di ansia cronica.

E veniamo infine al panico. Si tratta, come si diceva sopra di qualcosa che assomiglia, da un punto di vista fenomenologico, più a uno stato del corpo che a uno stato psicologico, più legato a una biologia che a un rapporto di significazione. Si può aggiungere che le caratteristiche dell'attacco di panico sono sostanzialmente impersonali, ripetitive e tendenzialmente sovrapponibili da un individuo a un altro come altri accidenti corporei. Appare, nella sua essenzialità, molto più semplice e primitivo sia rispetto alla paura che all'ansia, totalmente autonomo e indipendente dagli eventi della vita psicologica, privo di memoria e di senso. Mentre per la paura e l'ansia, sia pure con maggiore difficoltà, è immaginabile e dimostrabile un significato "evolutivo" sia da un punto di vista dello sviluppo cerebrale che psicologico, l'impressione che il panico suscita è che si tratti di uno degli stati corporei ad espressione psichica più nettamente anti-evolutivo. Del resto, soggetti patologicamente ansiosi possono vivere anche

se male o malissimo, mentre uno stato di panico "cronico" appare incompatibile col vivere stesso. Una struttura con ogni probabilità coinvolta con i fenomeni di panico¹², è il locus ceruleus, una piccola formazione posta alla base del cervello ai confini col tronco cerebrale. Il locus ceruleus non ha legami diretti con la corteccia ma soltanto (per quello che qui c'interessa) mediati attraverso l'amigdala e l'ippocampo la cui sollecitazione produrrebbe appunto una risposta ansiosa massiccia *sui generis* e un'attivazione dell'ipotalamo dove darebbe luogo a un'inibizione acuta della produzione di cortisolo che forse è destinata a proteggere il cervello da un'eccitazione eccessiva. Le evidenze a favore del ruolo giocato da questa struttura sono soprattutto derivate da manipolazioni chimiche localizzate che mostrano come il blocco degli attacchi di panico non corrisponda all'eliminazione dell'ansia anticipatoria e dell'ansia generalizzata (fenomeni, psicologicamente più "maturi").

Qualche deduzione

Vorremmo ora arrivare alla conclusione tirando le fila e sintetizzando quanto abbiamo finora sostenuto traendone qualche deduzione da un punto di vista evolutivo e qualche speculazione più generale.

Che quanto abbiamo proposto possa essere verosimile, e cioè che paura ansia e panico rappresentino degli stati successivi nello sviluppo della vita mentale, sembra essere confortato dai successivi livelli di complessità implicati (definiti come la quantità di strutture/funzioni coinvolte) ma anche dalla distribuzione anatomica delle regioni maggiormente interessate dalle più (filogeneticamente e ontologicamente) recenti alle più arcaiche, dalla corteccia al tronco cerebrale, in senso discendente, cranio-caudale. Anche nello sviluppo del sistema nervoso individuale, troveremo presenti e ben conformate alla nascita proprio le strutture più primitive, nell'ambito di questo nostro discorso il locus ceruleus e l'amigdala. Successivamente (verso i sei mesi-un anno) si completa la maturazione dell'ippocampo e, infine, (verso i tre anni) abbiamo una sufficiente maturazione della corteccia (almeno, ad esempio, per quanto riguarda la possibilità di trattenere "ricordi" e riprodurli).

In questa situazione le prime reazioni emotive sono soprattutto strutturate a partire dall'amigdala e dal tronco encefalico¹³ e non

hanno, né possono avere, un valore cognitivo né divenire memoria emotiva (ippocampo) né "ricordo" (corteccia). La maturazione dell'ippocampo avviene assieme allo sviluppo delle capacità motorie e quindi con l'esplorazione del mondo esterno e coincide con la possibilità di "interiorizzarlo" come accade, ad esempio, con una sorta di "riconoscimento" corporeo delle figure parentali. Naturalmente, il fatto che una parte così importante della nostra vita non abbia, per la precisione, significato, ciò non vuol dire che non accada nulla. Il cervello e la sua mente si sviluppano in questo periodo recependo e organizzandosi secondo le diverse sollecitazioni provenienti dal mondo esterno e dal mondo interno saldando in un'architettura complessa, fatta di reti neurali e di sostanze chimiche, i primi circuiti neurali su cui si edificherà il futuro della vita mentale. Ciò dovrebbe avvenire, in una situazione ottimale, in un'alternanza di eccitazione/riposo e di reclutamento neurale attraverso processi di inclusione/esclusione. È verosimile sostenere che il tono generale e i ritmi di queste oscillazioni siano primitivamente sostenuti da quelle strutture che dalla nascita in poi sono successivamente in grado di funzionare al meglio, nel nostro discorso, nell'ordine locus ceruleus, amigdala, ippocampo e, infine, corteccia.

Tornando ora alla questione dell'ansia, dovremmo chiederci quanto la sgradevolezza di questo stato d'animo, così come lo concettualizziamo da adulti, non ne pregiudichi eccessivamente il riconoscimento del suo intrinseco valore adattativo. Non tanto rispetto, ad esempio, agli automatismi dei comportamenti di fuga o di lotta o a quelli legati all'attaccamento, o alla capacità di sviluppare difese psicologiche o nell'apprendere comportamenti socialmente adeguati, quanto — più radicalmente — nella costruzione di una vita mentale funzionante. Da questo punto di vista, più nettamente biologico, potremmo allora considerare lo stato ansioso, ancor prima di una qualsiasi attribuzione di significato psicologico, come uno stato di attivazione cerebrale che "apre" la corteccia disponendola alla costellazione di configurazioni capaci di un valore cognitivo. Corrispondentemente, invece, da un punto di vista fenomenologico l'ansia rimarrebbe come una sorta di funzione-limite che segnala la linea di confine tra mentale e corporeo che, come tutti i confini, segnala in modo paradossale l'esistenza di un punto di contatto tra il quasi-mentale

e/o il quasi-corporeo.

È a questo punto che vorremmo inserire, in conclusione, la distinzione tra un'ansia "normale" e una "patologica" laddove la prima sembra capace di risolversi in una finalità evolutiva, vale a dire nel dar luogo all'istaurarsi – in termini neurofisiologici – di nuove configurazioni associative che coinvolgono il funzionamento corticale e – in termini psicologici – di nuovi processi di significazione compatibili con la storia, la personalità e il contesto di vita dell'individuo. Viceversa l'ansia patologica sembra corrispondere a un fallimento o comunque a un'impossibilità di sviluppo evolutivo tale per cui la sostanziale paradossalità dell'esperienza ansiosa rimane ostinatamente presente nella vita mentale dell'individuo come un doloroso corpo estraneo non riassorbibile né eliminabile. Per queste ragioni, un vero e proprio superamento di uno stato ansioso non può prescindere da un fatto al contempo neurofisiologico e psicologico, vale a dire da un *insight*, da una presa di coscienza che segni nello stesso modo e nello stesso momento sia il superamento della sintomatologia somatica che la scoperta di significati mai prima sperimentati.

¹ Va da sé che ansia, paura e panico "significano" diversamente o sono passibili di differenti descrizioni a seconda se contestualizzati in ambito psicologico o neurofisiologico. Le conseguenze di queste differenze, si capisce, sono enormi.

² Naturalmente, anche per quanto riguarda la natura della coscienza gli interrogativi sono infiniti. In questo scritto si utilizza una metafora, per così dire, spaziale della coscienza. Molte altre sono possibili, ad esempio la coscienza potrebbe essere considerata come una funzione complessa deputata alla traduzione di eventi biologici in fenomeni psicologici, oppure potrebbe essere vista come l'equivalente di una funzione di memoria o come il prodotto di quest'ultima. Chiaramente, al variare delle definizioni si legano altri percorsi argomentativi, anche molto diversi da quello

che qui si propone. La speranza è che, comunque, si pervenga a un medesimo punto.

³ Anche le funzioni devono essere intese come complesse. Allo stesso modo si possono considerare sia funzioni psicologiche (ad esempio: l'immaginazione) che funzioni biologiche (ad esempio: la conservazione e la trasmissione di informazioni).

⁴ I termini di "soggettivo" e "individuale" amano anch'essi mescolarsi senza apparente soluzione di continuità. Non sarebbe semplicemente un desiderio nominalistico quello di trovare finalmente un accordo su una distinzione. Da essa, ad esempio, dipende una corretta attribuzione di "paternità" dei fenomeni. A mio modo di vedere, potrebbero tutti essere considerati come "sog-

gettivi", come "individuali" considererei solo quelli per i quali si può riconoscere una reale ed effettiva determinazione dell'Io a produrli. Ciò porterebbe ad ulteriori chiarificazioni, ad esempio sulla pertinenza o meno di un "senso di colpa". D'altra parte è ineluttabile che la stragrande maggioranza dei fenomeni della vita mentale prescinda dall'Io e questo non può non avere un corrispettivo anche sul lato neurofisiologico: anche l'indagine neurologica richiede una sufficiente distinzione terminologica.

⁵ La gran parte del lavoro clinico è dedicata esattamente a questo: valutare lo stato di efficienza dell'Io, il suo atteggiamento nei confronti dei contenuti della coscienza, verificare cosa di quanto il paziente comunica corrisponda a ciò che egli vuole comunicare realmente o a qualcosa a cui non riesce a opporsi e così via. Nessuna di queste valutazioni può essere effettuata con, o sostituita da, strumenti impersonali siano essi di natura psicologica o biologica.

⁶ Vorrei porre in rilievo, ma solo in nota per non appesantire ulteriormente l'argomentazione, che trascorrendo dalla polarità dell'Io a quella opposta vi è una sostanziale perdita di complessità, il che significa, nell'ambito defnitorio in cui ci stiamo muovendo, un minor coinvolgimento quantitativo/qualitativo di strutture/funzioni.

⁷ Ognuna di queste funzioni ha una collocazione molto complessa nell'architettura cerebrale, sicché se fosse individuabile per ognuna un'unità funzionale o un insieme di sub-unità, esse comprenderebbero strutture situate anche relativamente distanti le une dalle altre. Per questa ragione, ad esempio, compromissioni di queste funzioni possono essere di volta in volta più o meno setto-

riali a seconda della sede anatomica implicata.

⁸ Si potrebbe discutere se il riconoscimento dell'ansia e la risoluzione ad una rapida assunzione di un farmaco costituiscano una risposta "adeguata". Personalmente credo che, in mancanza di meglio, ci si debba responsabilmente accontentare.

⁹ In realtà, per chi lo cercasse in letteratura, il modello di cui stiamo parlando è denominato come modello di "risposta di paura". Si tratta di un splendido esempio di confusione terminologica.

¹⁰ La questione è infinitamente più complessa di quanto descriveremo e sicuramente coinvolge altre strutture cerebrali – per non parlare dell'importanza dei mediatori chimici e dei fattori ormonali implicati – ma quello che si vuol porre in evidenza è proprio la diversa correlazione anatomica sottostante ai diversi gruppi di fenomeni considerati. Si adotta quindi un criterio, per così dire, economico per il quale anche soltanto la discussione di alcune delle funzioni legate ad amigdala e ippocampo potrebbero essere sufficienti.

¹¹ Per "memoria emotiva", non dovremmo qui intendere il ricordo concettualmente elaborato delle circostanze di un trauma – che è una funzione di livello superiore e quindi abbisogna di un'attività corticale – quanto piuttosto una memoria "corporea" di quello che è successo, intendendo con ciò quanto è accaduto di corporeo in una determinata occasione prima ancora e a prescindere dal fatto che a ad essa fosse attribuito un qualsiasi significato. Di fatto, quando "ricordiamo" è riattivato l'intero circuito cerebrale che fu attivato nell'esperienza rievocata e quindi anche

l'ippocampo. L'atto del "ricordare" così come comunemente lo intendiamo è estremamente complesso e dipende, almeno per quel che concerne la sua intenzionalità dall'attivazione della corteccia frontale.

¹² Come già detto, appare difficile attribuire al panico un valore psicologico. Si potrebbe sostenere che il soggetto "assistente", effettivamente terrorizzato, del tut-

to impotente allo scatenarsi di una reazione corporea: perciò la "fenomenologia" del panico consiste soprattutto nelle reazioni che il malessere corporeo acutissimo provoca nell'individuo ivi compreso, probabilmente, anche il sentimento di paura.

¹³ Perciò, propriamente, il cosiddetto *infant distress cry* non è pianto di "paura".



CAPIRE LA PAURA.

Lo sviluppo della rappresentazione della paura tra i cinque e i dodici anni

Eleonora Cannoni

Chi conosce Vladimiro,/il vampiro che di sera/
 esce dalla sua tomba/con una gran brutta cera?/
 È vestito di un nero mantello,/sulla testa ha un largo cappello./
 Con i suoi denti aguzzi/il sangue vuol succhiare,/
 va in cerca di viventi/che vuole spaventare./
 Ma è solo una finta,/é tutta fantasia,/
 ed ecco dai tuoi sogni/il vampiro scappa via.

C. Albaut, *Il vampiro* (1996)

In questo lavoro affronteremo il tema della rappresentazione della paura in età evolutiva. L'argomento ci sembra particolarmente attuale poiché a seguito di vicende tragiche, in cui alcuni bambini sono stati vittime di violenze da parte di adulti, i mass media hanno insistentemente dibattuto sulla capacità infantile di valutare correttamente le persone incontrate e le situazioni in cui si vengono a trovare. Molti genitori sono in apprensione, temono che i propri figli non sappiano riconoscere i segnali di pericolo, in particolare, che non provino paura. Sono preoccupazioni fondate? A che età un bambino sperimenta l'emozione paurosa? In che modo la gestisce?

Cercheremo di rispondere a questi interrogativi presentando in breve alcune ricerche di tipo evolutivo sulla paura, tracciandone lo sviluppo normale, e soffermandoci sui risultati di uno studio condotto con bambini dai cinque ai dodici anni che ci hanno raccontato le loro idee sulla paura.

LA PAURA E LE SUE FUNZIONI. – Tutti conosciamo il significato del termine “paura”, eppure ognuno di noi può averne un’accezione propria o utilizzarlo in contesti radicalmente differenti tra loro. L’intensità dell’emozione sperimentata può variare lungo un *continuum* che va “da uno stato di incertezza soffusa di preoccupazione e rammarico, come in frasi del tipo ‘ho paura che lo zucchero sia finito’, ‘ho paura che stia per piovere’ [fino ad] uno stato pervasivo e quasi senza “oggetto” più appropriatamente definibile come terrore o panico (D’Urso e Trentin, 1998, p. 297).

Al pari delle altre emozioni primarie, la paura riveste un ruolo fondamentale per l’adattamento: promuovere l’integrità fisica e psicologica di un individuo (Saarni, Mumme e Campos, 1998). Grazie all’attivazione di particolari reazioni fisiologiche, il soggetto che ha paura si trova nelle condizioni migliori per affrontare il pericolo (attivando l’aggressività) o per sottrarsi ad esso, fisicamente (attraverso la fuga) e psicologicamente (mediante comportamenti di sottomissione). In quest’ultimo caso, la paura interpersonale contribuisce a garantire l’ordine sociale, consentendo a livello sia macro- che micro-sociale la formazione di gerarchie di potere. Un’altra funzione importante della paura è quella di promuovere l’apprendimento delle caratteristiche di pericolosità. Infine, la paura, al pari delle altre emozioni, è un importante segnale sociale. Grazie ad una rapida trasmissione interpersonale (il cosiddetto “contagio emotivo”) le emozioni permettono di attribuire significato alla situazione in corso e di condividere rapidamente con gli altri tale significato: nel caso della paura, si tratta di mettere gli altri in allerta. (sul ruolo della comunicazione delle emozioni in un contesto relazionale si vedano alcuni recentissimi studi in von Salish e Saarni, 2001).

ORIGINI E CARATTERISTICHE DELLA PAURA. – La paura può essere provocata da cause differenti, *interne* (pulsioni, emozioni, processi cognitivi legati all'abilità di anticipazione) oppure *esterne* (persone, animali, oggetti, eventi del mondo esterno) (Izard, 1977). Tutte queste cause hanno alla base un processo di percezione e di valutazione di uno stimolo: solo al termine di tale processo è possibile attribuire allo stimolo l'eventuale qualifica di pericoloso (Frijda, 1986). La necessità di una valutazione spiegherebbe anche le differenze intersoggettive tra le cause della paura: alcune paure sono estremamente comuni, altre sono legate a caratteristiche dell'individuo (contesto culturale, età, genere sessuale). In termini generali, si riscontrano paure *realistiche*, in situazioni che effettivamente possono minacciare la sopravvivenza dell'individuo (pensiamo ad esempio alla paura infantile di essere abbandonati), mentre altre sono *irrazionali*, poiché si riferiscono ad eventi che hanno una bassissima probabilità di costituire un pericolo reale per la persona (per esempio la paura dei temporali). Ci sono paure *innate* (alcuni studiosi considerano tali la paura dei ragni e quella dei serpenti), ma tante nascono e si diffondono nel corso della vita a seguito di accadimenti tragici o comunque penosi, e dello sviluppo di nuovi atteggiamenti e prescrizioni sociali (D'Urso e Trentin, 1998). L'apprendimento della paura è spesso un metodo educativo, per avere l'obbedienza del bambino, scoraggiare certi comportamenti, promuovere reazioni di evitamento.

*I bambini
e la paura*

In linea generale, gli studiosi dello sviluppo sono oggi concordi nel riconoscere al bambino una precoce competenza emotiva. Diverse ricerche hanno evidenziato come i bambini, in vari momenti del loro primo anno di vita, siano in grado di produrre espressioni emotive riconducibili a gioia, dolore e

rabbia e di modularne l'intensità, nonché di riconoscere le mimiche emotive (Tallandini, 1999). Nel corso del secondo anno essi diventano progressivamente in grado di comprendere le emozioni, decifrando i messaggi trasmessi attraverso l'espressione emotiva. Secondo alcuni autori (Hoffman, 1982), intorno ai 14 mesi gli infanti mostrano delle capacità empatiche: comprendono il sentimento altrui e provano a modificarlo utilizzando azioni appropriate. Anche la gestione delle emozioni prende il via precocemente: tra i due e i tre anni i bambini iniziano ad esprimere un'emozione che non provano in quel momento (ad esempio nel corso di un gioco simbolico). La dissimulazione emotiva ha inizio tra i tre e i quattro anni, quando si impara ad esibire una particolare emozione in un determinato contesto. Intorno ai sei anni la dissimulazione diventa consapevole e deliberata (Harris, 1989) e i bambini sono in grado di occultare le proprie emozioni (ad esempio, quando ricevono un regalo possono sorridere e ringraziare, anche se il dono non è stato particolarmente gradito). Secondo alcuni autori, tuttavia, bisognerà aspettare la media fanciullezza perché il controllo dell'espressione emotiva sia utilizzato spontaneamente (Zammuner, 1993). Lo sviluppo della capacità di rappresentare contemporaneamente aspetti o implicazioni diverse di un evento procede di pari passo con l'evoluzione della consapevolezza che emozioni differenti possono coesistere: a sei anni i bambini ritengono che una situazione può suscitare sentimenti diversi (Cowan, 1982), ma in sequenza, mentre intorno ai dieci anni l'ambivalenza viene pienamente riconosciuta. All'interno di questa cornice generale sullo sviluppo emotivo, possiamo ora collocare una serie di dati sull'emozione di paura.

ORIGINI EVOLUTIVE DELLA PAURA. La paura vera e propria si riscontra con certezza intorno agli otto-

nove mesi di vita, quando il bambino è in grado di distinguere un volto familiare (ad esempio quello della figura di accudimento) dal volto di un estraneo, di fronte al quale reagisce mostrando segni di disagio. Ma ancor prima di questo momento, l'osservazione del comportamento infantile consente di individuare dei precursori allo sviluppo dell'emozione di paura, che si collocano in periodi evolutivi ben precisi (Sroufe, 1995). Nella cosiddetta *prospettiva organizzazionale*¹, gli studiosi parlano di un sistema "circospezione/paura", che si evolve in parallelo al sistema "gioia/piacere". Nel primo stadio di tale sistema (dieci-quindici giorni di vita) si osservano reazioni di disagio prodotte da un accumulo di eccitazione e del tutto indipendenti dal contenuto degli stimoli che le provocano. Ad esempio, il neonato può essere "catturato" da uno stimolo visivo senza riuscire a staccarsene, se non attraverso un forte pianto: si tratta di una situazione di blocco psicologico e di crescente tensione definita come "*attenzione forzata*", che può essere considerata un precursore della paura. Un altro precursore è costituito dalla *circospezione*: un bambino di quattro mesi posto di fronte ad un estraneo immobile, con il volto accigliato, mostrerà una reazione di disagio. A differenza del neonato, egli è capace di distogliere la propria attenzione, ma la concomitanza di elementi noti e non, associata alla salienza dello stimolo (volto umano) attrae il bambino e lo spinge a uno sforzo di assimilazione, impedendo l'interruzione della relazione e determinando un'attivazione crescente e non modulata, che sfocia nel disagio. Nessuna di queste due reazioni di disagio può essere considerata una vera e propria reazione di paura, poiché mentre la paura è pressoché immediata, nell'attenzione forzata e nella circospezione vi è un certo lasso temporale tra la percezione dello stimolo e la produzione della rea-

zione negativa, dovuto al progressivo accumulo della tensione.

La paura intesa in senso proprio compare solitamente entro il primo anno di vita, quando i bambini manifestano reazioni negative immediate di fronte ad un estraneo che interagisce con loro senza un sufficiente periodo di familiarizzazione. Si tratta di una reazione categoriale negativa, cioè l'estraneo viene assimilato ad una categoria di eventi avversivi e questa assimilazione genera paura (Emde *et al.*, 1976). Il passaggio dai precursori all'emozione vera e propria è determinato quindi dall'attribuzione soggettiva di un significato negativo allo stimolo. Questo significato si espande e si arricchisce nei mesi successivi, grazie alle nuove risorse cognitive del bambino (ad esempio la maggiore capacità di cogliere segnali ambientali non troppo evidenti) e all'aumento delle sue esperienze. Intorno ai nove mesi, contemporaneamente all'aumento sia nell'intensità che nella frequenza delle reazioni aversive, nel sistema "gioia/piacere" si forma un'effettiva relazione di attaccamento: le preferenze sociali si consolidano e il bambino mostra chiaramente di prediligere i *caregiver*. La madre, figura di attaccamento primaria, diventa per il bambino un punto di riferimento cui rivolgersi, soprattutto in situazioni ambigue, per regolare le proprie emozioni e il proprio comportamento (è il cosiddetto fenomeno di "riferimento sociale" rilevato da varie ricerche sperimentali illustrate in Sroufe, 1995).

FONTI E CONTENUTI DELLA PAURA. Sembra che prima dei sei anni per un bambino sia difficile identificare e comprendere con precisione le situazioni paurose. Secondo alcuni autori queste difficoltà possono derivare dalla complessità dell'espressione mimica associata all'emozione di paura e dal fatto che raramente i bambini sono esposti a espressioni di paura

estrema (Dehnam, 1998). Con il crescere dell'età aumenta progressivamente la capacità di riflettere sulle proprie emozioni, sulla loro natura e sulle cause che le scatenano. L'incremento progressivo delle abilità introspettive si accompagna a quello delle competenze comunicative: la maggiore padronanza linguistica consente ai bambini più grandi di spiegare in modo sempre più efficace e approfondito le proprie paure e facilita la nostra comprensione del cambiare delle paure nel corso dell'arco di vita.

A partire dai tre-quattro mesi fino ai quattro anni i bambini mostrano disagio se sottoposti a *stimoli improvvisi* (ad esempio la perdita di appoggio, l'avvicinamento rapido di oggetti, la percezione di movimenti bruschi o di suoni acuti) che provocano la cosiddetta "reazione d'allarme". Il periodo che va dai sei ai ventiquattro mesi è invece caratterizzato dalla paura della *solitudine* e dalla paura dell'*ignoto*, ovvero di uno stimolo che non corrisponde "(...) né ad una esperienza precedente né a una configurazione percettiva, motoria o concettuale per cui sia già previsto uno schema adattivo di reazione" (Oliverio Ferraris, 1980, p. 69). In realtà la paura dell'ignoto, che spesso assume la forma di un atteggiamento di evitamento, coesiste con una forte attrazione verso le novità, generando così uno stato di ambivalenza per la cui risoluzione può essere indispensabile l'intervento dell'adulto. Crescendo, il bambino diverrà sempre più in grado di gestire autonomamente sia la paura dell'ignoto che quella della solitudine.

Al termine del secondo anno fanno la loro comparsa la paura degli *animali* e quella del *buio*, che aumentano progressivamente raggiungendo un picco tra i cinque e gli otto anni. In realtà queste due paure possono essere considerate come derivate dalle precedenti, in quanto in esse il bambino sperimenta un vissuto di estraneità dovuto alla novità della si-

tuazione in cui si trova e alla scarsità di controllo che può esercitare su di essa. Allo stesso filone appartengono la paura dei *mostri* o di personaggi fantastici come vampiri, fantasmi, e creature simili, il cui aspetto varia a seconda delle culture e anche delle mode.

Nell'età scolare aumentano le paure legate al proprio *ruolo sociale* (per esempio la paura di andare male a scuola) e al *confronto interpersonale* (come la paura di essere rifiutati dal gruppo dei pari, o quella di parlare in pubblico). Queste ultime si intensificano nella fase adolescenziale, un delicato periodo di transizione caratterizzato anche dall'acuirsi di paure legate al proprio *aspetto fisico* e alla sua conformità rispetto a modelli socialmente condivisi (ad esempio la paura di essere grassi) (Oliverio Ferraris, 1980).

Ricerche differenti hanno infine mostrato come il crescere dell'età si accompagna ad una complessiva diminuzione delle paure (ad esempio Spence e McCathie, 1993) e a un cambiamento qualitativo degli stimoli che le innescano, legati più al mondo della fantasia in età prescolare e alla realtà quotidiana a partire dai primi anni di scuola elementare, con un passaggio che va da una dimensione di concretezza e irrealtà ad una di astrattezza ma allo stesso tempo di realismo (Falorni e Smorti, 1984; Stevenson-Hinde e Shouldice, 1995). Tuttavia ci sono anche paure che non scompaiono con la crescita, ma accompagnano la persona per tutta l'esistenza. In una certa misura, si può sempre temere la solitudine, l'ignoto o il rischio di "perdere la faccia"; quasi inevitabili sono poi la paura del *dolore* e quella della *morte*. L'intensità di questi timori potrà variare in sintonia con le risorse, le circostanze situazionali (ad esempio la malattia) e il momento evolutivo dell'individuo (generalmente queste paure si acutizzano nella vecchiaia). Tra le variabili non evolutive, anche il genere sembra

influenzare la paura: diversi studi hanno evidenziato che le femmine mostrano più paure dei maschi. L'assunto implicitamente condiviso nella nostra cultura è che le femmine siano costituzionalmente più sensibili alle emozioni, ma in realtà gli studiosi propendono per una spiegazione che tiene in maggiore considerazione l'influenza delle aspettative legate al ruolo sessuale: le femmine sono legittimate ad avere paura e dunque è più probabile che ne parlino, mentre i maschi che mostrano o confessano di essere paurosi vengono stigmatizzati (Gullone e King, 1997).

*Parliamo
della paura:
uno studio
empirico*

Ispirati dalle ricerche sopra esposte, abbiamo deciso di studiare le rappresentazioni della paura nei bambini, per verificare quali effetti possono avere su di esse l'età e il genere, e abbiamo focalizzato l'attenzione sulla paura indotta dalle persone. La nostra aspettativa è che già a cinque anni i bambini abbiano una rappresentazione adeguata della paura, che con la crescita cambino i contenuti di questa emozione e che le femmine, a causa della loro maggiore familiarità con il linguaggio emotivo, manifesteranno la paura in modo più esplicito dei maschi.

La ricerca ha coinvolto quaranta bambini e quaranta bambine tra i cinque e i dodici anni, di ceto sociale medio-alto, provenienti da una grande città del centro Italia, con cui si è entrati in contatto presso istituti scolastici di un unico plesso (dopo aver ottenuto i necessari consensi).

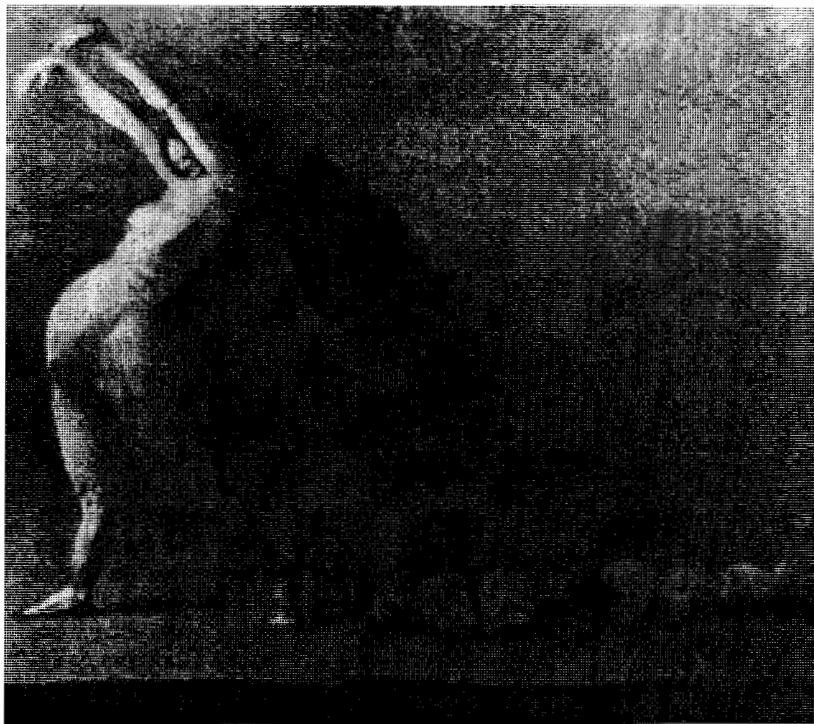
La procedura di indagine, liberamente ispirata ad uno studio di Nigro e Galli (1992), è stata quella del "colloquio piagetiano" (Lis *et al.*, 1995), ovvero un'intervista semi-strutturata che, partendo da domande standard, si snoda in diverse direzioni a seconda delle risposte del bambino, seguendo comunque una traccia che include una serie di argomenti ben definiti.

Prima di iniziare il colloquio ai bambini veniva chiesto di eseguire due disegni: in uno si dovevano raffigurare insieme ad *una persona che incute paura*, nell'altro, per contrasto, insieme ad *una persona che ispira sicurezza*. Questa richiesta ci ha permesso di indagare la rappresentazione pittorica della paura in una situazione relazionale in cui il bambino è protagonista e ci ha fornito uno spunto e un'attivazione rispetto ai contenuti da indagare con il colloquio. Subito dopo aver disegnato, ciascun bambino è stato sottoposto al colloquio individuale, le cui domande miravano ad indagare aree tematiche diverse (la traccia completa del colloquio è riportata in *Appendice 1*).

Le risposte sono state successivamente codificate, area per area, in categorie individuate sulla base di una lettura preliminare dei protocolli². Le categorie così ottenute sono state sottoposte, al test del chi quadrato (categorie mutuamente esclusive) o ad analisi fattoriale (categorie non mutuamente esclusive); i dati tecnici sulle analisi fattoriali sono riportati in *Appendice 2*.

In questa sede ci soffermeremo ad analizzare solo una parte delle risposte al colloquio, ovvero le aree che indagano le caratteristiche della paura, le sue cause, la capacità del bambino di riconoscerla e di fronteggiarla; i dati emersi dai disegni sono invece discussi in Cannoni (2001).

CHI FA PAURA. Il tipo di personaggi disegnati è stato il primo argomento del colloquio. Si è visto così che, mentre la scelta del partner sicuro è stata pressoché unanime (quasi tutti hanno rappresentato un adulto significativo), quella del partner temibile no: i più piccoli hanno individuato soprattutto personaggi immaginari (mostri, fantasmi, diavoli, ecc.) mentre i più grandi hanno attinto dalla vita quotidiana, scegliendo adulti estranei o devianti (rapinatori, tossicodipendenti, malati mentali, barboni). Quindi, se



da un lato il senso di sicurezza si sviluppa nell'ambito di una relazione di attaccamento, dall'altro l'affermazione di una visione progressivamente sempre più realistica del mondo sociale fa sì che la paura infantile, inizialmente rivolta verso personaggi che non esistono, si sposti poi nella relazione con persone vere, dai ruoli ben definiti e socialmente condivisi. Per quanto riguarda il genere, sono soprattutto i bambini a scegliere come partner temibile un aggressore o un personaggio fantastico, mentre le bambine privilegiano gli adulti sconosciuti.

Il progressivo spostamento dell'attenzione dal piano della fantasia a quello della realtà sembra tuttavia confinato all'identificazione dei personaggi "pericolosi". Difatti la maggior parte dei bambini intervistati dichiara di avere rappresentato una situazione immaginaria e di non aver mai incontrato il personaggio disegnato. Questo dato può essere spiegato in parte dalla oggettiva vigilanza degli adulti, che protegge i bambini da incontri pericolosi, e in parte dalla messa in atto di meccanismi a carattere difensivo, che consentono di prendere le distanze da esperienze emotivamente disturbanti. Osservando le differenze di genere, vediamo tuttavia che le bambine sono molto più propense a dichiarare di avere effettivamente incontrato il personaggio "pauroso". Poiché ci sembra improbabile che le femmine siano meno protette dei maschi, possiamo azzardare da un lato l'ipotesi di una loro più precoce maturità sociale, dall'altro quella della loro maggiore legittimazione sociale all'uso di un linguaggio emotivo. Inoltre dobbiamo tenere conto anche dell'influenza che il tipo di personaggio scelto può aver avuto sulla risposta a questa domanda: per fortuna i fantasmi esistono solo nella fantasia ed è più facile vedere un rapinatore in un telefilm piuttosto che incontrarlo in carne ed ossa nelle strade del quartiere, mentre di sconosciuti è pieno il mondo!

PERCHÉ QUALCUNO FA PAURA. Sulle ragioni per cui un dato personaggio fa paura, maschi e femmine vanno di pari passo. Fino ai nove anni una buona parte dei bambini non sa spiegare perché ha paura; alcuni tuttavia, forse maggiormente dotati di capacità di analisi, hanno saputo rispondere a questa "domanda difficile". Tra questi, i più piccoli centrano la loro attenzione su attributi fisici del personaggio, ad esempio il suo sguardo cattivo o la bruttezza. Marta, sei anni, ha paura di una sua amichetta "(...)

perché, ha gli occhi neri, e io poi, quando dormo la sera, ho paura degli occhi neri, degli occhi marroni, insomma degli occhi scuri".

Dai sette anni in poi, invece, l'attenzione si sposta sul suo comportamento che può essere imprevedibile, fastidioso, minaccioso o fisicamente lesivo. Davide, nove anni e quattro mesi, dice di avere paura dei drogati "(...) *perché sono matti, se gli dai fastidio possono fare qualcosa che non ti aspetti*".

COME RICONOSCERE LA PROPRIA PAURA. Accanto a questa competenza nell'osservare chi sta di fronte, ne troviamo un'altra fondamentale, ovvero l'abilità di riconoscere la propria paura. Analizzando le risposte fornite dai bambini alla domanda "*Come fai a sapere quando hai paura?*", è stato possibile individuare alcuni fattori collocabili lungo una dimensione di internalizzazione/esternalizzazione. Ad un estremo, infatti, troviamo delle risposte accomunate dall'idea del "*guardarsi dentro*" (Fattore 1: *Mi guardo dentro*), ovvero un'attenzione tutta orientata all'ascolto di segnali provenienti dal proprio interno, al riconoscimento e alla successiva valutazione cognitiva degli stati d'animo provati. Noemi, nove anni e cinque mesi, dice che ha paura "*Quando mi sento insicura, quando so che devo fare una cosa però non sono capace e mi preoccupa, sono ansiosa e per quelle cose ho un po' di paura*".

Un altro gruppo di risposte ha come denominatore comune il ricorso *all'osservazione del proprio comportamento* per decodificare che cosa sta accadendo (Fattore 4: *Le mie azioni parlano da sole*). Flavio, nove anni e sette mesi: "*Perché scappo sempre*".

Più spostati sul versante dell'esternalizzazione troviamo invece *l'osservazione della persona che si ha di fronte*: i suoi attributi fisici o morali, ma anche il ruolo che ad essa viene attribuito dal bambino o dalla società (Fattore 2: *Osservo chi ho di fronte*).

Filippo, otto anni: *"Beh, per il tipo di persona, per il tipo di persona com'è. Infatti io ho visto un signore un po' malconco, un po' bruttarello e mi sono messo un po' paura"*.

Infine l'osservazione della situazione in cui ci si trova, in termini sia positivi (presenza di segnali minacciosi) che negativi (assenza di elementi protettivi, ad esempio i genitori) (Fattore 3: Dipende dalla situazione). Giacomo, sei anni e due mesi, riconosce di aver paura *"Perché non ci sono mamma e papà"*.

Mentre i bambini più piccoli basano principalmente le proprie valutazioni emozionali sull'osservazione di indizi provenienti dall'esterno (Fattore 3: *Dipende dalla situazione*), i più grandi si affidano principalmente all'introspezione, che viene progressivamente assunta come chiave di lettura privilegiata delle proprie emozioni (Fattore 1: *Mi guardo dentro*). Roberto, undici anni e undici mesi: *"Sento un senso di eliminazione, un senso che qualcuno mi caccia via, che mi mette da parte. La mia paura è questa, perché io sono un giocherellone, un sacco giocherellone e non mi piace stare al di fuori degli altri"*.

Dunque, fino a sette anni la concezione delle emozioni è legata alla presenza di una situazione emotivamente pregnante che determina una reazione emotiva visibile. Al contrario, nella comprensione delle emozioni da parte dei bambini più grandi il dato oggettivo, pur senza perdere valore informativo, viene ad assumere un ruolo secondario, mentre la via di accesso alle emozioni è costituita primariamente dalla lettura delle proprie reazioni emotive e dei processi mentali che le accompagnano.

VISIBILITÀ DELLA PAURA. Alla domanda *"Quando hai paura, anche gli altri lo possono vedere, o no?"*, circa la metà dei bambini di tutte le età sostiene che la paura non è riconoscibile da un altro. Sono soprattutto i piccoli fino agli otto anni a negarla, mentre ol-

tre questa età i bambini la relativizzano riconducendola alla presenza di circostanze o indizi situazionali.

Dall'analisi fattoriale condotta sulle risposte alle domande "Come fanno a vederlo?" e "Come mai non lo possono vedere?" sono emersi cinque fattori. In *primis* la paura è riconoscibile perché l'altro osserva e partecipa alla stessa situazione paurosa, e dunque ne percepisce gli elementi che suscitano allarme (Fattore 1: *Partecipazione all'evento*). Luca, cinque anni e undici mesi: gli altri si rendono conto della sua paura "...da quello che c'è, da quello che sta succedendo".

Il secondo fattore, denominato "empatia", mostra che l'emozione viene trasmessa da una persona all'altra per una sorta di contagio empatico. Sara, otto anni e un mese: "Per esempio, se io ho paura anche altre persone avranno paura, forse non proprio paura, ma saranno un po' preoccupate".

Secondo altri bambini (Fattore 3: *Trasparenza delle azioni*) la paura viene resa visibile dal nostro comportamento, pertanto basta osservare quello che facciamo per capire cosa proviamo. Fabrizio, sette anni e due mesi: "Beh, solo se faccio mosse, per esempio di paura. Tipo se io ho davanti uno che mi fa paura e io faccio qualcosa, lo possono capire, ma se non faccio niente, no".

La dimensione introspettiva è invece predominante nel quarto fattore, "Carattere interno della paura": la paura può essere ben nascosta e dunque sfuggire anche ad un'attenta osservazione del comportamento o delle reazioni fisiologiche del soggetto. Emanuele, otto anni e sette mesi: "Io resto calmo anche quando ho paura e gli altri quindi non se ne possono accorgere".

Infine, nell'ultimo fattore, "Confessabilità della paura", gli altri possono riconoscere la paura solo se il bambino la dichiara esplicitamente, mentre non

possono inferirla sulla base del fatto che conoscono il bambino. Mattia, nove anni e otto mesi: *"Gli ho già spiegato tutte 'ste cose che mi fanno paura e magari lo possono anche pensare di questo posto così"*.

Il bisogno di ricorrere ad elementi esterni e di essere testimoni oculari (Fattore 1) è l'unico tra i fattori che abbiamo individuato a decrescere con l'età.

Il genere ha un effetto nei fattori "1" e "4": i maschi appaiono meno maturi delle femmine, poiché restano legati alla situazione concreta che suscita l'emozione, dimostrando al contempo minori capacità di astrazione e introspezione. Inoltre i maschi sembrano più propensi a mascherare le proprie reazioni paurose, forse in virtù dell'adesione ad uno stereotipo culturale secondo cui paura equivale a debolezza, e i maschi devono essere forti e coraggiosi e non possono mai mostrare segni di cedimento, mentre è tollerato, anzi, fa parte della loro natura, che le femmine lo facciano.

STRATEGIE DI DIFESA DALLA PAURA. Nell'ultima parte del colloquio abbiamo affrontato il tema delle strategie per difendersi dalla paura. La scelta di questo argomento da una parte ci ha permesso di valutare quali risorse il bambino sa di avere (cioè la sua autoconsapevolezza), dall'altra ha svolto una funzione di restituzione, necessaria in una ricerca eticamente condotta su un tema potenzialmente disturbante: infatti pensare a come difendersi dalla paura evidenzia la legittimità di ammettere la propria emozione e permette di focalizzare le proprie risorse. Contrariamente a quello che ci si poteva attendere, non abbiamo riscontrato differenze evolutive né di genere. Le risposte fornite dai bambini si sono organizzate in tre fattori. Abbiamo chiamato il primo fattore *"Arrangiarsi da sé"* in quanto secondo una parte dei bambini di fronte al pericolo non bisogna chiedere o aspettarsi l'aiuto altrui ma occorre agire, al-

lontanandosi dal pericolo o facendo in modo che il pericolo si allontanano. Vanessa, undici anni e dieci mesi: *"Quando ha paura potrebbe scappare, urlare e aggredire se vede proprio le brutte"*.

La necessità di agire è ancora più marcata nel secondo fattore (*Agire nella situazione*). Questo fattore sembra esprimere proprio la forte valenza adattiva della paura, che a volte paralizza ma altre volte mobilita le energie e costituisce una motivazione all'azione. Noemi, nove anni e cinque mesi: *"Beh, se c'ha tanta, tanta paura scappare, sennò conoscere bene la persona e se scopre che è una persona cattiva te ne vai, se scopri che è una persona buona, ci chiacchieri e ci fai amicizia"*.

L'ultimo fattore richiama le capacità di autocontrollo dell'individuo (Fattore 3: *Controllarsi*). Secondo alcuni bambini per vincere la paura non bisogna avere reazioni emotive (ad esempio tremare, sudare o piangere). Al contrario, occorre mantenere la calma: riflettere sulle proprie sensazioni, ragionare per capire qual è la soluzione migliore, cercare di sdrammatizzare. Moreno, dieci anni e quattro mesi: *"Beh, se è una paura proprio forte potrebbe forse scappare, invece se è una paura un po' più piano, può ragionare meglio, cercare di vedere meglio"*. Sara, undici anni e nove mesi: *"Ehm, deve ... che ne so ... cercare di stare più calma"*. Valerio, sette anni e dieci mesi: *"Mah, io l'unica cosa che so è che deve combattere la paura. Io una volta ce l'ho fatta. Se tu ti dici: non esistono i fantasmi non esistono i fantasmi, magari ce la fai"*.

Le parole di molti bambini intervistati lasciano trasparire la capacità di modulare la reazione sulla base della valutazione dell'entità del pericolo e della paura provata: anche nel caso delle situazioni paurose, come si suol dire, non si può fare di tutta l'erba un fascio!

Conclusioni

Ripercorrendo in breve il percorso evolutivo che abbiamo tracciato, vediamo che già a cinque anni i piccoli intervistati hanno delle idee abbastanza precise sulla paura, anche se la centratura del pensiero su dati materiali, concreti e facilmente identificabili, limita le loro capacità introspettive e metacognitive. A questa età i personaggi di fantasia sono i protagonisti principali delle paure dei bambini, che tuttavia sono perfettamente in grado di riconoscerne l'irrealità. Questo modo di pensare, che "sposa la fantasia" pur riconoscendola tale, è lo stesso che il bambino utilizza nel gioco e, proprio come in quel caso, svolge una precisa funzione adattiva. Esso permette infatti di prendere le distanze da una realtà rispetto cui si è fragili o addirittura impotenti (come potrebbe essere un bimbetto di asilo di fronte a un rapinatore), e collocare la propria paura (reale!) in un mondo immaginario su cui si può intervenire assumendo a propria volta forza e coraggio "da gigante". È invece difficile per i bambini prescolari spiegare perché si ha paura e quali siano le manifestazioni percepibili di questa emozione: quelli che ci riescono, si appoggiano a caratteristiche visibili del partner e di sé. Forse il compito di interpretare la paura è meno "urgente", visto che a questa età si dovrebbe poter contare non solo su una attiva protezione dal pericolo, ma anche su un aiuto degli adulti "a capire".

A sette anni il partner inizia a diventare più reale e ad assumere i connotati di un rapinatore o di un adulto di altro tipo, anche se la dimensione immaginaria permane, in quanto una buona parte dei bambini afferma di non aver mai incontrato il personaggio disegnato. Questo si lega anche al fatto che l'identificazione della pericolosità è ancora legata a indizi vistosi, e quindi sono indicate come temibili delle persone che un bambino di sette anni di ambiente borghese difficilmente incontrerà. La mag-

gior parte dei bambini imputa l'aver paura al comportamento dannoso dell'altro, mentre c'è ancora confusione tra quali siano gli elementi che segnalano la paura, con una coesistenza di fattori esterni e interni.

I bambini di nove anni individuano il partner che incute paura prevalentemente in un adulto, spesso effettivamente incontrato, il cui comportamento costituisce un segnale di allerta. È iniziato un processo di allargamento dello spazio di libero movimento, che porta il bambino ad allontanarsi più spesso dalla diretta sorveglianza dell'adulto, e dalle "zone protette" dell'ambiente di vita. Nel contempo il bambino comincia a farsi più attento osservatore di ciò che vede, in parallelo al crescere delle sue informazioni sul mondo e all'aumento delle sue abilità cognitive di base. Riesce quindi a "leggere" segnali sociali più sottili e a identificare come temibili anche persone apparentemente innocue. In questo, pesa probabilmente anche la sua stessa, crescente, capacità di dissimulare le emozioni, e l'aumentata abilità di decentrarsi, per cui può attribuire agli altri esperienze e modi di pensare che ha sperimentato per se stesso. La consapevolezza delle regole di esibizione delle emozioni è probabilmente ciò che fa comprendere, a questa età, come la paura possa essere riconosciuta anche dagli altri, ma con visibilità diversa a seconda delle circostanze.

Per gli undicenni, infine, il partner temibile conserva le stesse caratteristiche di realtà che aveva assunto nella fascia di età precedente. Anche le motivazioni e la visibilità della paura restano le stesse, mentre cambia in modo drastico, in linea con l'acquisizione del pensiero logico astratto, il criterio che permette di riconoscere l'emozione della paura, che diventa di tipo introspettivo.

Per quanto riguarda le differenze di genere, esse

si riscontrano innanzitutto nella scelta del partner temibile: i maschi immaginano incontri con personaggi di fantasia o con aggressori, mentre le femmine temono incontri reali con adulti sconosciuti. Inoltre i bambini risultano più propensi delle bambine a sottolineare che la paura può essere nascosta e che la visibilità è dovuta soprattutto all'essere spettatori della situazione paurosa. Si tratta di prospettive congruenti con le diverse forme della socializzazione emotiva dei bambini e delle bambine, cui abbiamo fatto cenno nell'introduzione, e che non alterano sostanzialmente le scansioni evolutive principali.

I dati che abbiamo raccolto ci sembrano, tutto sommato, rassicuranti. *In primis*, esistono delle abilità che restano invariate lungo l'arco evolutivo da noi esaminato, e che possono essere considerate una sorta di competenza emotiva di base riguardo alla paura: riuscire a provarla, a riconoscerla e, in un modo o nell'altro, a difendersene. Inoltre i bambini iniziano abbastanza presto a individuare correttamente i segnali che caratterizzano una situazione relazionale come potenzialmente pericolosa, e di conseguenza a mettere in atto comportamenti protettivi rispetto ad essa, sia nella forma di strategie interne di contenimento della paura, sia nella forma di strategie esterne di fuga o di richiesta d'aiuto (possiamo per inciso notare che i bambini non si sono mai proposti di contrattaccare con azioni avventate la persona temibile né hanno sottovalutato il campanello d'allarme della paura). Le rappresentazioni infantili della paura diventano progressivamente più precise e assumono un ruolo sempre più adattivo, in parallelo con lo sviluppo della personalità e con l'arricchimento esperienziale dei bambini. Sicuramente gli adulti che rivestono un ruolo educativo (la famiglia in prima istanza, ma anche la scuola) possono svolgere un ruolo importante, intervenendo per poten-

ziare queste abilità attraverso una vera e propria alfabetizzazione socio-affettiva del bambino (si veda per esempio il lavoro di Di Pietro, 1999), tanto più necessaria in presenza di indizi comportamentali fortemente dissonanti con il quadro dello sviluppo normale. Aiutare il bambino a riconoscere la paura in sé e negli altri, ad accettarla e condividerla, parlandone o giocando, significa aiutarlo a convivere con un'emozione che di per sé crea disagio, ma che fa parte della nostra umanità e che come tutte le emozioni, se utilizzata al meglio, può davvero migliorare la conoscenza di sé e la qualità della vita.

BIBLIOGRAFIA

ALBAUT, C. (1996), *Comptines pour jouer à avoir peur*, Actes Sud (trad. it. *Filastrocche per giocare alla paura*, Motta Junior, Milano 1998).

CANNONI, E. (2001), *La rappresentazione pittorica della paura in situazioni relazionali*, in «Rassegna di Psicologia», XVIII(2), pp. 111-125.

COWAN, P.A. (1982), *The relationship between emotional and cognitive development*, in «New Direction for Child Development», 16, pp. 49-80.

DEHNAM, S.A. (1998), *Emotional development in young children*, The Guilford Press, New York (trad. it. *Lo sviluppo emotivo nei bambini*, Astrolabio, Roma 2001).

DI PIETRO, M. (1999), *L'ABC delle mie emozioni*, Edizioni Erickson, Trento.

D'URSO, V. e TRENTIN, R. (1998), *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma.

EMDE, R., GAENSBAUER, T. e HARMON, R. (1976), *Emotional expression in infancy: A behavioral study*, «Psychological Issues' Monograph Series», 10, n. 37, pp. 1-198.

FALORNI, M.L. e SMORTI, A. (1984), *La paura tra fantasie e realtà*, Borla, Roma.

FRIJDA, N.H. (1986), *The emotions* Cambridge University Press,

Cambridge (trad. it. *Emozioni*, Il Mulino, Bologna 1990).

GULLONE, E. e KING N.J. (1997), *Three-year follow-up of normal fear in children and adolescents aged 7 to 18 years*, in «British Journal of Developmental Psychology», 15, pp. 97-111.

HARRIS P.L. (1989), *Children and emotion. The development of psychological understanding*, Basic Blackwell, Oxford (trad. it. *Il bambino e le emozioni*, Raffaello Cortina editore, Milano 1991).

HOFFMAN, M.L. (1982), *Affect and moral development*, in «New Direction for Child Development», 16, pp. 958-966.

IZARD, C.E. (1977), *Human emotion*, Plenum Press, New York.

LIS, A., VENUTI, P. e DE ZORDO, M.R. (1995), *Il colloquio come strumento psicologico*, Giunti, Firenze.

NIGRO, G. e GALLI, I. (1992), *La paura del lupo. Come i bambini si rappresentano la paura*, in «Età Evolutiva», 42, pp. 28-42.

OLIVERIO FERRARIS, A. (1980), *Psicologia della paura*, Borin-ghieri, Torino.

SAARNI, C., MUMME, D.L. e CAMPOS, J.J. (1998), *Emotional development: Action, Communication, and Understanding*, in DAMON, W. (ed.), *Social, Emotional and Personality Development*, in «Handbook of child psychology», vol. 3, (volume ed., N. Eisenberg) John Wiley & Sons, New York, pp. 237-309.

SROUFE, L.A. (1995), *Emotional development*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Lo sviluppo delle emozioni. I primi anni di vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000).

SPENCE, S.H. e MCCATHIE, H. (1993), *The stability of fears in children: A two year prospective study: A research note*, in «Journal of Child Psychology and Psychiatry», 34, pp. 579-585.

STEVENSON-HINDE, J. e SHOULDICE, A. (1995), *4.5 to 7 years: Fearful behaviour, fears and worries*, in «Journal of Child Psychology and Psychiatry», 36(6), pp. 1027-1038.

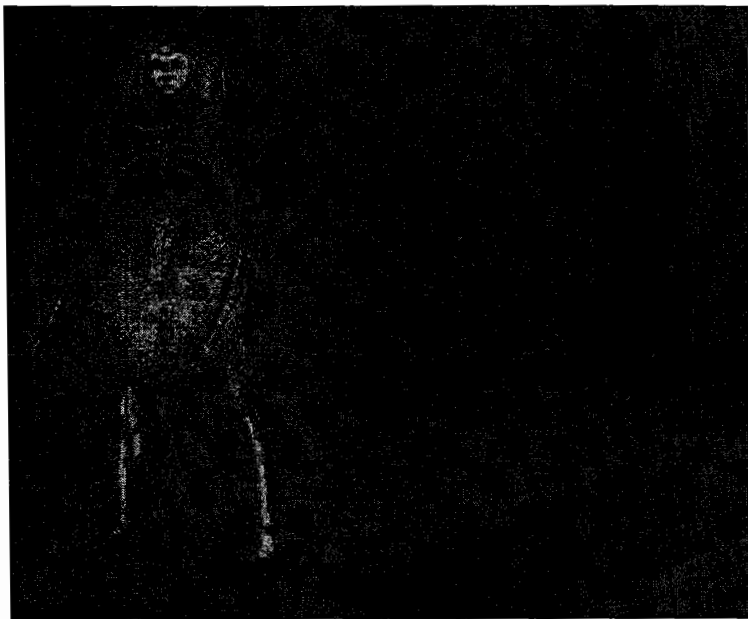
TALLANDINI M.A. (1999), *Lo sviluppo affettivo ed emotivo*, in CAMAIONI, L. (a cura di), *Manuale di psicologia dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna, pp. 349-415.

VON SALISCH, M. e SAARNI, C. (a cura di) (2001), *Special section: Emotional development in interpersonal relationships*, in «International Journal of Behavioral Development», 25(4), pp. 289-356.

ZAMMUNER, V.L. (1993), *Lo sviluppo della competenza emotiva*, in «Rassegna di Psicologia», 10, pp. 105-129.

¹ Tra gli assunti guida di questa prospettiva vi è il principio olistico secondo cui lo sviluppo emotivo deve essere studiato in parallelo con le altre dimensioni evolutive. Sulla base di tale principio, Sroufe ritiene (tra l'altro) riduttivo e inappropriato il termine 'angoscia dell'ottavo mese', che a suo giudizio non coglie l'aspetto fondamentale dello sviluppo nella seconda metà del primo anno di vita, ossia la differenziazione e la crescente complessità del comportamento sociale del bambino.

² I colloqui sono stati condotti e codificati da Fabiola Cosenza; il 20% dei protocolli sono stati ricodificati da un secondo giudice esperto, con accordi dall'87% al 95%.



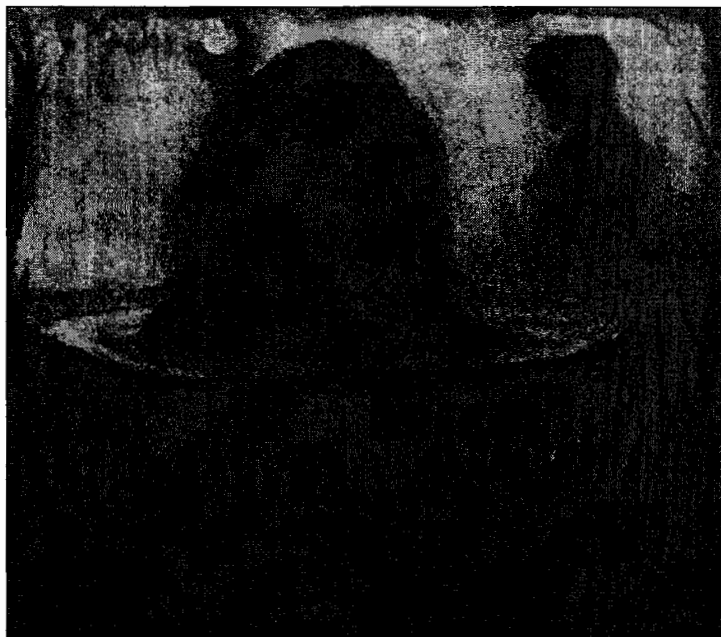
Appendice 2

Composizione dei fattori individuati con le analisi fattoriali

Modalità di riconoscimento della propria paura (varianza totale spiegata: 80.6%)				
	Fattore 1	Fattore 2	Fattore 3	Fattore 4
Nome	"Mi guardo dentro"	Osservo chi ho di fronte"	"Dipende dalla situazione"	"Le mie azioni parlano da sole"
Autovalore	1.38	1.28	1.16	1.01
Varianza spiegata	23%	21.4%	19.3%	16.9%
Item e saturazioni	Non so -.93 Sentimenti provati .53	Tentativi di valutare l'altro .89 Proprie reazioni fisiologiche -.66	Valutazione della situaz. .92 Sentimenti provati -.52	Proprio comportamento .82 Proprie reazioni fisiologiche -.49 Sentimenti provati .40

Modalità di riconoscimento della paura da parte degli altri (varianza totale spiegata: 71.2%)					
	Fattore 1	Fattore 2	Fattore 3	Fattore 4	Fattore 5
Nome	"Partec. a evento"	"Empatia"	"Traspar. d. azioni"	"Cartr. int. d. paura"	"Confess. d. paura"
Autovalore	1.59	1.35	1.25	1.21	1.01
Varianza spiegata	17.7%	15%	13.9%	13.4%	11.21%
Item e saturazioni	Valutaz. della situazione .82 Essere testimoni. .80	Empatia .75 Il protag, la rivela .66	La paura non si vede -.90 Proprio comportm. .47	La paura è celata .78 Proprie reaz. fislg. -.73	N. basta conoscr. protgnst. -.96 Il protag. la rivela .46

Strategie di difesa dalla paura (varianza totale spiegata: 75.9%)			
	Fattore 1	Fattore 2	Fattore 3
Nome	Arrangiarsi da sé	Agire nella situazione	"Controllarsi"
Autovalore	1.48	1.25	1.06
Varianza spiegata	29.6%	25%	21.3%
Item e saturazioni	Chiedere aiuto -.94 Scappare, nascondersi .64	Non so -.89 Scappare nascondersi .63	Controllarsi .85 Proprie reaz. fisiologiche -.59



Appendice 1 Traccia del colloquio

Area 1 I contenuti del disegno

A (il tema rappresentato) Mi dici bene quello che hai disegnato qui?

B (la sua realtà) L'hai incontrata una persona così? o l'hai solo immaginata in questo disegno?

C (la causa della paura) Come mai ti ha/ ti ha fatto paura?

Area 2 La capacità di riconoscere la paura

A Come fai a sapere quando hai paura?

B Quando hai paura, anche gli altri lo possono vedere o no? Come fanno a vederlo?/Come mai non lo possono vedere?

C Secondo te c'è differenza tra una persona che ha paura e una che non ha paura? Qual è questa differenza/ Come mai non c'è differenza?

Area 3 La provenienza e la localizzazione della paura

A Secondo te, da dove viene la paura?

B Secondo te, dove si trova la paura?

Area 4 Le strategie di difesa dalla paura

A Secondo te, cosa può fare un bambino quando ha paura?



ANSIA IN GRAVIDANZA: UNA CONDIZIONE DI NORMALITÀ?

D. Poggiolini, V. Valoriani, P. Benvenuti, A. Pazzagli

1. Introduzione

È osservazione comune che durante una normale gravidanza si manifestino nella donna stati di ansia, anche intensa e duratura, spesso in coincidenza con alcune fasi dell'evoluzione gestazionale, che trovano scarso accoglimento da parte delle figure sanitarie deputate ad assisterla ma che costituiscono un'esperienza significativa nella rappresentazione dell'identità personale. La presenza di ansie comuni a tutte le donne, non si deve comunque considerare né un indicatore di disturbi psichici nella madre, né un qualcosa che predice particolari difficoltà nelle relazioni con il bambino. Anzi, essa permette di ipotizzare un significato adattativo nella successiva relazione con il bambino (Renkert e Nutbeam, 2001).

Tuttavia l'emergenza dell'ansia durante la gravidanza sembra porsi lungo un *continuum* fra la normalità, l'esperienza soggettiva di disagio e l'eventuale comparsa di disturbi psichici come i disturbi d'ansia e la depressione, la cui insorgenza è correlata con numerosi fattori di rischio psicosociale (Bernazzani *et al.*, 1997).

In letteratura questo tema è oggetto di studio secondo varie prospettive: ad esempio Cahill (1997; 1998; 2001), Pope e collaboratori (2001) attribuiscono ad un non appropriato intervento sanitario una quota di responsabilità nell'incrementare le paure e le ansie delle donne, togliendo loro la percezione di poter "controllare" la propria gravidanza. Altri autori hanno evidenziato i disagi derivati dai disturbi fisici e dal confronto con gli ideali materni proposti dagli stereotipi sociali (Saurel-Cubizolles *et al.*, 2000) oppure dalle aspettative e dalle pressioni del partner e del contesto sociale (Neuhauser *et al.*, 1994).

Altri studi (Melender e Lauri, 1999; Dagan e Coll., 2001) hanno recentemente rilevato come esista uno specifico disagio temporaneo fondato sulle fantasie di anticipazione di eventi traumatici relativamente alla gravidanza e all'esperienza della nascita. Altri ancora giustificano la sintomatologia ansiosa in una cornice evolutiva che vede la donna prepararsi da un punto di vista biologico e psicologico all'impegno che le viene richiesto: le ansie sono legittime e tendono fisiologicamente a decrescere dopo il parto (Lumley e Austin, 2001). In questo senso la maternità è assimilata ad una malattia che tende alla remissione spontanea se non concorre una costellazione di eventi avversi che possono costituire fattori di rischio per la comparsa di manifestazioni psicopatologiche ansiose e/o depressive (Bernazzani *et al.*, 1997, Gagnon, 2000; Goodwin *et al.*, 2000; Ip, 2000; MacKey *et al.*, 2000; Sjogren *et al.*, 2000; Ayers, 2001; Chung *et al.*, 2001; Saisto *et al.*, 2001).

Da un punto di vista psicodinamico, la gravidanza e la maternità costituiscono un periodo di radicali cambiamenti della realtà esterna e del mondo interno della donna, e l'adattamento psicologico alla condizione materna, sia inconsciamente che consapevolmente, è strettamente correlato con gli stadi fisici della gravidanza. Questo lavoro psicologico carico di valenze conflittuali ma irrinunciabile, caratterizzato essenzialmente dall'accentuazione della dipendenza in alcune relazioni, da ritiri emotivi e regressioni e dalla riacutizzazione di conflitti ambivalenti, può apparire spesso in superficie sotto forma di ansia di varia intensità e pervasività.

Il lavoro della gravidanza può essere distinto in tre diversi compiti, ognuno corrispondente a uno stadio dello sviluppo fetale: il primo corrisponde all'adattamento alla novità della gravidanza e dei cambiamenti del corpo della donna; il secondo coincide con il riconoscimento del feto attraverso i suoi movimenti; il terzo con l'individuazione del figlio come oggetto reale (Brazelton e Cramer, 1991). La gravidanza è suddivisibile in tre fasi che possono essere identificate con i tre trimestri (Soifer, 1985). Nel primo trimestre prevalgono nella donna angosce relative al conflitto ambivalente accettazione-rifiuto della gravidanza, alle modificazioni del corpo, al cambiamento della qualità della vita, nel secondo trimestre invece le angosce relative al bambino sono preponderanti (salute, malformazioni, sentimenti di

colpa, inadeguatezza) accompagnate da quelle relative al bisogno di supporto, mentre nel terzo emergono anche quelle che riguardano il parto e l'assunzione della funzione materna. La conoscenza di questo processo psicologico di adattamento e delle ansie che lo accompagnano, è utile agli operatori per attivare misure psicoprofilattiche volte a contenere queste turbolenze emotive, a rassicurare la donna e aiutarla ad evitare ulteriori aggravamenti dello stato ansioso.

Come riportato da Rutter (1985), la valenza dei fattori protettivi è strettamente connessa con la vulnerabilità personale e risente fortemente dell'esperienza individuale: ciò che sembra essere una protezione per un individuo può non esserlo affatto per un altro. In ogni caso sono emersi alcuni elementi trasversali che possono concorrere all'adattamento materno fra cui la sensazione di essere sincronizzata con i bisogni del nascituro, il significato positivo che viene attribuito all'evento, le strategie di *coping* e le gratificanti interazioni con gli altri (Crnic *et al* , 1983). Daniel Stern (1995) riprende specificatamente questo tema individuando nella presenza di un compagno comprensivo e rassicurante, che aiuti la gestante a recuperare il "senso della realtà", la figura più importante su cui si centeranno le aspettative della donna. Attualmente il partner, da cui la donna si aspetta sostegno emotivo e condivisione dell'esperienza che sta vivendo, tende a essere visto sempre di più nella prospettiva di una sorta di trasformazione "materna" del padre (Badolato, 1993; Pazzagli, 1999).

Prendendo spunto da queste osservazioni il lavoro indaga i contenuti dell'ansia che le donne hanno vissuto durante la gravidanza e la valutazione che esse stesse hanno dato delle motivazioni e dell'intensità della loro esperienza, prendendo in considerazione alcuni indicatori forniti dalle madri stesse, quali: la descrizione dello stato ansioso, la suddivisione in aree attribuzionali dell'ansia, la sua frequenza e la sua intensità.

2. Metodologia

È stato condotto uno studio qualitativo attraverso l'analisi del *corpus* testuale di 5 Focus Group (FG) costituiti da un totale di 24 donne senza storia di depressione o altro disturbo psichiatrico, con bambini di età compresa fra i 4 e gli 8 mesi, senza problemi né alla nascita né nelle prime fasi di sviluppo, prese a caso fra le residenti nella provin-

cia di Firenze (contattate subito dopo il parto presso il Dipartimento di Ginecologia, Perinatologia e Riproduzione Umana dell'Università degli Studi di Firenze ed Azienda Ospedaliera Careggi) (tabella 1).

È stato chiesto alle donne se avessero avuto manifestazioni ansiose in gravidanza, con quale frequenza e con quale intensità, quali fossero stati i temi ricorrenti delle loro preoccupazioni, cosa pensassero relativamente alle origini dei loro problemi e alla "normalità" dei loro vissuti. Ogni FG è stato interamente videoregistrato, i testi sono stati trascritti *verbatim* e predisposti per l'analisi qualitativa: suddivisi in unità di significato in modo che ogni proposizione fosse interamente rappresentativa di uno specifico stato emotivo.

Tabella 1 – Caratteristiche del campione

M. età	Attività lavorativa	Scolarizzazione	Stato matrimoniale	Altri figli?
30,91	37,50%	12,00% media	62,5%	8,33%
	casalinghe;	inferiore;	sposata;	si;
	50,01%	54,16% media	37,5%	91,67%
	occupate;	superiore;	convivente;	no;
	12,49%	33,33%		
	studentesse;	laurea;		

L'interpretazione dei dati è stata basata sull'analisi di contenuto computer assistita utilizzando un software (il QRS•NUSDIST IV) specifico per il trattamento di dati qualitativi non strutturati e non numerici (Richards e Richards 1991, 1994; Richards, 1995).

2.1. Criteri analisi di contenuto

Seguendo la metodologia della *Grounded Theory* (Glaser e Strauss, 1967; Glaser, 1978, Strauss e Corbin, 1990, 1997) sono state fatte una prima codifica aperta, una successiva codifica ristretta ed organizzata in una gerarchizzazione delle unità di significato, e, infine, una codifica selettiva; attraverso queste codifiche sono stati individuati i contenuti dei nodi che lo studio si era proposto di esplorare, e precisamente: le ansie e le emozioni negative delle madri durante la gravidanza, i loro processi attribuzionali di causalità, e la percezione

della gravità ed anormalità dei loro vissuti rispetto alla rappresentazione sociale delle difficoltà emotive della maternità. L'analisi di contenuto del *corpus* testuale ha consentito di strutturare una serie di categorie (nodi) integrate da una serie di sottocategorie (sottonodi) attraverso cui sono state definite le ansie, la loro frequenza e la loro intensità. Per la definizione di ogni singolo nodo è stata applicata la seguente metodologia:

- esaustività: ogni unità di significato è stata codificata almeno in un nodo;
- codifica multipla: ogni unità di significato poteva essere codificata in più nodi e sottonodi purché non appartenenti allo stesso ramo e/o mutuamente escludenti;
- pertinenza: le categorie sono state codificate utilizzando le espressioni delle madri e la letteratura relativa all'argomento;
- omogeneità: gli elementi classificati all'interno di ciascun nodo condividono lo stesso significato emotivo;
- un gruppo di ricercatori si è assunto il compito di considerare la congruità ed il significato delle emozioni espresse, e di validare la codifica dei testi. Spesso le madri si sono infatti servite di esempi per esprimere le loro emozioni ed essere sicure di essere state comprese.

2.2. Schema di codifica dei FGs

Il software QRS•NUSDIST IV offre la possibilità al ricercatore di produrre una ricostruzione gerarchica ad albero dei temi emersi nei racconti delle donne. Questa *utility* ha consentito di effettuare in parallelo più di una codifica per la stessa unità di significato. Dopo una prima disamina del *corpus* testuale abbiamo individuato 5 rami principali nei quali trovare una prima collocazione per le unità di significato.

Nel primo ramo [1. MADRI] sono stati inseriti gli eventi proposti e i dati socio-anagrafici di ciascuna di ciascuna madre.

Nel secondo ramo [2. ESPRESSIONI DI ANSIA] sono stati collocati tutti i nodi riferiti alle espressioni ansiose emerse. Abbiamo individuato 22 temi che sono stati inseriti in altrettanti sottonodi (vedi *tabella 2*).

Il terzo ramo [3. AREE] è stato a sua volta suddiviso in quattro sottonodi [3.1. AREA 1], [3.2. AREA 2], [3.3. AREA 3] e [3.4. AREA 4]: in

ciascuno dei quali sono stati inserite le unità di significato individuate dalle madri.

Il quarto ramo [4. FREQUENZA] è stato suddiviso nei nodi [4.1. MOLTO FREQUENTI], [4.2. FREQUENTI], [4.3. SPORADICHE], ed un quinto ramo [5. INTENSITÀ] è stato suddiviso nei sottonodi [5.1. DISTURBANTI], [5.2. POCO DISTURBANTI] e [5.3. LIEVI].

Al termine del processo di codifica ciascuna unità di significato è risultata inserita nei cinque nodi che la potessero definire in relazione a: 1) il soggetto che l'aveva proposta, 2) l'etichetta che aveva ricevuto in relazione al tema proposto, 3) l'area attribuzionale, 4) la frequenza di presentazione e 5) l'intensità percepita. Questo tipo di codifica, in parallelo e seriale, ha consentito di sottoporre i contenuti dei nodi ad una "analisi delle contingenze", in aggiunta a quella delle "frequenze" più comunemente utilizzata e tipica dell'analisi di contenuto classica. Prendere in considerazione la frequenza ha significato attribuire un peso ad emozioni e ricordi considerati dalle donne come maggiormente rappresentativi delle loro difficoltà. Con l'analisi delle contingenze abbiamo potuto mettere in relazione nodi appartenenti a categoria diverse (De Lillo, 1971; Krippendorff, 1980; Fielding e Lee, 1998).

3. Risultati

La capacità delle madri di esprimere i propri vissuti e il *consensus* del gruppo di ricercatori hanno permesso di identificare 22 temi dell'ansia, e di suddividerli secondo la percezione della loro origine, nelle quattro aree che riporta la prima colonna della *tabella 2*.

Nella *tabella 2* (a fronte) è possibile osservare come le conflittualità personali, la presenza di dissapori nella relazione con il partner, i disagi nella interazione con la famiglia di origine e le disfunzioni assistenziali rappresentino, in ordine di intensità decrescente, le origini dei motivi della presenza di ansia.

È emersa anche un'altra area relativa al disagio economico espressa da una sola codifica. Data la sua irrilevante rappresentatività, l'aspetto socio-economico non è stato preso in considerazione come fattore ansiogeno, ma, indirettamente, fornisce un'indicazione sulle caratteristiche del campione che sembra appartenere a una fascia sociale media-alta.

Tabella 2 – Le ansie e la loro frequenza

AREA di ATTRIBUZIONE	TEMA	FREQ.	TOT	%
1: attribuibili a una conflittualità personale	Salute del bambino	42	184	46,94
	Incapacità a partorire	33		
	Senso di inadeguatezza	32		
	Ambivalenza di sentimenti	23		
	Perdita di controllo	22		
	Tristezza	16		
	Noia	10		
	Sensi di Colpa	6		
2: attribuibili a conflitti con il partner	Incomprensione	33	109	27,81
	Rifiuto	25		
	Solitudine	21		
	Rammarico	20		
	Delusione	5		
	Gelosia	5		
3: attribuibili a disagi collegati con la rete familiare e sociale	Intrusioni	28	51	13,01
	Falsità	9		
	Inadeguatezza	8		
	Conflitti familiari	6		
4: attribuibili a disfunzioni assistenziali e disinformazione	Deresponsabilizzazione	26	48	12,24
	Disagi organizzativi	10		
	Difficoltà relazionali	7		
	Situazioni stressanti	5		
TOTALE UNITÀ DI TESTO		392		

Nella *tabella 2* sono stati ordinati i temi affiorati secondo il criterio della maggiore frequenza all'interno di ciascuna area, in modo che per ogni area fosse rappresentato almeno un tema. Gli argomenti con il maggior numero di codifiche sono stati:

- SALUTE DEL BAMBINO [AREA 1, 42 codifiche]: espressione legata all'integrità fisica del bambino;
- INCAPACITÀ DI PARTORIRE [AREA 1, 33 codifiche]: espressione legata alla paura della sofferenza e del risultato finale;
- INCOMPRESIONE [AREA 2, 33 codifiche]: espressione legata al rapporto con il partner;
- SENSO DI INADEGUATEZZA [AREA 1, 32 codifiche]: ritroviamo tutte le ansie dell'attesa nelle quali prendono corpo i fantasmi di non essere all'altezza dei compiti materni di portare a termine la gravidanza, riuscire a partorire e poi, di essere delle buone madri nutrici e accudenti;
- INTRUSIONI [AREA 3, 28 codifiche]: le ansie collegate alle interazioni con le famiglie d'origine;
- DERESPONSABILIZZAZIONE [AREA 4, 26 codifiche]: le ansie legate alle modalità dell'assistenza sanitaria.

3.1. Timori per la deformità e per la salute del figlio

/ espressioni/ area 1/salute bimbo

++ Text units 268-268:

Il pensiero che la bambina avesse dei problemi.

++ Text units 480-480:

Io ho avuto un problema al terzo mese perché non si sapeva se il bambino cresceva con la giusta forma.

++ Text units 96-97:

Io avevo paura per la salute della bambina; non lo so, forse perché a casa di mio marito c'era un handicappato.

++ Text units 161-165:

Soprattutto il pensiero di non sentirlo. E poi all'ultima ecografia andai da sola e a quella mi dissero che era piccino e a quel punto ero nei pazzi. Cioè era l'idea di non vederlo e di non sapere se stava bene o no. E poi io sono sempre stata bene e pensavo che anche la gravidanza fosse così, e il primo problema che c'è stato è stato un dramma.

La preoccupazione per la salute del bambino e in particolare quella per la nascita di un bambino deforme sono le fonti d'ansia più frequenti durante la gravidanza. Questi timori sono considerati dalle donne come normali quando possono essere superati utilizzando le verifiche programmate durante la gravidanza. L'ecografia si è dimostrata molto efficace nel contenere e ridimensionare la preoccupazione per le malformazioni e le condizioni di salute del bambino e la presenza del partner rinforza il livello d'intimità della coppia e conferma alla donna la partecipazione del compagno alla gravidanza. Tenendo conto però della relativamente bassa incidenza delle malformazioni fetali, appaiono talvolta sproporzionate l'intensità di queste ansie e la loro frequenza, ma l'indagine psicologica ci permette di comprendere che, al di là della possibilità reale, questo fantasma è connesso al timore di non essere capace di generare e allevare bene il figlio che, crescendo, potrebbe diventare una fonte di disgrazie per la madre (Soifer, 1985).

3.2. Timore del parto

/ espressioni/ area 1/paure partorire

++ Text units 147-147:

La paura se andava male, se succedeva qualcosa di cattivo durante il parto.

++ Text units 28-30:

Sognavo che non riuscivo a partorire e mi dovevano fare il cesareo.

++ Text units 32-32:

Una mia amica si è sbranata tutta, durante il parto, e ha cominciato ad urlare e a dire che non voleva più il bambino.

++ Text units 171-172:

Io ho avuto una bella gravidanza; forse anche incoscienza. Ma negli ultimi tempi avevo paura di non riuscire a sopportare i dolori del travaglio.

Per quanto riguarda questo diffuso timore (n. 33 codifiche) è stata evidenziata una relazione con il livello di autostima e con la percezione della propria efficacia e competenza. È importante notare come

affiorino spesso, durante la gestazione, delle paure che prescindono completamente dai progressi della scienza e dalla tecnologia, come se ogni donna conservasse tracce della paura della morte che ha sempre accompagnato il momento del parto. Le madri collegano questa paura alle modalità assistenziali che tendono a deresponsabilizzare la donna rispetto alla sua capacità di gestire la gravidanza e il parto favorendone una conduzione prevalentemente "medica. La percezione di essere sollecitate a non esercitare comunque un controllo sul proprio corpo e sull'evoluzione della gravidanza viene collegata con la paura di non potere o di non sapere partorire.

3.3. Il ruolo del partner

/ espressioni/ area 2/incomprensione padre

++ Text units 67-67:

La cosa che mi è piaciuta meno è che avrei voluto piangere, ma il mio compagno tutto misurato mi ha detto "cosa fai! trattieniti".

++ Text units 135-141:

Io ce l'ho con il mio marito, perché gli unici che mi hanno capito sono stati i miei genitori. Il mio marito mi diceva non si può mica dire di no, ...lì per lì non capivo ora ce l'ho con lui e comincio a criticare.

++ Text units 187-195:

Poi altra cosa è il rapporto col marito, che è difficile, perché siamo stanchi... e chi fa da mangiare?... sì, ma io ho lavorato! e tu pensi... Questi litigi continui che mi tolgono l'altro cinquanta per cento di forze.

++ Text units 155-158:

Magari pensavo che non sarebbe stato facile crescerla perché sono troppo giovane, ma poi mi andava subito via il pensiero, perché secondo me era una cosa naturale. Il mio ragazzo non la voleva ed è stato un brutto colpo perché non me lo aspettavo che dicesse di no.

++ Text units 107-107:

Il mio compagno quando la mattina parte con la borsa e va a lavoro dice: beata te che rimani!

È noto che le donne si attendono soprattutto dai loro compagni il

supporto emotivo che le aiuti ad affrontare le loro preoccupazioni durante la gravidanza e anche, successivamente, dopo il parto.

Dallo studio sono emerse n. 33 codifiche relative alla delusione delle aspettative che le donne riponevano nella partecipazione emotiva del partner: nelle esperienze raccontate emergono figure maschili che non sembrano in grado di farsi carico dei bisogni della madre o almeno nella misura in cui essa lo desidererebbe. Comunque, nonostante le delusioni, il partner resta la principale figura di riferimento per la donna nell'affrontare la gravidanza e il percorso materno nel suo complesso, come se avessero investito questa figura di valenze affettive molto ampie.

3.4. Senso di inadeguatezza

/ espressioni/ area 1/senso di inadeguatezza

++ Text units 92-94:

Siamo stati fino al terzo mese incerti se abortire o no, e lì sono stata malissimo; ed è stato motivo di sollievo quando ho annullato l'appuntamento. Io non accettavo per niente l'aborto, anche se per il mio compagno era una cosa da valutare.

++ Text units 116-121:

Io tra l'altro i primi mesi sono ingrassata subito, io ho iniziato a mangiare di più ed a ingrassare durante le ferie, ingrassare durante le ferie, in maniera patologica per come mangio io di solito. Avevo preso quattro o cinque chili subito. Sentivo che avevo difficoltà ad adeguarmi alla situazione e non credevo di essere capace a sacrificarmi tanto.

++ Text units 263-263:

Solo la prima volta ci sono stati dei problemi perché io l'ho saputo dopo un mese e mezzo/due di essere in cinta. Avevo paura che non sarei stata capace di farcela a portare a termine la gravidanza e credevo che non sarei stata brava come mia madre.

È apparso chiaramente che di fronte alla gestazione, anche la donna motivata e che ha desiderato la gravidanza, può manifestare delle incertezze sul suo proseguimento, mostrando un atteggiamento fortemente ambivalente. Quando, invece, la scelta di avere un figlio non è stata programmata e concordata con il padre (il 37,5% del nostro

campione), è emersa una immediata accettazione della gravidanza (88,88%) da parte della donna, mentre la maggiore difficoltà è risultata quella di far accettare l'evento imprevisto al partner. Le donne hanno riferito la loro preoccupazione relativa al timore che il partner rifiutasse il bambino e non si sentisse pronto a supportarla durante la gravidanza e nell'accudimento del figlio.

Si è evidenziato inoltre (n. 32 codifiche) che la maggior parte delle ansie relative alla evoluzione della gravidanza sono collegate alle aspettative di eventuali difficoltà da affrontare: i disagi alimentari e terapeutici, le limitazioni nella vita quotidiana, i timori di malattia e di danno involontario al bambino, l'impazienza di verificare nella realtà il proprio figlio costituiscono i temi più comuni.

3.5. Intrusioni

/ espressioni/ area 3/intrusioni

++ Text units 559-564:

Dipende anche dalla causa che ha scatenato la depressione, perché io ho un'amica che ha avuto... però lei erano episodi... era stanca, un po' depressa perché aveva sempre tutti i parenti... la suocera... lei è straniera ed aveva i suoi lontani mentre la suocera molto invadente che andava anche a toccarle il seno per vedere se ci aveva il latte, e lei ... infatti il medico si era raccomandato, le diceva: rimani da sola,

++ Text units 39-39:

in realtà sto combattendo con tutta la mia famiglia che vorrebbe che smettessi di allattare.

La gravidanza incide complessivamente sulla relazione di coppia e sulle altre relazioni con le famiglie e con gli amici. Nel campione indagato è emerso (n. 28 codifiche) come in questa particolare fase della vita la donna manifesti difficoltà a relazionarsi con la sua famiglia di origine e con quella del partner, nei confronti delle quali appare più chiusa che in altri momenti. Sono emersi numerosi temi che evidenziano una sorta di frattura generazionale che si esprime come desiderio di affrancarsi dall'esperienza delle figure materne di riferimento, che vengono vissute con esplicita rivalità. Gli eventuali consi-

gli che i genitori possono suggerire vengono spesso vissuti come ingerenze non gradite ed intrusive e la loro presenza viene accettata prevalentemente in funzioni di supporto pratico. Le donne sostengono che la condivisione con il partner è più importante per loro rispetto al rapporto con le figure genitoriali. Una sola delle nostre madri (di 21 anni) fa costantemente riferimento all'esperienza di sua madre e di sua nonna, mentre tutte le altre non accettano questo tipo di condivisione.

3.6. La deresponsabilizzazione assistenziale

/ espressioni/ area 4/deresponsabilizzazione

++ Text units 70-72:

Io ho avuto terrore. Dal primo dolore che ho avuto sono entrata nel panico. Le acque mi si sono rotte, tantissimo; ho vomitato e in macchina sono stata da cani, perché quaranta minuti in macchina, senza sapere come muoversi per i dolori.

++ Text units 71-71:

Ho fatto velocemente in due ore e non ho avuto la forza di arrabbiarmi perché ero legata.

++ Text units 128-131:

...e non vedevo l'ora di tornare a casa, e quando torno a casa mi rendo conto che non hai una bambola; io, fino allora, il bambino non ce lo avevo avuto; me lo avevano gestito in pediatria.

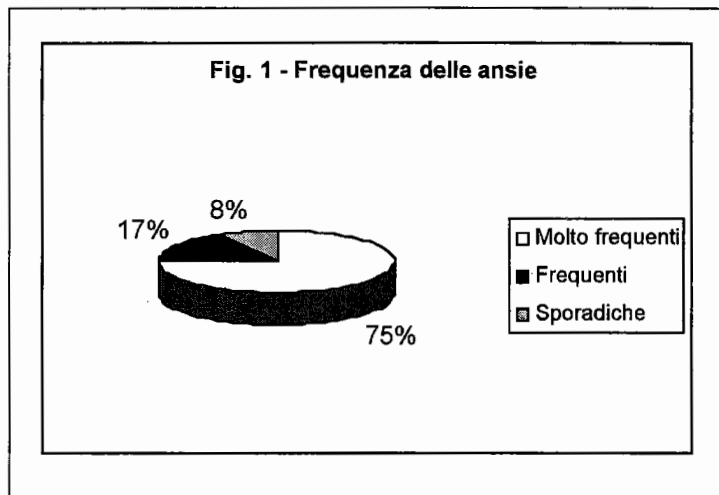
++ Text units 47-47:

L'unica cosa è stata in sala parto, che volevo fare di testa mia e invece a un certo punto mi hanno detto: basta, questo bambino deve nascere assolutamente; così mi hanno trattato male.

La percezione delle madri è che alla donna sia chiesto di delegare la gestione della gravidanza e la nascita del bambino al personale sanitario che decide al suo posto. La preoccupazione vissuta è relativa al mancato sviluppo della capacità di ascoltare i ritmi e le sensazioni profonde che provengono dall'interno del suo corpo. L'intervento più gradito del protocollo sanitario è l'ecografia, che costituisce per la donna una forma di rassicurazione sulla normalità dello sviluppo del feto e sull'assetto interno del proprio corpo ed anche un momen-

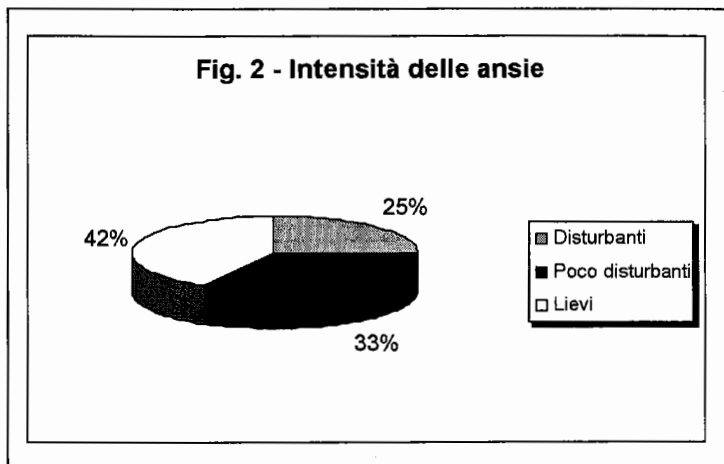
to di condivisione dell'esperienza con il partner. Le donne si sono rammaricate per essere state sottoposte ad un numero eccessivo di interventi sanitari durante la gravidanza e hanno riferito di aver trovato difficoltà ad adattarsi alla rigidità del protocollo diagnostico previsto per il monitoraggio della gestazione. Hanno ipotizzato che le risorse sanitarie siano concentrate eccessivamente nella fase precedente al parto e che, una volta partorito, il SSN sembra disinteressarsi della madre: infatti mentre il bambino è seguito dal pediatra fino dalla nascita, le donne riferiscono di avere poche strutture a cui rivolgersi per le problematiche relative al *post-partum*.

3.7. Frequenza e invasività delle ansie in gravidanza



Come illustrato nella *figura 1*, che mostra la cadenza con cui le ansie si sono presentate durante la gravidanza, tutte le madri hanno dichiarato che una quota "ansietà" ha accompagnato la gravidanza, sebbene con diversi livelli di frequenza: il 75% delle ansie sono state considerate frequenti e giustificabili con la consapevolezza dei possibili pericoli a cui le donne ed il loro bambino potevano andare incontro.

Solo l'8% delle ansie espresse sono risultate estremamente frequenti. Nella *figura 2* viene illustrata la percezione che le donne hanno dell'intensità dello stato ansioso: è stato attribuito dalle donne un peso al disagio provato. Nel complesso le ansie sono risultate come poco disturbanti o lievi, anche se il 25% ritornano nella memoria come momenti di intenso disagio.



Nella *figura 3* (a pag. seguente) abbiamo messo in relazione la frequenza con l'intensità. È possibile notare come le ansie molto frequenti siano considerate poco disturbanti e come invece quelle sporadiche siano considerate come disturbanti: sembrerebbe che la frequenza non sia collegabile con la "gravità" percepita, anzi che più sono frequenti, minore sia l'intensità del disturbo.

Nella *figura 4* e nella *figura 5* (alle pagg. seguenti) si evidenzia come i fattori ansiogeni siano stati distribuiti dalle madri in modo non uniforme nei quattro contenitori attribuzionali. È l'area 1 che è stata individuata come la maggior fonte ansiogena durante la gravidanza e come (in percentuale) le ansie più frequenti e più intense siano state fatte risalire per lo più a conflittualità interne, insicurezze e fragilità personali.

Fig. 3 - Ansie: frequenza ed intensità

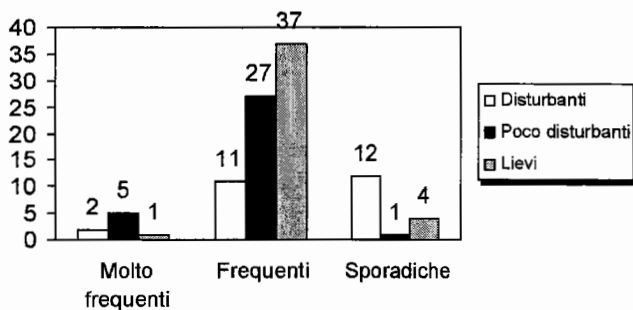
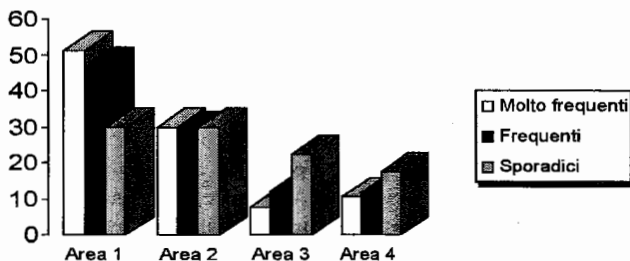


Fig. 4 - Aree e frequenze (%)



Anche l'area 2 esprime molte presenze, staccandosi nettamente dalle aree 3 e 4 rappresentate in maniera molto minore. L'area 2 propone il tema delle ansie legate al rapporto col partner che rimane un punto di riferimento fondamentale per la donna, non solo come sostegno emotivo, ma anche come elemento di conflitto.

Fig. 5 - Aree e intensità (%)

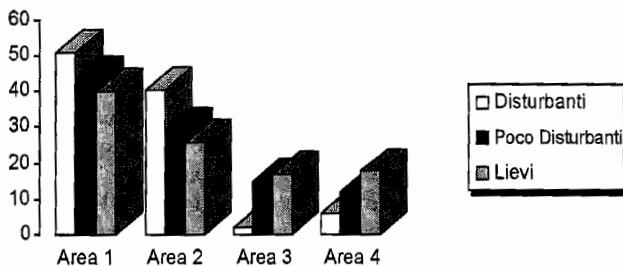
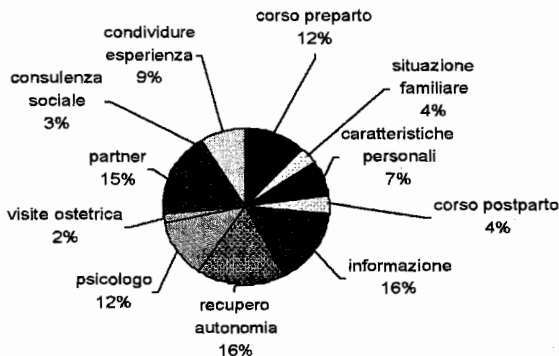


Fig. 6 - Fattori di protezione



3.8. Fattori protettivi

È stato chiesto alle donne del nostro campione di esprimere la loro opinione su quali fattori ritenessero utili per contenere le ansie che hanno comportato maggiori disagi (figura 6). Le madri ritengono che la possibilità di gestire la gravidanza e la successiva maternità in

autonomia (16,73%) sia il fattore più importante per il loro benessere: questo implica la possibilità di conservare un livello di efficienza fisica e mentale che consenta il mantenimento, più a lungo possibile, del proprio standard di vita e di indipendenza dalle pressioni familiari e sociali. Inoltre emerge il ruolo dell'informazione (16,33%) come uno dei fattori determinanti nel ridurre e ridimensionare gli stimoli ansiogeni: sembrerebbe da questi dati che un obiettivo fondamentale delle istituzioni che si occupano di maternità debba consistere nel trovare spazi e modi per diffondere la conoscenza di quella realtà che una donna deve affrontare durante la gravidanza.

Questa necessità è ribadita dalle indicazioni che le donne danno relativamente all'importanza dei corsi di preparazione al parto (11,95%) e al sapere che, in casi di necessità, dopo il parto, si potrebbero rivolgere a corsi *post-partum* (3,59%). Una percentuale considerevole di donne si orienta verso la ricerca di sostegno nel partner (12,35) anche se, più in generale, viene espressa la necessità di poter parlare con psicologi (14,74%) per stabilire una relazione supportiva e rassicurativa.

4. *Discussione*

Il concetto di costellazione materna (Stern, 1995), centrato sul mondo rappresentazionale della donna nelle diverse fasi della gravidanza e del *post-partum*, rappresenta un importante tentativo di congiunzione fra la teoria psicoanalitica della genitorialità e l'osservazione dell'esperienza relazionale. Esso costituisce un modello teorico che sembra utile nella lettura dei risultati di questa ricerca. Infatti si riferisce a quella particolare organizzazione psichica, temporanea e di durata molto variabile che inizia durante la gravidanza, capace di determinare nella donna una nuova serie di azioni, sensibilità, fantasie e paure che la rendono adeguata alla situazione reale di avere un bambino di cui prendersi cura. Si tratta di una nuova organizzazione che per un certo periodo sostituisce o respinge sullo sfondo quella precedente e che fornisce l'asse di riferimento più convincente per il versante materno di molti problemi genitore-bambino. Essa si struttura attraverso temi diversi che definiscono la linea organizzativa del mondo interno della madre e implicano ciascuno un sistema di idee, desideri, paure, ricordi e motivazioni che influenzano i sentimenti, le

azioni, le relazioni interpersonali e i comportamenti della donna.

Il tema vita-crescita si riferisce ai timori connessi alla capacità della madre di garantire la vita e la crescita del proprio bambino: essi si concretizzano in tutte quelle paure tipiche e "normali" che riguardano la salute del bambino, l'eventualità delle malformazioni e la capacità della madre di essere protettiva e adeguata, che sono emerse chiaramente dall'analisi dei *focus group*.

Il tema della relazionalità primaria si riferisce all'impegno affettivo della madre verso il bambino, alla trasmissione a livello preverbale delle regole fondamentali delle relazioni umane, alla capacità di entrare in quello stato di "preoccupazione materna primaria" (Winnicott, 1957) in cui si sviluppa una sensibilità più intensa per rispondere meglio alle esigenze del bambino: le ansie relative si concretizzano nella paura di non essere in grado di amare il bambino, di non essere spontanea e oblativa con lui o in grave difetto sul piano umano, di non saper entrare in contatto affettivo con lui.

Il tema della matrice di supporto si riferisce al bisogno della donna di creare, accettare e regolare una rete di supporto esterna, protettiva e benevola, che le consenta di realizzare la sua funzione genitoriale. La relativa scomparsa della famiglia estesa non è stata adeguatamente compensata da altre unità sociali, né tanto meno da strutture mediche o sanitarie; di conseguenza aumenta la pressione sul marito perché fornisca il supporto necessario. Il partner sta infatti assumendo un'importanza sempre maggiore come figura protettiva nel tentativo di colmare il vuoto della tradizionale rete femminile, prodotto dai cambiamenti sociali, e sta subendo una sorta di progressiva "maternalizzazione" del suo ruolo. In effetti il padre non può fungere da modello materno legittimo, dal momento che non è abilitato a farlo né dalla sua storia personale né dalla sua esperienza e il suo apprezzamento, per quanto importante, può soddisfare soltanto una parte del bisogno di sostegno psicologico della madre. Tale situazione si correla col timore della donna che il marito possa entrare in competizione con lei come genitore, oppure che la abbandoni, oppure che non sia in grado di sostenerla "maternamente" come essa avrebbe bisogno.

Il tema della riorganizzazione dell'identità riguarda il bisogno della donna di realizzare una trasformazione della sua identità, i cui modelli sono rappresentati dalle identificazioni, sia positive che nega-

tive, con la madre e con le altre figure materne della storia personale della donna, correlato con profonde ansie di inadeguatezza e inefficacia.

La costellazione materna costituisce uno strumento clinico utile per la conoscenza delle problematiche della maternità e per il lavoro terapeutico sia che la si intenda come un'organizzazione psichica fondamentale, oppure come una organizzazione tipica di una fase dell'arco di vita o ancora come un complesso, cioè un raggruppamento organizzato di fenomeni psichici.

Dai dati ottenuti risulta che l'ansia costituisce un'esperienza diffusa nel corso del lavoro di diventare madri e che i contenuti delle ansie coincidono con quanto riportato in letteratura. I temi principali sono stati raggruppati nelle quattro aree che indicano l'attribuzione cosciente che le donne stesse hanno dato dell'origine delle loro ansie.

Nella prima, riferita prevalentemente ad una conflittualità interna, sono contenute ansie legate in parte al tema vita-crescita come ad esempio le preoccupazioni per la salute del bambino e la paura del parto ed in parte al tema della riorganizzazione dell'identità come i sentimenti di ambivalenza, i sensi di colpa, i timori di perdita di controllo. Il tema della relazionalità primaria sembra corrispondere a quanto descritto dalle donne come sentimento di inadeguatezza che comprende le angosce legate al timore di essere inefficaci nei confronti del bambino ed alla paura di non essere all'altezza sia di partorire, sia di accudire il bambino reale.

Nella seconda e nella terza area sono raggruppate ansie legate al tema della matrice di supporto e in particolare alle aspettative delle donne nei confronti del marito ed al rapporto con le figure genitoriali. Nell'esperienza descritta nei *focus group* emerge la particolare situazione della coppia attuale: la donna riversa le sue aspettative di sostegno e di protezione sul marito, che viene investito di una funzione "materna" a cui spesso egli non è in grado di corrispondere completamente; la donna rimane delusa nelle sue aspettative ed esprime sentimenti di solitudine, rammarico, incomprensione, rifiuto, inadeguatezza. L'esperienza della delusione sembra possa contribuire ad accentuare il "normale" stato ansioso della gravidanza e, concordando con Neuhaus e Coll. (1994), si è evidenziato che lo stato ansioso viene esaltato da una situazione di conflittualità interna.

Inoltre, poiché le figure genitoriali vengono vissute dalle donne come fonte di conflitto e considerate come eccessivamente intrusive e potenzialmente dannose per l'equilibrio della coppia, le aspettative di aiuto e di sostegno verso il marito rischiano di essere così ampie da renderle un compito quasi impossibile da soddisfare.

Anche nella quarta area le ansie sono soprattutto relative al tema della matrice di supporto, intesa come la presenza di una organizzazione sociale e sanitaria di riferimento, che però risulta carente nel garantire informazione e sostegno alla donna durante la gravidanza: vissuti di deresponsabilizzazione, di disagio rispetto alle strutture sanitarie e difficoltà di comunicazione costituiscono i temi emersi con maggiore frequenza.

Anche se le ansie vengono descritte soprattutto come lievi e moderate e sono talmente diffuse da essere ritenute "normali" dalle madri, è possibile individuarne diverse gradazioni collegate a contesti e relazioni conflittuali. È stato evidenziato come esista una diminuzione di frequenza e di intensità delle ansie spostandosi dall'area attribuzionale della conflittualità personale verso quella sociale ed assistenziale: nell'area 1 infatti si evidenziano le ansie più numerose e intense, anche se è possibile individuare una correlazione negativa fra frequenza ed intensità in quanto le ansie più disturbanti sono quelle meno frequenti e quelle più frequenti sono in realtà anche quelle meno disturbanti.

In conclusione, nella memoria delle madri rimane il ricordo di un'esperienza di angoscia valutata a posteriori come transitoria e fisiologica al buon andamento del parto e del successivo accudimento del piccolo. Questi dati inducono a ritenere che la donna consideri queste ansie come peculiari della gravidanza, nel complesso contenibili mediante la presenza di relazioni gratificanti e modificate dalla nascita del bambino. Dall'analisi dei fattori di protezione descritti dalle madri emerge chiaramente la necessità della condivisione di questa esperienza, che diventa il filo conduttore di quanto esse hanno espresso.

I risultati suggeriscono che la presenza di ansie frequenti, ma di intensità moderata, durante la gravidanza è da considerarsi fisiologica e che può avere un valore adattativo in quanto contribuisce al processo di sviluppo della funzione genitoriale intesa come capacità

di contenimento mentale del bambino precedente alla stessa nascita. Le ansie individuate sono il contributo cosciente che le madri hanno riferito durante i FG e che, comunque, mantengono anche la caratteristica di segnale di sofferenza che, deve essere accolta e compresa.

BIBLIOGRAFIA

AYERS, S., *Assessing psychopathology in pregnancy and postpartum*, in «J. Psychosom. Obstet Gynaecol.», 2001 Jun., 22(2), pp. 91-102.

BADOLATO, G., *Identità paterna e relazione di coppia, Trasformazione dei ruoli generazionali*, Giuffrè, Milano 1993.

BERNAZZANI, O., SAUCIER, J-F., DAVID, H., BORGEAT F., *Psychosocial factors related to emotional disturbances during pregnancy*, in «Journal of Psychosomatic Research», 1997 April, vol. 42, Issue 4, pp. 391-402.

BRAZELTON, B., CRAMER, B., *Il primo legame*, trad. it. Frassinelli, Milano 1991.

CAHILL, H.A., *A qualitative analysis of student nurses' experiences of mentorship*, in «Adv. Nurs», 1996 Oct., 24(4), pp. 791-799.

CAHILL, H.A., *Male appropriation and medicalization of childbirth: an historical analysis*, in «J. Adv. Nurs.», 2001 Feb., 33(3), pp. 334-342.

CAHILL, H.A., *What should nurse teachers be doing? A preliminary study*, in «J. Adv. Nurs.», 1997 Jul., 26(1), pp. 146-153.

CHUNG, TK, LAU, TK, YIP, A.S, CHIU, H.F, LEE, D.T., *Antepartum depressive symptomatology is associated with adverse obstetric and neonatal outcomes*, in «Psychosom. Med.», 2001 Sep.-Oct., 63(5), pp. 830-834.

CRNIC, K.A., GREENBERG, M.T., RAGOZIN, A.S., ROBINSON, N.M., BASHAM, R.B., *Effects of stress and social support on mothers and premature and full-term infant*, in «Child development», 1983, 54 (1), pp. 209-217.

DAGAN, Y., LAPIDOT, A, EISENSTEIN, M., *Women's dreams reported during first pregnancy*, in «Psychiatry Clin. Neurosci.», 2001 Feb., 55(1), pp. 13-20.

DE LILLO, A., *L'analisi del contenuto*, Il Mulino, Bologna 1971.

FIELDING, N.G., LEE, R.M., *Computer Analysis and Qualitative Research*, Sage Publications, Newbury Park 1998.

GAGNON, A.J., *Individual or group antenatal education for childbirth/parenthood*, in «Cochrane Database Syst. Rev.», 2000, (4), CD002869, Review.

GOODWIN, A., ASTBURY, J., MCMEEKEN, J., *Body image and psychological well-being in pregnancy. A comparison of exercisers and non-exercisers*, Aust N Z J «Obstet Gynaecol.», 2000 Nov., 40(4), pp. 442-447.

IP, W.Y., *Relationships between partner's support during labour and maternal outcomes*, in «J. Clin. Nurs.», 2000 Mar., 9(2), pp. 265-272.

KRIPPENDORFF, K., *Analisi del contenuto. Introduzione metodologica*, E.R.I., Torino 1983.

LUMLEY, J., AUSTIN, M.P., *What interventions may reduce postpartum depression*, in «Curr. Opin Obstet Gynecol.», 2001 Dec., 13(6), pp. 605-611.

MACKEY, M.C., WILLIAMS, C.A, TILLER, C.M., *Stress, pre-term labour and birth outcomes*, in «J. Adv. Nurs.», 2000 Sep., 32(3), pp. 666-674.

MELENDER, H.L., LAURI, S., *Fears associated with pregnancy and childbirth-experiences of women who have recently given birth*, in «Midwifery», 1999 Sep., 15(3), pp. 177-182.

NEUHAUS, W., SCHARKUS, S., HAMM, W., BOLTE, A., *Prenatal expectations and fears in pregnant women*, in «J. Perinat. Med.», 1994, 22(5), pp. 409-414.

PAZZAGLI, A., *Il travaglio della paternità*, in ARGENTIERI, S., *Il padre materno*, Meltemi Roma, 1999, pp. 14-34.

POPE, ROSEMARY, GRAHAM, LESLEY, SWATTEE, PATEL, *Woman-centred care*, in «International Journal of Nursing Studies», 2001 April, vol. 38, Issue 2, pp. 227-238.

RENKERT, S., NUTBEAM, D., *Opportunities to improve maternal health literacy through antenatal education: an exploratory study*, in «Health Promot. Internation.», 2001 Dec., 16(4), pp. 381-388.

RICHARDS, L., *Transition work! Reflection on a three-year NUD_IST project*, in BURGESS, R.G. (ed.), *Studies in Qualitative Methology*, JAI Press Inc., London 1995, 5, pp. 105-140.

RICHARDS, T., RICHARDS, L., *Using computer in Qualitative Research*, in DENZIN, N.K., LINCOLN, Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Newbury Park 1994.

RICHARDS, T., RICHARDS, L., *The QRS • NUSDIST Qualitative Data Analysis System*, in «Qualitative Sociology», 1991, 14, pp. 307-324.

SAISTO, T, SALMELA-ARO, K, NURMI, J.E., HALMESMAKI, E., *Psychosocial predictors of disappointment with delivery and puerperal depression. A longitudinal study*, in

«Acta Obstet Gynecol. Scand.», 2001 Jan., 80(1), pp. 39-45.

SAISTO, T., SALMELA-ARO, K., NURMI, J.E., KONONEN, T., HALMESMAK, E., *A randomized controlled trial of intervention in fear of childbirth*, in «Obstet Gynecol.», 2001 Nov., 98(5 Pt 1), pp. 820-826.

SAUREL-CUBIZOLLES, M.J., ROMITO, P., LELONG, N., ANCEL, P.Y., *Women's health after childbirth: a longitudinal study in France and Italy*, INSERM, Villejuif (France) in «B.J.O.G.», 2000 Oct., 107(10), pp. 1202-1209.

SJOGREN, B., WIDSTROM, A.M., EDMAN, G., UVNAS-MOBERG, K., *Changes in personality pattern during the first pregnancy and lactation*, in «J. Psychosom. Obstet Gynaecol.», 2000 Mar., 21(1), pp. 31-38.

SOIFER, R., *Psicodinamica della gravidanza parto e puerperio*, trad. it. Borla, Roma 1985.

STERN, D.N., *La costellazione materna*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1995.

STRAUSS, L.A., CORBIN, J., *Basic of qualitative research*, Sage Publications, Newbury Park 1990.

STRAUSS, L.A., CORBIN, J., *Grounded Theory Methodology: An Overview*, in DENZIN, N.K., LINCOLN, Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Newbury Park 1994.

WINNICOTT, D., *La preoccupazione materna primaria* (1958), in ID., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, trad. it. Martinelli, Firenze 1975.

FREUD E WITTGENSTEIN: MITOLOGIA DEL QUOTIDIANO E LINGUAGGIO DELLA SCIENZA

Filippo Accurso

Premessa

Il rapporto Wittgenstein-Freud non si esaurisce in un semplice rapporto *intellettuale* per lo più indiretto. È, piuttosto, una complessa mescolanza di discepolanza critica e ammirazione perturbata da parte del filosofo austriaco nei confronti del padre della psicoanalisi¹.

Un rapporto complesso in cui la dimensione umana sembra assumere una piega decisamente favorevole a Freud se consideriamo che Wittgenstein si è professato un seguace² (almeno fino alla fine degli anni Trenta) ritenendolo uno che ha valide ragioni per dire quello che dice anche quando sbaglia e che ha paragonato la propria originalità a quella di Freud, definendola una originalità del terreno non del seme³ visto che, a parere di Wittgenstein, il seme della psicoanalisi lo aveva gettato Breuer⁴.

A fronte, però, degli apprezzamenti relativi alla personalità e alla statura culturale di Freud, dobbiamo registrare un atteggiamento intellettuale molto critico rivolto, in particolare, contro l'eccesso di immaginazione e contro il pregiudizio colossale sotteso alla teoria freudiana che la trasforma, per Wittgenstein, nell'espressione di uno stile di pensiero che va combattuto⁵.

Difficile determinare, inoltre, l'incidenza di elementi non propriamente teoretici o filosofici nella valutazione wittgensteiniana. Certamente hanno inciso profondamente i resoconti delle sedute e gli scarsi apprezzamenti della sorella minore Margarethe, psicoanalizzata da Freud, e lo sconcerto provato dal filosofo di fronte all'enorme diffusione e influenza esercitata in Europa dalla teoria psicoanalitica a dispetto dell'indeterminatezza di oggetto, scopi, metodi e con-

tenuti: elementi che hanno contribuito a orientare e acuire gli strali wittgensteiniani.

Infine, è da aggiungere, in relazione ad alcune *affinità procedurali* tra l'analisi freudiana dell'inconscio e l'analisi wittgensteiniana del linguaggio, un motivo strettamente personale, di *identità e autonomia* metodologica potremmo dire, che induceva Wittgenstein a scrutare in profondità nell'edificio freudiano. Era bastata, infatti, secondo quanto racconta N. Malcolm una recensione che considerava la sua filosofia «una specie di psicoanalisi» per mandarlo su tutte le furie portandolo alla secca e piccata precisazione «sono tecniche diverse», nella quale l'uso del termine "tecniche" vuole sottolineare e ribadire la radicale diversità di metodi e prospettive⁶.

Wittgenstein non era solo, comunque, in questa sua battaglia contro le pretese di scientificità della teoria freudiana: anche K. Kraus combatteva, nel suo caratteristico stile, la medesima battaglia. Non è difficile, dunque, conoscendo l'incondizionato apprezzamento wittgensteiniano nei confronti del rigore morale e intellettuale del grande intellettuale viennese, riscontrare suggestioni krausiane nelle osservazioni di Wittgenstein.

Terremo conto, allora, in primo luogo dei nessi linguaggio-psi-coanalisi in chiave interpretativa ed epistemologica nel contesto e nella prospettiva antropologica generale che il discorso di entrambi gli autori tende a delineare (inevitabile, in questo senso, un qualche riferimento a Frazer, autore *comune*), e, in secondo luogo, delle caratteristiche diffidenze wittgensteiniane nei confronti di teorie e ipotesi spiegazionistiche.

Muovendo, dunque, da posizioni e presupposti non del tutto conciliabili (almeno non conciliati in Wittgenstein), articoleremo la nostra indagine intorno ad alcuni aspetti fondamentali che possiamo così sintetizzare:

a) concezione dell'io e della natura umana in rapporto alla costituzione e individuazione dell'oggetto e dei limiti scientifici della psicologia per Wittgenstein (nelle linee essenziali, naturalmente, ed entro i limiti di questo breve lavoro);

b) ridefinizione o meglio, dal punto di vista di Wittgenstein, rivendicazione di uno statuto epistemologico della psicoanalisi attraverso l'individuazione di limiti e approssimazioni concettuali che sol-

levano interrogativi pesanti in rapporto alla conduzione dell'analisi;

c) confronto tra rilievi mossi ad alcune tesi freudiane, espresse soprattutto nell'*Interpretazione dei Sogni*, e interpretazioni estetiche al fine di sottolineare e chiarire la differenza tra *cause* e *ragioni*;

d) osservazioni critiche e valutazioni conclusive sui risultati conseguiti attraverso la cura tenendo conto, soprattutto, delle problematiche connesse alla suggestività (o scientificità) della psicoanalisi.

Io e natura umana

Radicalmente divergenti si presentano le concezioni di Wittgenstein e Freud in merito alle questioni di fondo affrontate dalla psicologia e dalla psicoanalisi.

Freud considera pressoché conclusiva l'analisi motivazionale psico-biologica che propone, rivelativa della dimensione occulta e inconscia della natura umana trascurata colpevolmente dalla cultura dominante, marcatamente spiritualistica e moralistica. E proprio la dimensione occulta, repressa o rimossa, che inopinatamente affiora qua e là rivendicando i propri misconosciuti diritti che la psicoanalisi si incarica di riconoscere, chiarificare e, se è il caso, curare.

Wittgenstein, pur riconoscendo la profondità e la legittimità di alcune istanze e osservazioni freudiane, sottolinea, al tempo stesso, l'indeterminatezza di una concezione sospesa tra biologia e fenomenologia del sintomo, tra l'aspetto simbolico e quello rappresentativo-descrittivo.

In altri termini, possiamo a mio avviso, sostenere fondatamente, che attraverso la discussione delle teorie freudiane, Wittgenstein metta in discussione l'intera concezione antropologica (funzione, ruolo e limiti dei concetti) presupposta o implicita nella psicologia. Inoltre, come emerge dall'accusa di *sterilità* e *confusione* (cfr. PU, II, XIV), la psicologia non dispone di metodi d'indagine e di sperimentazione in grado di produrre evidenze o risultati tali da dissolvere la confusione.

Per di più, mentre le pretese di scientificità di Freud lo portano a rinchiudersi, per così dire, nel territorio delimitato e protetto di una antropologia ritagliata *ad hoc* per il lettino dell'analista, Wittgenstein si muove nel contesto di una più vasta antropologia filosofica che

spaziando da S. Agostino e Kierkegaard a Frazer, da Kraus e Schopenhauer a Freud stesso, vede nella psicologia uno degli aspetti per una più complessa e comprensiva *analisi della mente* che pur accogliendo e apprezzando gli apporti fondamentali della psicologia, non li considera nè determinanti nè decisivi in vista della costruzione di un modello del mentale esplicativo ed esauriente.

Psicologia vuol dire, per Wittgenstein, principalmente analisi percettiva, introspezione, definizione della grammatica di sentimenti e sensazioni: insomma, descrizione dell'interiorità in una accezione la cui portata trascende nettamente il modello motivazionale freudiano⁷.

In questa prospettiva, il compito della filosofia della psicologia si configura, dunque, come recupero rammemorativo dei fondamenti antropologico-culturali dell'analisi e cioè della rete relazionale e raffigurativa che colloca il singolo sullo sfondo interpretante-interrogante della storia naturale dell'umanità, uno sfondo talmente vasto e vario da escludere, o quasi, tentazioni deterministiche, ma che diluisce e complica il quadro delle prospettive analitiche moltiplicando il numero delle interpretazioni possibili e legittime. Problema che investe, naturalmente, anche quelle componenti che potrebbero costituire il terreno privilegiato dell'analisi freudiana, come si può constatare:

«È probabile che ci siano molti diversi tipi di sogni e che non vi sia una sola linea di spiegazione per tutti. Proprio come ci sono molti diversi tipi di giochi. O come ci sono molti, diversi tipi di linguaggio» (LC p. 131).

I concetti psicologici per Wittgenstein

Il problema che sta alla base della precedente, e di molte altre osservazioni wittgensteiniane, è la controversa questione del determinismo psichico, cioè della presenza e della riconoscibilità di una connessione di tipo causale tra eventi psicologicamente connotati. Appare chiaro l'orientamento freudiano verso il determinismo psichico e la contestazione da parte di Wittgenstein dell'orientamento freudiano in particolare alla luce delle considerazioni relative all'indeterminatezza e all'approssimatività dei concetti in generale e dei concetti psicologici in particolare. In sostanza, in psicologia i concet-

ti sono più aperti che altrove (ad esempio in fisica e in matematica), e diventa, di conseguenza molto più difficile delimitarli.

Il tema dell'apertura (la *open texture* dei commentatori inglesi) dei concetti costituisce un aspetto importante e centrale come sappiamo dell'intera produzione wittgensteiniana e da tener costantemente presente insieme all'essenziale e irriducibile raffiguratività del linguaggio.

Le precisazioni e i richiami precedenti, hanno il preciso scopo, in questa sede, di facilitare la comprensione dei meccanismi linguistici e di sottolineare l'incidenza dei concetti sull'immagine dei fatti descritti.

In altri termini, i concetti descrivono o rappresentano i fatti attraverso le immagini che "contengono" e delimitano, però, essendo culturalmente determinati, rappresentano, al tempo stesso, una struttura e una *Lebensform* dalla quale ricevono significato e funzione e della quale strutturano la storia naturale e culturale sintetizzando e variando la rete delle connessioni e delle strutture grammaticali.

Concetto e immagine, reciprocamente irriducibili, pur coappartenendosi, lasciano scoperto un residuo differenziale che consente tanto di problematizzare il loro reciproco rapporto, quanto di moltiplicare, senza esaurirle del tutto, le prospettive ermeneutiche (immagine *interprete* del concetto e viceversa). La problematicità e l'ampiezza della funzione semantica del concetto, emerge, in ogni caso, già nel contesto della semplice *descrizione*. Non basterebbe, infatti, rinunciare a *spiegare* per sottrarsi al dazio implicito in ogni fenomeno linguistico e consistente, in definitiva, nell'adesione a una *norma di descrizione* ovvero nell'adozione di un *metodo* o *paradigma rappresentativo*.

Non è sempre chiaro, però, quale possa o debba essere il paradigma. Infatti, come dimostrano le scienze naturali, difficoltà notevoli sorgono già dove esiste il referente di un fatto o di un'evidenza empirica o sperimentale e divengono comprensibilmente più marcate nell'ambito delle cosiddette scienze umane per le quali non si danno *fatti* o *oggetti* suscettibili di controllo empirico ma solo *rappresentazioni di vissuti* privi di una grammatica logicamente e metodologicamente definita e strutturata.

La psicologia, in particolare la più recente, è uno sterminato banco di prova tanto della difficoltà di individuare e controllare un para-

digma rappresentativo, quanto delle incertezze di metodi e risultati. Spesso funge da criterio di demarcazione o di correttezza un comportamento in accezione epistemologico-sociale (confronti statistici nella maggior parte dei casi o indicazione, presunta, del comportamento specifico dell'esperienza vissuta), fiducia e sfiducia nelle dichiarazioni, il contesto di riproduzione dell'esperienza, *etc.*

È proprio questo il punto: il concetto codifica l'esperienza seguendo *modelli grammaticali* di cui le proposizioni psicologiche costitutivamente mancano e che tentano, faticosamente, di mutuare dalla biologia o da categorizzazioni e moduli evolucionistici interpretando, cioè la storia o la biologia in accezione paradigmatica: è estremamente significativa, da questo punto di vista, la sottolineatura wittgensteiniana del carattere ibrido dei concetti impiegati da Freud e l'accostamento della psicoanalisi alla teoria di Darwin in considerazione del fatto che, in entrambi i casi, ci si dichiara sicuri di qualcosa su basi estremamente scarse (cfr. LC p. 91-2).

Chiaro, comunque, che per Wittgenstein, l'indeterminatezza e l'approssimatività dei concetti psicologici, non è dovuta alla recente nascita della presunta scienza, come affermato da Köhler che la paragona alla fisica degli inizi⁸.

Il paragone stesso *fisica degli inizi / psicologia degli inizi* è del tutto improponibile per Wittgenstein: enorme la diversità in ambito metodologico e nella definizione degli oggetti e dei risultati d'indagine — anche nella fase iniziale.

In altri termini, per il filosofo austriaco l'indeterminatezza costituisce un tratto caratteristico e ineliminabile dei concetti psicologici privi come sono di connessioni forti e di riscontri sperimentali inequivoci. In questo contesto è impresa quasi disperata costruire concetti sulle sabbie mobili delle rappresentazioni e tentare di tracciare confini *tra* e *nell'*ambito di somiglianze. Presupposti e *paradigmi* del discorso psicologico, in mancanza di dimostrazioni e connessioni forti, devono, per forza di cose, recuperare le proprie radici epistemologiche nella *Besinnung* che diviene il solo vero elemento di raffronto tra dati e categorizzazioni della vita psichica che consente di andare al di là della *povertà quantitativa* della psicologia sperimentale⁹.

Nell'accezione wittgensteiniana, la psicologia include e tende a esplicitare le modalità conoscitive della *realtà* (interna ed esterna) a

partire dal sistema di certezze e credenze operative che in qualche modo la legittimano e giustificano e che dirigono le strategie d'approccio (i metodi) e la valutazione (grado di attendibilità) dei risultati.

Nella prospettiva di strumenti di analisi integrale del soggetto, i concetti psicologici sembrano destinati a rimanere ibridi nella misura in cui si collocano al confine tra corporeo e mentale, fisico e spirituale, fenomenologico ed ermeneutico.

Prendendo, infatti, ulteriormente le distanze dal metodo della psicologia che *connette il vissuto con un che di fisico*, Wittgenstein precisa che il compito di un'analisi filosofica e grammaticale è, invece, quello di connettere *il vissuto con il vissuto*¹⁰.

Wittgenstein, naturalmente, respinge tanto le suggestioni materialistiche e riduzionistiche del *Behaviourismo* quanto le assurde pretese delle psicologie *spiritualiste* alle quali sembra essere, per certi aspetti, come detto, più prossimo.

Dopo quanto detto, ci si aspetterebbe una radicale svalutazione della dottrina freudiana. Invece, un po' a sorpresa, Wittgenstein ammette che *Freud ha ragioni molto intelligenti per dire quello che dice* (cfr. LC p. 91), però, quasi a ribadire i limiti intrinseci del discorso psicoanalitico, precisa, subito dopo, che per dire quel che dice Freud occorre «grande immaginazione e un pregiudizio colossale, un pregiudizio che può probabilmente indurre la gente in errore» (LC p. 91).

Quest'ultimo punto, cioè il *pregiudizio che può indurre in errore* esprime compiutamente il disagio e le preoccupazioni destinate in Wittgenstein dalla teoria e dalla pratica freudiana dotate, al tempo stesso, di grande fascino e scarsa perspicuità.

Originano, allora, molto probabilmente, da preoccupazioni di carattere etico l'ambivalenza e gli obiettivi delle critiche a Freud che coinvolgono direttamente tutti i capisaldi della teoria psicoanalitica ma assumono tratti di particolare rilievo e interesse in rapporto alla nozione d'inconscio.

L'inconscio, deposito degli istinti e del materiale rimosso della vita cosciente, assume per Freud i tratti di un substrato biologico-materiale della personalità cosciente e costituisce il presupposto per una sorta di visione stratificata dell'io.

Wittgenstein, invece, che passa dal solipsismo del *Tractatus* a una

concezione dell'io dialogante-parlante di vaga ascendenza humiana, vede in esso piuttosto l'esile presupposto *grammaticale* del discorso e dell'azione (riassumendo quanto emerge da numerosi passi delle *Ricerche*) senza che ciò comporti l'abbandono della convinzione dell'unità inscindibile dell'uomo e della sua psiche (come conferma il crudo atteggiamento polemico nei confronti di tutti quegli esperimenti che pretendono di separare *chimicamente* il fisico dal mentale).

Si potrebbe sostenere, per dirla diversamente, che il punto focale e nevralgico della contestazione si concentra, non riduttivamente, intorno al nodo problematico della distinzione tra un'antropologia *essenzialistica* (quella freudiana per Wittgenstein), e un'antropologia di tipo *fenomenologico-filosofico*.

Potrebbe sembrare una rassegnata rinuncia alla scientificità da parte di Wittgenstein, è, invece, un duro colpo al pregiudizio *monista* profondamente radicato nell'opera di Freud e nella cultura psicoanalitica e che merita di essere combattuto in tutte le sue forme perchè sempre pronto a tradursi in *esclusivismo* metodologico e irrigidimento dottrinario attraverso l'istituzione di ingiustificate o, meglio, non del tutto giustificate connessioni *causali* tra immagini, catene associative, storia naturale e vita psichica (cfr. LC p. 136).

Da questo punto di vista la distanza non potrebbe essere maggiore. Infatti per Wittgenstein, il *mito* della causalità è alla radice della esaltazione e incomprensione delle teorie scientifiche come vedremo meglio in seguito trattando di scienza e mito.

Compete in ogni caso alla memoria un ruolo di rilievo nella strategia di definizione dell'identità culturale del simbolo e psichica del paziente: memoria storica, linguistica e sociale, fondamento imprescindibile di ogni confronto e costruzione concettuale, luogo privilegiato dell'evocazione o rievocazione analitica e, per farla breve, trama e ordito del tessuto simbolico.

Possiamo, allora, riassumere sinteticamente e icasticamente, il punto di vista wittgensteiniano sul ruolo, la funzione e la (presunta) scientificità dei concetti psicologici con le osservazioni, ironiche e perentorie nel tono e nei contenuti, del filosofo austriaco che relega i *concetti della psicologia* tra i *concetti della vita quotidiana* e rincarare la dose aggiungendo che i concetti psicologici *hanno con quelli dalle scienze rigorose la stessa relazione che hanno i concetti della medicina*

*scientifica con quelli delle vecchie donne che si dedicano alla cura dei malati*¹¹.

Dopo questa lunga ma necessaria premessa, sarà più agevole, riteniamo, comprendere e motivare l'indagine del complesso rapporto tra i due personaggi che riveste, specie in alcuni momenti, tratti di notevole rilievo epistemologico.

L'analisi ruota, inevitabilmente, principalmente intorno alle *Conversazioni su Freud* pubblicate da R. Rhees ma tiene conto, ovviamente, dei numerosi e utilissimi riferimenti sparsi nella produzione wittgensteiniana.

Uno spazio e un'attenzione particolare verranno riservate al tema del simbolismo onirico sia perchè ritenuto da Wittgenstein un punto-cardine della teoria freudiana, sia perchè assume tratti rilevanti la questione dell'interpretazione del materiale onirico alla luce dell'indeterminatezza e imprecisione dei concetti psicologici e psicoanalitici sottolineata in precedenza.

La prospettiva delineata sembra più adatta, pertanto, ad un approccio di tipo marcatamente estetico o ermeneutico, che implica, però, con una sfumatura lievemente aprioristica, la marginalizzazione del problema della scientificità dello statuto della psicoanalisi.

Occorre dire, in ogni caso, che l'indagine, notevole per i tempi e il carattere occasionale, non è così nettamente orientata, come vedremo andando avanti. Ma, soprattutto, che trova nel duplice ruolo dell'*immagine psichica*, rappresentazione individuale ma anche, al tempo stesso, rivelatrice della trama inesplicita della sequenza che si svolge sulla *scena originaria* e dischiude i sipari della natura umana, un punto di equilibrio e di sintesi.

Tuttavia, è intorno a due quesiti fondamentali che Wittgenstein articola le questioni epistemologicamente rilevanti: cioè, in primo luogo, se *possiamo sostenere di aver messo a nudo la natura essenziale della mente* e, in secondo luogo, se *l'intera questione non avrebbe potuto essere trattata diversamente*.

Le risposte, *no* alla prima e *si* alla seconda, indicano e riassumono con sufficiente chiarezza e precisione l'orientamento e gli esiti dell'indagine.

Il simbolismo onirico

Come detto, ad attirare e polarizzare in maniera particolare l'attenzione di Wittgenstein, sono le teorizzazioni freudiane sul significato dei sogni. Si potrebbe dire che il nodo fondamentale dell'interpretazione dei sogni è costituito dal problema della *sovrapponibilità* e dell'eventuale *corrispondenza* tra giochi e dinamiche diverse.

Nel caso dell'interpretazione del sogno il problema è duplice: se interpretiamo il sogno come immagine *simbolica* e *significante*, allora dobbiamo stabilire se l'*oggetto* del sogno ha lo stesso significato che ha nel quotidiano oppure se rappresenta (è simbolo) di altro e di cosa.

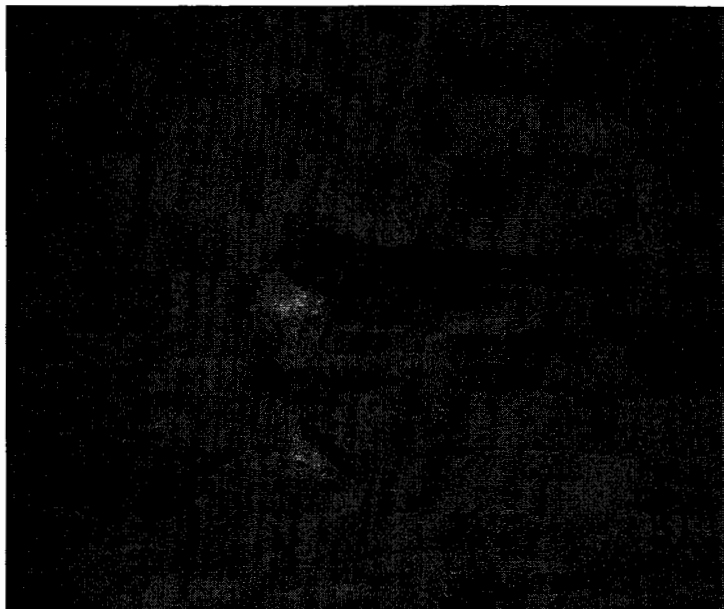
In secondo luogo, se consideriamo il sogno, freudianamente, come manifestazione dell'inconscio, dobbiamo chiederci se e in che misura il linguaggio dell'inconscio è riconducibile al linguaggio del conscio senza subire alterazioni sostanziali.

In sostanza, si tratta di un problema di traducibilità: cioè, se il linguaggio del sogno (ammesso che ci si possa esprimere in questi termini) può e come, essere tradotto correttamente nel linguaggio corrente.

Il paragone sogno-linguaggio non è certo casuale o fuori luogo. Wittgenstein addebita, infatti, all'analisi freudiana, l'eccessiva incidenza del pregiudizio della dinamica ottocentesca che vorrebbe popolare di leggi il mondo psichico al fine di ottenere una sorta di *meccanica* del comportamento e dell'anima, per così dire, perchè, a parere del filosofo austriaco: «Freud voleva trovare una qualche unica spiegazione che potesse mostrare che cos'è il sognare. Voleva trovare l'essenza del sognatore. Aver torto in parte, avrebbe significato per lui aver torto del tutto» (LC p. 131).

Così facendo, Freud, oltre ad aver trascurato o scarsamente considerato la costitutiva diversità dei sogni, ha proposto una visione *essenzialistica* e *olistica* dei fenomeni onirici. Una prospettiva in cui la scienza corrisponde alla spiegazione univoca e integrale del fenomeno, ma che non riscuote l'approvazione di Wittgenstein il quale sottolinea, anzi, cautamente ma con fermezza la pluralità irriducibile dei sogni, dei linguaggi, dei giochi¹².

Detto ciò, sarebbe intanto più opportuno parlare di *Traumdeutungen* anzichè di *Traumdeutung* e rivedere le fondamenta dell'edificio teorico ed esplicativo freudiano. Infatti, nella concezione freudia-



na, il fenomeno di rilevanza analitica, non sempre è adeguatamente distinto dal semplice evento quotidiano. Costituisce, inoltre, ciò che spiega e ciò che è spiegato dalla teoria agendo una volta come fenomeno originario, una volta come principio-guida: un sogno è la soddisfazione di un desiderio solo se lo interpretiamo secondo una teoria che considera tutti i sogni come soddisfazione allucinatoria di un desiderio, osserva Wittgenstein.

In quest'ottica, il desiderio fissato dalla teoria, viene visto come causa e contenuto del sogno ad un tempo, cioè, appunto, come fenomeno originario colto e interpretato dall'analisi. Occorre, però, fare i conti con la diffidenza wittgensteiniana nei confronti dei presunti fenomeni originari (inclusi quelli di rilievo psicoanalitico), considerati, piuttosto che il fondamento di una teoria o di una concezione, *un'idea preconcepita che si impossessa di noi*¹³.

In mancanza di ragioni ultime e di connessioni cogenti, i riferi-

menti a *scene* o *fenomeni originari* possono valere unicamente da *pregiudizi* e presupposti orientativi dell'analisi e della ricerca.

Difficile sottrarsi alla convinzione che Wittgenstein veda la psicoanalisi diversamente da un punto di vista sequestrato da un'idea preconcepita e proteiforme che mal sopporta problematizzazioni e revisioni.

Wittgenstein esprime, al tempo stesso, l'esigenza di una *grammatica* della vita interiore capace di ordinare e strutturare le condizioni di validità e significanza del simbolico e l'esigenza di un codice di *traduzione* tra conscio e inconscio e interno-esterno, perspicuo ed efficace: istanze non soddisfatte, a suo avviso, dalla teoria freudiana.

Manca, innanzi tutto, nella psicoanalisi una chiara e definita descrizione delle influenze della sfera dell'inconscio nella sfera dell'attività cosciente: è, infatti, perlomeno ambigua un'istanza inconscia che si manifesta nel conscio e rimane tuttavia inconscia.

Diventa, inoltre, difficile sostenere che la scoperta dell'inconscio è legittimata dalle prospettive investigative aperte dalla teoria e dall'aderenza di questa al materiale trattato se la linea distintiva tra teoria e fatti non è tracciata in modo riconoscibile e non si è in grado di arginare e circoscrivere tanto l'empirismo bieco quanto l'improvvisazione anarchica.

Naturalmente, è il caso di sottolineare anche, in stretta connessione con quanto detto, le ripercussioni sulla valutazione complessiva dell'analisi e sul problema della identità dell'io: un conscio agito, asservito e manipolato dall'inconscio oppure un intrepido conscio esploratore delle proprie sfaccettature e inconfessabili desideri?

Wittgenstein nutre, in altri termini, forti dubbi tanto sull'autonomia del linguaggio dell'inconscio quanto sulla neutralità della interrogazione dell'analista e, senza avventurarsi direttamente nella questione della conduzione della cura, solleva diversi interrogativi di rilievo in merito alle seguenti questioni:

- i presupposti indimostrati e indimostrabili della teoria confinati in un inaccessibile passato e in un difficilmente accessibile inconscio;
- la variabilità dei criteri interpretativi del sogno;
- l'indeterminatezza della nozione e dei confini di conscio e inconscio;

- l'esile, o non debitamente marcata, differenza tra una prospettiva psicoanalitica e una estetica nell'interpretazione del simbolico¹⁴;
- l'insufficiente definizione del ruolo del quotidiano in relazione a prospettive interpretative e mitologie depositate nel nostro linguaggio;
- la mancanza di procedure di riscontro e verifica delle spiegazioni proposte e di prevenzione-individuazione dell'errore;
- l'impotenza previsionale derivante dalla trattazione aspecifica di sintomi e simboli;
- l'eterogeneità e l'arbitrarietà contenutistica e procedurale delle catene associative il cui andamento risulta, quasi sempre, divergente e non cogente.

Infatti Freud propone ora l'accettazione del paziente, ora la sua resistenza, quali segnali della bontà e correttezza dell'interpretazione analitica; altre volte ricorre al doppio senso e alla libera associazione o a figure retoriche in genere per una specie di verifica linguistica che finisce col sovrapporre criteri epistemologici e criteri ermeneutici.

Poco caratterizzate appaiono, ad esempio, le differenze tra le diverse pulsioni e trascurati, di conseguenza, i riflessi sulla interpretazione del simbolismo: non basta certo il camuffamento del desiderio per tranquillizzarci!

Gli "scenari" si sovrappongono e intrecciano pericolosamente senza che vengano indicate procedure di intersezione e criteri di identificazione idonei a stabilire la presenza *in maschera* o *svelata* del materiale inconscio.

Non si comprende, infine, perchè il desiderio debba camuffarsi fino a non riconoscersi più se non dopo adeguata interpretazione (l'occulto regista del sogno). Esito se si vuole paradossale, ma che innesca ulteriori riflessioni sull'inconscio che coglie la propria natura solo attraverso il disvelamento ermeneutico che lo priva però della peculiarità di essere inconscio (o in-conscio?).

C'è molto del romanzo poliziesco di alta scuola (alla Poe per intenderci) nella tecnica narrativa e indagatoria di Freud: l'inconscio che manipola o altera la vita cosciente agendo nell'ombra e il detective che lo smaschera, ne sventa i piani e lo pone in condizione di non nuocere. Anche se quest'ultima considerazione ha carattere estrinse-

co non è del tutto fuori luogo per due motivi: il primo, riguarda l'andamento sospettoso delle considerazioni wittgensteiniane che, per come vengono presentate, sembrano temere e preparare il colpo di scena (Wittgenstein era un appassionato lettore di riviste poliziesche americane); il secondo è che l'espressione *detective dell'anima* rimanda a K. Kraus e alla sua visione della psicoanalisi.

Ora, è chiaro, a parere di Wittgenstein l'analisi si legittima e si svolge nei limiti del piano rappresentativo, individuale o sociale che sia, e dunque i limiti dell'analisi finiscono per identificarsi con quelli della riconducibilità al concetto attraverso l'immagine psichica.

Cioè detto altrimenti, la psicoanalisi vale entro i confini di un'ermeneutica speculare del soggetto che il paziente usa per riconsiderare e rivalutare le proprie rappresentazioni ed emozioni al fine di sciogliere il nodo che immobilizza l'energia libidica riuscendo in questo modo a riorientare e riequilibrare il rapporto tra immagine e reazioni catetiche. Tutto ciò si produce e vale unicamente a livello di espressione del pensiero o di riorganizzazione del sistema delle rappresentazioni. Cioè, è come abbandonare un modo di pensare per adottarne un altro nella speranza che sia quello giusto¹⁵: «Farsi psicanalizzare è in qualche modo simile al cibarsi dell'albero della conoscenza. La conoscenza che vi si ottiene ci pone (nuovi) problemi etici; ma non contribuisce in niente alla loro soluzione»¹⁶.

La ricostruzione del modo di operare della psicoanalisi offerta da Wittgenstein è indicativa del tipo di problematizzazione e dell'atteggiamento di fondo del filosofo che tratta il problema del simbolismo onirico come un problema linguistico e il problema dell'inconscio in termini di adesione ad una *norma di descrizione*:

«Sembra esserci qualcosa nelle immagini oniriche che presenta una certa somiglianza con i segni di un linguaggio. (...) Quando un sogno è interpretato potremmo dire che è inserito in un contesto in cui cessa di essere enigmatico. (...) È come se ci venisse mostrato un pezzo di tela su cui fossero dipinte una mano, parte di una faccia e certe altre forme, disposte in modo enigmatico e assurdo. Supponiamo ora che attorno al pezzo dipinto si estenda una larga fascia di tela bianca e che noi vi dipingiamo forme – un braccio, un tronco, etc. – che si prolungano e si combinano con le forme che già figuravano nel frammento originale. Ne risulterà che diremo "Oh, adesso sì, ora vedo

perchè è così, e come tutto si disponga in questo modo, e cosa sono questi vari frammenti (...),” e così via» (LC pp. 127-128).

Freud raccoglie frammenti, vagamente somiglianti a pezzi di linguaggio, li assembla, assecondando i presunti suggerimenti degli stessi, e ottiene un risultato *convincente* e da ritenersi prova sufficiente e attendibile del procedimento adottato. Per poter accettare tutto questo mancano, però, la prova che il sogno sia un linguaggio da decifrare e adeguate barriere contro le interpretazioni ingannevoli o avventate. Freud, o l'analista in genere, suggerisce Wittgenstein, propone uno *sfondo-contesto* all'interno del quale il sogno *riceve* (e non è chiaro fino a che punto) significato ma dal quale finisce per dipendere mettendo in crisi la sua autonomia e definitezza in assenza di un criterio di assemblaggio e organizzazione delle suggestioni che i frammenti onirici *sembrano* offrire.

Così, il meglio che può offrire Freud sono *congetture*, cioè *materiale pre-ipotesi* (cfr. LC cit. p. 126) indicato come chiave scientifica di decrittazione del sogno.

Indicazione debole ed insufficiente per configurare una assunzione normativa e prescrittiva in grado di indicare tanto le condizioni dell'equivalenza simbolica immagine-significato, quanto di rendere conto dei rapporti figura-sfondo e tutto-parte nel contesto del percorso interpretativo. In altri termini, «la psicoanalisi fornisce unicamente una rappresentazione del processo» e ciò significa, per Wittgenstein, che è un mezzo di rappresentazione che offre ragioni per connettere le cose così come le connettiamo fornendo, al tempo stesso, le ragioni della connessione¹⁷.

Riassumendo sinteticamente, le obiezioni mosse da Wittgenstein a Freud, possiamo dire che esse riguardano, principalmente, lo scarso rigore ermeneutico unito a forti pregiudizi scienziati, la carenza nella problematizzazione e definizione degli assunti fondativi che conduce alla produzione di una nuova e moderna mitologia che ha l'apparenza di una scienza.

Dissolte, dunque, o fortemente ridimensionate le pretese di scientificità, il radicamento epistemologico del freudismo, nella valutazione wittgensteiniana, si sposta decisamente verso una considerazione mitologico-antropologica con variazioni e sfumature prospet-

che che confluiscono nel recupero sulla scena del discorso analitico del mito.

In rapporto a quanto emerso, Wittgenstein sembra ritenere la psicoanalisi (quanto segue è, naturalmente, frutto di approssimazione e, forse anche di forzatura), una sorta di *Weltanschauung* fortemente e profondamente radicata nei presupposti mitologico-motivazionali del quotidiano: come dire che Freud, avendo constatato la grande importanza della sessualità nella vita quotidiana, avrebbe su questa edificato una sorta di moderna mitologia sfruttando, consapevolmente o meno, il potenziale retorico-seduttivo del nostro linguaggio dovuto alla *mitologia* depositata in esso¹⁸.

Occorre, naturalmente, chiarire e precisare cosa intendiamo con *moderna mitologia*, mentre sembra sufficientemente chiaro che, per il filosofo austriaco, la teoria freudiana è un fenomeno del pensiero più affine alla pratica filosofica anzichè alla pratica scientifica.

Suggestività e scientificità

Una prima immediata e importantissima conseguenza che discende pacificamente dalle osservazioni fin qui formulate dal filosofo austriaco, è la collocazione della psicoanalisi nella sfera dell'interpretazione *estetica* (non solo per via del riferimento alla mitologia visto che non è certo Wittgenstein a scoprire l'uso di miti nella teoria freudiana, quasi sempre volti a esemplificare e drammatizzare l'interno).

La psicoanalisi si colloca, più esattamente, nella sezione dell'estetica che si occupa dell'*analogia*, cioè nella sfera di quella particolarissima tecnica filosofica volta a chiarificare lo stato del nostro linguaggio facendo emergere somiglianze e dissomiglianze. In altri termini, l'*analogia* è una tecnica eminentemente linguistica che, oltre a fungere da *ponte* e *medium* nelle catene associative, fornisce i riferimenti (apparentemente) esplicativi per parole e rappresentazioni.

Parole e rappresentazioni, possono dunque, reinterpretate e rielaborate secondo le tecniche della *Traumdeutung*, assumere per Freud tratti e funzioni, per così dire, di *precipitati linguistici* della condizione umana e valere, invece, per Wittgenstein, semplicemente come somiglianze pseudoesplicative.

In altri termini, assumendo un atteggiamento teorico molto più cauto di quello assunto da Freud, Wittgenstein vede nei miti, essen-

zialmente, la generalizzazione e l'assolutizzazione dei presupposti irriditi e non del tutto esplicitati che operano *in, attraverso e oltre* il linguaggio.

Quelli che consideriamo miti, sono, piuttosto, veri e propri *assunti grammaticali* che operano da vere e proprie *immagini pietrificate*, *scogli* capaci di frangere le *onde* del linguaggio e del tempo, generalizzazioni culturali sottratte al dubbio perchè continuamente riproposte e accettate nel modo di vivere e di pensare¹⁹.

Freud sembra invece accontentarsi di una sorta di metastoricità narrativa – come inducono e autorizzano a pensare i numerosi riferimenti letterari disseminati nelle sue opere. Parole più attendibili e approfondite sul significato del mito richiederebbero un confronto con Frazer e Goethe in merito. Operazione vasta e interessante ma che ci distoglierebbe dagli scopi del presente lavoro.

In ogni caso, spostando la psicoanalisi sul terreno antropologico-culturale, Wittgenstein la sottrae ad ogni tentazione *fondazionalistica* o *essenzialistica* per collocarla in una sorta di regione intermedia tra *natura* e *cultura*. In questa prospettiva, il mito sembra svolgere una sorta di funzione-ponte proponendosi come metafora metastorica che sostanzia e sorregge le interpretazioni che l'una (la cultura) riesce a dare dell'altra (la natura). In questo modo, però, il mito sfugge a percorsi narrativi precostituiti offrendosi, integro e indeterminato, all'indagine analitica in un giuoco ermeneutico interminato che trapassa insensibilmente dalla cultura alla natura, e viceversa. Un giuoco (nel senso wittgensteiniano del termine) in cui riusciamo a cogliere della natura solo ciò che si traduce in storia e narrazione. Storia o narrazione, però, che acquista senso e significato solo attraverso i rimandi alla natura (o all'idea di natura umana che proponiamo) in una sorta di vicenda che riflette-rifrange il destino, per così dire, del *logos* che brancola nell'*oscurità del mondo alla ricerca di una perduta immagine primordiale*²⁰.

Proprio in questo insensibile e continuo trapasso dalla natura alla cultura operato da Freud si celano, a mio avviso, gran parte delle insidie e delle confusioni concettuali che affliggono la teoria e la pratica psicoanalitica nell'interpretazione di Wittgenstein.

Pertanto, se la ricostruzione del pensiero di Wittgenstein è corretta, il potere seduttivo del mito rafforza l'alone emozionale che cir-

confonde e attraversa racconti e parole, predisponendo il paziente ad accogliere inavvertitamente le spiegazioni dell'analista e la teoria che le suggerisce e legittima al tempo stesso. In questo senso, come sintetizza efficacemente Gabetta, «Del mitologizzare non resta che lo scheletro etimologico di una narrazione non obbligatoria (come recita, appunto, l'etimo della mitopoiesi) che si rende paradossalmente costrittiva, funzione fabulatoria che si perpetua fino a diventare incontrollabile, immune da ogni verifica logica»²¹.

Permane, in ogni caso, una profonda divergenza riguardo la funzione del mito: specchio che riflette e stempera le crudeltà della natura umana per Freud, strumento di seduzione e incantamento dell'intelletto attraverso il linguaggio per Wittgenstein.

Dalle osservazioni precedenti, si trae come logica conseguenza la decisione di combattere lo stile di pensiero di cui la psicoanalisi è espressione dopo averla definita «Una mitologia che ha molto potere» (LC p. 138).

In questa prospettiva si comprendono meglio, inoltre, i rischi di ottundimento dell'intelletto connessi alla forza suggestiva derivante dall'intersezione tra storia individuale e storia universale. Suggestività che raggiunge il grado massimo di attività e incisività nei miti di stampo tragico perchè in tal caso, il potenziale consolatorio del mito che alimenta il sentimento d'appartenenza al dramma cosmico-storico da parte dell'individuo, si pone come esplicativo del disagio o della sofferenza presente. Freud suggerisce, in definitiva, una sorta di riconduzione delle vicende individuali a un remoto e perenne dramma cosmico a forti tinte fatalistiche, come emerge dalle osservazioni relative, in particolare, ad Edipo, per esempio, o ad Amleto (cfr. T. p. 248-9):

«Se l'Edipo Re riesce a scuotere l'uomo moderno non meno dei greci suoi contemporanei, la spiegazione può trovarsi soltanto nel fatto che l'effetto della tragedia greca non si basa sul contrasto tra destino e volontà umana, bensì va ricercato nella peculiarità del materiale (...). Deve esistere nel nostro intimo una voce pronta a riconoscere la forza coattiva del destino di Edipo (...). Il suo destino ci commuove perchè avrebbe potuto diventare anche il nostro (...). Il re Edipo che ha ucciso suo padre Laio e sposato sua madre Giocasta, è soltanto l'appagamento di un desiderio della nostra infanzia» (Traumdeutung p. 248).

Le sotterranee, ma non meno potenti co-implicazioni natura-destino suggerite dai miti, costituiscono la trama segreta che rende la storia individuale specchio e sintesi della storia universale senza chiarire, però, nè le dinamiche del passaggio nè, tantomeno, le dinamiche della funzione terapeutica svolta dalla riconduzione. Freud, che riteneva universale e universalizzabile dal punto di vista antropologico, il tessuto mitopoietico, cercherà conferme indistintamente nell'intero ambito delle cosiddette scienze umane alle sue concezioni. In ogni caso, nonostante il ricorso al materiale antropologico fornito, principalmente, da Frazer, il tentativo freudiano di reinterpretare l'antropologia secondo moduli e criteri a sfondo psicoanalitico e vagamente evoluzionistico (come, ad esempio in *Totem e Tabù*) non convince Wittgenstein che trova semplicemente *assurda* la spiegazione freudiana di certi simboli²².

Ricordiamo *en passant*, inoltre, che certamente non è una mera coincidenza il fatto che anche Frazer sia stato bersaglio di alcuni velenosissimi strali wittgensteiniani a proposito del carattere etnocentrico e larvamente evoluzionistico delle sue indagini. E non sorprende più di tanto nemmeno il rovesciamento della prospettiva freudiana da parte di Wittgenstein il quale sembra addebitare a Freud la responsabilità di una rielaborazione doppiamente impropria, nella misura in cui è *retroductiva* e pseudoscientifica, della mitologia:

«Freud fa riferimento a vari miti antichi e pretende che le sue ricerche abbiano spiegato ora come sia potuto accadere che qualcuno abbia pensato o proposto un mito di quella sorta. In realtà, Freud ha fatto qualcosa di diverso, non ha dato una spiegazione scientifica dell'antico mito: ha proposto un nuovo mito» (LC p. 136-137).

Freud, insomma, ha sovrapposto una nuova mitologia a quella vecchia ottenendo non, come sembra pretendere, una *spiegazione*, quanto, piuttosto, un *paradigma destorificato* di simboli refrattario all'inquadramento concettuale rigoroso che lo legittimerebbero sotto il profilo teorico.

Wittgenstein delinea e riassume, molto chiaramente, il suo punto di vista sulla psicoanalisi come moderna mitologia nel momento in

cui individua nella *ripetizione* il punto di intersezione tra storia individuale e storia universale e assegna valore terapeutico a questa scoperta. In forza della ripetizione la psicoanalisi acquista, secondo Wittgenstein,

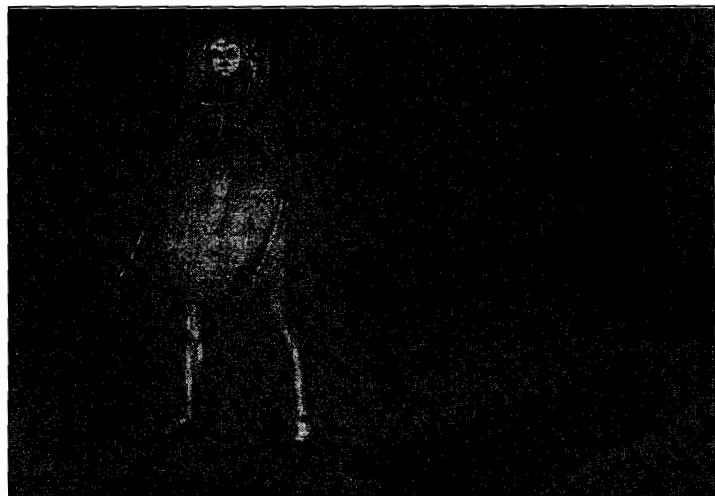
«l'attrattiva delle spiegazioni mitologiche, per cui tutto è una ripetizione di qualche cosa accaduto prima. E per coloro che l'accettano o l'adottano, molte cose sembrano più chiare e più facili» (LC p. 124).

Stando così le cose, possiamo considerare completo il sovvertimento della prospettiva freudiana da parte di Wittgenstein nella misura in cui, per il filosofo austriaco, non è la psicoanalisi a spiegare il mito, bensì il mito a spiegare la psicoanalisi, attraverso il fragile tessuto di domande e risposte che costituiscono il nucleo concettuale e metodologico della pratica analitica.

In sintesi, il nocciolo delle critiche metodologiche alla pratica freudiana (incertezza dei confini tra suggestione e interpretazione, scarsa perspicuità concettuale, analogie tradotte in cause) è interamente presente negli ultimi rilievi. Confrontando, peraltro, il punto di vista di Wittgenstein con alcuni passi dell'opera di Freud, le oscillazioni epistemologiche e concettuali indicate in precedenza appaiono oltre che rilevanti, anche piuttosto evidenti in particolare nella *Interpretazione dei Sogni*.

In uno dei passi incriminati Freud scrive che «non esiste cerchia di rappresentazioni che si rifiuti alla figurazione di fatti e desideri sessuali» (T. p. 343), mentre, qualche pagina dopo aggiunge, limitando la precedente affermazione, che «la maggior parte dei sogni di adulti tratta di materiale sessuale» (T. p. 364). Affermazione palesemente contrastante con quanto asserisce subito dopo, cioè «L'asserzione che tutti i sogni esigono un'interpretazione sessuale (....) è estranea alla mia "Interpretazione dei Sogni"» (T. 365). Un passaggio che comprensibilmente rimanda all'accusa di pansessualismo e in chiave difensiva ha una precisa logica e funzione, ma ci pare eccessiva l'indicata *estraneità* di questo tipo d'interpretazione.

Interessante e significativa, infine, l'ambivalenza interpretativa dei cosiddetti sogni da stimolo dentario espressione, in certe circostanze, di fantasie masturbatorie (cfr. T. p. 218), in altre di ansie da



castrazione (cfr. T. p. 330): naturalmente, le circostanze in base alle quali muta il significato non vengono indicate con precisione.

Tralasciando l'interminabile disputa sui sogni come soddisfazione di un desiderio richiamata, per contrasto soprattutto, dalle ansie di castrazione annesse ai sogni da stimolo dentario, rileviamo come le esemplificazioni proposte rappresentino indicazioni sufficienti per mostrare e sottolineare la distanza della teoria psicoanalitica dalla stabilità e dall'affidabilità delle scienze naturali.

Freud, ad ogni buon conto, non sembra disposto a rinunciare all'attribuzione dello *status* di scienza alla psicoanalisi se, come sembra suggerire lo stile della domanda, tenta di strappare ad Einstein il riconoscimento che, in fondo, ogni forma di conoscenza scientifica, è una mitologia²³.

L'atteggiamento del padre della psicoanalisi sembra, piuttosto, dar ragione a coloro che (Habermas, ad esempio), sostengono la tesi dell'*autofraintendimento scientifico* di cui sarebbe caduto vittima Freud e, di conseguenza, la psicoanalisi.

A. Grünbaum, però, discutendo le tesi habermasiane, e pur sostenendo il carattere non scientifico della psicoanalisi, individua due

errori nell'impostazione di Habermas: l'interpretazione della causalità psicoanalitica in termini hegeliani come una sorta di *causalità del destino* distinta, se non opposta, alla causalità naturale; e la mancanza di un netto criterio distintivo tra metapsicologia e pratica clinica²⁴.

In ogni caso, la questione della scientificità della psicoanalisi non sarebbe particolarmente rilevante per noi se Wittgenstein sostenitore del carattere mitologico della teoria freudiana non avesse in qualche modo attribuito carattere analogo alle cosiddette leggi fisiche. Crea, infatti, problemi non indifferenti sostenere che la teoria freudiana non è scientifica bensì mitologica perchè confonde cause e ragioni se si ammette che le leggi naturali e le spiegazioni causali sono esse stesse mitologie.

Se non dovessimo fare i conti con l'osservazione wittgensteiniana sul carattere mitologico delle spiegazioni scientifiche, potremmo risolvere il problema sostenendo che un conto è pervenire a soluzioni *mitologiche* nel contesto di un discorso scientifico riconoscibile e riconosciuto; un altro pervenirvi partendo da assunti indimostrati e indimostrabili, cioè surrogando la mancanza di conoscenza con una mitologia preconcettiva.

Ciò non vuol dire, naturalmente, riproporre in vario modo la concezione della scienza come spiegazione universale e necessaria dei fenomeni, quanto piuttosto, nella prospettiva wittgensteiniana di un fenomenismo di ispirazione vagamente kantiana (attraverso Hertz) e forse machiana, formulare una precisa istanza di correttezza e rigore procedurale e concettuale.

Il confronto tra scienza e mito nei due autori si amplia, dunque, fino a comprendere la questione della corrispondenza tra le spiegazioni fornite dalle leggi e i fenomeni naturali.

Il problema, affrontato, in particolare nel *Tractatus*, assume connotazioni fortemente antideterministiche e, a mio avviso, fortemente antiscientistiche nel momento in cui Wittgenstein parla di *illusorietà* delle spiegazioni fornite dalle leggi naturali e rincara la dose paragonando le leggi a Dio e al fato ponendo sullo stesso piano le spiegazioni mitologiche degli antichi e quelle nomologico-causali dei moderni²⁵.

L'accostamento tra fato e legge (naturale o divina) indica una precisa direzione: l'individuazione nella relazione di *causalità del mi-*

to di fondo delle concezioni deterministiche, realistiche e sostanzialistiche.

Wittgenstein rigetta, insomma, il principio di causalità e le valenze esplicative che gli vengono attribuite: non c'è, infatti, per il filosofo austriaco, costrizione nel mondo naturale nella misura in cui le cosiddette leggi naturali possono solo essere *mostrate*, non descritte²⁶.

In altri termini, Wittgenstein ammette solo la necessità logica e il valore meramente inferenziale del nesso di causalità: una presa di posizione valida sia per i fenomeni naturali, sia per i fenomeni psichici. Detto questo, possiamo sostenere che la credenza nelle leggi di natura costituisce niente più di un residuo-portato o una estensione indebita della credenza nel principio di causalità che rischia in ogni momento di apparire soprattutto *superstizione*²⁷.

Wittgenstein parte, insomma, da una cauta problematizzazione della funzione giustificatrice per giungere al netto ed esplicito rigetto del nesso di causalità essendo a suo avviso «chiaro che il nesso causale non è affatto un nesso» (TB p. 187)²⁸.

L'approccio wittgensteiniano culmina, dunque, nel reciso ripudio della visione *causalistica* e deterministica a favore di una visione *descrittivista*, non molto lontana dal fenomenismo, come detto, in cui ruolo e funzione della conoscenza scientifica si configurano come *rete* di modalità *descrittive* e *rappresentative* del complesso dei fatti²⁹.

Dal rifiuto del determinismo discendono inevitabilmente, oserei dire, l'indebolimento del principio di causalità considerato, secondo le parole di M. Black, niente più che «una prescrizione riguardo alla forma di linguaggio più generale che sia compatibile con i fini della scienza» e l'implicito rifiuto del modello *nomologico*³⁰.

Dalla rottura della deterministica equazione scienza-causalità unitamente alla critica del modello *nomologico* discendono, pertanto, in termini generali, il decadimento del principio di causalità dall'ingiustificata funzione di ragion sufficiente della conoscenza universalmente valida a mera norma di rappresentazione e la revisione profonda del sistema delle ipotesi e teorie scientifiche costrette a rinunciare all'illusione «che tutto sia spiegato»³¹ per accontentarsi della più giustificata e sostenibile prospettiva che considera *ogni spiegazione un'ipotesi*³².

In una prospettiva del genere non ci possono essere barriere e confini veri e propri tra scienza e mito che, anzi, finiscono per sovrapporsi e intrecciarsi nelle pratiche del vivere e in quelle del pensare, come indicato in precedenza, e come emerge da numerosi passi dell'opera di Wittgenstein nella quale *Weltbild* e *mitologia* sembrano, a tratti, le facce di un'unica medaglia: cioè lo *sfondo* tramandato e irrigidito che mi permette di *distinguere tra vero e falso* (cfr. UG § 94). Uno sfondo, però, nel cui contesto *queste proposizioni potrebbero appartenere ad una specie di mitologia* ma soprattutto uno sfondo nel cui contesto svolgono una *funzione simile a quella delle regole del giuoco*³³.

Lo *sfondo* tramandato non consente, comunque, di operare immediatamente la distinzione tra vero e falso se non si individua e separa, preliminarmente, il *mythos* come *norma e criterio universale* di rappresentazione, dal *mythos* come principio e limite genetico del *logos*, per così dire.

Il *logos* che descrive lo sfondo dal quale dipende e discende rendendolo *contesto* di riferimento, risente, insomma, della tensione tra le esigenze di strutturazione che lo caratterizzano e l'irriducibilità dello sfondo a un'unica e unitaria modalità descrittiva. Per poter, infatti, svolgere funzione terapeutica, il *logos* deve chiarificare o dissolvere le connessioni e i paradigmi della mitologia (il semema ibrido è particolarmente felice in questo caso) che «ci viene offerta o imposta» (LC p. 138) dalla pratica analitica nel suo complesso.

Appare chiaro, allora, come la mitologia sedimentata nel linguaggio e nella *Weltbild* venga prodotta, essenzialmente secondo Wittgenstein, attraverso l'irrigidimento delle assunzioni che orientano e guidano descrizioni e rappresentazioni del mondo (cfr. UG §§ 95-99).

Le osservazioni precedenti sugli assunti grammaticali irrigiditi che si trasformano in mitologia, ci consentono di interpretare secondo una prospettiva estremamente interessante il commento di Freud sulla vicenda di Edipo perchè quel commento presuppone e implica, a mio avviso, una concezione antropologica generalizzabile e stabilmente configurata, cioè paradigmatica e mitologica. In questo senso, Edipo ci commuove perchè il suo destino «sarebbe potuto diventare anche il nostro» in quanto «appagamento di un desiderio della nostra infanzia», nostra cioè di tutto il genere umano indistintamente.

Al mito della immutabile natura umana, come potremmo definire la prospettiva antropologica delineata da Freud, corrisponde la mitologia depositata nel nostro linguaggio che genera così un rimando simmetrico, dinamico e transitivo che alimenta l'illusoria convinzione che i *fondamenti* dell'edificio concettuale della teoria psicoanalitica siano depositati nella natura stessa dell'essere umano concepito deterministicamente³⁴.

Piuttosto, essendo ampiamente note e conosciute le propensioni antifondazionalistiche wittgensteiniane e considerando i numerosi paralleli tra matematica e psicologia, mi sembra opportuno riproporre la sintesi più efficace del pensiero wittgensteiniano in merito: cioè la stupenda metafora della roccia dipinta che sostiene la torre dipinta a titolo di commento fortemente critico nonchè dissolutorio delle pretese fondazionalistiche della psicoanalisi³⁵.

La dissoluzione delle pretese fondative della psicoanalisi conduce direttamente al nucleo della distinzione tra *cause*, intese come spiegazioni definitorie, e *ragioni* considerate, essenzialmente, alla stregua di ipotesi non definitorie ma plausibili³⁶.

La distinzione, nel merito delle analisi wittgensteiniane di Freud, complica e arricchisce di sfumature e suggestioni l'andamento e gli esiti delle argomentazioni, collocando la prospettiva freudiana decisamente sul terreno delle *ragioni*.

Infatti, il meglio che si possa ottenere è, per Wittgenstein, legato alla produzione di *ragioni* che in mancanza di *spiegazioni* definitive, problematicamente ruotano e si arrestano di fronte a un'*ermeneutica del possibile*, a un *giuoco paradigmatico* approssimativo e interminato di "specchi" e "immagini" che sembrano spiegarsi e fondarsi mentre innescano un percorso infinito di rimandi. Ne ricaviamo allora quella che potrebbe essere la radice del ridimensionamento critico e dell'indagine wittgensteiniana sulle teorie freudiane: Freud insegue quella che potremmo definire una *strategia dell'equivalenza simbolica* mancando però di una grammatica della vita interiore stabile e definita concettualmente e, per di più, incline a suggestioni deterministiche di tipo *causalistico* e *meccanicistico*.

Una accettabile equivalenza del simbolo, dovrebbe proporre uno schema del tipo: alle *condizioni* a, b, g (e combinazioni delle stesse) il *simbolo ... significa ...* Se lo schema è latente o insufficientemente de-

terminato, alle *condizioni* indicate corrisponde solo la *possibilità* del significato attribuito cioè un significato non univocamente determinato e determinabile. In sostanza, la determinazione non univoca del significato, comporta una carenza di scientificità accentuata dal riferimento al modello causalistico e deterministico prospettato da Freud e conduce ad una valutazione degli esiti della psicoanalisi in termini di *ermeneutica del possibile*.

La tesi è supportata, indirettamente dalle oscillazioni e dalla pluralità e sovrapposizione dei criteri interpretativi e motivazionali proposti dallo stesso Freud. Ad esempio (p. 317 dell'*Interpretazione*), accanto ai criteri *rammemorativo* e *simbolico* (recupero del ricordo e sostituzione della cosa con qualcos'altro, rispettivamente), troviamo quello dell'*opposizione* (una cosa può essere indicata dal proprio contrario) e *verbale* (associazioni linguistiche più o meno libere) che non vengono proposti in maniera complementare e settorialmente equivalente, ma ognuno ritenuto *potenzialmente* esplicativo dell'intero lavoro onirico.

Nasce dalle considerazioni esposte, ritengo, la radicale divergenza sulla valutazione complessiva degli esiti raggiungibili attraverso la *logicizzazione del mito*, per così dire, attraverso le diverse possibili interpretazioni di esso, o la *mitizzazione del logos* cioè una razionalità volta a illuminare le proprie radici. In sostanza, ciò vuol dire, più sottilmente e più precisamente, che Wittgenstein e Freud ci pongono di fronte ad una diversa valutazione delle *metafisiche influenti* sullo statuto della psicoanalisi: antropologia deterministica ed essenzialistica per Freud; assunti grammaticali irrigiditi per Wittgenstein. In ogni caso, le critiche wittgensteiniane a Freud delineano, come detto, un'immagine della psicoanalisi confinata entro i limiti di un'ermeneutica *speculare del soggetto* nel contesto della quale il significato delle azioni si desume, per analogia e per contrasto, dal confronto con la storia e le produzioni dello stesso.

Naturalmente, significa anche sottolineare le differenze riguardo il concetto di *scienza* e di *conoscenza* in rapporto al radicamento nel senso comune e in quella «realità vissuta quale archeologia del precategoriale» che costituisce il presupposto di ogni attività di ricerca³⁷.

Si potrebbe anche liquidare il problema riducendolo, non senza malizia, a una questione di mera suggestività. Si tratterebbe, in tal ca-

so, semplicemente di un problema di individuazione degli effetti sociali e culturali prodotti da un concentrato di *persuasività* che si avvale di un *uso mitologico* (finto-mitologico) del linguaggio *quotidiano* e di un *uso quotidiano* (finto-quotidiano) del linguaggio *mitologico*.

Non sarebbe completo il nostro esame se non sottolineassimo il fatto che Freud ha certamente infranto uno dei presupposti di fondo del metodo wittgensteiniano non avendo formulato o indicato criteri *esterni* atti a definire e comprendere in qualche misura i processi interni (cfr. PU § 580): considerata da questo punto di vista, la teoria psicoanalitica sembra assumere, per certi versi, i tratti inquietanti del linguaggio privato. Inoltre, se consideriamo che i verbi psicologici si caratterizzano per il fatto che non designano fenomeni e per il fatto che la prima persona del presente esclude la verifica mediante osservazione (cfr. Z §§ 471, 472) ed escludiamo contemporaneamente il ricorso a un qualche criterio esterno, finiamo per sottrarre la psicoanalisi a ogni forma di controllo e per annullare la differenza tra *sintomi* e *criteri*.

Ma non è questo il nucleo principale e più importante delle perplessità destinate in Wittgenstein dalla teoria freudiana, come detto. La divergenza è ben più ampia e radicale nella misura in cui coinvolge una diversa concezione del mentale, oltre che di metodi e prospettive d'indagine come emerge con forza dal passo che segue:

«Freud era influenzato dall'idea ottocentesca della dinamica, un'idea che ha influito su tutto il modo di fare psicologia. Freud voleva trovare una qualche, unica, spiegazione che potesse mostrare che cos'è il sognare. Voleva trovare l'essenza del sognatore. E avrebbe respinto qualsiasi suggestione di avere in parte ragione ma non del tutto. Aver torto in parte, avrebbe significato per lui aver torto del tutto, non aver trovato realmente l'essenza del sogno» (LC p. 131).

Come si vede Freud ha una visione *essenzialistica* e *totalizzante* (due gravi difetti per Wittgenstein) della conoscenza scientifica ed è per questo che vede garanzie di scientificità solo in direzione larvatamente materialistica e deterministica a fronte della più volte richiamata concettualità *ibrida* (psico-biologica) dell'edificio psicoanalitico che tende a surrogare, in questo modo, le carenze di criteri procedurali e di delimitazione dei metodi e degli ambiti di validità dei percorsi interpretativi di volta in volta seguiti³⁸.

In conclusione, Freud che è un ottimo investigatore dell'anima ma un epistemologo ingenuo, finisce col produrre molto materiale indiziario ma nessuna prova a sostegno della sua teoria. Freud, per esprimerci in termini wittgensteiniani, ha indebitamente trasformato in *norma* o legge della vita interiore una semplice *ipotesi* descrittiva: è questo, molto probabilmente, quel che ha in mente Wittgenstein quando si chiede se l'intera questione non avrebbe potuto essere trattata diversamente³⁹.

Proseguendo per questa via, Wittgenstein avrebbe potuto porre la sottile e delicatissima questione della psicoanalisi come *alibi*, come ultima ringhiera prima dell'abisso e delle grandi problematiche dell'esistenza: in fondo è meglio poter spiegare il proprio disagio con un rimediabile complesso edipico anziché dover fare i conti con un'irrimediabile condizione umana!

Ma se avesse percorso fino in fondo questa strada, si sarebbe avvicinato a una concezione della condizione e della natura dell'uomo simile, per molti aspetti, a quella di Schopenhauer o di Nietzsche (a conferma di una discreta prossimità concettuale ci sono testimonianze biografiche di letture dei due filosofi).

In sostanza, in mancanza di criteri universali di verità, l'accoglimento di una spiegazione di tipo etico o psicologico motivazionale dell'agire umano, non dipende dal diverso grado di attendibilità delle concezioni quanto, piuttosto, da un reale bisogno, da un'istanza concreta e riconoscibile visto che non sono nettamente separabili le pratiche del vivere dalle pratiche del pensare e visto, soprattutto, che *ciò che gli uomini accettano come giustificazione mostra in che modo pensino e vivano* (cfr. PU § 325).

In questa prospettiva, etica e psicoanalisi sembrano proporre modelli antropologici alternativi (quasi certamente lo erano per Wittgenstein) e complementari, che tendono a configurarsi come estremi *paradigmatici* che si contendono il diritto dell'ultima parola sull'essenza della natura e della felicità umana: problema che scatena, prevedibilmente, un affascinante e, a mio avviso, indecidibile conflitto di competenze.

Le ultime rendono opportuna qualche aggiunta esplicativa sia in rapporto al problema filosofico del soggetto, sia in rapporto a quelli che possiamo considerare i risvolti del solipsismo e della cornice esi-

stenziale della concezione wittgensteiniana dell'uomo e del mondo.

Possiamo, allora, tentare di capire attraverso l'identificazione del mio mondo (cfr. T. 5.63) con la vita (cfr. T. 5.621) e con i limiti del mio linguaggio perchè questi (i limiti del mio linguaggio) costituiscono anche i limiti del mio mondo inteso come totalità dei fatti (cfr. T. 5.6) e in che senso «Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo» (T. 5.632) in quanto non è un fatto bensì la condizione e il limite del costituirsi del mondo come totalità di ciò che è descrivibile. In questo senso, l'io come cornice del mondo dei fatti, può benissimo alterarlo nella misura in cui *può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso nel linguaggio*⁴⁰.

L'io, in altri termini, non è passibile di essere indagato come una componente del mondo naturale, ma richiede un'indagine concettuale che tenga conto del fatto che l'«etica dev'essere una condizione del mondo come la logica» (TB. p. 178).

Etica e psicoanalisi si incontrano allora sul terreno comune dell'espressione dei limiti del mondo e del linguaggio attraverso l'indagine sul soggetto, condizione e limite, come detto, dell'uno e dell'altro, nel tentativo di cogliere ciò che non è esprimibile linguisticamente, ma può essere indicato, dal punto di vista etico, come «l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio» (LC p. 21), cioè come tentativo di formulare ciò che è per essenza informulabile come l'etica o la natura umana. In questo impulso si esprime lo sforzo che rappresenta e riassume il paradosso dell'etica per Kierkegaard e per Wittgenstein che lo riprende⁴¹.

Entro i limiti delineati, si colloca l'insufficienza di ogni teoria riguardo la natura e la felicità umana e riguardo il *corretto* o *miglior* modo di vivere e pensare: non esiste, in altre parole, secondo Wittgenstein, una gerarchia di stili di vita. Poste queste premesse, etica e psicoanalisi affrontano un'impresa disperata se ad essa si chiede l'indicazione di un valore assoluto o di una spiegazione definitiva, ma valida, in ogni caso, come *documento di una tendenza dell'animo umano*⁴².

Il soggetto, condizione non dicibile di dicibilità, si sottrae agli schemi definitori delle indagini causali e non sembra afferrabile nemmeno attraverso le catene associative, più o meno libere, che dovrebbero rivelarne la natura profonda.

Freud sembra orientato, insomma, a proporre una nuova e più sottile meccanica dello spirito (o dell'inconscio) le cui *leggi*, rinvenibili attraverso le catene associative, dovrebbero configurarsi come principi dell'organizzazione logica, cioè come nessi individuabili e riconoscibili attraverso le libere associazioni. In questo modo, però, la distinzione tra cause e ragioni e la contrapposizione tra *dicibile* e *mostrabile* appaiono perlomeno attenuate.

Sostanzialmente, per il filosofo austriaco, ciò che la psicoanalisi produce è, nel migliore dei casi, un cambiamento del modo di vedere il mondo e la vita che dissolve i problemi ma che, al pari dell'etica, non è formulabile o afferrabile linguisticamente.

Una convinzione che, molto probabilmente, pur nella provocatoria formulazione wittgensteiniana (l'ineffabilità del senso della vita anche da parte di coloro che pensano, dopo lunga e faticosa ricerca, di averlo finalmente trovato), Freud avrebbe potuto condividere⁴³.

Osservazioni conclusive

Premettere le considerazioni che seguono sarebbe stato forse più opportuno sotto il profilo della correttezza formale, ma questa scelta avrebbe potuto in qualche misura pregiudicare il delicato filo del discorso wittgensteiniano e il tentativo d'interpretazione basato su di esso.

Ad ogni buon conto e a scanso di possibili equivoci, quel che riteniamo importante precisare in merito al titolo scelto per questo lavoro, è che per poter parlare di linguaggio mitologico e mitologia del quotidiano secondo una strategia concettuale e logica del tipo specchio-immagine occorre rifarsi a una ulteriore rappresentazione esterna comprensiva di entrambi gli elementi e che diventa così *condizione* e *norma* di possibilità della situazione cui si riferisce.

Per molti versi e sotto molteplici aspetti, è quanto accade con la ripresa cinematografica (la più efficace simulazione onirica della modernità) in cui la macchina da presa assume la funzione di *terzo esterno* che "racchiude" e "produce" la raffigurazione corrispondente, in ambito linguistico, all'esigenza di un *terzo* capace di istituire e individuare i termini della relazione.

Naturalmente, tutto ciò vale sia in relazione al sogno, sia in relazione a Wittgenstein interprete, ma soprattutto critico, di Freud. In

quest'ultimo caso, il *terzo* del confronto si può identificare con la grande battaglia ingaggiata da Wittgenstein contro quello che riteneva essere lo spirito della *Zivilisation* della quale le occasionali, ribadiamo, *Conversazioni su Freud*, costituiscono un momento, importante, ma pur sempre un momento, da inquadrare in una più generale ed impegnativa riflessione⁴⁴.

Le patenti affinità del metodo wittgensteiniano con quello freudiano, dalle somiglianze di famiglia,⁴⁵ al mettere insieme ricordi per uno scopo determinato considerato il *metodo* dell'attività filosofica, senza tralasciare la funzione terapeutica che ciascuno attribuisce alla propria pratica o attività finiscono per sostenersi e orientarsi reciprocamente nell'indicare l'esistenza di una profonda crisi di una cultura e di una forma di vita, alla quale occorre tentare di rimediare.

Si può pensare, infatti, in sintonia con le suggestioni krausiane accennate in precedenza, che solo una forma di vita andata *a male* ha bisogno di una cura per l'interiorità, di una psicoanalisi per l'appunto.

Trattandosi di suggestioni e di autori diversi, sarà appena il caso di rilevare la profonda diversità di tono e di atteggiamento critico insieme alla presenza di alcune importanti e persistenti concordanze:

«La psicoanalisi è più una passione che una scienza: perchè le manca la mano ferma nelle sue indagini, anzi perchè questo difetto costituisce già da solo l'unico requisito per fare psicoanalisi. Lo psicoanalista odia e ama il suo oggetto, gli invidia la libertà o la forza e riconduce queste ultime ai suoi propri difetti. Analizza soltanto perchè egli stesso è fatto solo di parti, che non danno una sintesi (...). La psicoanalisi è quella malattia mentale di cui ritiene di essere la terapia»⁴⁶.

In conclusione, l'esigenza di rigore conduce Wittgenstein a formulare una precisa richiesta di *atteggiamento etico* del *discorso* e della *pratica* psicoanalitica che si traduce, secondo le efficaci parole di J. Bouveresse, nell'ipotesi programmatica che egli abbia «attaccato con egual vigore la scienza in quanto genera una mitologia e la mitologia in quanto si fa passare per scienza»⁴⁷.

¹G. GABETTA, *La seduzione della mitologia*, in «Il piccolo Hans», 1984, n. 42.

²Almeno fin verso la fine degli anni Trenta in un crescendo critico culminato nelle discussioni con Rhees cui ci riferiamo (cfr. N. MALCOLM, L. Wittgenstein. *A memoir*, Bompiani, Milano, p. 59). Significativo, per altri versi, che Wittgenstein si allontani da Freud parallelamente all'abbandono del *monismo* metodologico e semantico del *Tractatus*.

³Cfr. G. H. VON WRIGHT e H. NYMAN (a cura di), *Vermischte Bemerkungen*, Surkhamp Verlag, Frankfurt 1977 (ed. it. a cura di M. RANCHETTI, *Pensieri Diversi*, Adelphi, Milano 1980) pp. 73-74.

⁴«A me sembra (...) che Breuer interessasse Wittgenstein proprio per il fatto che aveva rinunciato a sviluppare le vedute cui era giunto insieme con Freud», B. McGuinness, *Wittgenstein e Freud*, in A. GARGANI (a cura di), *Wittgenstein e la cultura contemporanea*, Longo, Ravenna 1983, p. 24.

⁵«L'«*Interpretazione dei Sogni*» di Freud, (...) mi ha fatto sentire quanto tutto questo modo di pensare meriti di essere combattuto», in G. E. ANSCOMBE, R. RHEES, G. RYLE & B. F. MCGUINNESS (a cura di), *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, B. Blackwell, Oxford 1966 (ed. it. *Lezioni e Conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. RANCHETTI, Adelphi, Milano 1982, in sigla LC) p. 136.

⁶N. MALCOLM, L. WITTGENSTEIN, cit. p. 71.

⁷Cfr. «*L'egologia di Wittgenstein*» di R.

HALLER, in «*Wittgenstein e il '900*» a cura di R. EGIDI, Roma 1996, pp. 99-116.

⁸Cfr. «*Gestalt Psychology*», Liveright Publishing Corporation, New York 1947 (ed. it. «*La Psicologia della Gestalt*», Milano 1995) cap. II, discusso e confutato a più riprese da Wittgenstein «La confusione della psicologia non può essere paragonata a quella della fisica degli inizi» (*Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigation*, a cura di G.E. M. ANSCOMBE e R. RHEES, B. BLACKWELL, Oxford 1953 (ed. it. a cura di M. TRINCHERO, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1980, in sigla PU). Cfr. PU II, XIV; e *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophie of Psychology*, a cura di H. NYMAN e G. H. VON WRIGHT, B. BLACKWELL, Oxford 1980 (ed. it. a cura di R. De MONTICELLI, *Osservazioni sulla Filosofia della Psicologia*, Adelphi, Milano 1990, in sigla BPP). BPP, I § 1039.

⁹Si veda in proposito l'interessante *Il Linguaggio e la Memoria* di R. DE MONTICELLI, in ed. it. di BPP, cit.).

¹⁰«La psicologia connette il vissuto con un che di fisico. Noi invece connettiamo il vissuto con il vissuto. [Die Psychologie verbindet das Erlebte mit etwas Physischem, wir aber das Erlebte mit Erlebtem.]» «*Bemerkungen über die Farben. Remarks on Colour*» a cura di G. E. ANSCOMBE e G. H. VON WRIGHT, B. Blackwell, Oxford 1977 (ed. it. a cura di M. TRINCHERO «*Osservazioni sui Colori*», Einaudi, Torino 1981, in sigla BUF) III, § 234.

¹¹«I concetti della psicologia sono davvero concetti della vita quotidiana. (...) e che hanno i concetti della medicina scientifica con quelli delle vecchie don-

ne che si dedicano alla cura dei malati. [Die Begriffe der Psychologie sind eben Begriffe des Alltags. (...) Die psychologischen Begriffe verhalten sich etwa zu denen der strengen Wissenschaften wie die Begriffe der wissenschaftlichen Medizin zu denen von alten Weibern, die sich mit der Krankenpflege abgeben]» (BPP, II, 62).

¹²«È probabile che ci siano molti diversi tipi di sogni e che non vi sia una sola linea di spiegazione per tutti. Proprio come ci sono molti, diversi tipi di giochi. O come ci sono diversi tipi di linguaggio» (LC p. 131).

¹³«Fenomeno originario' è, per esempio, quello che Freud credeva di riconoscere nei semplici sogni di desiderio. Il fenomeno originario è un'idea preconcetta che si impossessa di noi ['Urphänomen' ist z.B. was Freud an den einfachen Wunschträumen zu erkennen glaubte. Das Urphänomen ist eine vorgefabte Idee, die von uns Besitz ergreift]» (BUF, III § 230).

¹⁴ Cfr. LC pp. 79-95, III lezione sulla estetica.

¹⁵ Cfr. LC p. 126.

¹⁶ *Pensieri Diversi* cit. p. 71. McGuinness, in base a ricordi personali, riferisce (op. cit. p. 25) che l'utilità maggiore che la psicoanalisi può apportare per Wittgenstein, sarebbe connessa con la vergogna per le cose da dire all'analista.

¹⁷ *Wittgenstein's Lectures*, Cambridge, 1932-35, dalle note di A. Ambrose e M. Macdonald, a cura di A. Ambrose, Blackwell, Oxford 1979, pp. 39-40.

¹⁸«Nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia» in *Bemerkungen*

uber Frazers 'The Golden Bough' (ed. it. *Note sul 'Ramo d'Oro' di Frazer*, Adelphi, Milano) p. 31.

¹⁹ Per questi riferimenti, si veda UG §§ 88, 96, 97, 99.

²⁰ K. Kraus, *Detti e Contraddetti*, Adelphi, Milano 1992, p. 290.

²¹ G. Gabetta op. cit. p. 15.

²² «La sua spiegazione storica di questi simboli è assurda», LC p. 125.

²³ «Forse lei ha l'impressione che le nostre teorie siano una specie di mitologia, neppure molto piacevole in questo caso. Ma non sfocia ogni scienza naturale in un tal genere di mitologia? forse che a voi accade altrimenti, oggi, nella fisica?» (*Carteggio Freud - Einstein*, lett. VII)

²⁴ Sempre a proposito dell'interpretazione di Habermas (cfr. *Logica delle scienze sociali*), Grünbaum ritiene, in sostanza, accettabile l'interpretazione in termini di causalità del destino, ma reputa errato il ragionamento su cui l'interpretazione si fonda nella misura in cui propone il ricorso alla causalità come *explicans* e come *explicandum*, ovvero fonda la psicoanalisi o sul riconoscimento di una causalità preesistente, e dunque sul riconoscimento della sua funzione; oppure su una causalità inconscia fissata dall'analisi: in entrambi i casi saremmo alle prese con un'argomentazione circolare in cui non è chiaro cosa sia fondante e cosa fondato. Cfr. A. Grünbaum, *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1988, ed. it. di *The Foundations of Psychoanalysis*, University of California Press, 1984, p. 20)

²⁵«Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali [Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien]» (6.371). E aggiunge: «Così ristanno alle leggi naturali come a qualcosa d'intangibile, così come gli antichi a Dio e al fato [So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal. Und sie haben ja beide Recht, und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei alles erklärt]» (T 6.372).

²⁶«Se vi fosse una legge di causalità, essa potrebbe sonare: "Vi sono leggi naturali." Ma ciò non si può certo dire: ciò mostra sè [Wenn es ein Kausalitätsgesetz gäbe, so könnte es lauten: "Es gibt Naturgesetze". Aber freilich kann man nicht sagen: es zeigt sich.]» (T 6.36).

²⁷«Gli eventi del futuro non possiamo arguirli dai presenti. La credenza nel nesso causale è la *superstizione* [Die Ereignisse der Zukunft können wir nicht aus den gegenwärtigen erschließen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*]» (T 5.1361).

²⁸«Un nesso causale che giustifichi una tale conclusione, non v'è [Einen Kausalnexus, der einen solchen Schluß rechtfertigte, gibt es nicht]» (T. 5.136).

²⁹ Il riferimento più perspicuo al testo wittgensteiniano, è la proposizione 6.341 del *Tractatus* in cui il filosofo au-

striaco tratta la meccanica newtoniana come forma unitariamente descrittiva della realtà scevra da pretese ontologiche e costitutiva della rete di connessioni (*framework*) non arbitraria e non causale, costituita dalla teoria: «nulla enuncia intorno al mondo la possibilità di descriverlo mediante la meccanica newtoniana; ma enuncia invece qualcosa la possibilità di descriverlo mediante essa proprio così come appunto lo si può descrivere [sagt es nichts über die Welt aus, daß sie sich durch die Newtonsche Mechanik beschreiben läßt; wohl aber daß sie sich so durch jene beschreiben läßt, wie dies eben der Fall ist]» (T. 6.342).

³⁰ *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1967, p. 349.

³¹T. 6.372.

³²«Ogni spiegazione è un ipotesi» BFGB, cit. p. 20.

³³«Le proposizioni che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere ad una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite [Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen]» (UG. § 95).

³⁴Cfr. C. PIZZI, *Una nota sull'analisi wittgensteiniana del linguaggio causale*, in *Wittgenstein e il '900*, cit., pp. 157-164.

³⁵«I problemi matematici dei cosiddetti fondamenti non fondano per noi la matematica più di quanto la roccia dipinta sostenga la torre dipinta[Die *mathematischen* Probleme der sogenannten Grundlagen liegen für uns der Mathematik so wenig zu Grunde, wie der gemalte Fels di gemalte Burg trägt]» (BGM, VII, 16).

³⁶Su questo problema si veda anche di J. BOUVERESSE, *La Rime et la Raison. Science, éthique, esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris 1973. (ed. it. Wittgenstein. *Scienza, etica, estetica*, Laterza, Roma-Bari 1982) in particolare pp. 177-202.

³⁷A. Gargani, *Scienza, filosofia e senso comune*, in ID., *Della Certerza*, Einaudi, Torino 1978, p. XVIII.

³⁸Cfr *Traumdeutung*, p. 274.

³⁹Mi sembra utile, inoltre, richiamare le conclusioni, estremamente interessanti a mio avviso, delle analisi di A. Grünbaum che vengono così sintetizzate: «1. Freud ha esposto una importantissima difesa epistemologica del metodo psicoanalitico di indagine clinica che sembra, fino ad ora, essere passata inosservata. In precedenti pubblicazioni (GRÜNBAUM, 1979b, 1980), ho chiamato tale difesa "Argomento della concordanza". Sostengo che fu questa difesa - o la sua coraggiosa premessa legiforme - a diventare immediatamente la base delle cinque tesi qui di seguito elencate, ciascuna delle quali è di importanza primaria per la legittimazione delle parti centrali della teoria freudiana.

(i) La negazione di una irremediabile contaminazione epistemica dei dati clinici a causa della suggestione.

(ii) L'affermazione di una differenza

cruciale, riguardo alla *dinamica* della terapia, fra il trattamento psicoanalitico e tutte le terapie rivali che di fatto operano soltanto attraverso la suggestione.

(iii) L'asserzione che il metodo psicoanalitico è in grado di convalidare le sue principali asserzioni causali - come le specifiche etiologie sessuali delle varie psiconevrosi - attraverso metodi essenzialmente *retrospettivi*, senza essere invalidato dalla fallacia del *post hoc ergo propter hoc*, e senza l'onere di studi in prospettiva che impieghino i controlli delle indagini sperimentali.

(iv) La tesi che un favorevole esito terapeutico può essere legittimamente attribuito all'intervento psicoanalitico *senza* confronti statistici riguardanti i risultati provenienti da gruppi di controllo non soggetti a questo trattamento.

(v) La dichiarazione che, una volta che le motivazioni del paziente non sono più distorte o nascoste da conflitti rimossi, si è autorizzati a dar credito alle sue auto-osservazioni introspettive, giacché questi dati forniscono informazioni probatoriamente significative (cfr. KOHUT 1959; WAELDER 1962, pp. 628-629)» (p. 168-9). Grünbaum ammette, però, anche che «senza una sostituzione adeguata dell'argomento freudiano della concordanza, non vi sono, malauguratamente, basi sufficienti per legittimare la controllabilità intraclinica dei principi cardinali della psicoanalisi (soprattutto delle sue ubiquitarie osservazioni causali); una controllabilità che è sostenuta tradizionalmente dagli analisti, e più recentemente da Glymour sulla base della sua strategia "pincer and bootstrap"» (op. cit. p. 169).

Significativa, infine, l'osservazione di S. TIMPANARO (*Il lapsus freudiano*, La Nuova Italia, Firenze 1974) quando rileva la corrispondenza tra i *lapsus* di Freud e il materiale folkloristico della psicologia del senso comune. Per quan-

to concerne, invece, il *tradire* le proprie vere intenzioni, aggiunge: «Il disappunto che spesso accompagna il lapsus può derivare dal fatto di rendersi inaspettatamente conto di questa incapacità di esercitare un controllo completo, anziché dalla valutazione inconscia dell'origine contaminata del lapsus, come sostiene Freud» (cfr. op. cit. p. 137, n. 3).

⁴⁰«Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso nel linguaggio. In breve il mondo allora deve perciò divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto*. Il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice [Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen]» (T. 6.43).

⁴¹LC p. 21 (conversazione con Waismann). Ma è nota e non controversa l'ammirazione per il filosofo danese.

⁴²«con esse mi proponevo di andare oltre i limiti del linguaggio significante (...). Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sgorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza (...) non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza (...) è un documento di una tendenza dell'animo umano» LC p. 18.

⁴³«La soluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso. (Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso? [Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)]» (T. 6.521).

⁴⁴«quello della grande corrente di civiltà europea e americana, in cui noi tutti ci troviamo a vivere. Quest'ultimo si esterna in un corso progressivo, nella costruzione di strutture sempre più ampie e complesse; l'altro in una tensione verso la perfetta limpidezza di qualunque struttura. L'uno vuol cogliere il mondo a partire dal suo perimetro - nella sua molteplicità; l'altro nel suo centro nella sua essenza», *Philosophische Bemerkungen* (ed. it. a cura di M. ROSSO, *Osservazioni filosofiche*, Torino 1981), Premessa.

⁴⁵Cfr. *Traumdeutung*, p. 104.

⁴⁶ In *Detti e Contraddetti*, a cura di R. CALASSO, Adelphi, Milano 1993, pp. 299-300.

⁴⁷ BOUVERESSE, 1982, cit. pp. 200-201.

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. Concato, 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. Concato, 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

fascicolo 18/19

VERITÀ E EFFICACIA

saggi di: P. Rossi, U. Galimberti, U. Fadini, A. Rainone, S. Ghisu, M.I. Marozza, M. La Forgia, A. Ruberto, M. Innamorati e M. Trevi, L. Aversa, A. Iapoce, S. Benvenuto

fascicolo 20/21

PATOLOGIE DELLA COSCIENZA

saggi di: F. Frontisi Ducroux, F. Desideri, N. Humphrey e D.C. Dennet, L. Aversa, M. Mancina, G. Liotti, M. La Forgia, M. Innamorati, S. Fissi, P.F. Pieri

fascicolo 22

KARL JASPERS E LA PSICOPATOLOGIA

saggi di: A. Ballerini, F. Basaglia e A. Pirella, A. Di Ceglie, M. Fornaro, U. Galimberti, A. Gaston, K. Jaspers, M.I. Marozza, V. Berlincioni e F. Petrella, P.F. Pieri, F. Polidori, M. Rossi Monti

INDICE PER AUTORE

- Accurso* Freud e Wittgenstein: mitologia del quotidiano e linguaggio della scienza, 23/24
- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità e evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Aversa* L'esperienza antinomica della psicoterapia, 18/19
- Aversa* La coscienza e i suoi disturbi, 20/21
- Ballerini* La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers, 22
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Barchiesi* «Atque» e atque, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Basaglia e Pirella* Deliri primari e deliri secondari, e problemi fenomenologici di inquadramento, 22
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Benvenuto* Verso una verità che ci libera dalla dipendenza?, 18/19
- Berlincioni e Petrella* Note su "Per la critica della psicoanalisi" di Karl Jaspers, 22
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* Téhne 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
- Cannoni* Capire la paura. Lo sviluppo della rappresentazione della paura tra i cinque e i dodici anni, 23/24
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Thymós, 2
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Corrao* Sul sé grupale, 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
- Desideri* Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza 20/21
- Di Ceglie* La categoria jaspersiana della incomprendibilità tra dimensione individuale e dimensione sociale, 22
- Dottori* Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris* L'esperienza del sé, 11
- Farneti* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Fadini* Verità e pratiche sociali, 18/19
- Fadini* La paura e il mostro. Linee di una "filosofia della simpatia", 23/24
- Ferrara* La trama, 3

- Ferraro* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle "Città invisibili" di Italo Calvino, 5
- Feyerabend* Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10
- Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- 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'"immaginario" come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Fissi* Materia, forma, mente e coscienza, 16
- Fissi* La coscienza nella metapsicologia postmoderna 20/21
- Fornaro* L'empatia da Jaspers a Freud e oltre, 22
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Frontisi-Ducroux* Disturbi della personalità e tragedia greca, 20/21
- Gadamer* Pensare le regole (intervista a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galimberti* La verità come efficacia, 18/19
- Galimberti* Karl Jaspers e la psicopatologia, 22
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Gaston* Karl Jaspers: l'inattuale attualità della psicopatologia, 22
- Genovese* La negazione e l'"altro", 7
- Ghisu* Dialogo, scienze, verità, 14/15
- Ghisu* Spiegazione, descrizione, racconto, 18/19
- 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
- Humphrey e De3nnet* Parlando per i nostri Sé, 20/21
- Iacono* L'idea di zōon politikōn e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Iacono* Paura e fame di futuro, 23/24
- Iapoce* Il soggetto tra continuità e discontinuità, 18/19
- Innamorati* La psicopatologia in Théodule Ribot, 20/21
- Innamorati e Trevi* Verità e efficacia in una prospettiva junghiana, 18/19
- Jankélévitch* L'angoscia dell'istante e la paura dell'al di là, 23/24
- Jaspers* La prospettiva fenomenologica in psicopatologia, 22
- 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*La Forgia* Le parole dell'efficacia nella clinica psicoanalitica, 18/19*La Forgia* Livelli di coscienza e sensibilità clinica, 20/21*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*Liotti* Trauma e dissociazione alla luce della teoria dell'attaccamento, 20/21*Lisciani-Petrini* Paura dell'al-di-là o angoscia del quasi niente?, 23/24*Longo* 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, G.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3*Maffei, G.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8*Mancia* Sulle origini della coscienza e del sé, 20/21*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*Marozza* La ricerca della verità come etica della cura, 18/19*Marozza* Da Jaspers a Jung. Il ripensamento dell'esperienza come base della teoria clinica, 22*Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8*Mattalucci* Tabù, paure e soggettività. Un percorso antropologico, 23/24*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* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13*Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15*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*Pieri* Il problema della coscienza nella scienza della mente, 20/21*Pieri* Conoscenza e osservazione in psicologia. Due voci del "Dizionario junghiano", Bollati Boringhieri, 22*Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11*Pizzichetti* L'"altro" invisibile, 7*Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4*Leonelli* Valori condivisi e processi cognitivi, 4*Poggiolini, Valoriani, Benvenuti e Pazzagli* Ansia in gravidanza: una condizione di normalità? 23/24*Preta* Fare artistico, fare analitico, 2*Rainone* Razionalità: vincoli a priori e indagini empiriche, 18/19*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, Paolo* Il conoscere come fare, 18/19*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* Lo stato di emarginazione della psicopatologia. Quali responsabilità per gli psicopatologi?, 22
- 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
- Ruberto* Appunti su "verità e efficacia" nel lavoro psicoterapeutico, 18/19
- Ruberto e Leonelli* Ansia, paura e panico tra psicologia e neurofisiologia 23/24
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Salomon* Radici antiche della paura, 23/24
- 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* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui "Seminari di Zollikon", 6
- 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
- Testoni* Paura della morte e anoressia. Mistica del digiuno tra Caterina Benincasa e Simone Weil, 23/24
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
- Toselli, Molina* Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costru-

- zione 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* Shahrazàd 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* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
- Vitale* Distanze, 7
- Vitiello, V.* Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
- Vitiello, G.* Dissipazione e coscienza, 16
- Zhok* Per un concetto formale di libertà, 14/15
- Zhok* Passione e contraddizione materiale: un modello, 17