

Biblioteca Adelphi 342

James Hillman

IL CODICE
DELL' ANIMA



Esiste qualcosa, in ciascuno di noi, che ci induce a essere in un certo modo, a fare certe scelte, a prendere certe vie – anche se talvolta simili passaggi possono sembrare casuali o irragionevoli? Se esiste, è il *daimon*, il «demone» che ciascuno di noi riceve come compagno prima della nascita, secondo il mito di Er raccontato da Platone. Se esiste, è ciò che si nasconde dietro parole come «vocazione», «chiamata», «carattere». Se esiste, è la chiave per leggere il «codice dell'anima», quella sorta di linguaggio cifrato che ci spinge ad agire ma che non sempre capiamo. Dopo anni di indagini sulla psiche, che hanno fatto di lui l'autore di saggi memorabili come *Il mito dell'analisi* e *Re-visione della psicologia*, James Hillman ha voluto darci con questo libro le prove circostanziate dell'esistenza e dei modi di operare del *daimon*. E ha scelto una via inusuale ed efficacissima, quella cioè di impiegare come esempi non oscuri casi clinici ma il destino di personaggi che ogni lettore conosce: da Judy Garland a John Lennon e Tina Turner, da Truman Capote a Quentin Tarantino e Woody Allen, da Hannah Arendt a Richard Nixon e Henry Kissinger, da Hitler ai serial killer. Attraverso questa profusione di storie eloquenti e paradigmatiche Hillman è riuscito a farci capire che se la psicologia si è dimostrata incapace di spiegare le scelte più profonde che decidono la vita di tutti noi è proprio perché aveva perso contatto con il *daimon*. E soprattutto a farci sentire di nuovo la presenza di questo compagno segreto dal quale, più che da ogni altro elemento, la nostra vita dipende.

Di James Hillman sono apparsi presso Adelphi *Saggio su Pan* (1977), *Il mito dell'analisi* (1979; edizione riveduta, 1991), *Re-visione della psicologia* (1983), *Anima* (1989), *La vana fuga dagli Dei* (1991), *Fuochi blu* (1996) e *Puer aeternus* (1999).

DELLO STESSO AUTORE:

Anima

Fuochi blu

Il mito dell'analisi

La vana fuga dagli Dei

Puer aeternus

Re-visione della psicologia

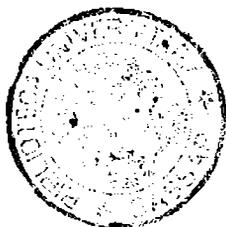
Saggio su Pan

James Hillman

IL CODICE DELL'ANIMA

CARATTERE, VOCAZIONE, DESTINO

Traduzione di Adriana Bottini



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
The Soul's Code
In Search of Character and Calling

Prima edizione: settembre 1997
Nona edizione: novembre 1999

© 1996 JAMES HILLMAN
© 1997 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
ISBN 88-459-1317-1

INDICE

<i>Epigrafi a mo' di prefazione</i>	9
I. LA TEORIA DELLA GHIANDA E LA REDENZIONE DELLA PSICOLOGIA	17
Vocazioni	31
La teoria della compensazione	40
La teoria della motivazione	45
Una visione dei bambini	48
Eminente ed eccezionale	51
La bellezza	56
II. CRESCERE, CIOÈ DISCENDERE	63
Le luci della ribalta I: Judy Garland	70
Solitudine ed esilio	77
Le luci della ribalta II: Josephine Baker	82
III. LA SUPERSTIZIONE PARENTALE	89
Madri	93
Decostruire i genitori	102
Assente il padre	108
Gli antenati	115
IV. RITORNO AGLI INVISIBILI	123
Il pensiero mitico	124
L'intuizione	129
Gli anni di scuola: un incubo	134
Un ponte tra i due regni	142

V.	«ESSE EST PERCIPI»	149
VI.	NÉ NATURA NÉ CULTURA: QUALCOS'ALTRO	167
	I gemelli	169
	L'individualità	177
	L'amore	181
	L'ambiente	190
VII.	FUMETTI E FANTASIA	199
	Le fantasie dei genitori	206
VIII.	SOTTO MENTITE SPOGLIE	219
	Le biografie	222
	Nomi e soprannomi	228
IX.	IL DESTINO	241
	Fato e fatalismo	241
	<i>Telos</i> e teleologia	247
	Gli accidenti	255
	Necessità	260
X.	IL CATTIVO SEME	267
	Chiamati a uccidere?	267
	Hitler	270
	Caratteristiche generali del demoniaco	277
	Otto spiegazioni	282
	Prevenire, si può?	296
	Prevenzione e ritualità	301
XI.	LA MEDIOCRITÀ	309
	<i>Ethos anthropoi daimon</i>	317
	Il carattere	321
	Il carattere americano	323
	Un platonismo democratico	335
	CODA. UNA NOTA SUL METODO	339
	<i>Note</i>	355
	<i>Bibliografia</i>	377
	<i>Indice analitico</i>	393

... il genio può essere confinato dentro un guscio di noce e ciò nonostante abbracciare tutta la pienezza della vita.

THOMAS MANN

Se la vita ha una base su cui poggia ... allora la mia senza dubbio poggia su questo ricordo. Quello di giacere mezzo addormentata, mezzo sveglia, sul letto nella stanza dei bambini a St. Ives. Di udire le onde frangersi, uno, due, uno, due ... dietro la tenda gialla. Di udire la tenda strascicare la sua piccola nappa a forma di ghianda sul pavimento quando il vento la muove. E di stare sdraiata e udire gli spruzzi e vedere questa luce e pensare: sembra impossibile che io sia qui...

VIRGINIA WOOLF, «Immagini del passato»
in *Momenti di essere*

Il fatto di venire al mondo, di entrare in questo corpo particolare, di nascere da questi genitori e nel tal luo-

go, è in generale ciò che chiamiamo le condizioni esteriori della nostra vita: che tutti gli eventi formino una unità e siano intessuti assieme è espresso dalle Moire.

PLOTINO, *Enneadi*, II, 3.15

Moira? la forma compiuta del nostro destino, i suoi contorni. Il compito che gli dèi ci assegnano e la porzione di gloria che ci consentono; i limiti che non dobbiamo oltrepassare e la fine stabilita per noi. Moira è tutte queste cose.

MARY RENAULT, *Il re deve morire*

Quando tutte le anime si erano scelte la vita, secondo che era loro toccato, si presentavano a Lachesi. A ciascuna ella dava come compagno il genio [*daimon*] che quella si era assunto, perché le facesse da guardiano durante la vita e adempisse il destino da lei scelto. E il *daimon* guidava l'anima anzitutto da Cloto: sotto la sua mano e il volgere del suo fuso, il destino prescelto è ratificato. Dopo il contatto con Cloto, il *daimon* conduceva l'anima alla filatura di Atropo per rendere irreversibile la trama del suo destino. Di lì, senza voltarsi, l'anima passava ai piedi del trono di Necessità.

PLATONE, *Repubblica*, X, 620d-e

In ultima analisi, noi contiamo qualcosa solo in virtù dell'essenza che incarniamo, e se non la realizziamo, la vita è sprecata.

C.G. JUNG

Naturalmente, alla tesi secondo la quale noi ... non siamo altro che geni e ambiente si possono muovere

obiezioni. Si può ripetere che no, c'è *qualcos'altro*. Ma se si prova a visualizzare la forma di questo altro o a definirlo con precisione, si scopre che è un'impresa impossibile, perché qualsiasi forza che non stia nei geni o nell'ambiente è al di fuori della realtà fisica quale è da noi percepita. Esula dal discorso scientifico ... Ma questo non significa che non esista.

ROBERT WRIGHT, *The Moral Animal*

Il significato è invisibile, ma l'invisibile non è in contraddizione con il visibile: del resto, il visibile ha una struttura interna invisibile e l'in-visibile è l'equivalente segreto del visibile.

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Note di lavoro*

Non trovo né nell'ambiente né nell'ereditarietà l'esatto strumento che mi ha formato, l'anonimo rullo che ha impresso sulla mia vita quella certa intricata filigrana, il cui inimitabile motivo diventa visibile quando dietro il foglio protocollo della vita si accende la lampada dell'arte.

VLADIMIR NABOKOV, *Parla, ricordo*

La scienza ancora non è riuscita a scoprire molti dei profondi principi che possono mettere in relazione con le caratteristiche psicologiche del bambino l'azione di madri, padri o fratelli.

JEROME KAGAN, *La natura del bambino*

La cosiddetta esperienza traumatica non è un incidente, bensì l'occasione che il bambino stava pazientemente aspettando (e se non si fosse verificata quella, ne avrebbe trovata un'altra, ugualmente banale)

per poter dare necessità e direzione alla propria esistenza, in modo che essa diventasse una faccenda importante.

W.H. AUDEN

Si può scoprire il proprio mistero solo a prezzo della propria innocenza.

ROBERTSON DAVIES, *Il quinto incomodo*

Avendo così poca esperienza, i bambini devono affidarsi all'immaginazione.

ELEANOR ROOSEVELT, *You Learn by Living*

L'immaginazione non conosce né inizio né fine, ma vive con gioia le proprie stagioni, scompaginandone l'ordine a piacere.

WILLIAM CARLOS WILLIAMS, *Kora all'Inferno*

Fu Karl Marx, mi pare, a dire che l'evoluzione andrebbe studiata a ritroso, con un occhio fisso alle specie così come si sono evolute, e l'altro rivolto all'indietro in cerca di indizi.

JEROME S. BRUNER, *Alla ricerca della mente*

Io non mi evolvo. Io sono.

PABLO PICASSO

Prima ancora della ragione vi è il movimento volto all'interno che tende verso ciò che è proprio.

PLOTINO, *Enneadi*, III, 4.6

Nell'evoluzione di tutti gli artisti, il germe delle opere successive è sempre contenuto nelle prime. Il nucleo intorno al quale l'intelletto dell'artista costruisce la propria opera è il suo io. L'unica influenza che io abbia mai avuto sono io stesso.

EDWARD HOPPER

Gli adolescenti avvertono dentro di sé una segreta e speciale grandezza che lotta per esprimersi. E quando cercano di spiegare questa cosa, istintivamente portano la mano al cuore: non è un indizio significativo?

JOSEPH CHILTON PEARCE, *Evolutions End*

Vorrei che capissi a fondo il mio pensiero riguardo al Genio e al Cuore.

JOHN KEATS, *Lettere*

È dunque questo che chiamano vocazione: la cosa che fai con gioia, come se avessi il fuoco nel cuore e il diavolo in corpo?

JOSEPHINE BAKER

Un metodo che vada bene per le opere minori ma non per quelle grandi è ovviamente partito dalla parte sbagliata ... Il luogo comune può essere compreso come una riduzione dell'eccezionale, l'eccezionale non può, invece, essere compreso dilatando il luogo comune. Sia logicamente sia causalmente, l'elemento decisivo è l'eccezionale, perché esso introduce (per quanto strano possa sembrare) la categoria più ampia.

EDGAR WIND, «Un'osservazione sul metodo»,
in *Misteri pagani nel Rinascimento*

IL CODICE DELL'ANIMA

*A Baby Joo, Cookie, Mutz
e Boizie: quattro daimones*

I
LA TEORIA DELLA GHIANDA
E LA REDENZIONE DELLA PSICOLOGIA

Ci sono più cose nella vita di ogni uomo di quante ne ammettano le nostre teorie su di essa. Tutti, presto o tardi, abbiamo avuto la sensazione che qualcosa ci chiamasse a percorrere una certa strada. Alcuni di noi questo «qualcosa» lo ricordano come un momento preciso dell'infanzia, quando un bisogno pressante e improvviso, una fascinazione, un curioso insieme di circostanze, ci ha colpiti con la forza di un'annunciazione: Ecco quello che devo fare, ecco quello che devo avere. Ecco chi sono.

Questo libro ha per argomento quell'annuncio.

O forse la chiamata non è stata così vivida, così netta, ma più simile a piccole spinte verso un determinato approdo, mentre ci lasciavamo galleggiare nella corrente pensando ad altro. Retrospectivamente, sentiamo che era la mano del destino.

Questo libro ha per argomento quel senso di destino.

Tali annunci e tali sensazioni determinano una biografia con altrettanta forza dei ricordi di violenze terribili; solo che quegli enigmatici momenti tendono a essere relegati in un angolo. Le nostre teorie, infatti,

danno la preferenza ai traumi, e al compito che essi ci impongono di elaborarli. Ma, nonostante le offese precoci e tutti i «sassi e dardi della oltraggiosa sorte», noi rechiamo impressa fin dall'inizio l'immagine di un preciso carattere individuale dotato di taluni tratti indelebili.

Questo libro ha per argomento la potenza di quel carattere.

Poiché le teorie psicologiche della personalità e del suo sviluppo sono così fortemente dominate dalla visione «traumatica» degli anni infantili, la messa a fuoco dei nostri ricordi e il linguaggio con cui raccontiamo la nostra storia sono a priori contaminati dalle tossine di tali teorie. È possibile, invece, che la nostra vita non sia determinata tanto dalla nostra infanzia, quanto dal modo in cui abbiamo imparato a immaginarla. I guasti non ci vengono tanto dai traumi infantili, bensì – è quanto si sostiene in questo libro – dalla modalità traumatica con cui ricordiamo l'infanzia come un periodo di disastri arbitrari e provocati da cause esterne che ci hanno plasmato male.

Questo libro, dunque, vuole riparare in parte a tali guasti, mostrando che cos'altro c'era, c'è, nella nostra natura. Vuole risuscitare le inspiegabili giravolte che ha dovuto compiere la nostra barca presa nei gorghi e nelle secche della mancanza di senso, restituendoci la percezione del nostro destino. Perché è questo che in tante vite è andato smarrito e va recuperato: il senso della propria vocazione, ovvero che c'è una ragione per cui si è vivi.

Non la ragione per cui vivere; non il significato della vita in generale, o la filosofia di un credo religioso: questo libro non ha la pretesa di fornire risposte del genere. Esso vuole rivolgersi piuttosto alla sensazione che esiste un motivo per cui la mia persona, che è unica e irripetibile, è al mondo, e che esistono cose alle quali mi devo dedicare al di là del quotidiano e che al quotidiano conferiscono la sua ragion d'essere; la sensazione che il mondo, in qualche modo, vuole che io

esista, la sensazione che ciascuno è responsabile di fronte a un'immagine innata, i cui contorni va riempiendo nella propria biografia.

Quell'immagine innata è anch'essa l'argomento di questo libro, così come è l'argomento di ogni biografia – e nelle pagine seguenti ne incontreremo molte, di biografie. Quello della biografia è un problema che ossessiona la soggettività occidentale, come dimostra il suo abbandono alle terapie del Sé. Chi è in terapia, o è comunque toccato dalla riflessione terapeutica sia pure diluita nel bagno di lacrime delle confessioni in diretta TV, è alla ricerca di una biografia soddisfacente: Come posso mettere insieme in un'immagine coerente i pezzi della mia vita? Come posso rintracciare la trama di fondo della mia storia?

Per scoprire l'immagine innata dobbiamo accantonare gli schemi psicologici generalmente usati – e per lo più usurati. Essi non rivelano abbastanza. Rifilano le vite per adattarle allo schema: crescita come sviluppo, una fase dopo l'altra, dall'infanzia attraverso una giovinezza tormentata fino alla crisi della mezza età e alla vecchiaia, e infine alla morte. Mentre procedi, un passo dopo l'altro, attraverso una mappa già tutta disegnata, ti ritrovi su un itinerario che ti dice dove sei stato prima ancora che tu ci sia arrivato, o nella media di una statistica calcolata da un attuario per conto di una compagnia di assicurazioni. Il corso della tua vita è stato descritto al futuro anteriore. Oppure, invece della prevedibile autostrada, sarà il «viaggio» fuori dagli itinerari battuti, in cui si accumulano e si scartano episodi senza un disegno, e gli eventi sono frantumati come in un curriculum vitae organizzato esclusivamente sulla base della cronologia: prima ho fatto Questo, poi Quest'altro. Una vita simile è come una narrazione priva di trama, tutta imperniata su una figura centrale sempre più tediosa, «io... io... io», che vagola nel deserto di «vissuti» senza più linfa.

Io dico che siamo stati derubati della nostra vera biografia – il destino iscritto nella ghianda – e che en-

triamo in analisi per riappropriarcene. Ma l'immagine innata non si potrà ritrovare, finché non disporremo di una teoria psicologica che attribuisca realtà psichica primaria alla chiamata del destino. Altrimenti, la nostra identità continuerà a essere quella del consumatore dei sociologi, determinata da statistiche calcolate su campioni casuali, mentre le sollecitazioni del *daimon*, non riconosciute, appariranno come eccentricità costipate di aggressivi rancori e di paralizzanti nostalgie. La rimozione, che tutte le scuole terapeutiche considerano la chiave di accesso alla struttura della personalità, non riguarda il passato, bensì la ghianda, e gli errori che in passato abbiamo compiuto nel rapportarci a essa.

Noi appiattiamo la nostra vita con il modo stesso in cui la concepiamo. Abbiamo smesso di immaginarla con un pizzico di romanticismo, con un piglio romanzesco. Perciò questo libro raccoglierà anche il tema romantico e oserà vedere la biografia alla luce di grandi idee, come la bellezza, il mistero, il mito. Fedele alla sfida romantica, si arrischierà a lasciarsi ispirare da parole grosse, come «visione» e «vocazione», preferendole alle parolette riduttive. Non è bene sminuire ciò che non si comprende. Anche quando, in uno dei prossimi capitoli, analizzeremo le spiegazioni genetiche, pure lì troveremo il mistero e il mito.

Una cosa va chiarita subito. Il paradigma oggi dominante per interpretare le vite umane individuali, e cioè il gioco reciproco tra genetica e ambiente, omette una cosa essenziale: quella particolarità che dentro di noi chiamiamo «me». Se accetto l'idea di essere l'effetto di un impercettibile palleggio tra forze ereditarie e forze sociali, io mi riduco a mero risultato. Quanto più la mia vita viene spiegata sulla base di qualcosa che è già nei miei cromosomi, di qualcosa che i miei genitori hanno fatto o hanno omesso di fare e alla luce dei miei primi anni di vita ormai lontani, tanto più la mia biografia sarà la storia di una vittima. La vita che io vivo sarà una sceneggiatura scritta dal mio

codice genetico, dall'eredità ancestrale, da accadimenti traumatici, da comportamenti inconsapevoli dei miei genitori, da incidenti sociali.

Questo libro vuole smascherare la mentalità della vittima, da cui nessuno di noi può liberarsi, finché non riusciremo a vedere in trasparenza i paradigmi teorici che a quella mentalità danno origine e ad accantonarli. Noi siamo vittime delle teorie ancor prima che vengano messe in pratica. L'identità di vittima dell'americano contemporaneo è il rovescio della medaglia sul cui dritto campeggia tutta lustra l'identità opposta: l'immagine eroica dell'«uomo che si è fatto da sé», che si è ritagliato il destino da solo con volontà incrollabile. La Vittima è l'altra faccia dell'Eroe. Più in profondità, tuttavia, noi siamo vittime della psicologia accademica, della psicologia scientificistica, financo della psicologia terapeutica, i cui paradigmi non spiegano e non affrontano in maniera soddisfacente – che è come dire ignorano – il senso della vocazione, quel mistero fondamentale che sta al centro di ogni vita umana.

Questo libro, insomma, ha per argomento la vocazione, il destino, il carattere, l'immagine innata: le cose che, insieme, sostanziano la «teoria della ghianda», l'idea, cioè, che ciascuna persona sia portatrice di un'unicità che chiede di essere vissuta e che è già presente prima di poter essere vissuta.

«Prima di poter essere vissuta»... Questa frase solleva dei dubbi su un altro importante paradigma: quello temporale. E il tempo, che misura tutte le cose, deve avere un termine. Anch'esso, dunque, va accantonato; altrimenti, il prima determinerà sempre il dopo, e noi rimaniamo incatenati a cause remote sulle quali non possiamo intervenire. Perciò questo libro dedicherà molto tempo a ciò che è fuori del tempo, cercando di leggere ciascuna vita a ritroso, oltre che in avanti.

Il leggere la vita a ritroso ci permette di vedere come certe ossessioni precoci siano l'abbozzo di comportamenti attuali. A volte, anzi, i picchi dei primi an-

ni non sono mai più superati. Leggere a ritroso significa che la parola chiave per le biografie non è tanto «crescita» quanto «forma», e che lo sviluppo ha senso soltanto in quanto svela un aspetto dell'immagine originaria. Beninteso, ciascuna vita umana di giorno in giorno progredisce e regredisce, e noi vediamo svilupparsi svariate facoltà e le osserviamo decadere. E tuttavia l'immagine innata del nostro destino le contiene tutte nella compresenza di oggi ieri e domani. La nostra persona non è un processo o un evolversi. Noi *siamo* quell'immagine fondamentale, ed è l'immagine che si sviluppa, se mai lo fa. Come disse Picasso: «Io non mi evolvo. Io sono».

Tale, infatti, è la natura dell'immagine, di qualunque immagine. L'immagine è presente tutta in una volta. Quando guardiamo una faccia di fronte a noi, o una scena fuori dalla finestra o un quadro alla parete, noi vediamo un tutto, una *Gestalt*. Tutte le parti si presentano simultaneamente. Non c'è un pezzo che ne causa un altro o che lo precede nel tempo. Non ha importanza se il pittore ha inserito le macchie rosse per ultime o per prime, le striature grigie dopo un ripensamento o come struttura iniziale, o se magari esse sono segni residui di un'immagine precedente rimasti sulla tela: ciò che vediamo è esattamente ciò che c'è da vedere, tutto in una volta. È così anche per la faccia che ci sta di fronte: carnagione e lineamenti formano un'unica espressione, un'immagine sola, data tutta insieme. Lo stesso vale per l'immagine dentro la ghianda. Noi nasciamo con un carattere; che è dato; che è un dono, come nella fiaba, delle fate madri ne al momento della nascita.

Questo libro intraprende una strada nuova a partire da una idea antica: ciascuna persona viene al mondo perché è chiamata. L'idea viene da Platone, dal mito di Er che egli pone alla fine della sua opera più nota, la *Repubblica*. In breve, l'idea è la seguente.

Prima della nascita, l'anima di ciascuno di noi sceglie un'immagine o disegno che poi vivremo sulla terra, e riceve un compagno che ci guidi quassù, un *daimon*, che è unico e tipico nostro. Tuttavia, nel venire al mondo, dimentichiamo tutto questo e crediamo di esserci venuti vuoti. È il *daimon* che ricorda il contenuto della nostra immagine, gli elementi del disegno prescelto, è lui dunque il portatore del nostro destino.

Secondo Plotino (205-270 d.C.), il maggiore dei filosofi neoplatonici, noi ci siamo scelti il corpo, i genitori, il luogo e la situazione di vita adatti all'anima e corrispondenti, come racconta il mito, alla sua necessità. Come a dire che la mia situazione di vita, compresi il mio corpo e i miei genitori che magari adesso vorrei ripudiare, è stata scelta direttamente dalla mia anima, e se ora la scelta mi sembra incomprensibile, è perché ho dimenticato.

E Platone racconta quel mito affinché non dimentichiamo; infatti, come spiega nelle ultimissime righe, salvando il mito potremo salvare noi stessi e prosperare. Il mito, insomma, svolge una funzione psicologica di redenzione, e una psicologia derivata dal mito può ispirare una vita fondata su di esso.

Il mito porta anche a mosse pratiche. La più pratica consiste nel vedere la nostra biografia avendo presenti le idee implicite nel mito, e cioè le idee di vocazione, di anima, di *daimon*, di destino, di necessità, che esploreremo nelle pagine seguenti. Poi, suggerisce il mito, dobbiamo prestare particolare attenzione all'infanzia, per cogliere i primi segni del *daimon* all'opera, per afferrare le sue intenzioni e non bloccargli la strada. Le altre conseguenze pratiche vengono da sé: *a*) riconoscere la vocazione come un dato fondamentale dell'esistenza umana; *b*) allineare la nostra vita su di essa; *c*) trovare il buon senso di capire che gli accidenti della vita, compresi il mal di cuore e i contraccolpi naturali che la carne porta con sé, fanno parte del disegno dell'immagine, sono necessari a esso e contribuiscono a realizzarlo.

Una vocazione può essere rimandata, elusa, a tratti perduta di vista. Oppure può possederci totalmente. Non importa: alla fine verrà fuori. Il *daimon* non ci abbandona.

Si è cercato per secoli il termine più appropriato per indicare questo tipo di «vocazione», o chiamata. I latini parlavano del nostro *genius*, i greci del nostro *daimon* e i cristiani dell'angelo custode. I romantici, Keats per esempio, dicevano che la chiamata veniva dal cuore, mentre l'occhio intuitivo di Michelangelo vedeva un'immagine nel cuore della persona che stava scolpendo. I neoplatonici parlavano di un corpo immaginale, *ochema*, che ci trasporta come un veicolo,¹ che è il nostro personale supporto o sostegno. C'è chi fa riferimento alla dea Fortuna, chi a un genietto, a un cattivo seme o genio malefico. Per gli egizi poteva essere il *ka* o il *ba*, con il quale si poteva dialogare. Presso gli eschimesi e altri popoli dove è praticato lo sciamanesimo, è il nostro spirito, la nostra anima-libera, la nostra anima-animale, la nostra anima-respiro.

In epoca vittoriana, l'antropologo culturale E.B. Tylor (1832-1917) riferiva che presso i popoli «primitivi» (come venivano definite le società non tecnologiche) ciò che noi chiamiamo «anima» era concepito come «un'immagine umana immateriale, una sorta di vapore, di velo o ombra ... impalpabile e invisibile, manifestante tuttavia potenza fisica».² In tempi più recenti, l'etnologo Åke Hultkrantz, studioso dei popoli amerindi, afferma che, secondo queste popolazioni, l'anima «trae origine da un'immagine» ed è «concepita sotto forma di immagine».³ Platone, nel mito di Er, usa una parola analoga, *paradeigma*, o forma fondamentale, che abbraccia l'intero destino di una persona. Questa immagine che ci accompagna come un'ombra nella vita, sebbene sia portatrice del destino e della fortuna, non è però una guida morale né va confusa con la voce della coscienza.

Il *genius* dei latini non era un moralista. Benché «conoscasse tutto del futuro di un individuo e ne de-

terminasse il destino», tuttavia «tale divinità non esercitava alcuna sanzione morale; era semplicemente un agente della sorte personale. Si poteva tranquillamente chiedere al proprio Genio di realizzare desideri malvagi o egoistici».⁴ A Roma come nell'Africa occidentale o a Haiti, una persona poteva chiedere al proprio *daimon* (o comunque si chiamasse) di fare ammalare i propri nemici, di gettarli sul lastrico, di aiutarla a manipolare o a sedurre gli altri. Dedicheremo un capitolo («Il Cattivo Seme») anche a questo aspetto «malvagio» del *daimon*.

Il concetto di immagine individualizzata dell'anima ha una storia lunga e complicata; compare sotto le più svariate forme in quasi tutte le culture e i suoi nomi sono legioni. Soltanto la nostra psicologia e la nostra psichiatria l'hanno espunto dai loro testi. Nella nostra società, le discipline che si occupano dello studio e della terapia della psiche ignorano un fattore che altre culture considerano il nucleo della personalità e il depositario del destino individuale: l'oggetto centrale della psicologia, la psiche o anima, non entra nei libri ufficialmente dedicati al suo studio e alla sua cura!

In questo libro userò in maniera pressoché intercambiabile molti dei termini che designano la nostra ghianda – immagine, carattere, fato, genio, vocazione, *daimon*, anima, destino –, dando la preferenza all'uno o all'altro a seconda del contesto. Tale uso poco rigoroso si adegua allo stile di altre culture, spesso più antiche della nostra, che hanno di questa enigmatica forza della vita umana una percezione più raffinata che non la nostra psicologia contemporanea, con la sua tendenza a ridurre a definizioni univoche la comprensione di fenomeni complessi. Non bisogna avere paura delle parole altisonanti. Esse non sono vuote; semplicemente, sono state abbandonate, e vanno riabilitate.

Le molte parole e i molti nomi non ci dicono *che cosa* sia questo «qualcosa»; però ci confermano *che esiste*. E alludono alla sua qualità arcana. Non possiamo sa-

pere a che cosa esattamente ci riferiamo, perché la sua natura rimane nebulosa e si rivela più che altro per allusioni, per sprazzi di intuizione, in sussurri e nelle improvvise passioni e bizzarrie che interferiscono nella nostra vita e che noi ci ostiniamo a chiamare sintomi.

Un esempio. Concorso per dilettanti alla Opera House di Harlem. Sale timorosa sul palco una sedicenne goffa e magrolina. Viene presentata al pubblico: «Ed ecco a voi Miss Ella Fitzgerald... Miss Fitzgerald ballerà per noi... Un momento, un momento. Come dici, dolcezza? Mi correggo, signore e signori: Miss Fitzgerald ha cambiato idea. Non vuole ballare, vuole cantare...».

Ella Fitzgerald dovette concedere tre bis e vinse il primo premio. Eppure la sua intenzione era stata quella di esibirsi nel ballo.⁵

Fu il caso a farle cambiare idea di punto in bianco? O era entrato in azione un gene del canto? Oppure quel momento era stato un'annunciazione, che aveva richiamato Ella Fitzgerald al suo particolare destino?

Pur con tutta la sua riluttanza ad accogliere nel proprio campo di studio il destino individuale, la psicologia ammette che ciascuno di noi ha una propria costituzione, che ciascuno di noi, a dispetto a volte di tutto e di tutti, è un individuo unico e irripetibile. Quando però si tratta di dare conto di questa scintilla di unicità e della vocazione che ci mantiene fedeli a essa, la psicologia sembra non saper bene come muoversi. I suoi metodi di analisi frammentano quel puzzle che è l'individuo in fattori e tratti di personalità, in tipologie, in complessi e temperamenti, nel tentativo di rintracciare il segreto dell'individualità nei substrati della materia cerebrale e in geni egocentrici. Le scuole di psicologia più rigorose espellono addirittura il problema dai loro laboratori, scaricandolo sulla parapsicologia: che studi pure i casi di «vocazioni» paranormali. Oppure lo spediscono in qualche avamposto della ricerca nelle remote colonie della magia, della religio-

ne e della follia. Al massimo – cioè al minimo – la psicologia spiega l'unicità di ciascuno ipotizzando una distribuzione statistica delle probabilità.

Questo libro si rifiuta di chiudere nei laboratori di psicologia quel senso di individualità che sta al centro del mio «me». E non accetterà mai che la mia misteriosa e preziosa vita umana sia il risultato di una probabilità statistica. Sia chiaro, tuttavia, che il rifiuto di queste spiegazioni non comporta di chiudere gli occhi gettandosi nelle braccia di una qualche Chiesa. Il tema della vocazione a un destino individuale non c'entra con il conflitto tra scienza senza fede e fede ascientifica. L'individualità rimane di diritto argomento della psicologia, di una psicologia memore del suo prefisso, la psiche, e della sua premessa, l'anima, cosicché la mente può sposare la propria fede al di fuori della Religione istituzionalizzata e praticare la puntuale osservazione dei fenomeni al di fuori della Scienza istituzionalizzata. La teoria della ghianda si muove agile in mezzo ai due dogmi opposti che si guardano in cagnesco da secoli e che il pensiero occidentale si coccola come due cagnolini.

La teoria della ghianda dice (e ne porterò le prove) che io e voi e chiunque altro siamo venuti al mondo con un'immagine che ci definisce. L'individualità risiede in una causa formale, per usare il vecchio linguaggio filosofico risalente ad Aristotele. Ovvero, nel linguaggio di Platone e di Plotino, ciascuno di noi incarna l'idea di se stesso. E questa forma, questa idea, questa immagine non tollerano eccessive divagazioni. La teoria, inoltre, attribuisce all'immagine innata un'intenzionalità angelica, o daimonica, come se fosse una scintilla di coscienza; non solo, afferma che l'immagine ha a cuore il nostro interesse perché ci ha scelti per il proprio.

L'idea che il *daimon* abbia a cuore il nostro interesse è probabilmente l'aspetto della teoria più difficile

da accettare. Che il cuore abbia le sue ragioni, d'accordo; e anche l'esistenza di un inconscio dotato di intenzionalità e l'idea che in quello che ci succede svolga una parte il destino: tutto questo è accettabile, quasi banale.

Perché, allora, è così difficile immaginare che qualcuno o qualcosa tenga a me, si interessi a quello che faccio, magari mi protegga o addirittura mi mantenga in vita, indipendentemente, in una certa misura, dalla mia volontà e dalle mie azioni? Perché preferisco una polizza di assicurazione agli invisibili garanti dell'esistenza? Perché non ci vuole niente a morire. Un attimo di distrazione, e i progetti più accurati di un Io forte giacciono riversi sul marciapiedi. Quotidianamente qualcuno o qualcosa mi salva la vita, impedendomi di cadere per le scale, di inciampare mentre cammino, di ricevere una tegola sulla testa. Non vi sembra un miracolo andare a duecento all'ora in autostrada, la musicassetta al massimo volume, la testa da tutt'altra parte, e arrivare sani e salvi? Quale «sistema immunitario» veglia su di me, giorno dopo giorno, mentre ingurgito alimenti conditi di virus, tossine, batteri? La mia pelle formicola di parassiti, come il dorso di un rinoceronte con i suoi uccellini. A ciò che ci salvaguarda diamo il nome di istinto, autoconservazione, sesto senso, coscienza subliminale (tutte cose invisibili eppure presenti). Nei tempi antichi, ciò che con tanta efficacia mi sapeva proteggere era uno spirito custode e io mi guardavo bene dal mancargli di rispetto.

Nonostante questa protezione invisibile, noi preferiamo immaginarci gettati nudi nel mondo, vulnerabili e completamente soli. È più facile credere nella favola di uno sviluppo autonomo, eroico, che in quella di una provvidenza che ci guida, che ci ama, che ci trova necessari per ciò che abbiamo da offrire, che accorre in nostro aiuto nella disgrazia, a volte proprio all'ultimo momento. Ebbene, io voglio affermare la sua esistenza come semplice dato dell'esperienza co-

mune, senza richiamarmi ad alcun guru, senza rendere testimonianza a Cristo, né invocare guarigioni miracolose. Perché non possiamo far rientrare nell'ambito della psicologia ciò che un tempo si chiamava provvidenza, ovvero la presenza invisibile che ci sorveglia e veglia su di noi?

I bambini costituiscono la miglior dimostrazione pratica di una psicologia della provvidenza. E non mi riferisco tanto a quegli interventi miracolosi, alle storie incredibili di bambini che cadono da cornicioni altissimi senza farsi nemmeno un graffio, che vengono recuperati vivi da sotto le macerie dopo un terremoto. Mi riferisco piuttosto al banalissimo miracolo in cui si rivela il marchio del carattere: tutto a un tratto, come dal nulla, il bambino o la bambina mostrano chi sono, la cosa che devono fare.

Queste urgenze del destino sono spesso frenate da percezioni distorte e da un ambiente poco ricettivo, sicché la vocazione si manifesta nella miriade di sintomi del bambino difficile, del bambino autodistruttivo, portato agli incidenti, del bambino «iper-», tutte espressioni inventate dagli adulti in difesa della propria incapacità a comprendere. Ebbene, la teoria della ghianda offre un modo completamente nuovo di guardare ai disturbi infantili, considerandoli dal punto di vista non tanto delle cause quanto delle vocazioni, non tanto delle influenze passate, quanto delle rivelazioni di un futuro intuito.

Riguardo ai bambini e alla loro psicologia, voglio che ci togliamo i paraocchi dell'abitudine (con l'odio mascherato che l'abitudine porta con sé). Voglio che riusciamo a vedere come ciò che fanno e che patiscono i bambini abbia a che fare con la necessità di trovare un posto alla propria specifica vocazione in questo mondo. I bambini cercano di vivere due vite contemporaneamente, la vita con la quale sono nati e quella del luogo e delle persone in mezzo a cui sono nati. L'immagine di un intero destino sta tutta stipata in una minuscola ghianda, seme di una quercia enorme

su esili spalle. E la sua voce che chiama è forte e insistente e altrettanto imperiosa delle voci repressive dell'ambiente. La vocazione si esprime nei capricci e nelle ostinazioni, nelle timidezze e nelle ritrosie che sembrano volgere il bambino contro il nostro mondo, mentre servono forse a proteggere il mondo che egli porta con sé e dal quale proviene.

Questo libro sta dalla parte dei bambini. Vuole fornire una base teorica per comprendere la loro vita, una base che poggia sui miti, sulla filosofia, su culture diverse dalla nostra e sull'immaginazione. Mira a dare un senso alle disfunzioni infantili prima di applicarvi le loro etichette letteralistiche e prima di spedire il bambino in terapia.

Senza una teoria che lo sostenga dai suoi inizi e senza una mitologia che lo riconnetta a qualcosa che viene prima di tali inizi, il bambino fa il suo ingresso nel mondo come mero prodotto, casuale o pianificato, ma privo della sua autenticità. Anche i suoi disturbi saranno privi di autenticità, visto che egli non viene al mondo per i propri scopi, con un progetto suo e guidato dal suo genio personale.

La teoria della ghianda si propone come una psicologia dell'infanzia. Afferma con forza l'intrinseca unicità del bambino, il suo essere portatore di un destino, il che significa innanzitutto che i dati clinici della disfunzione attengono in un modo o nell'altro a quella unicità e a quel destino. Le psicopatologie sono altrettanto autentiche del bambino stesso, non già secondarie o contingenti. Essendo dati con il bambino, anzi dati *al* bambino, i dati clinici fanno parte delle sue doti. Ogni bambino, cioè, è un bambino dotato, traboccante di dati: di doti, che sono tipiche sue e che si manifestano in modi tipici, sovente causa di disadattamento e di sofferenza. Dunque questo libro ha per argomento i bambini e propone un metodo per guardarli con occhi diversi, per penetrare nella loro immaginazione e per scoprire nelle loro patologie possi-

bili indicazioni del loro *daimon* e di ciò che potrebbe volere il loro destino.

VOCAZIONI

Due storie di bambini: quella di un importante filosofo inglese, R.G. Collingwood (1889-1943), e quella di un famoso torero spagnolo, Manolete (1917-1947). La prima mostra come il *daimon* possa fare irruzione all'improvviso in una giovane vita, la seconda mette in luce i travestimenti e i tortuosi occultamenti cui esso a volte ricorre.

«Mio padre aveva moltissimi libri ... un giorno, quando avevo otto anni, la curiosità mi spinse a prendere da uno scaffale un libriccino nero, sulla cui costola era scritto: "L'etica di Kant" ... come iniziai a leggerlo, incuneato tra la libreria e il tavolo, fui assalito da una strana sequela di emozioni. Dapprima mi prese un'intensa eccitazione. Avevo la sensazione che in quel libro si dicessero cose della massima importanza su argomenti della massima urgenza, che io dovevo assolutamente capire. Poi, con un impeto di ribellione, venne la scoperta che, invece, non ero in grado di capirle. Quel libro, pensai con un senso di indicibile vergogna, era scritto con parole inglesi e con frasi che seguivano la grammatica inglese, eppure a me sfuggiva completamente il suo significato. Infine, l'emozione più strana di tutte: la certezza che il contenuto di quel libro, anche se non lo capivo, fosse non so come affar mio, una cosa che mi riguardava personalmente, o meglio, che riguardava un me stesso futuro ... Non c'entrava però il desiderio; non è che "volessi", nel senso comune del termine, padroneggiare da grande l'etica kantiana; ma era come se si fosse alzato un velo a rivelare il mio destino. Poi, gradualmente, mi sentii come se mi fosse stato addossato il peso di un compito, la cui natura non avrei saputo spiegare se non di-

cendo: "Devo pensare". A che cosa non sapevo, ma, quasi ubbidendo a quel comando, rimasi in silenzio, con la mente assorta». ⁶

Il filosofo che avrebbe concepito importanti opere di metafisica, estetica, religione e storia era stato chiamato e, a otto anni, incominciò a esercitarsi a «filosofare». Suo padre gli aveva fornito i libri e la possibilità di consultarli, ma era stato il *daimon* a scegliere quel padre ed era stata la curiosità del *daimon* ad allungare la mano verso quel libro.

Manolete bambino non lasciava affatto prevedere il futuro torero. L'uomo che avrebbe innovato radicalmente lo stile e l'idea stessa di corrida da bambino era timido e pauroso.

«Delicato e di salute cagionevole (a due anni per poco non era morto di polmonite), al piccolo Manuel interessava soltanto dipingere e leggere. Se ne stava sempre in casa, attaccato alle sottane della mamma, tanto che la sorella e gli altri bambini lo prendevano in giro per questo. Al suo paese lo ricordavano come "un ragazzino esile e malinconico, che vagava per le strade, dopo la scuola, perduto nei suoi pensieri. Raramente si univa agli altri ragazzi per giocare al calcio o alla corrida". Le cose cambiarono "verso gli undici anni: allora, nient'altro contava per lui se non i tori"». ⁷

Una trasformazione davvero radicale! Alla sua prima corrida, Manolete, che aveva da poco smesso i calzoni corti, resiste a piè fermo – anzi, viene ferito all'inguine, ma non ne vuole parlare e non vuole essere accompagnato a casa, dalla mamma; ritornerà insieme agli altri ragazzi.

Si è costellato l'Eroe. Dalla sua ghianda, lo chiama un qualche mito eroico.

Aveva sempre avuto sentore della sua vocazione? In tal caso, è naturale che il piccolo Manolete avesse paura e si aggrappasse alla madre. (Le «sottane della mamma» erano una metafora, o non le stava già usando come la cappa del torero?). È naturale che si te-

nesse alla larga dalle corride tra ragazzi, in strada, rifugiandosi in cucina. Come avrebbe potuto un bambino di nove anni guardare in faccia il suo destino? Nella sua ghianda c'erano tori neri di molte tonnellate e dalle corna come rasoi che lo caricavano, e tra di essi Islero, il toro che lo squarciò dall'inguine alla pancia, dandogli la morte a trent'anni e il più grande funerale che la Spagna avesse mai veduto.

Collingwood e Manolete illustrano un dato fondamentale: le fragili competenze di un bambino non sono all'altezza delle richieste del *daimon*. I bambini sono intrinsecamente più avanti rispetto a se stessi, anche se a scuola prendono brutti voti e rimangono indietro. Una possibile strada è quella di spiccare la corsa, come il piccolo Mozart e altri cosiddetti bambini prodigio che hanno la fortuna di avere una guida valida. Un'altra consiste nel tirarsi indietro e tenere a bada il *daimon*, come faceva Manolete nella cucina di sua madre.

L'«impeto di ribellione» che assalì Collingwood era la reazione alla sua inadeguatezza; il bambino di otto anni non era all'altezza di Kant, ma Kant era «affar suo», una cosa che lo «riguardava personalmente». Una parte di Collingwood era troppo sproveduta per decifrare il significato del testo; un'altra parte non aveva otto anni, non era mai stata un bambino.

Altri due esempi simili illustrano lo scarto tra le capacità del bambino e i bisogni del genio. Il primo riguarda la pioniera della genetica Barbara McClintock, il secondo il famoso violinista Yehudi Menuhin.

Riferisce Barbara McClintock (ricevette il premio Nobel per le sue ricerche, che richiedevano il tipo di riflessione solitaria e di manualità che a lei procuravano il piacere più profondo): «Quando avevo cinque anni, chiesi che mi regalassero degli attrezzi. Mio padre mi comperò degli attrezzi adatti alle mie mani, non attrezzi da adulti ... ma non erano quelli che volevo io. Io volevo attrezzi *veri*, non dei giocattoli».⁸

Anche Menuhin voleva cose che le sue mani non

erano in grado di adoperare. Il piccolo Yehudi, quando non aveva ancora quattro anni, sentiva spesso, seduto con i genitori in galleria al Curran Theatre, gli assolo del primo violino Louis Persinger. «Durante uno di questi concerti, chiesi ai miei genitori di regalarmi per il mio compleanno un violino e Louis Persinger come maestro». Convinto di esaudire così il suo desiderio, un amico di famiglia gli regalò un violino giocattolo, di metallo, con le corde di metallo. «Io scoppiai in singhiozzi, scaraventai l'oggetto per terra e non lo volli vedere mai più».⁹

Poiché il genio non è limitato dall'età, dalla taglia, dall'istruzione o dall'esercizio, tutti i bambini nutrono un'ambizione smodata, hanno gli occhi più grandi della bocca. E allora: il bambino è narcisistico, vuole attirare l'attenzione, ha fantasie di onnipotenza; per esempio, vuole attrezzi e strumenti che non è in grado di maneggiare. Ma da dove viene l'onnipotenza infantile se non dalla grandiosità della visione che accompagna l'anima in questo mondo? I romantici avevano capito l'intrinseca grandiosità del bambino. Non hanno forse detto: «e veniamo al mondo lasciandoci alle spalle una scia di gloria»?

Le mani di Barbara non erano capaci di sollevare un pesante martello e le braccia di Yehudi erano troppo corte e le dita non avevano l'estensione sufficiente per un violino della misura grande, ma la sua visione lo era, di misura grande, per poter contenere la musica che aveva in testa. E doveva assolutamente avere il violino immaginato, perché Menuhin sapeva, «istintivamente, che suonare voleva dire essere».¹⁰

Notiamo, qui, che il *daimon* del piccolo Yehudi rifiutava di essere trattato come un bambino, nonostante il bambino in carne e ossa avesse solo quattro anni. Fu il *daimon* a fare il capriccio, a pretendere la cosa vera, perché suonare il violino non è divertirsi con un giocattolo. Il *daimon* non vuole essere trattato come un bambino; non è un bambino, nemmeno un bambino interiore: anzi, può essere molto insofferente di questa conta-

minazione, di questa incarcerazione dentro il corpo immaturo di un bambino, di questa identificazione tra la sua visione perfetta e un imperfetto essere umano. L'insofferenza ribelle è, come dimostra l'esempio di Yéhudi Menuhin, una caratteristica primaria del comportamento ispirato dalla ghianda.

Se esaminiamo l'infanzia della scrittrice francese Colette, scopriamo che anch'essa era affascinata dagli attrezzi del suo mestiere. A differenza del destino di Menuhin, che scattava come una tigre, il suo, più simile a un gatto francese che sonnecchia sul davanzale, stava in attesa sornione, procrastinando la propria necessità di scrivere con l'osservazione dei tentativi paterni. Un po' come Manolete, Colette si tirava indietro – per proteggersi, forse?

Come lei stessa racconta, l'avversione nei confronti della scrittura la salvaguardò da un inizio troppo precoce, quasi che il suo *daimon* non volesse che lei cominciasse prima di essere pronta ad accogliere il suo dono, prima di avere letto, letto tanto, e prima di avere vissuto e imparato ed esercitato tutti i sensi, l'odorato, il tatto. La scrittura, con i suoi tormenti, non avrebbe comunque tardato, grazie a Dio, ad affliggere la sua vita, ma Colette doveva prima assorbire la materia sensuosa da immettere nei suoi scritti. Non soltanto gli eventi percepiti che penetravano nella sua sensuosa memoria, ma la materia stessa, palpabilissima, del mestiere di scrivere nella sua fisicità. Benché avesse ripudiato le parole, infatti, Colette provava una vera avidità per i materiali della sua vocazione:

«Un sottomano di carta assorbente vergine, un righello di ebano, una, due, quattro, sei matite di vari colori appuntite col temperino; penne per il tondo e per il corsivo, penne da contabile, penne da disegno non più grandi di una piuma di merlo; ceralacca per sigillare, rossa, verde, viola, un tampone assorbente, una boccetta di colla liquida, priva di quelle macchie color ambra che spesso ne guastano la trasparenza; il minuscolo brandello di un cappotto militare, ridotto

alle dimensioni di un nettapenne coi bordi dentellati; un grande calamaio affiancato da uno più piccolo, entrambi in bronzo, e una ciotola di lacca piena di polvere d'oro per asciugare l'inchiostro; un'altra ciotola contenente ostie di tutti i colori per sigillare (quelle bianche le mangiavo); sulla destra e sulla sinistra del tavolo, risme di carta vergata, rigata, filigranata...».

Se Menuhin sapeva esattamente quello che voleva: suonare il violino; Colette sapeva con altrettanta certezza quello che non voleva: scrivere. A sei anni sapeva già leggere bene, ma non volle assolutamente imparare a scrivere:

«No, scrivere no. Non volevo scrivere. Quando si sa leggere, quando si può penetrare nel regno incantato dei libri, che bisogno c'è di scrivere? ... da giovane, io non ho mai, mai, provato il bisogno di scrivere. No, non mi alzavo la notte in gran segreto per scribacchiare poesie sul coperchio di una scatola da scarpe! No, non ho mai inviato parole ispirate al Vento dell'Ovest e neppure alla luna! No, tra i dodici e i quindici anni non ho mai preso bei voti nei temi. Perché avevo la sensazione, di giorno in giorno più intensa, di essere fatta, appunto, per *non* scrivere. Ero l'unica della specie, l'unica creatura venuta al mondo allo scopo di non scrivere».¹¹

Ricapitoliamo quello che abbiamo appreso finora sul modo in cui il destino tocca l'infanzia. Nel caso di Collingwood, come un'inattesa annunciazione; nel caso di Manolete e di Colette, come un'inibizione che li induce a ritrarsi. In McClintock, Menuhin e Colette si nota inoltre il desiderio ossessivo di possedere gli strumenti materiali che rendono possibile il suo realizzarsi. E abbiamo visto la discrepanza che esiste tra il bambino e il *daimon*. Soprattutto, abbiamo imparato che la chiamata si fa sentire nei modi più strani e diversi da una persona all'altra. Non esiste un modello generale, ma solo uno specifico per ciascun caso.

Tuttavia, il lettore con un orecchio freudiano esercitato avrà individuato un fattore comune, la presenza

massiccia di padri – il padre di Collingwood, il padre di McClintock, di Menuhin, di Colette! Come se le facilitazioni eventualmente offerte dal padre influissero sulla vocazione del figlio. Questa «superstizione parentale», come vedremo nel capitolo così intitolato, è difficile da evitare. La fantasia dell'influenza dei genitori sull'infanzia ci segue per tutta la vita, anche quando i genitori in carne e ossa si sono da un pezzo ridotti a fotografie sbiadite, sicché gran parte del loro potere deriva dall'*idea* di tale potere. Perché restiamo attaccati alla superstizione parentale? Come mai questa idea continua a farci da padre e da madre, ci conforta? Abbiamo forse paura di lasciare entrare il *daimon* nella nostra vita, paura che ci abbia chiamato, che ci stia ancora chiamando, e per questo ci rifugiamo in cucina? Ci ritraiamo in spiegazioni che coinvolgono i genitori, piuttosto che affrontare le pretese del destino.

Se Colette ebbe l'agio di procrastinare il proprio destino, o di riconoscerlo indirettamente, grazie all'intensità della propria resistenza, Golda Meir, primo ministro di Israele dal 1965 alla guerra del Kippur, fu spinta in prima linea dal proprio quando faceva la quinta elementare a Milwaukee. Golda organizzò un gruppo di protesta contro l'adozione nella scuola di libri di testo troppo costosi per i bambini poveri, i quali si vedevano così negato di fatto il diritto allo studio. Quella ragazzina di undici anni (!) affittò una sala per tenervi un'assemblea, raccolse fondi, organizzò le compagne, addestrò la sorellina a recitare una poesia socialista in yiddish e infine tenne un discorso all'assemblea. Non era già allora un capo di stato laburista?

La madre aveva insistito perché si scrivesse il discorso da leggere in pubblico, ma, ricorda Golda Meir, «a me pareva che avesse più senso dire lì per lì quello che avevo da dire, parole di testa mia». ¹²

Non sempre il futuro arriva in maniera così esplicita. Golda Meir, donna risoluta e portata al comando, uscì direttamente allo scoperto. Più o meno alla stessa età, Eleanor Roosevelt, anch'essa una donna risoluta

e portata al comando, faceva il suo ingresso nel mondo del suo futuro non con l'azione, bensì rifugiandosi in fantasticherie.

Eleanor Roosevelt definì se stessa da piccola «una bambina infelice» e i suoi anni infantili «giornate grigie»: un modo di esprimersi a dir poco minimizzante e ben educato, se pensiamo a quello che aveva dovuto passare. «Vivevo con la paura costante della follia». ¹³ Prima dei nove anni aveva già perduto la madre, che non le aveva mai voluto bene, un fratello minore e il padre, un uomo frivolo e mondano. «È una bambina così strana, sembra una vecchietta, noi la chiamiamo sempre "nonnina"». Dai cinque anni, se non da prima, la naturale riservatezza si accentuò; Eleanor diventò più cupa, ostinata, scontrosa, acida e inetta (a sette anni ancora non sapeva leggere, e non era capace né di cucire né di cucinare, come ci si aspettava dalle ragazze nel suo ambiente sociale). Diceva bugie, rubava; quando era in compagnia, faceva scenate da bambina asociale. Le diedero un precettore, che le dava lezioni e le imponeva la disciplina, e per il quale provò «un odio che durò per anni». ¹⁴

Intanto, «mi inventavo, giorno per giorno, una storia, che era la cosa più reale di tutta la mia vita». ¹⁵ Nella sua storia, Eleanor si immaginava di vivere con il padre, dirigendo per lui la sua grande casa e accompagnandolo nei suoi viaggi. La storia andò avanti per anni, anche dopo che il padre era morto.

Oggi, il suo caso richiederebbe una terapia, diventerebbe «il caso di Eleanor R.». Oggi, magari parallelamente a una terapia sistemica della famiglia, Eleanor sarebbe quasi certamente trattata con l'armamentario di psicofarmaci della biopsichiatria, confermandole così, con la forza di un dato biologico, la sensazione di essere «una bambina cattiva». (La cattiveria devo averla nelle cellule, come un peccato originale, o come una malattia. Perché, altrimenti, mi darebbero queste pillole per farmi guarire, come quando ho la febbre e il mal di pancia?).

Alle sue complesse fantasticherie non verrebbe attribuito alcun valore intrinseco di manifestazione della fantasia del suo *daimon* e della sua vocazione. Sarebbero ridotte a fughe nell'irrealità al limite del delirio. Diminuendo con gli psicofarmaci l'intensità e la frequenza delle sue immagini, la psichiatria avrebbe agio di curare una mente malata, con ciò stesso dimostrando, grazie a un ragionamento circolare, come ciò che ha eliminato fosse davvero malattia.

Un altro tipo di specialista, se chiamato a consulto sul caso di Eleanor R., coglierebbe un nesso tra il fantasticare giorno dopo giorno degli anni infantili e la rubrica giornalistica di commenti sulla realtà sociale che Eleanor tenne in seguito e che si intitolava «My Day», la mia giornata. Il nostro specialista ridurrebbe il talento di Eleanor nell'immedesimarsi nei problemi di tutti gli strati sociali, il suo interesse per il benessere dell'umanità e la sua ottimistica visione a tutto campo, a una «reazione di compensazione» alle fantasie solitarie e autistiche delle giornate grigie della sua infanzia.

E anche qui, un padre. Anche qui, l'appiglio per scivolare in un'interpretazione freudiana: la causa sia delle grigie depressioni sia della fuga in velleitarie fantasie di onnipotenza era il suo complesso di Elettra (amore per il padre e desiderio di sostituirsi alla madre). Ma, poiché quel tipo di fantasie avrebbe potuto avere un *contenuto* diverso – che so: fughe magiche, patti segreti, convegni romantici, animali salvifici e nozze regali –, la teoria della ghianda propone una lettura molto diversa delle fantasie della piccola Eleanor.

Il loro contenuto di accudimento e di gestione organizzativa era finalizzato, era la preparazione alla vita di doveri che Eleanor avrebbe vissuto in futuro. Quelle fantasie erano inventate dalla sua vocazione e davvero erano più *realistiche*, da un punto di vista progettuale, della sua realtà quotidiana. L'immaginazione le faceva da maestra, istruendo la bambina per i più vasti compiti di servizio che la attendevano: occuparsi dei

bisogni di una famiglia complicata, di un marito paralizzato, dello Stato di New York come moglie del governatore, degli Stati Uniti come moglie del presidente e addirittura delle Nazioni Unite. Le fantasie di occuparsi del «Padre» erano un esercizio propedeutico, in cui poter inserire la sua vocazione, l'immensa devozione al benessere altrui.

LA TEORIA DELLA COMPENSAZIONE

La teoria della compensazione, secondo la quale, per esempio, Eleanor Roosevelt compensava i suoi sentimenti di disperazione con fantasie di assunzione di potere, ha una grande influenza sul genere psicobiografico. Spiegata nel modo più semplice, la teoria afferma che le future superiorità affondano le loro radici in inferiorità iniziali. I bambini esili, malaticci e tristi sono indotti, per un principio di compensazione, a diventare dei capi, eminenti per la loro capacità di iniziativa e la loro forza.

La biografia del Generalissimo Franco, dittatore della Spagna dal 1939 al 1973 (morirà due anni dopo), si adatta a pennello a questo schema. Da bambino, Francisco Franco era «penosamente timido», di «costituzione delicata», «basso di statura e magrolino». Quando, «a quindici anni, gracile e con la faccia da bambino, si iscrisse all'Accademia di Fanteria di Toledo, uno degli istruttori ... pensò di dargli un moschetto a canna corta anziché la pesante carabina d'ordinanza». Il giovane Franco, impettito, disse: «Quello che può fare il soldato più forte della mia squadra lo posso fare anch'io».¹⁶ Essendo un uomo per il quale la dignità era la cosa più importante, Franco non dimenticò mai l'offesa. Oltre a dover compensare la gracilità fisica, doveva anche competere con i suoi fratelli («rivalità fraterna»), che erano gioviali, bravi in tutto ed espansivi. Perciò Franco trascese le proprie inferiorità infantili

con le vittorie militari, l'oppressione politica e un autoritarismo spietato.

Si potrebbe elencare una serie infinita di uomini eminenti per le loro imprese e la loro audacia che da bambini lasciavano prevedere tutto il contrario. Erwin Johannes Eugen Rommel, la Volpe del deserto, un combattente eroico, decorato con le più alte onorificenze per il coraggio dimostrato in battaglia in due guerre mondiali, feldmaresciallo, veterano di molte campagne, grande stratega e trascinatore delle truppe nelle campagne di Belgio, Francia, Romania, Italia e Nordafrica, da piccolo in famiglia era soprannominato «orso bianco» per il colorito pallido, la tendenza a chiudersi in fantasticherie e la difficoltà nell'esprimersi. Alle elementari era uno degli ultimi della classe ed era considerato un fannullone disattento e svogliato.¹⁷

Robert Peary, che percorse le lande ghiacciate dell'Artide fino a «scoprire» il Polo Nord, era figlio unico di madre vedova. Se ne stava sempre rintanato nel cortile di casa, accanto alla mamma, «per evitare gli altri ragazzi, che lo chiamavano "Pelle e ossa" e lo prendevano in giro per le sue paure».

Vilhjalmur Stefansson, altro eroico esploratore polare, era soprannominato «Pappamolle» dai compagni e trascorrevva giornate intere tutto solo, a far navigare una barchetta nella vasca da bagno.

Mohandas Karamchand Gandhi da bambino era basso, magro, malaticcio, brutto e timoroso; aveva paura soprattutto dei serpenti, degli spiriti e del buio.¹⁸

La teoria della compensazione, che questi personaggi dovrebbero esemplificare, nasce con Alfred Adler, il terzo, meno noto e meno longevo membro del grande triumvirato terapeutico formato da Freud, Jung e, appunto, Adler. I suoi studi sulle personalità dotate hanno universalizzato l'idea di compensazione facendone una legge fondamentale della natura umana. Dalle sue ricerche condotte agli inizi del secolo, ri-

grandi compositori, come Mozart, Beethoven e Bruckner, presentavano tracce di degenerazione dell'udito.

Secondo la teoria di Adler, la sfida posta in età giovanile dalla malattia, da difetti di nascita, dalla povertà o da altre circostanze sfavorevoli costituirebbe lo stimolo a realizzazioni superiori. Benché in maniera meno spettacolare dei personaggi eminenti ed eccezionali, ciascun essere umano compensa le proprie debolezze con la forza, e potenziando e controllando ogni inettitudine. La mente umana è costituzionalmente fatta per pensare secondo i costrutti antitetici di forza/debolezza, superiore/inferiore, e lotta per primeggiare.¹⁹

L'aneddoto sul dittatore spagnolo esemplifica l'accezione più semplicistica dell'idea adleriana di compensazione. Ne esiste però una più sottile e più pericolosa, che la riconnette con la teoria freudiana della sublimazione. La teoria freudiana sostiene che le debolezze iniziali sono trasformate non semplicemente in punti di forza, bensì in prodotti dell'arte e della cultura, al cui fondo rimarrebbero peraltro le scorie di quelle offese infantili, che sono riconoscibili nei prodotti artistici e ne costituiscono il vero germe originario.

Questa modalità interpretativa, estremamente perniciosa, trova immediatamente la sua brava dimostrazione pratica: Jackson Pollock (1912-1956), l'artista che «inventò» la tecnica del *dripping* («sgocciolamento») tipica dell'astratta ed espressionistica *action painting*. Pollock dipingeva su grandi tele bianche distese a terra, sulle quali camminava, facendo sgocciolare i colori dal pennello e creando con il movimento archi incrociati, svirgolamenti, curve e chiazze, in un vasto traforo di motivi ritmici. Pare che egli stesso abbia di-

lock sulla tela bianca in una significativa inferiorità della sua infanzia! L'artista era nato in una fattoria del Wyoming, ultimo di cinque fratelli, i quali continuano a parlare di lui « come del "piccolo" anche quando era ormai un adolescente, cosa che naturalmente gli bruciava »:

« Al pari di molti ragazzi di campagna, i giovani Pollock non si prendevano la briga di usare il gabinetto, ma preferivano, appena possibile, disegnare evanescenti ghirigori sulla più vicina zolla di terra dura e polverosa o, in inverno, sulla candida neve. Il piccolo Jackson guardava spesso i fratelli orinare ... e giocare a chi arrivava più lontano. Essendo troppo piccolo per gareggiare con loro, quando doveva urinare si ritirava sempre nel gabinetto ... e continuò a fare così anche quando fu abbastanza grande da riuscire a tracciare gli stessi lunghi archi gialli dei suoi fratelli ». ²⁰

L'artista non saprà quello che sta facendo, ma lo psicobiografo di formazione psicoanalitica non è così sproveduto! Gli archi dell'artista sono sublimazioni delle tracce di pipì sulla polvere, depositate nel suo umiliato inconscio. Il nostro psicobiografo, insomma, arriva a negare quello che l'artista stesso dice (e se lo dice, forse lo sa: e cioè che egli non conosce, perché forse è impossibile conoscerla, l'invisibile sorgente delle sue opere). Non solo, l'interprete ignora il significato della parola chiave di tutta la sua interpretazione: « inconscio ». Se uno sa ciò che l'inconscio contiene e ciò che sta facendo (nella fattispecie, sublimando la competitività fallica e la rivalità tra fratelli con l'*action painting*), allora vuol dire che tale sorgente non è più inconscia, e Pollock sta solo dando una dimostrazione pratica di un'ipotesi di interpretazione psicobiografica.

Una teoria che degrada a tal punto l'ispirazione si

tenticità. Le superiorità sono fatte emergere da una fonte inferiore, anziché essere viste come espressione di un'immagine più pregnante. Perché, come dimostrano le vite eccezionali, esiste una visione, un ideale che chiama, anche se rimane di solito vago, se non completamente ignoto, a che cosa, nell'atto, esso chiami.

Se tutte le superiorità non sono altro che inferiorità sovracompenstate, e tutti i talenti solo ferite curate e debolezze in panni più nobili, che l'acume psicoanalitico può facilmente smascherare, allora Franco non è altro, *in realtà*, che un uomo di bassa statura ancora occupato a competere con i fratelli, e Pollock è soltanto il fratellino piccolo. Questi personaggi non sono altro che la teoria stessa, e tale è ciascuno di noi: un « niente altro che ». Niente talenti, e niente *daimones* a donarli. Ognuno di noi è solo sul pianeta, senza angelo, soggetto all'ereditarietà della carne e all'oppressione di famiglia e condizioni di vita che solo la forza di volontà di un « Io forte » può sconfiggere.

Chiarita, e rifiutata, la teoria della compensazione, ricominciamo dal principio e rivediamo dalla prospettiva della teoria della ghianda le caratteristiche infantili di Gandhi, Stefansson, Peary e Rommel, rileggendole a ritroso come abbiamo fatto con la timidezza del piccolo Manolete. Gandhi aveva paura di presenze invisibili e del buio, perché il *daimon* che teneva in mano il suo destino sapeva delle cariche coi manganelli della polizia indiana e dei tentativi di linciaggio in Sudafrica, delle lunghe carcerazioni in celle buie, e sapeva che la morte sarebbe stata la sua costante compa-

shock da bombardamento, lo schiacciante fuoco nemico di el-Alamein, le cannonate e le bombe che gli sarebbero esplose intorno in due guerre mondiali, e anche le raffiche a bassa quota che gli fratturarono il cranio in Normandia e il veleno che le ss gli consegnarono perché si suicidasse a causa della sospetta partecipazione al complotto contro Hitler.

Anche le pose tronfie di Franco possono essere rilette non tanto come una compensazione adleriana, quanto come una affermazione della dignità del *daimon*: «Non sono un giovincello dalla faccia di bambino. Sono il Caudillo di tutta la Spagna e mi è dovuto il rispetto della mia vocazione». Quale che sia la vocazione (perché rispetto è dovuto non solo ai *caudillos*, ma perfino agli assassini, come apprenderemo nel capitolo sul Cattivo Seme), il *daimon* mantiene una posizione di grande dignità. Ecco perché anche il bambino più debole, alla più « tenera » età, rifiuta di sottostare alle cose che sente ingiuste e non vere, e reagisce con tanta veemenza alle interpretazioni distorte. Il concetto di violenza sui minori, infatti, andrebbe esteso al di là dell'abuso sessuale, il quale è così atroce non tanto perché è sessuale, ma perché offende quella dignità che è il cuore stesso della personalità, quel nocciolo di mito.

LA TEORIA DELLA MOTIVAZIONE

Dopo avere duramente criticato la teoria della com-

(tutti tratti che possono essere presenti o meno, dare il loro contributo, essere magari dominanti), l'unico elemento «*veramente generale*, presente in *tutti*», è la motivazione.²²

E non è appunto la «motivazione» la spinta della quercia dentro la ghianda, o, per meglio dire, la «quercità» della ghianda? Le querce portano le ghiande, ma le ghiande sono gravidе di querce.

La motivazione si manifesta nei modi più bizzarri: obliquamente, come nelle fantasie a occhi aperti di Eleanor Roosevelt, o in modo dirompente, come in questo racconto dell'infanzia – aveva cinque anni – di Elias Canetti, il pensatore e scrittore di lingua tedesca nato in Bulgaria, premio Nobel per la letteratura nel 1981:

«... mio padre leggeva ogni giorno la "Neue Freie Presse" ed era sempre un momento solenne quando spiegava lentamente il giornale ... Io tentavo di scoprire che cosa lo avvinceva tanto in quel giornale, da principio pensavo che fosse l'odore e quando ero solo e nessuno mi vedeva, mi arrampicavo sulla sua poltrona e annusavo avidamente le pagine ... [mio padre] mi spiegò che la cosa importante erano le lettere, tutte quelle minuscole lettere stampate su cui puntava il dito. Presto le avrei imparate anch'io, mi promise, e in quel modo risvegliò in me una sete inestinguibile di lettere dell'alfabeto...

«[Mia cugina Laurica] tornò a casa con un quaderno, stava imparando a leggere e scrivere. Lo aprì solennemente davanti ai miei occhi, il quaderno conteneva, in inchiostro blu, quelle lettere dell'alfabeto che erano per me la cosa più affascinante che avessi mai visto. Ma quando feci per toccarlo, lei ... disse che non potevo ... tutto ciò che riuscii a ottenere da lei suppli-

avrebbe mai più dimenticato, me ne stavo come sempre davanti al cancello ad aspettare Laurica. "Lasciami vedere la scrittura" la supplicai non appena comparve. Lei non rispose...

«Tentai di acchiapparla, le corsi dietro dappertutto, scongiurandola di farmi vedere i quaderni ... con questo intendendo i quaderni e quel che c'era scritto dentro, per me era tutt'uno. Lei alzò le braccia sopra la testa, era molto più alta di me, e posò i quaderni sopra il muretto. Io non ci arrivavo, ero troppo piccolo ... Improvvisamente la piantai in asso e feci il lungo giro intorno alla casa fino al cortile della cucina, per prendere la scure dell'armeno, con la quale volevo ucciderla...

«... sollevai la scure e, tenendola dritta davanti a me, rifeci a passo di marcia il lungo cammino che avevo appena percorso, con un canto assassino sulle labbra che ripetevo incessantemente: "Agora vo matar a Laurica! Agora vo matar a Laurica!" – "Adesso ucciderò Laurica! Adesso ucciderò Laurica!"». ²³

Le persone eccezionali manifestano la propria vocazione nel modo più lampante e forse da questo dipende il fascino che esse esercitano. Forse, anzi, sono eccezionali perché la loro vocazione traspare con tanta chiarezza e perché esse vi aderiscono con tanta fedeltà. Sono modelli, esempi di vocazione e della sua forza, e anche di lealtà verso i suoi segnali.

È come se queste persone non avessero alternative. Canetti doveva assolutamente impadronirsi di lettere e parole: come avrebbe fatto, altrimenti, a diventare uno scrittore? A nessun costo Franco poteva essere da meno degli altri cadetti dell'Accademia. Barbara McClintock e Yehudi Menuhin pretendevano strumenti veri perché dovevano incominciare a esercitare le ma-

muni mortali non possiamo vedere. È come se noi fossimo meno motivati, più distratti. E tuttavia a muovere il nostro destino è il medesimo motore universale. Non è che le persone fuori del comune appartengano a una categoria diversa: solo, in loro il funzionamento del motore è più trasparente.

Il nostro interesse, qui, dunque, non è rivolto tanto a queste figure e alla loro «personalità», quanto a quel fattore straordinario che è il destino: come sovrappiunge e si rivela, che cosa pretende, quali effetti secondari provoca. In queste biografie noi cerchiamo le manifestazioni del destino.

È chiaro pertanto che il nostro intento non è quello di incensare i ricchi e i famosi, e neppure quello di condurre uno studio sulla creatività e sul genio, sulle ragioni per cui Mozart e Van Gogh furono quello che furono. Tutti abbiamo un genio, ma nessuno è o sarà un genio, perché il genio o *daimon* o angelo è un compagno invisibile, non umano, e non già la persona che ne è vissuta.

UNA VISIONE DEI BAMBINI

Spesso, nei primi anni di vita, persona e *daimon* sembrano essere un'unica e medesima cosa, con il bambino tutto preso dal genio, una confusione abbastanza comprensibile, visto che il bambino ha così poche forze sue e il *daimon* così tante. Allora il bambino viene additato come eccezionale, speciale, un bambino prodigio... ovvero, sull'altro versante, come un piantagrane disfunzionale, un potenziale delinquente, da sottoporre a test e diagnosi, e da estirpare come le erbacce.

Il collegamento fra patologia ed eccezionalità discende in parte dalla tradizione romantica, che ama associare genio e follia, con ciò giustificando tutta una serie di idiozie: più matto apparì, più è sicuro che sei

un genio. Ma il nostro gesto non è così irresponsabile, può anzi riuscire di ispirazione. Esso immette nella vita assolutamente banale di tutti noi e nei suoi incomprensibili momenti di devianza il sentimento di un'immagine innata capace di conferire coerenza e significato ai pezzi sparsi della nostra vita. Gli episodi tratti dall'infanzia di personaggi eccezionali che riporteremo in queste pagine sono raccontati non soltanto per illustrare la *loro* infanzia, ma per illuminare la nostra e quella dei bambini che ci sono affidati e che ci destano preoccupazione. Ciascuno schizzo lascia intravedere, in mezzo alle flagranti singolarità sintomatiche, il lampo della vocazione. E allora perché non proviamo a guardare i bambini avendo presente questa visione? Potrebbe limitare un po' l'accanimento del nostro approccio diagnostico al carattere e alle abitudini infantili.

La «guerra contro i bambini», secondo il titolo scelto da Peter e Ginger Breggin per il loro recente libro, minaccia di diffondere tra i bambini americani un'epidemia di problemi causati proprio dal metodo che i loro problemi vorrebbe curare.²⁴ Mali già diffusi in altre epoche rispuntano oggi sotto forma di programmi assistenziali, prevenzione farmacologica e drastica segregazione. Ci risiamo: eugenetica, razzismo bianco, sterilizzazione, mutilazioni forzate, costrizione alla mendicizia, punizioni, affamamento. Come in epoca coloniale, coloro che provocano la sofferenza forniranno ai poveri *coolies* i farmaci per alleviarla e per renderli più insensibili al dolore.

I bambini sono diventati le vittime sacrificali di Saturno-Moloch, come nelle antiche civiltà del Mediterraneo. Sono anche i capri espiatori per tutte le paure positivistiche nei confronti dell'anomalo, dell'eccessivo e dei moti divergenti dell'immaginazione al suo primo apparire – nel bambino, appunto. Ciò che avviene nelle nostre «strutture per l'igiene mentale», dove gli psicofarmaci vengono dispensati con minore ritegno dei profilattici, sarebbe bastato a fare di tutte le perso-

ne di cui si parla in questo libro dei poveri ebeti, durante la loro infanzia. La perversa inadeguatezza del trattamento non è voluta da medici e operatori, i quali sono anzi animati dalle migliori intenzioni. Deriva inevitabilmente dall'inadeguatezza, dalla perversità della teoria. Nel momento in cui sono le statistiche di una psicologia evolutiva normalizzante a stabilire i parametri rispetto ai quali giudicare le complessità fuori del comune di un'esistenza, le deviazioni diventano devianze. La malattia vera è la diagnosi sommata alla statistica; e, guarda caso, diagnosi più statistica formano appunto il titolo – «Manuale diagnostico e statistico» – della guida, universalmente accreditata, pubblicata dalla American Psychiatric Association e adottata da medici, operatori di igiene mentale e liquidatori delle compagnie assicurative.²⁵ Eppure, proprio in quel grosso libro, tanto ponderoso quanto fatuo, sono descritti gli svariati modi in cui il *daimon* agisce sul destino umano, mettendo in luce come il più delle volte nella nostra civiltà gli aspetti del *daimon* si rivelino in forme che destano pietà e sconcerto.

Questo libro preferisce riconnettere la patologia con l'eccezionale, usando l'espressione «fuori del comune» al posto di «anormale» e assumendo il fuori del comune come la visione sulla quale misurare le nostre comunissime vite. Invece che storie cliniche, lo psicologo leggerà storie di esseri umani; invece che la biologia, la biografia; anziché applicare l'epistemologia del pensiero occidentale alle culture altre, alle culture tribali o non tecnologiche, lasceremo che la loro antropologia (le loro storie sulla natura umana) si applichi alla nostra. Voglio rovesciare il modo di pensare della psicologia quale è insegnata e praticata oggi, nel tentativo ambizioso di redimere alcuni dei suoi peccati.

Le storie che scandiscono questo come gli altri capitoli mostrano quale sia il punto focale di questo libro: principalmente, la nostra infanzia. E quale sia il metodo seguito: principalmente, un metodo anedddotico. E la passione che lo anima: il fuori del comune.

Questa passione richiede qualche chiarimento. Ciò che è fuori del comune rivela un'immagine ingrandita e più pregnante di ciò che è comune. Lo studio del fuori del comune a scopi di ammaestramento ha una lunga tradizione, dalle biografie dei grandi uomini dell'antichità scritte da Varrone, Plutarco e Svetonio, attraverso le vite esemplari della patristica²⁶ e quelle degli artisti del Rinascimento del Vasari, fino, di qua dell'Atlantico, agli *Uomini rappresentativi* di Emerson. Parallela a questa tradizione è la lettura in chiave edificante di personaggi della Bibbia come Abramo, Ruth, Ester e Davide, e delle vite dei santi, tutti luminosi esempi di personalità. Contemporaneamente, la tradizione teatrale proponeva come modelli nei quali vedere rispecchiata la nostra vita personaggi fuori del comune, da Edipo, Antigone, Fedra, Amleto, Lear e Faust giù giù fino a Willy Loman.

In questo libro si trovano divi del cinema, assassini e conduttori di *talk show* accostati a premi Nobel e uomini di Stato: questa compresenza e l'analogo spazio a essi dedicato tuttavia non vogliono sottintendere che celebrità e creatività si equivalgano. Il loro essere, tutti, personaggi eminenti illustra meglio la straordinaria potenza di ciò che chiama verso una particolare strada. Dunque, questo libro si limita a utilizzare ai propri fini i personaggi eminenti: per rendere più evidente, attraverso il loro destino, la vocazione presente anche nel nostro.

Noi useremo questi personaggi come in tutti i tempi i personaggi eminenti sono stati usati dalle rispettive culture: perché, mostrando ciò di cui sono stati capaci, siano di esempio per le vite comuni. Le persone

fuori del comune stimolano, guidano, mettono in guardia; ergendosi, come fanno, nelle sale dell'immaginazione – statue della grandezza, personificazioni del meraviglioso e della sofferenza –, ci aiutano a sostenere ciò che ci è stato dato così come esse hanno sostenuto ciò che fu dato a loro. Conferiscono alla nostra vita una dimensione immaginativa. Che è ciò che cerchiamo quando compriamo una biografia e vi leggiamo gli intimi segreti di personaggi famosi, le loro vicende, i loro errori, i dettagli pettegoli. Non per abbassarle al nostro livello, ma per elevarci al loro, per rendere meno insopportabile il nostro mondo familiarizzandoci con il loro. Senza questi esempi del *daimon*, non avremmo alcun'altra categoria del fuori del comune, se non la psicologia diagnostica.

Queste personificazioni di un'immaginazione tesa al massimo ci accendono fin nell'anima e dell'anima sono i maestri. Non solo l'eroe con il suo culto, ma anche le figure tragiche, le dive e i comici e le vecchie megere e gli uomini di successo, ricchi e belli. L'esagerazione un po' teatrale dei tratti di carattere tipica delle persone fuori del comune rientra nella tradizione romantica. Quando la tradizione della grandezza romantica, con il suo repertorio di pazzi, di amanti e di poeti è ridimensionata dall'egualitarismo, demolita dal cinismo accademico o definita delirio di grandezza dalla diagnostica psicoanalitica, allora quel vuoto culturale viene abusivamente occupato dalle star del pop, dagli eroi prefabbricati, dai Batman, e alla società non restano che celebrità fasulle su cui modellare la propria cultura.

Dunque questo libro vuole riportare indietro di duecento anni la psicologia, al tempo in cui l'entusiasmo romantico smantellava l'Età della Ragione. Voglio che la psicologia ponga le sue basi nell'immaginazione delle persone, anziché farle oggetto di calcoli statistici e di classificazioni diagnostiche. Voglio che si guardi alle storie cliniche con la mente poetica, così

da leggerle per quello che sono: forme letterarie del nostro tempo, e non relazioni scientifiche.

Del resto, le storie di casi clinici, più che quella dei pazienti, illustrano la malattia della psicologia. Mostrano come la psicologia – e tutti siamo contagiati dal suo modo di pensare – tragga le sue conclusioni risalendo da ciò che è comune a ciò che è fuori del comune, ma cancellando bellamente il «fuori del».

Tra le epigrafi citate in apertura del libro, ce n'è una di Edgar Wind, uno dei maggiori studiosi dell'immaginazione rinascimentale. Vale la pena ricordarla:

«Un metodo che vada bene per le opere minori ma non per quelle grandi è ovviamente partito dalla parte sbagliata ... il luogo comune può essere compreso come una riduzione dell'eccezionale, l'eccezionale non può, invece, essere compreso dilatando il luogo comune. Sia logicamente sia causalmente, l'elemento decisivo è l'eccezionale, perché esso introduce ... la categoria più ampia».²⁷

Se l'eccezionale è la categoria più comprensiva, allora potremo capire più cose sui recessi della natura umana studiando una persona eccezionale che non studiando un campione, per quanto ampio, di singoli casi assommati. Un unico episodio getta luce sull'intero campo visivo. Manolete in cucina, che cerca di farsi piccolo per paura dei tori contenuti nel suo destino; Canetti che brandisce la scure per amore delle parole. Allora forse vedremo i disturbi infantili non tanto come problemi evolutivi quanto piuttosto come emblemi rivelatori.

Ciascun frammento biografico esemplifica la tesi centrale di questo libro: c'è bisogno di uno sguardo nuovo per ripristinare il senso e l'importanza della propria vita. E io attaccherò senza mezzi termini le convenzioni della percezione biografica secondo la quale il nostro presente sarebbe predeterminato dal tempo e dal passato.

Da quando Erodoto e Tuciddide inventarono la storiografia e la Bibbia elencò le genealogie, tutto, in Oc-

cidente, è raccontato in ordine cronologico. Sul tempo, ebrei e greci concordano; il tempo conta, letteralmente. Dal tempo dipende il progresso, l'evoluzione lo presuppone, le misurazioni, senza le quali non esisterebbero le scienze esatte, si basano su di esso. Le nozioni stesse di «nuovo» e di «perfezionato», che allentano il nostro desiderio di consumatori, sono invenzioni del tempo. La ragione occidentale fatica a fermare il suo orologio. Perfino la sua vita più interna essa la concepisce come un orologio biologico, e il cuore non fa forse tic tac? Quell'aggeggio elettronico che portiamo al polso racchiude in un simbolo concreto la ragione occidentale condizionata dal tempo. In inglese, il nome stesso, *watch*, «orologio», è affine ad *awake*, «sveglio, vigile», e ad *aware*, «consapevole». Siamo davvero convinti che tutte le cose si muovano nel tempo, che il tempo trasporti sulla sua corrente tutto il mondo, tutte le specie e ciascuna esistenza individuale. Perciò, quando guardiamo le cose, le vediamo nel tempo. Quasi ci sembra di vedere il tempo stesso.

Per cambiare il modo di vedere le cose, bisogna innamorarsi. Allora la stessa cosa sembra del tutto diversa. Al pari dell'amore, il cambio di prospettiva può avere un effetto di riscatto, di redenzione, non nel senso religioso di salvare l'anima per il paradiso, ma in senso più pragmatico. Come al banco dei pegni, ci è dato qualcosa in cambio, il nostro pegno non era privo di valore come credevamo. I fastidiosi sintomi quotidiani possono godere di una rivalutazione, è possibile reclamarne l'utilità.

Sintomo, nella nostra cultura, significa qualcosa di negativo. In sé, il termine indica semplicemente una combinazione (*syn*) di eventi accidentali, né positivi né negativi, che fonde in un'immagine più cose. Come il giudizio sul loro valore non deve necessariamente essere morale, così il loro campo non deve necessariamente essere la medicina. In quanto eventi acci-

dentali, il luogo dei sintomi non è anzitutto la malattia, bensì il destino.

Una volta che i sintomi, anche se esprimono sofferenza, non siano più considerati in primo luogo come qualcosa di negativo, qualcosa che non va nel bambino, allora possiamo liberare la mente dalla sua fissazione di eliminare i sintomi in un bambino. Possiamo porre fine al pervertimento dell'adagio terapeutico «Il simile cura il simile» che ci spinge a fare del male al bambino per liberarlo da quel male che è il sintomo. Se il sintomo non è una cosa cattiva, non dobbiamo più usare cattivi metodi per farlo andare via.

Il terapeuta raffinato e superstizioso spesso si domanda che fine faccia il sintomo, una volta andato via. È scomparso davvero? Ritournerà sotto altra forma? E, adesso che non c'è più, che cosa avrà cercato di esprimere, in realtà? Questi dubbi danno la vaga sensazione che ci sia «dell'altro» nei sintomi, oltre alla loro negatività asociale, disfunzionale e penalizzante.

E predispongono a cogliere nel sintomo una intenzionalità nascosta, sicché lo possiamo considerare, meno ansiosamente (meno moralisticamente), non più come qualcosa che non va, bensì, più semplicemente, come un fenomeno (e fenomeno in origine significava qualcosa che appare, splende, si accende, si illumina, si offre alla vista). Il sintomo vuole essere contemplato, non solo analizzato.

Una ristrutturazione della percezione: ecco a che cosa miro in questo libro. Voglio che vediamo il bambino che eravamo, l'adulto che siamo e i bambini che per qualche motivo richiedono le nostre cure in una luce che sposti la valenza da sciagura a benedizione o, se non proprio benedizione, almeno a sintomo di una vocazione.

Di tutti i peccati della psicologia, il più mortale è la sua indifferenza per la bellezza. Una vita, in fondo, è una cosa bella. Ma, leggendo i libri di psicologia, non lo si immaginerebbe mai. Ancora una volta, la psicologia viene meno di fronte al suo oggetto di studio. L'apprezzamento estetico delle biografie non trova spazio né nella psicologia sociale, né in quella sperimentale e nemmeno nella psicologia terapeutica. Il loro compito consiste nell'indagare e nello spiegare, e se per avventura dovesse saltar fuori nel materiale studiato un fenomeno estetico (e non solo in casi così manifestamente estetici come quelli di Jackson Pollock, di Colette o Manolete), esso verrà spiegato da una psicologia priva in partenza della minima sensibilità estetica.

Ciascuna svolta del destino può avere la sua interpretazione, ma ha anche la sua bellezza. Basta guardare l'immagine: Menuhin che volta le spalle infuriato al giocattolo dalle corde di metallo; Stefansson «Pappamolle» che fa navigare le sue barchette nella vasca; il piccolo Gandhi con le sue orecchie a sventola e le sue paure. La vita, intesa come immagini, non sa che farsene di dinamiche familiari e predisposizioni genetiche. Prima di diventare una storia, ciascuna vita si offre alla vista come una sequela di immagini. Chiede innanzitutto di essere guardata. Anche se ciascuna immagine è certamente piena di significati e suscettibile di un'analisi notomizzante, quando saltiamo ai significati senza apprezzare l'immagine, perdiamo un piacere che non potrà essere recuperato da nessuna interpretazione, per quanto perfetta. Senza contare che avremo eliminato il piacere dalla vita che stiamo considerando; la bellezza che essa dispiega sarà diventata irrilevante per il suo significato.

Con peccato «mortale» della psicologia, intendo il peccato del mortificare, quel senso di morte che ci prende nel leggere la psicologia degli addetti ai lavori,

nell'udirne la lingua, la voce monotona, nel vedere la ponderosità dei suoi testi, la pretenziosità seriosa, i pomposi annunci di nuove « scoperte » che più banali non si può, i placebo tranquillanti del fai-da-te psicologico, le sue scenografie, le sue mode, le sue riunioni di Facoltà e i suoi studi e ambulatori, quelle acque stagnanti dove l'anima si reca per farsi curare, ultimo rifugio di una cultura abburattata, che sforna panini bianchi stantii e senza crosta, muro di gomma contro cui rimbalza la speranza.

Trascurare la bellezza è trascurare la Dea, che allora è costretta a reintrodursi di soppiatto nelle Facoltà come molestie sessuali, nei laboratori come ricerche sul comportamento sessuale e di genere, negli studi e negli ambulatori come appuntamenti seduttivi. E intanto, la psicologia senza bellezza diventa vittima delle sue stesse censure cognitive, ogni passione spenta nello sgomitare per la pubblicazione e per la cattedra. Senza bellezza, c'è poco piacere e ancor meno umorismo. Le grandi motivazioni sono lettera morta per categorie psicologiche come « delirio di grandezza » e « inflazione dell'Io », mentre l'avventura delle idee è costretta nelle dimensioni di un progetto sperimentale. Quel po' di romanticismo che riesce a sopravvivere fa capolino nel desiderio di aiutare chi soffre, e allora ci si iscrive a qualche corso di formazione per psicoterapeuti. Ma se la vocazione è quella di aiutare il prossimo, conviene andare a far pratica da Madre Teresa, anziché aspettarsi che una psicologia senza anima, senza bellezza e senza piacere possa preparare ad aiutare chi soffre. Contro le proprie affezioni, la psicologia non dispone di manuali fai-da-te.

A testimoniare lo sforzo di questo libro per uscire dalla camera mortuaria della psicologia, è l'assenza nelle sue pagine del linguaggio psicologico corrente. Tranne che chiusi tra virgolette, perché non infettino la frase con morbosità psicologiche, non troverete nessuno dei seguenti agenti patogeni: prestazione, crescita, creatività, soglia, continuum, livelli di rispo-

sta, integrazione, identità, sviluppo, validazione, confini dell'Io, meccanismi di difesa, condizionamento operante, varianza, punteggio al test, emergenza, speranza. Ci sono alcune etichette diagnostiche, ma nessuna sigla. Inoltre, questo è un libro di psicologia senza la parola «problema». Qualche accenno all'«Io», alla «coscienza» e nessuno al «vissuto». Ho anche cercato di evitare il termine più pernicioso di tutti: «il Sé». È un termine dalle grandi fauci, avrebbe potuto inghiottire senza lasciarne traccia, nella sua illimitata capienza, tutte le più precise personificazioni: genio, angelo, *daimon*, destino. Infine, di un'ultima vittoria mi vanto: questo è un libro pieno di passione psicologica, passione che non si è lasciata disperdere nelle scaramucce della guerra dei generi. Mentre l'umanità affonda nelle sue discariche, conta poco se siamo femminili, maschili o un misto dei due. Scompariremo tutti insieme. Questioni ben più pressanti che non il genere invocano la passione psicologica.

Questo libro, dunque, vuole coniugare la psicologia con la bellezza. Benché tale gesto di redenzione sia il coronamento da auspicare fervidamente, esso diventa possibile in generale soltanto se si compiono piccoli gesti particolari con le proprie individuali immagini biografiche: quando riusciamo a creare una connessione tra la nostra vita intesa come immagine e la bellezza.

Il fatto di cercare la ghianda influisce sul modo di vedere noi stessi e gli altri e ci permette di scoprire un po' di bellezza in quello che vediamo, e dunque ce lo fa amare. In questo modo, forse, riusciremo a farci una ragione delle bizzarrie del carattere umano e delle pretese della sua vocazione. Amare questa vocazione e convivere con il suo esigente amore per noi, unirci ad essa finché morte non ci separi, ammesso che la morte sia la fine: è questa la visione che informa il presente libro.

Considerando la nostra persona come un esempio di vocazione, il nostro destino come manifestazione di

un *daimon*, guardando la nostra vita con la sensibilità immaginativa con la quale leggeremmo un romanzo, forse placheremo l'ansia, la febbre, l'assillo di risalire a tutti i costi alle cause. Simili al cane che si morde la coda, siamo ossessionati dalla domanda «Perché?», cui subito segue la sua gemella, non meno ossessiva, «Come?» – come fare per cambiare. La ricerca della felicità diventa la ricerca di risposte alle domande sbagliate. Non ci rendiamo conto fino a che punto folle tutte le psicologie inducano ansia: nei genitori, nei bambini, nei terapeuti, nei ricercatori, nel loro stesso campo di studio via via che la ricerca si estende a sempre nuove «aree problematiche». Tutto ha bisogno di essere studiato, indagato, analizzato: la vecchiaia, il mercato, lo sport, il sonno, i metodi stessi di indagine. Ma l'indagine insaziabile non è l'unica forma di conoscenza, l'autoanalisi non è l'unica forma di consapevolezza. L'apprezzamento estetico di un'immagine – la propria vita come una storia impreziosita fin dall'infanzia da immagini e il calarsi a poco a poco dentro di esse – rallenta la fame indagatoria, placa la febbre, la frenesia di scoprire il perché. La bellezza arresta il moto, dice Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*. La bellezza è in se stessa una cura per il malessere della psiche.

La nostalgia di bellezza che alberga nel cuore umano deve ricevere riconoscimento dalla disciplina che considera il cuore umano il suo campo di studio. La psicologia deve ritrovare la strada verso la bellezza, per non morire. Sembra incredibile, perfino negli studi sulle personalità creative in campo artistico, il desiderio di bellezza, se mai viene citato, è considerato una variabile fra le altre. Come potrà mai uno stile biografico che ignora la forza propulsiva della bellezza (la ghianda non vuole forse diventare una bellissima quercia?) soddisfare il bisogno di lettori che nelle biografie cercano suggerimenti per vivere? Soltanto se la narrazione stessa trasmette il senso della bellezza, una biografia può rendere giustizia alla vita che narra.

Il simile cura il simile: una teoria sulla vita deve fondarsi sulla bellezza, se vuole spiegare la bellezza che la vita cerca. I romantici avevano colto questa verità fondamentale. I gesti concitati con i quali si protendevano verso glorie nebulose miravano a riportare in questo mondo forme dell'invisibile che essi sapevano indispensabili per immaginare che cosa è una vita.

Uno degli ultimi romantici, il poeta americano Wallace Stevens, sa rendere trasparenti questi pensieri nebulosi:

... Prima di noi vennero le nuvole.
 C'era un cuore di fango prima del respiro.
 C'era un mito prima dell'inizio del mito,
 Venerabile e articolato e perfetto.²⁸

Il racconto platonico sull'anima che sceglie il proprio destino ed è scortata fin dalla nascita da un *daimon* è appunto un tale mito, venerabile e articolato e perfetto; e c'è da prima, da prima che dessimo inizio a quell'altro mito, che chiamiamo la nostra biografia.

Ma torniamo a noi e ricapitoliamo quel che, giunti a questo punto, possiamo arrischiare a dedurre dalla teoria della ghianda. Ciascuna vita è formata dalla propria immagine, unica e irripetibile, un'immagine che è l'essenza di quella vita e che la chiama a un destino. In quanto forza del fato, l'immagine ci fa da nostro genio personale, da compagno e da guida memore della nostra vocazione.

Il *daimon* svolge la sua funzione di «promemoria» in molti modi. Ci motiva. Ci protegge. Inventa e insiste con ostinata fedeltà. Si oppone alla ragionevolezza facile ai compromessi e spesso obbliga il suo padrone alla devianza e alla bizzarria, specialmente quando si sente trascurato o contrastato. Offre conforto e può attirarci nel suo guscio, ma non sopporta l'innocenza. Può far ammalare il corpo. È incapace di adattarsi al

tempo, nel flusso della vita trova errori, salti e nodi – ed è lì che preferisce stare. Possiede affinità con il mito, giacché lui stesso è un essere del mito e pensa in forma mitica.

Il *daimon* è dotato di prescienza – non dei particolari, forse (il suicidio di Rommel e di Pollock, il titolo di *first lady* per Eleanor, il premio Nobel di Canetti), perché non ha il potere di manipolare gli eventi per conformarli all'immagine e adempiere la vocazione. La sua prescienza, dunque, non è perfetta ma limitata, riguarda piuttosto il senso generale della vita in cui si incarna. Inoltre, il *daimon* è immortale, nel senso che non ci lascia mai e non può essere liquidato dalle spiegazioni di noi mortali.

C'entra molto con i sentimenti di unicità, di grandezza, e con l'inquietudine del cuore, con la sua impazienza, la sua insoddisfazione, i suoi struggimenti. Ha bisogno della sua parte di bellezza. Vuole essere visto, ricevere testimonianza, riconoscimento, soprattutto dal suo padrone. È lento ad ancorarsi e svelto a volare. Poiché non può dimenticare la sua propria vocazione divina, si sente insieme esule sulla terra e partecipe dell'armonia del cosmo. Le immagini e le metafore sono la sua lingua madre, innata, la stessa che costituisce la base poetica della mente e rende possibile la comunicazione con tutti gli uomini e tutte le cose.

Altri aspetti ancora della teoria e altri effetti del *daimon* li scopriremo nei prossimi capitoli.

II CRESCERE, CIOÈ DISCENDERE

La scala che sale al cielo come simbolo di progresso spirituale ha una antica origine. Ebrei, greci e cristiani hanno tutti assegnato uno speciale valore a ciò che sta sopra, e la moralità occidentale, la cui bussola è fortemente attratta dallo spirito, tende a situare tutte le cose migliori in alto e le peggiori in basso. Con l'Ottocento, la crescita poteva dirsi definitivamente irretita in questa fantasia ascensionale. La teoria di Darwin per cui l'uomo «discende» dalla scimmia è diventata, nella nostra testa, l'«ascesa» dell'uomo. Ogni povero emigrante poteva salire nella scala sociale così come i palazzi con i loro ascensori salivano ai piani più alti, e più costosi. La lavorazione industriale di materie prime del sottosuolo (carbone, ferro, rame, petrolio) faceva salire il valore economico delle materie stesse, nonché il potere economico di chi le possedeva, semplicemente con lo spostamento da sotto a sopra. E oggi, l'idea della crescita verso l'alto è ormai diventata un luogo comune biografico. Essere adulti è essere grandi, avere raggiunto l'altezza definitiva. Questo, però, è solo uno dei modi in cui si può parlare della maturità, il modo eroico. Le piante infatti, dalla pian-

tina di pomodoro all'albero più elevato, mentre si innalzano verso la luce, affondano e ramificano sempre più le loro radici. Ciò nonostante, le metafore che usiamo per le nostre vite vedono quasi esclusivamente la parte aerea della crescita dell'organismo.

Sorge il dubbio che nel modello ascensionale ci sia qualche importante omissione. Di norma, veniamo al mondo con la testa in avanti, come se ci tuffassimo nello stagno dell'umanità. E nella testa c'è un punto molle, attraverso il quale, secondo la tradizione del simbolismo del corpo, l'anima del neonato continua a ricevere l'influsso delle sue origini. Il lento processo di chiusura della fontanella, il suo indurirsi in un cranio ermeticamente sigillato, segna la separazione da un invisibile aldilà e il definitivo arrivo quaggiù. Ci vuole un po' a discendere. E un bel pezzo di vita prima di reggersi in piedi.

L'enorme difficoltà che il bambino piccolo mostra nel calarsi nel mondo, la forza con la quale si aggrappa al nostro dito, la sua paura, la fatica di adattarsi, il suo spaesamento di fronte alle piccole cose della terra ci dimostrano quotidianamente come sia difficile crescere, cioè discendere. La pedagogia giapponese prevede la presenza costante della madre o di chi per essa: il bambino va tenuto appresso, accompagnato dentro la comunità degli uomini, tanto viene di lontano.

Sistemi simbolici come il ciclo zodiacale, nell'astrologia occidentale come in quella cinese, partono dalla testa; il segno più raffinato, più sottile viene per ultimo ed è, rispettivamente, quello dei Pesci e quello del Maiale, il cui luogo simbolico nel corpo umano corrisponde ai piedi. I piedi, si direbbe, arrivano per ultimi. E sono i primi ad andarsene, se seguiamo, per esempio, la lenta morte di Socrate. Il veleno della cicuta incominciò ad agire dai piedi, togliendo loro sensibilità e calore, come se Socrate venisse tirato per i piedi via da questo mondo. Riuscire a stare con i piedi per terra: è la conquista ultima, una fase evolutiva molto più tarda rispetto a qualcosa che ha avuto origi-

ne nella testa. Non stupisce che i devoti di Buddha nello Sri Lanka venerino le impronte dei suoi piedi: sono la prova che egli è stato davvero sulla terra, che davvero vi è disceso e cresciuto.

Il Buddha aveva iniziato presto a scendere nella vita, abbandonando i giardini protetti del palazzo paterno per la strada, dove i malati, i morti, i poveri, i vecchi richiamarono la sua anima alla domanda di fondo: come vivere la vita sulla terra.

Le storie ben note di Socrate e di Buddha e le immagini dell'astrologia imprimono un'altra direzione e conferiscono un altro valore al «giù». Noi di solito lo usiamo in locuzioni come «giù di corda», «sentirsi giù». Quando è pressata a salire da considerazioni di carriera, l'anima non può che trascinarsi gravata da dubbi e da ripensamenti, se non da sintomi. Quanti ragazzi promettenti, all'università, scoprono all'improvviso che il loro motore va giù di giri, non ce la fanno a tenersi nella corsia veloce, vogliono scendere. Oppure l'alcol, la droga, la depressione si insediano come le Furie. Finché la cultura non riconoscerà che crescere è discendere, tutti i suoi membri si troveranno ad annasprire alla cieca per dare un senso agli obnubilamenti e alle disperazioni di cui l'anima ha bisogno per penetrare nello spessore della vita.

Le immagini organiche della crescita si rifanno al simbolo preferito della vita umana, l'albero, ma io voglio capovolgere quell'albero. Il mio modello di crescita ha le radici nel cielo e immagina una graduale discesa verso le cose umane. Tale è l'albero della qabbalah della tradizione mistica ebraica e anche cristiana.

Lo *Zohar*, il testo canonico della letteratura qabbalistica, dice chiaramente che la discesa è dura; l'anima è restia a discendere e a contaminarsi col mondo.

«Al tempo in cui il Santo, sia benedetto il suo nome, era in procinto di creare il mondo, decise di fuggiare tutte le anime da assegnare, a tempo debito, ai figli degli uomini, e ciascuna anima era formata secondo i contorni esatti del corpo che era destinata ad

abitare ... Ecco, ora va', scendi nel tale luogo, entra nel tale corpo.

«Ma il più delle volte l'anima obiettava: Signore del mondo, a me piace restare qui in questo regno, e non ho alcun desiderio di andarmene in un altro, dove sarò schiava e verrò contaminata.

«Al che il Santo, sia benedetto il suo nome, rispondeva: Il tuo destino è, ed è sempre stato fin dal giorno in cui tu fosti formata, quello di andare in quel mondo.

«Allora l'anima, vedendo che non poteva disobbedire, suo malgrado scendeva in questo mondo».¹

L'albero qabbalistico, nella forma elaborata in Spagna nel XIII secolo, vede i rami discendenti come le condizioni di vita dell'anima, vita che si fa più manifesta e visibile via via che l'anima discende. Secondo la recente interpretazione psicologica avanzata da Charles Ponce, tuttavia, più in basso arriva l'anima, più ci riesce difficile afferrare il significato delle sue manifestazioni. Le sfere e i simboli superiori sarebbero meno occulti di quelli relativi al mondo; «le gambe rimangono un enigma».² È facile vedere le conseguenze sul piano etico di questa immagine capovolta: l'immergersi dell'individuo nel mondo testimonia della discesa dello spirito. La virtù consisterebbe nel rivolgersi verso il basso, come nell'umiltà, nella carità, nell'insegnare, nel non essere superbi.

L'albero della qabbalah riprende due dei più durevoli miti della creazione della civiltà occidentale, quello biblico e quello platonico. Dice la Bibbia che Dio impiegò sette giorni a creare tutto l'universo. Il primo giorno, come sappiamo, Dio affronta le grandi astrazioni e le operazioni più elevate, come separare la luce dalle tenebre, la prima modalità di orientamento. L'opera prosegue giù giù fino al quinto e al sesto giorno; soltanto allora si arriva alla molteplicità degli animali e infine all'uomo. La creazione procede all'ingiù, dal trascendente al brulicante qui dell'immanenza.

Il racconto platonico della discesa è il mito di Er, che riassume qui dall'ultimo libro della *Repubblica*.

Le anime, che provengono da vite precedenti e soggiornano in una sorta di aldilà, hanno ciascuna un destino da compiere, una parte assegnata (*moira*), che corrisponde in un certo senso al carattere di quell'anima. Per esempio, racconta il mito, l'anima di Aiace Telamonio, il valoroso e irruente guerriero, scelse la vita di un leone, mentre quella di Atalanta, la vergine famosa per la velocità nella corsa, scelse il destino di un atleta e un'altra anima quello di un abile artigiano. L'anima di Ulisse, memore delle prove e dei travagli patiti, «e guarita di ogni ambizione, andò a lungo in giro alla ricerca di una vita di uomo solitario senza occupazione, e la trovò a stento, gettata in un canto e negletta dagli altri...

«Quando tutte le anime si erano scelte la vita, secondo che era loro toccato, si presentavano davanti a Lachesi [*lachos*, "parte, porzione di destino"]. A ciascuna ella dava come compagno il genio [*daimon*] che quella si era assunto, perché le facesse da guardiano durante la vita e adempisse il destino da lei scelto». Il *daimon* conduce l'anima dalla seconda delle personificazioni del destino, Cloto [*klotho*, «filare, volgere il fuso»]. «Sotto la sua mano e il volgere del suo fuso, il destino [*moira*] prescelto è ratificato». (Gli viene impresso il suo particolare effetto?). «... quindi il genio [*daimon*] conduceva l'anima alla filatura di Atropo [*atropos*, "che non si può volgere all'indietro, irreversibile"], per rendere irreversibile la trama del suo destino.

«Di lì, senza voltarsi, l'anima passava ai piedi del trono di Necessità» (*Ananke*), o, come traducono alcuni, «del grembo» di Necessità.³

Dal testo non risulta chiaro in che cosa consista esattamente il *kleros* lasciato cadere ai piedi delle anime affinché ciascuna scelga il proprio. Il termine *kleros* può avere tre significati strettamente connessi: a) pezzo di terra, come il nostro lotto di terreno e, per

estensione, *b*) lo spazio, la parte assegnata nell'ordine generale delle cose e *c*) eredità, ciò che per diritto ci viene in quanto eredi.⁴

Io interpreto i *kleroi* del mito come immagini. Poiché ciascuno di essi è particolare e compendia lo stile di tutto un destino, l'anima percepirà intuitivamente un'immagine che abbraccia l'insieme di una vita tutto in una volta. E sceglierà l'immagine che la attrae: «Ecco quella che voglio, che è la mia giusta eredità». La mia anima sceglie l'immagine che io vivo.

Il testo platonico chiama questa immagine della vita *paradeigma*, «modello», come viene di solito tradotto.⁵ Dunque quella che ricevo è l'immagine che è la mia eredità, la porzione assegnatami nell'ordine del mondo, il mio posto sulla terra, condensata in un modello che è stato scelto dalla mia anima o, per meglio dire, che viene sempre, di continuo, scelto dalla mia anima, perché nelle equazioni del mito il tempo non entra. («Il mito» scrive Sallustio, il filosofo latino del paganesimo, «non è mai accaduto, ma è sempre»). La psicologia antica localizzava l'anima nella regione del cuore, dunque il nostro cuore custodisce l'immagine del nostro destino e ci chiama a esso.

Per dipanare quell'immagine occorre tutta la vita. Se pure è percepita tutta in una volta, la si comprende solo lentamente. Sicché l'anima possiede un'immagine del proprio destino, che il tempo può rendere manifesta soltanto come «futuro». Che «futuro» sia dunque un altro nome per indicare il destino, e le nostre preoccupazioni circa «il futuro» fantasie del destino?

Prima di fare il loro ingresso nella vita umana, però, le anime attraversano la pianura del Lete (oblio, dimenticanza), sicché al loro arrivo sulla terra tutto ciò che è accaduto – la scelta delle vite e la discesa dal grembo di Necessità – viene cancellato. È in questa condizione di tabula rasa che noi veniamo al mondo. Abbiamo dimenticato tutta la storia, anche se rimane con noi il modello ineludibile e necessario del nostro

destino e anche se il nostro compagno, il *daimon*, ricorda.

Plotino, il più grande dei filosofi del neoplatonismo, così sintetizza il mito platonico: « Il fatto di venire al mondo, di entrare in questo corpo particolare, di nascere da questi genitori e nel tal luogo, e in generale ciò che chiamiamo le condizioni esteriori della nostra vita ... tutti gli eventi formano una unità e sono per così dire intessuti assieme ». ⁶ Ciascuna anima è guidata da un *daimon* a quel particolare corpo e luogo, a quei dati genitori e condizioni di vita, per la forza di Necessità; ma noi non abbiamo il minimo sentore di tutto questo, perché il suo ricordo è stato cancellato nella pianura dell'oblio.

Secondo un'altra leggenda ebraica, la prova che abbiamo dimenticato la scelta prenatale dell'anima la portiamo impressa sul nostro labbro superiore: ⁷ il piccolo incavo sotto il naso è l'impronta dell'indice che l'angelo ci ha premuto sulle labbra per sigillarle, tutto ciò che resta a rammentarci il pregresso sodalizio dell'anima con il *daimon*; ed è per questo che, quando inseguiamo un'intuizione o un pensiero che sfugge, ci portiamo automaticamente il dito a quella significativa scannellatura.

Immagini come queste ci colmano la mente di bellissime congetture, come hanno fatto per secoli. Perché il passaggio davanti alla dea Necessità? e perché Dio si sofferma un intero giorno su mostri marini ed esseri striscianti, prima di por mente al genere umano? Siamo i migliori proprio perché gli ultimi? O siamo insignificanti, un ripensamento?

I miti cosmogonici ci situano nel mondo, ci coinvolgono nel mondo. Le cosmogonie moderne (big bang e buchi neri, antimateria e spazio curvo in continua espansione senza meta) ci lasciano nel terrore e nell'incomprensibilità priva di senso. Solo eventi casuali, niente davvero necessario. Le cosmogonie della scienza non parlano dell'anima e dunque non parlano all'anima, non le dicono nulla sulle ragioni della sua

esistenza, come sia posta in essere, e quale sia la sua destinazione e quali i compiti da adempiere. Le entità invisibili, che (noi questo sentiamo) intrecciano la nostra vita con qualcosa che va oltre la nostra vita, la scienza le ha rarefatte nell'invisibilità letterale di remote galassie o di onde. Non si possono conoscere né percepire perché la loro misura è il tempo e le nostre vite non sono che nanosecondi nell'immenso arazzo del mito della scienza. Che scopo possono avere?

Le entità invisibili dell'universo fisico non possono essere conosciute né percepite, ma solo calcolate, perché sono lontane anni luce e perché sono, per definizione, indeterminate. A questo proposito, vale la pena osservare come nella filosofia greca l'indeterminato, l'infinito (*apeiron*), sia generalmente considerato pura negatività, fondamento del male.⁸ Affidare alle scienze fisiche la spiegazione delle origini e delle ragioni ultime della nostra esistenza potrebbe non essere la strada giusta. Qualsiasi cosmogonia che parta con il piede sbagliato non soltanto produrrà spiegazioni zoppicanti, potrebbe anche mutilare il nostro amore per la vita. Il mito della creazione di esseri casuali in uno spazio inimmaginabile mantiene l'anima occidentale sospesa in una stratosfera dove essa non può respirare. Non sorprende che continuiamo a rivolgerci ad altri miti, come quello platonico di Er, il libro della Genesi, l'albero della qabbalah, i quali ci offrono racconti molto simili della realtà delle cose. Essi pongono nei miti il nostro fondamento e i miti si aprono giù giù fino alla nostra anima individuale. In questo senso, Platone dice della sua «favola»: «Potrà salvare anche noi, se le crediamo».

LE LUCI DELLA RIBALTA I: JUDY GARLAND

La discesa nel mondo può essere dolorosa e avere un alto prezzo. Soprattutto per la famiglia. Il prezzo

della vocazione è spesso pagato dall'ambiente in cui si è impiantata la ghianda: il corpo, la famiglia e le persone direttamente coinvolte nella vita della vocazione, come mariti e mogli, figli e amici, collaboratori e mentori. Sovente le esigenze della vocazione scompaginano senza riguardi le norme comuni di una vita ben vissuta.

A essere chiamate non sono soltanto le persone eminenti. Chi, qualsiasi lavoro faccia, non si è mai sentito incalzato a farsi carico di troppe cose, a pretendere troppo da sé? È di tutti l'angustia di non avere fatto abbastanza: potevamo preparare un contorno in più per il pranzo di Natale, fare una mezz'ora in più di esercizi al pianoforte o di ginnastica. Smania di perfezione è un altro nome che viene dato alla chiamata dell'angelo. La voce che ammonisce dice solo una parte del messaggio del *daimon*. Un'altra parte richiama all'ideale. Le accuse che si muovono allo stress della vita moderna, ai soldi che non bastano mai, alle ingiunzioni del Super-io, alle scadenze che ti soffocano servono a ridimensionare la natura archetipica e le implacabili pretese dell'angelo, che non è umano e non conosce la fatica. Benché dunque tutti di tanto in tanto ci sentiamo incalzati dalla vocazione, è nella vita esagerata delle celebrità che sono più evidenti e meglio documentate le sue pretese.

Ricchezze e plauso non riescono mai a colmare lo scarto; divi e dive sembrano sempre profughi, sempre bisognosi, alienati, perseguitati da una tragedia non detta di cui sono incolpati di volta in volta i genitori o i tradimenti amorosi, le malattie o i ritmi disumani loro imposti. Ma la colpa è dell'angelo, della difficoltà del non umano che cerca di discendere nell'umano. Le storie di droga che interrompono una carriera, i tentati suicidi e le morti precoci potrebbero dipendere dall'incommensurabilità esistente tra vocazione e vita. In un mondo minuziosamente calibrato di convenzioni umane, come possono vivere le esigenze non umane di ciò che sono chiamato a fare?

Per illustrare quanto sia difficile crescere, cioè discendere, voglio giustapporre le storie di due tra i talenti più eccezionali, a detta di tutti, del mondo dello spettacolo. Incominciamo con Judy Garland, al secolo Frances Gumm di Grand Rapids, Minnesota, venuta nel nostro mondo il 10 giugno del 1922 per il tramite di una famiglia di artisti di teatro, che la lanciò praticamente appena fu in grado di camminare. La sua vocazione si annunciò quando Frances aveva due anni e mezzo. Le fecero fare un numero insieme alle due sorelle maggiori; poi lei intonò, da sola, *Jingle Bells*, tra l'entusiasmo della platea, che non smetteva più di richiamarla in scena; e «Baby» Gumm rispondeva cantando e suonando i suoi campanellini sempre più forte, finché il padre la dovette portare via di peso. Contatto immediato con il pubblico. Che la adorò immediatamente.

«Baby» Gumm aveva avuto modo di vedere il numero delle Blue Sisters, tre sorelline tra i dodici e i cinque anni: «Quando la più piccola delle Blue Sisters incominciò a cantare ... Frances rimase incollata alla sedia come trasfigurata. Finito lo spettacolo, si voltò verso nostro padre e, me lo ricorderò finché campo, disse: "Papà, posso farlo anch'io?". Osserva la sorella Virginia: «... nella sua testa di bambina di due anni, sapeva già *esattamente* quello che voleva».

Judy Garland era convinta che la sua vocazione fosse ereditaria: «Nessuno mi ha mai insegnato che cosa dovevo fare in scena ... Facevo "quello che più mi veniva naturale"». A proposito della sua prima esibizione, con *Jingle Bells*, lei stessa disse che salire su quel palco era stato come «prendere millenovecento pasticche». La Garland dello Hollywood Bowl e della Carnegie Hall era già presente nella «Baby» Gumm di due anni e mezzo.

La spiegazione che Judy Garland dà del proprio talento come «ereditario» non significa tanto, letteralmente, genetico (come vedremo nel capitolo VI), quanto innato, che viene «naturale», come il *daimon*

che chiama. Mille padri intriganti non potrebbero produrre un solo Mozart e neppure la più arrivista delle madri del mondo riuscirebbe a lanciare una sola Judy Garland. Io tenderei piuttosto ad attribuire l'incredibile magnetismo di Frances Gumm, età due anni e mezzo, al dischiudersi sotto le luci della ribalta della ghianda di Judy Garland, che, per iniziare la sua vita sulla terra, aveva scelto precisamente quella famiglia di artisti e quella situazione.

Ma la vita della ghianda non mancò di esigere il suo tributo da Frances Gumm. La discesa seguì una strada sofferta, anche se la portò alle «stelle». I più grandi nomi dello spettacolo, tutti coloro che ebbero modo di cantare, danzare, fare film con lei, e anche i critici, le tributarono un'ammirazione sconfinata. Il pubblico che nel 1961 accorse alla Carnegie Hall ad applaudire il suo recital, due ore e mezzo in scena, comprendeva personaggi del calibro di Richard Burton, Leonard Bernstein, Carol Channing, Jason Robards, Julie Andrews, Spencer Tracy, Anthony Perkins, Mike Nichols, Merv Griffin. I suoi dischi potevano vendere più di quelli di Elvis Presley; ci fu un doppio album, piuttosto costoso, che rimase nella classifica dei quaranta dischi più venduti per la bellezza di settantatré settimane. Non bastavano i superlativi per definirla. «La più grande artista che sia mai esistita e probabilmente che mai esisterà» (Fred Astaire); «L'artista più dotata che abbia mai conosciuto» (Bing Crosby); «La più brava artista a tutto tondo che abbiamo mai avuto in America» (Gene Kelly). Elia Kazan, parlando di grandezza sulla scena, elenca Caruso e Callas, Raimu e Garbo e «Judy Garland alla fine della vita». «Per tutta la vita» disse di sé Judy Garland «ho fatto tutto all'eccesso».

Ma sotto di lei era spalancata la fossa dei serpenti: corse in ambulanza al pronto soccorso, lavande gastriche, ricatto, gola tagliata con cocci di vetro, isteria prima dello spettacolo, scenate in pubblico, assunzione di psicofarmaci, brutte sbornie, sesso indiscriminato,

rescissione di contratti, sfratti, disperazione nera, terrori paralizzanti. La parte che voleva discendere era soggetta all'invecchiamento, al corpo, ai grovigli senza uscita, alla morte.

Durante la crisi sociale e l'idealismo democratico degli anni Trenta e Quaranta – la Grande Depressione, il New Deal, lo sforzo bellico –, Judy Garland era a Hollywood. Partecipò, questo sì, alla vita della nazione; ma la discesa nella vita? Il suo contributo alla macchina bellica americana consistette nel fornire in continuazione la droga antidepressiva più apprezzata e irrinunciabile, senza la quale l'America non poteva combattere, produrre, arrivare a sera: il mito dell'innocenza, la psicologia della negazione. Sicché Judy, andando a tenere spettacoli nelle basi oltremare per finanziare i prestiti di guerra, non dovette neppure uscire dal personaggio né abbandonare il « modello » prescelto. La sua immagine appesa nelle camerate e sulle portaerei e custodita nel portafogli dei caduti – « la mia ragazza che mi aspetta a casa » – ostacolava la discesa. Benché la sua immagine proiettasse il percorso che aveva condotto Frances Gumm dalla scuola media di una cittadina di provincia fino a Hollywood, Judy Garland non trovò nella sua vita una Strada di Mattoni Gialli che la portasse nel mondo. Le sue giornate si consumarono incidendo dischi, girando film come *Incontriamoci a St. Louis*, spuntando contratti; e andando a pezzi.

L'occasione per crescere, cioè discendere, le fu offerta dalla partecipazione a due film in particolare: *L'ora di New York* (1945) e *Vincitori e vinti* (1961). Qui si vede anche quanto la discesa le riuscisse difficile. In *L'ora di New York*, Judy Garland interpretava il personaggio di una piccola impiegata qualunque, che conosce e sposa un soldato in licenza a New York per un giorno. In *Vincitori e vinti*, recitava la parte, piccola ma intensa e drammatica, di una donnetta del popolo che era stata legata da affetto e amicizia a un ebreo. Questi due film le offrirono la possibilità di uscire dal-

la ragazzina magica e toccata dalla polvere di stelle, da Dorothy e Little Nelly Kelly. Ma rimasero un'eccezione, Judy Garland non accettava volentieri questo tipo di parti. Il terreno della sua ghianda era nel regno di Oz, era «Somewhere, over the rainbow», oltre l'arcobaleno. Fino all'ultimo, quando saliva sul palco gonfia, barcollante, incerta, confusa, terrorizzata, era quella canzone dal *Mago di Oz* che incantava le platee, trascinando l'artista e il suo pubblico verso l'alto.

Il critico Clifton Fadiman ha saputo scorgere, nel cuore della Garland, l'immagine essenziale, l'innato «eccesso», il *daimon* senza età, senza genere, incorporeo e immortale:

«Non smettevamo mai di richiamarla sul palco, non come un'artista che avesse fatto un bello spettacolo, ma come qualcuno che ci avesse offerto la salvezza.

«Mentre ascoltavamo la sua voce ... mentre la contemplavamo nel suo costume sbrindellato di vagabonda ... ci scordavamo (e questa è la cartina di tornasole) chi era, anzi chi eravamo noi. Come tutti i bravi clown (e Judy Garland è una bravissima clown oltre che una bravissima cantante), non era più né maschio né femmina, né giovane né vecchia, né bella né brutta. Il suo non è fascino, è pura magia. Dava voce a pochi, semplici, comuni sentimenti, in modo così puro che li sentivi aleggiare nel buio della platea, disincarnati, come se non appartenessero a una particolare persona».⁹

Per farci una ragione della tragedia della sua vita, di solito accusiamo «Hollywood» e la tensione imposta dal suo sistema di agenti, *studios* e realtà fasulle. Sembra che basti questo a spiegare come una stella così dotata, che «ha avuto tutto», sia potuta «cadere tanto in basso».

Io vedrei piuttosto queste cadute come tentativi abortiti di discendere, cioè di crescere. È come se il mondo che Judy Garland non riuscì mai a raggiungere continuasse ad attirarla giù usando i suoi soliti strumenti: sesso e denaro, spacciatori e amanti, specula-

zioni in borsa e contratti, matrimoni e divorzi. Giù giù, fino alla citazione in un processo per omicidio e alla scena finale della morte, in un gabinetto, nella notte tra il 21 e il 22 giugno, al culmine del ciclo solare, nel momento di massima luce, nella notte più corta dell'anno.

Mentre la maggior parte della gente non ce la fa a «sfondare» come ha fatto lei, e sogna per tutta la vita di diventare una stella o almeno di poterne toccare una una volta, nel caso di Judy Garland colpisce il contrario. Avrebbe voluto fare parte del mondo normale, con un marito, dei figli (ne ebbe tre, ma passati i quarant'anni si trovò a constatare con rammarico: «Mi sa che ormai è troppo tardi per avere un altro bambino»), con veri amici e non soltanto ammiratori. Ma l'energia vitale non le veniva da queste cose normali, bensì dalla forza spietata della sua vocazione, che si opponeva alle cose normali.

La contraddizione che tante donne di oggi vivono tra casa e lavoro, famiglia e carriera assume nel suo caso la dimensione archetipica della croce, impedendo alla sua vocazione di crescere dentro la vita. Incapace di acquietarsi nella piatta orizzontalità del mondo quotidiano, la direzione verticale poteva solo tendersi tra le pene dell'inferno e le meraviglie del paradiso. La stella di Judy Garland in realtà non è mai nata. Hollywood ha esaltato la sua vocazione, esigendo che la sua vita si adeguaesse interamente alla ghianda ultraterrena, alla quale Hollywood fa da agente collettivo. La vita sarebbe andata avanti da sola. Ma Frances Gumm non era capace di badare a una casa, a un marito, non era capace di allevare figli, di cucinare, di fare alcunché con le mani. Nemmeno di scegliersi i vestiti giusti. Disse al suo funerale James Mason, che aveva interpretato con lei *È nata una stella*: «Era così generosa di sé ... che aveva bisogno di essere ripagata, aveva bisogno di devozione e di amore quali nessuno di noi poteva umanamente darle». Una richiesta uma-

namente impossibile: così appare il bisogno di umano da parte del non umano.

Judy Garland spiegava in questa maniera il nodo creato dalla sua ghianda: «Forse è perché io avevo da dare una musica, una musica che sembra appartenere al mondo. Ma appartiene anche a me, perché è da me che viene fuori».

Questo ci riporta a un principio generale: l'immagine del cuore richiede uno sforzo di *attaccamento* a una qualche àncora, non importa quale: la lealtà degli amici, la stabilità dei contratti, la certezza della salute, le scadenze giornaliere, i dati geografici. Proprio perché l'immagine del cuore, come la musicalità di Judy Garland, «sembra appartenere al mondo» e si manifesta come un dono invisibile, non ci sarà mai abbastanza mondo dove essa possa affondare le sue radici. Come mai le stelle «cadono tanto in basso», e diventano manichini dalla faccia rifatta, alcolizzati sessualmente devianti, paranoici religiosi? Non sono forse, questi, disperati tentativi di toccare terra? Ogni sintomo è un compromesso, come aveva visto bene Freud. I sintomi sono indirizzati verso il fine giusto, solo che per realizzarlo usano i mezzi sbagliati. Le vette cercano gli abissi; vogliono scendere, non importa come: con il suicidio, accettando contratti rovinosi, con la bancarotta, con i grovigli emotivi più disastrosi. Niente atterraggi morbidi. «Le vie di mezzo non erano fatte per lei» disse la figlia di Judy Garland, Liza Minnelli, al suo funerale.¹⁰

SOLITUDINE ED ESILIO

La storia di Judy Garland parla di solitudine in mezzo alla folla plaudente. Che ragione ci diamo della solitudine che accompagna ogni vita? La solitudine non è solo dei divi nelle grandi ville di Hollywood, né riguarda soltanto i vecchi nelle case di riposo. La solitu-

dine appartiene anche all'infanzia. Il senso di solitudine nel cuore di un bambino può essere aggravato dalla paura del buio, dai castighi dei genitori, dal rifiuto dei compagni. La sua fonte, tuttavia, sembra essere la solitaria unicità del *daimon*, è una solitudine archetipica inesprimibile con il vocabolario di un bambino e a stento perfino con il nostro.

I momenti di sconforto ci precipitano in un pozzo di solitudine. La solitudine ci sommerge come un'onda dopo i traumi del parto, del divorzio, della morte del compagno o della compagna della nostra vita. L'anima si ritrae, piange da sola. Fitte di solitudine accompagnano perfino l'allegria di una festa di compleanno e il trionfo di un successo ottenuto. Sono solo i postumi di una sbornia, la caduta che compensa l'aver raggiunto altezze inconsuete? Niente sembra proteggere dalla caduta. La fitta rete che abbiamo intessuto nell'espanderci verso l'esterno e nel mettere radici – familiari, amici, vicini, amanti, piccole abitudini, i risultati di anni di lavoro – sembra non contare nulla. Ci sentiamo incomprensibilmente spersonalizzati, distanti. Esiliati. Senza più legami. Lo spirito della solitudine domina su tutto.

Per difenderci da questi momenti abbiamo teorie che li spiegano e farmaci che li negano. Le teorie dicono che lo sradicamento e i ritmi affannosi della vita urbana odierna, insieme a un lavoro sempre più alienante, hanno creato una condizione di anomia sociale. Siamo isolati a causa della società industriale capitalistica. Siamo diventati semplici numeri. C'è il consumismo invece del senso comunitario. La solitudine è sintomatica di un'oppressione: siamo oppressi da un modo di vivere sbagliato. Non dovremmo sentirci soli. Basta cambiare il sistema: vivere in una comune, lavorare in gruppo. O costruire rapporti. Devi socializzare, entrare in un gruppo di auto-qualcosa, partecipare. Attaccati al telefono. Oppure, chiedi al tuo medico che ti prescriva del Prozac.

La spiegazione della teologia morale va più in

profondità della sociologia e dei rimedi sociali. Essa riconosce nella solitudine la conseguenza del peccato, della Caduta. Siamo esclusi dall'Eden e separati da Dio a causa del Peccato Originale. Quando ci sentiamo soli e sperduti in questa valle, siamo pecorelle smarrite che si sono allontanate dal sentiero della redenzione, della grazia e della fede, e di conseguenza della speranza. Non sentiamo più il richiamo del pastore e non ubbidiamo ai latrati del suo cane, che non si stanca di inseguirci rimordendoci la coscienza. Siamo soli per uno scopo preciso: affinché possiamo udire la flebile voce della coscienza i cui sussurri sono soffocati dalla pazza folla. O peggio: la solitudine è la prova della dannazione che ci hanno meritato i peccati da noi commessi in questo nostro corruttibile corpo di carne. Naturale che Judy Garland si sia ritrovata senza un tetto, bisognosa, povera e sola. Questo è il salario del peccato.

La teologia morale orientale considera invece la sofferenza dell'isolamento come una prova impostaci in questa vita dal karma delle azioni compiute in una precedente incarnazione o come una preparazione alla prossima. Le teologie, vengano dall'Oriente o dall'Occidente, trasformano impercettibilmente il senso di solitudine nel peccato della solitudine, esacerbandone l'infelicità. Sopportiamo con il sorriso sulle labbra. Oppure pentiamoci.

L'esistenzialismo, un altro modo di spiegare la solitudine, pone la sofferenza dell'isolamento alla base della sua teoria dell'esistenza umana. Heidegger, per esempio, o Camus, vedono l'uomo nel suo «essere-gettato» (*Geworfenheit*) nel mondo. Noi siamo semplicemente gettati nell'esser-ci (*Da-sein*). E «getto, gettata» in tedesco si dice *Wurf*, termine che unisce i significati di lancio dei dadi, di progetto, e di figliata espulsa da una cagna o da una scrofa. La vita è il mio progetto (*Entwurf*); non c'è niente a dirmi di che cosa si tratti, il che naturalmente mi lascia in preda al terrore e all'angoscia esistenziale. Dipende tutto da me,

ciascuno è solo nella sua scelta, giacché non esiste alcun garante cosmico a dirmi che le cose hanno senso. Non esiste alcun Dio di cui attendere la venuta, non ci è dato neppure di aspettare Godot. Ci costruiamo una vita sapendo che niente ha senso. Occorre una capacità eroica per trasformare la solitudine in forza personale, ed è appunto questa che a Judy Garland mancava. Era troppo dipendente, troppo debole, troppo piena di paure per coniugare solitudine con solidarietà, come propone Camus in uno dei racconti della raccolta non a caso intitolata *L'esilio e il regno*. La disperazione della diva illustra la verità del nichilismo esistenziale. Tale sarebbe la lettura esistenzialista.

Questi modi di pensare la solitudine, i modi sociologico, terapeutico, religioso, esistenzialista, partono da due assunti che io non posso accettare. Primo, essi affermano, tutti, che la solitudine coincide con l'essere soli, letteralmente, e dunque è rimediabile per mezzo di una qualche azione umana, per esempio il pentirsi dei propri peccati, il cercare rapporti terapeutici, il costruirsi il progetto della propria vita con le proprie eroiche mani. Secondo, tutti danno per scontato che la solitudine sia fondamentalmente un sentimento spiacevole.

Ma se esiste un senso di solitudine archetipico, che ci accompagna fin dall'inizio, allora essere vivi è anche sentirsi soli. La solitudine viene e va indipendentemente dalle misure che possiamo prendere. Non dipende dall'essere soli, letteralmente, perché si possono provare fitte di solitudine mentre siamo in mezzo ai nostri amici, a letto con l'amante, al microfono davanti a una folla osannante. Quando i sentimenti di solitudine sono visti come archetipici, ecco che diventano necessari; che non sono più annunciatori di colpe, di terrori, di uno stato morboso. Possiamo accettare la misteriosa autonomia di questo sentimento, liberando la solitudine dall'identificazione con l'isolamento letterale. Oltretutto, una volta situata sul suo

sfondo archetipico, la solitudine non è sempre e principalmente spiacevole.

Se guardiamo (o meglio *sentiamo*) da vicino il senso di solitudine, scopriamo che è composto di diversi elementi: nostalgia, tristezza, silenzio e un anelito dell'immaginazione verso «qualcos'altro» che non è qui e ora. Perché queste componenti e immagini si mostrino, dobbiamo innanzitutto mettere a fuoco l'attenzione su di esse, anziché su come rimediare al fatto di essere soli in senso letterale. La disperazione diventa più brutta quando cerchiamo delle vie per uscirne.

Questi stati di nostalgia, di tristezza, di silenzio, di struggimento dell'immaginazione sono la sostanza stessa delle canzoni di Judy Garland, del linguaggio del suo corpo, della sua faccia, dei suoi occhi. Non ci stupisce che le sue esibizioni arrivassero al cuore della gente come nessun altro era riuscito a fare. Nostalgia, tristezza, silenzio e struggimento immaginativo sono anche la sostanza più intima della poesia religiosa e romantica in molte lingue e in molte culture. Ricordano alla ghianda le sue origini. Come E.T. nel film di Spielberg, la ghianda sembra nostalgica, triste, silenziosa e traboccante di desiderio struggente per un'immagine della sua «patria». La solitudine presenta le emozioni dell'esilio; l'anima non è riuscita a crescere, cioè a discendere, del tutto nella vita e vorrebbe tornare a casa. Dove? Non sappiamo, perché il luogo di cui parlano i miti e le cosmogonie è scomparso dalla memoria. Ma il desiderio dell'immaginazione e la tristezza testimoniano di un esilio da qualcosa, che l'anima non sa esprimere in altro modo che come senso di solitudine. L'unica traccia che le sia rimasta è quella nostalgia del sentimento e quello struggimento dell'immaginazione. E uno stato di bisogno che va oltre i bisogni personali.

Adesso, ritornando a Judy Garland, possiamo incominciare a capire come mai, anche alla fine, quando ormai riusciva a stento a ricordare le parole e a intonare le note, il pubblico chiedeva a gran voce quelle

parole, «Somewhere, over the rainbow», con quell'ultima struggente domanda della canzone: «Why can't I?», «Perché io no?». E capiamo anche come mai Judy Garland riuscisse a conservarsi l'assoluta ammirazione del suo pubblico e dei suoi colleghi, nonostante i crolli vergognosi e l'exasperante inaffidabilità e petulanza di Frances Gumm, alcolizzata, drogata, distrutta. Perché Judy Garland risvegliava in tutti coloro che la ascoltavano un presentimento di ciò a cui anch'essi, nell'intimo, anelavano: l'immagine che ogni esule si porta nel cuore, con la sua nostalgia per ciò che non è di questo mondo.

E possiamo rileggere le ultime fasi della sua vita come le condizioni esistenziali proprie dell'esilio: del viandante, del nomade o del pellegrino, della vittima della diaspora, del poeta mendicante sufi o del monaco Zen ebbro di vino. La patria del *daimon* non è sulla terra; il *daimon* vive in uno stato alterato; la fragilità della carne è una condizione imprescindibile per la vita dell'anima sulla terra; e, del resto, non lasciamo tutti debiti da pagare quando ce ne andiamo? Sfrondata Frances Gumm di tutta la sociologia e di tutta la psicoanalisi, campeggia Judy Garland, una di coloro che non sono riusciti a discendere, cioè a crescere, del tutto perché era della sua ghianda non soltanto di cantare e ballare sotto le luci della ribalta, di essere la bambina magica e di mettere in scena come clown dalla faccia infarinata la presenza del mondo di là, ma anche di rappresentare l'esilio e la nostalgia dell'esule.

LE LUCI DELLA RIBALTA II: JOSEPHINE BAKER

Un'altra donna, altrettanto «mitica», la cui discesa lungo l'albero della qabbalah seguì però un diverso percorso, era nata nel 1906 al Social Evil Hospital di St. Louis, pure in giugno. Dopo un ingresso nel mondo così abietto, prima di poter iniziare la vera discesa

dovette salire alle stelle. Come Frances Gumm portava dentro il genio di «Judy Garland», così Freda J. McDonald (detta Tumpy da piccola) portava in sé «Josephine Baker».

Fu anch'essa una donna di grande fascino e di eccessi. Josephine Baker irruppe nel mondo a Parigi, al teatro degli Champs-Élysées (dei Campi elisi!) nell'ottobre del 1925, completamente nuda a parte qualche piuma di struzzo. I movimenti della sua danza indiosvolata «provocarono l'erezione a tutta Parigi». Aveva allora diciannove anni.

A tredici era già sposata. Tutto quello che il marito, un operaio metallurgico, portava a casa, Josephine «lo spendeva in vestiti». Con il successo seguito al debutto parigino arrivarono i soldi veri, e l'idea di «vestiti» si ampliò: adesso viaggiava con una serie di cagnolini e una scimmietta sulla spalla e una carrettata di piume di struzzo. Andava pazza per le automobili, anche se non sapeva guidare; comprò, tra le altre, una favolosa Bugatti. Quando, nel gennaio del 1928, partì da Parigi alla volta di Vienna con il suo impresario, il suo «bagaglio» comprendeva, oltre al corteo di tirapiedi, amici, amanti e parenti, «una segretaria, un autista, una cameriera, una macchina per scrivere, due cani, centonovantasei paia di scarpe, un assortimento di abiti e pellicce, sessantaquattro chili di cipria e trentamila foto con autografo per gli ammiratori».

Il corpo nel quale era discesa la sua anima era una cosa distinta dalle condizioni di vita della sua infanzia. Poco o niente da mangiare, letti pieni di cimici, quando non doveva dormire per terra con il cane; piccolissima, fu data a servizio per pochi soldi a una donna che la faceva mangiare nello stesso piatto del cane, la picchiava e la lasciava nuda perché vestirla sarebbe stata una spesa inutile. Ancora bambina fu praticamente venduta a un vecchio dai capelli bianchi che doveva servire, compreso dormirci insieme. E poteva ancora dirsi fortunata: dai dati dell'ufficio di igiene di

St. Louis risulta che all'epoca tre bambini su cinque morivano prima di avere compiuto i tre anni.

Già allora, perfino allora, Josephine ballava. Aveva sistemato un piccolo palco e alcune panche in uno scantinato e, quando si esibiva, non si faceva scrupolo di usare le maniere forti per ottenere silenzio e attenzione dal suo pubblico di bambini. Ogni minuto libero che aveva lo passava ad assistere agli spettacoli di varietà nei locali dei dintorni e a ciondolare davanti all'ingresso degli artisti.

Una volta si era portata una serpe a un funerale. La serpe le sfuggì di mano provocando il panico tra i presenti; la bara, che ancora non era stata chiusa, si rovesciò, il cadavere rotolò fuori e alla fine la folla inferocita uccise a bastonate la serpe. La piccola Tumpy (o era già Josephine, la protettrice degli animali?) si mise a urlare: «Avete ammazzato la mia amica!». Non è insolito per i bambini sentirsi l'anima di un animale; ma va anche ricordato che il serpente è forse il più antico e più universale portatore dello spirito del genio, la figura del custode protettore, il *daimon* stesso. Forse Josephine era già diventata amica della sua ghianda.

E ora un ultimo aneddoto della sua vita favolosa.

«A Stoccolma diede uno spettacolo alla presenza del re. "Ma se mi chiedete che faccia avesse, non ve lo so dire. Quando ballo, penso solo a ballare, non guardo nessuno, neanche il re..."».

«Era presente anche il principe ereditario Gustavo Adolfo, che all'epoca era un giovane di ventotto anni ... Il principe invitò Josephine a palazzo e la fece entrare attraverso una porta segreta in una camera con il letto a baldacchino coperto di pellicce preziose. Josephine si distese nuda sul letto e il principe, fatto venire un servitore con un vassoio d'argento colmo di gioielli, le ricoprì completamente il corpo di brillanti, smeraldi, rubini ... Questa storia adesso fa parte del folklore svedese».

La carriera di Josephine Baker presenta molti punti di contatto con quella di Judy Garland: gli applausi

del pubblico e l'oblio del pubblico; il magnetismo sulla scena; il bisogno di «essere sempre innamorata»; il rapporto conflittuale con gli uomini come amanti, colleghi e sfruttatori (ci fu un giovane che si sparò davanti a lei e morì ai suoi piedi); le mani bucate; l'immersione nei ritmi vorticosi del mondo dello spettacolo e la conseguente spettacolarizzazione della vita personale; il loro venire dal nulla; l'assoluta mancanza di un'istruzione regolare; l'ossessione per presunti difetti fisici (la Garland era preoccupata di essere troppo grassa e massiccia, la Baker si angustiava per i suoi capelli); e la vita sessuale.

Per Josephine Baker il sesso era vitale per poter recitare. Lo faceva tra le quinte; in piedi prima di entrare in scena; con tutti i suoi compagni di danza, gay e non; con gli alti papaveri da cui si faceva pagare; con uomini famosi; con chiunque le venisse voglia di avere, dove voleva e quando voleva. Una volta si distese per terra nel suo scompartimento riservato, offrendosi a un insensibile ballerino della sua compagnia: «Guardami, tutto il mondo desidera il mio corpo, perché tu sei così arrogante?».

Georges Simenon, il creatore del commissario Maigret, che fu uno degli innumerevoli amanti della Baker (come lei una delle sue *mille et trois femmes*), individua il segreto di quel corpo nella sua speciale *croupe*. «In francese la *croupe* è la groppa, il posteriore del cavallo, il sedere. La *croupe* di Josephine, spiega Simenon ai suoi lettori, è la più sexy del mondo ... Perché? "Perbacco, è ovvio, è una *croupe* con il senso dell'umorismo"».

I biografati di Judy Garland accennano a una analoga forma di erotismo coatto. La somiglianza più grande tuttavia risiede nella fascinazione che entrambe esercitavano, nella loro capacità di rappresentare un aspetto trascendente dell'anima umana che parla all'anima di ciascuno degli spettatori. È come se esse sapessero mettere in mostra il *daimon*, lasciarlo vedere e

udire. Il *daimon* di Judy Garland era *Over the Rainbow*, quello di Josephine Baker *La Danse du sauvage*.

Qui il parallelismo finisce, le due strade divergono. Quella di Josephine Baker va verso il basso. Ma non nel senso dell'abiezione: gli spettacoli pornografici, la miseria della sua infanzia, il declino della sua carriera o, con facile riferimento al razzismo, la condizione di inferiorità in quanto donna nera. Non fu umiliata né cadde in basso; Josephine Baker seppe discendere, cioè crescere.

Discese un passo dopo l'altro nel mondo politico e sociale. Incominciò con la guerra; era il 1939, Josephine aveva trentadue anni e voleva fare il possibile per aiutare la Francia, il suo paese di adozione. A rischio della vita, faceva passare oltrefrontiera fino in Spagna e in Portogallo messaggi per conto della Resistenza francese, nascosti in mezzo agli spartiti. Essendo nera, fu poi esclusa da tutti i teatri e corse il rischio di essere deportata, se non uccisa. Rifugiatasi in Marocco, trattata come una regina dalla famiglia regnante, si impegnò per salvare gli ebrei dai rastrellamenti e per un certo periodo indossò lei stessa la stella gialla: un bel pezzo di strada dalle piume di struzzo. Nel freddo inverno dopo la liberazione di Parigi, si diede da fare per procurare carne, verdura e carbone per i poveri. Per i servizi resi fu insignita della Légion d'Honneur e della Croix de Guerre e fu ricevuta da De Gaulle.

Il passo successivo fu il ritorno in America, dove incominciò a fare i conti con le sue origini a St. Louis. Fu tra i primi militanti del movimento per i diritti civili; pretese che in teatro venissero assunti lavoratori neri; nel 1963 partecipò alla marcia su Washington contro il razzismo; visitò i detenuti neri in una prigione del New Jersey. Il suo impegno nella lotta per l'integrazione razziale le valse l'apprezzamento di Martin Luther King e di Ralph Bunche. Si recò anche nella Cuba di Castro; all'FBI avevano un dossier di un migliaio di pagine su di lei.

L'ultimo gradino verso il basso fu l'adozione di un-

dici bambini di nazionalità e colori diversi, che Josephine Baker si batté disperatamente per nutrire, mantenere uniti, mandare a scuola. Continuò a fare tour e spettacoli per evitare l'esproprio dell'abitazione in campagna che era diventata la loro vera casa e nella quale aveva impegnato tutto il denaro che le rimaneva. Salvata una volta da Grace Kelly e una seconda volta da Brigitte Bardot, alla fine la proprietà dovette essere ceduta ai creditori e Josephine e i suoi figli furono letteralmente gettati sul lastrico. Senza più un soldo, senza casa, ormai vecchia, diede il suo ultimo trionfale spettacolo a Parigi, pochi giorni prima di morire, il 12 di aprile del 1975, all'ospedale della Salpêtrière. Una morte simmetrica alla nascita nell'ospedale «dei mali sociali» di St. Louis; la Salpêtrière, infatti, era sorta come ospizio per le donne reiette: prostitute, sifilitiche, povere, malate di mente, criminali.

Ascesa e caduta. È uno dei modelli archetipici della vita, una delle sue lezioni morali più antiche, cosmiche. Ma ciò che importa è *come* si cade, lo stile della caduta. Quello di Judy Garland fu un eroico e triste declino fino al crollo finale. Tutti i suoi sforzi miravano alla rimonta; cercò disperatamente di riconnettersi con il mondo supero delle stelle e, per colmo di ironia, la sua lotta la portò allo squallore di quella morte in un appartamento di Londra. I trenta minuti di ovazione («il pubblico non si decideva a lasciare il teatro») che Josephine Baker ricevette a Parigi quell'ultima settimana erano rivolti sia al *daimon* che abitava il suo corpo, sia alla lunga e lenta discesa dentro questo mondo di «mali sociali»: il fascismo, il razzismo, i bambini abbandonati, l'ingiustizia.¹¹

Il mito platonico della discesa con il quale abbiamo aperto il capitolo dice che l'anima discende in quattro modi: attraverso il corpo, i genitori, il luogo, le condizioni esterne. Possiamo prenderli come istruzioni per completare l'immagine che ci siamo portati con noi al nostro arrivo. Per prima cosa, il corpo: discendere, cioè crescere, significa ubbidire alla legge di gravità,

assecondare la curva discendente che accompagna l'invecchiamento. (Josephine Baker incominciò a dire che aveva sessantaquattro anni quando ancora ne aveva dieci di meno; si vestiva con indumenti usati e aveva smesso di nascondere la calvizie). Secondo, accettare di essere un membro della tua famiglia, di fare parte del tuo albero genealogico, così com'è, con i suoi rami contorti e i suoi rami marci. Terzo, abitare in un luogo che sia adatto alla tua anima e che ti leghi a sé con doveri e usanze. Infine, restituire, con gesti che dichiarano il tuo pieno attaccamento a questo mondo, le cose che l'ambiente ti ha dato.

III

LA SUPERSTIZIONE PARENTALE

Se esiste nella nostra civiltà una fantasia radicata e incrollabile, è quella secondo la quale ciascuno di noi è figlio dei propri genitori e il comportamento di nostra madre e di nostro padre è lo strumento primo del nostro destino. Così come abbiamo i loro cromosomi, allo stesso modo i loro grovigli e i loro atteggiamenti sono gli stessi nostri. La loro psiche inconscia – le colere rimosse, i desideri irrealizzati, le immagini che sognano la notte – conforma congiuntamente la nostra anima e noi non riusciremo mai e poi mai a venire a capo di questo determinismo e a liberarcene. L'anima individuale continua a essere immaginata biologicamente come un frutto dell'albero genealogico. La nostra psiche nasce da quella dei nostri genitori, così come la nostra carne nasce dai loro corpi.

Mentre le definizioni troppo semplicistiche e nette del ruolo e della condizione di genitore si vanno facendo più sfumate grazie agli apporti del diritto, delle scienze demografiche e della biochimica, nella mente dei riformatori morali e degli psicoterapeuti l'idea di genitore e del suo ruolo è oggi più monolitica che mai. Il vecchio concetto di «valori della famiglia», ri-

conoscibile in espressioni di largo consumo come «cattiva madre» e «padre assente», è rientrato dalla finestra nella «terapia sistemica della famiglia», che ha finito per rappresentare, da sola, l'insieme di idee più determinante per la teoria delle disfunzioni sociali e la pratica dell'igiene mentale.

Da qualche parte, tuttavia, un folletto continua a sussurrare un'altra storia: «Tu sei diverso; non assomigli a nessuno della famiglia; tu non sei dei loro». Nel cuore si annida un eretico, che chiama la famiglia una fantasia, una superstizione.

Del resto, il modello biologico stesso presenta smagliature che lasciano perplessi. Sappiamo spiegare e praticare più facilmente la contraccezione che non la concezione. Che cosa avviene in realtà in quel compatto, verginalmente integro, conchiuso ovulo, che permette a quell'unico particolare spermatozoo, tra milioni, di penetrare? Ma forse sarebbe più giusto chiederlo allo spermatozoo: ce n'è uno tra voi che è più furbo, più intraprendente degli altri o forse più congeniale, che sente una maggiore affinità? O è un caso, una questione di «fortuna»... ma poi, che cosa si intende per fortuna? Sappiamo molte cose sul DNA e sui risultati della congiunzione, ma rimane intatto il mistero sul quale Darwin spese la vita, il mistero della selezione.

La teoria della ghianda propone una soluzione antica: è stato il mio *daimon* a scegliere sia l'ovulo sia lo spermatozoo, così come aveva scelto i portatori, detti «genitori». La loro unione deriva dalla mia necessità, non il contrario. Questo non aiuta forse a spiegare le unioni impossibili, le incompatibilità e le *mésalliances*, i veloci concepimenti e i bruschi abbandoni che si verificano tra i genitori di molti di noi, e in particolare nelle biografie delle persone eminenti? Lui e lei si sono messi insieme non per unirsi ma per concepire quella persona unica e irripetibile, dotata di una particolare ghianda, che poi sono risultato essere io.

Prendiamo, per esempio, la storia di Thomas Wolfe,

lo strabordante, fluviale scrittore neoromantico delle Smoky Mountains, nato il 3 ottobre del 1900. I suoi genitori, scrive il suo biografo Andrew Turnbull, si unirono in «un'epica *mésalliance*. Sarebbe difficile immaginare due persone più incompatibili per temperamento». ¹ Il padre era «prodigo, sensuale, espansivo»; la madre «coriacea, parsimoniosa, repressa».

Come avranno fatto a incontrarsi? Una quindicina di anni prima della venuta su questa terra di Thomas Wolfe, sua madre, Julia Westall, una maestrina di campagna di ventiquattro anni, capitò nella bottega di W.O. Wolfe, un marmista specializzato in lapidi che aveva al suo attivo un divorzio e una vedovanza. Ci entrò per vendere dei libri (arrotondava così le sue entrate).

«Dopo aver dato un'occhiata al libro che voleva vendergli, lui sottoscrisse l'ordine. Poi le chiese se le piacevano i romanzi.

«Oh, leggo di tutto» rispose Julia. «Un po' meno la Bibbia. Insomma, non quanto dovrei».

«W.O. disse che a casa aveva alcuni bei romanzi d'amore, e quel pomeriggio ... le fece recapitare *St. Elmo*, di Augusta Jane Evans. Alcuni giorni dopo, quando Julia ripassò per vendere un altro libro ... W.O. insistette perché si fermasse a pranzo, dopo di che la condusse di là per mostrarle allo stereoscopio i suoi dagherrotipi della guerra civile ... le prese la mano, disse che era un po' che la osservava passare davanti alla sua bottega, e le chiese di sposarlo.

«Julia ... obiettò che praticamente non si conoscevano neppure. Ma W.O. era talmente deciso che alla fine Julia propose di aprire a caso il libro che si era portata da vendere, dicendo che si sarebbe regolata in base al capoverso centrale della pagina di destra – «Una vera sventataggine da parte mia» ebbe a commentare anni dopo – e andò a pescare proprio la descrizione di uno sposalizio, con le parole: «finché morte non ci separi». «Ecco!» esclamò W.O. «Sta scritto!

Bisogna ubbidire". Il matrimonio fu celebrato a gennaio, tre mesi scarsi dopo la avventata proposta».

Gli opposti che si attraggono, gioventù e vecchiaia; semplice convenienza (un appoggio economico per lei, una governante per lui); sadomasochismo; ricerca del padre, identificazione paterna; pressione sociale sulle persone non sposate... Le spiegazioni possono essere tante, ma a voi sembrano convincenti?

Perché non prendere quanto meno in considerazione che i due si siano incontrati «perché era scritto»? Lei lo aveva avvicinato proponendogli un libro; lui aveva risposto imprestandole un libro; la cosa fu decisa aprendo un libro e il frutto di quella unione libresco fu Thomas Wolfe, scrittore di libri. Quando Thomas aveva due anni, i genitori erano soliti «fargli leggere qualcosa ad alta voce per intrattenere gli ospiti». Julia, da parte sua, era convinta di essere stata l'invisibile artefice del talento letterario del figlio perché durante la gravidanza aveva «trascorso i pomeriggi a letto a leggere».

Quanto ai sei fratelli e sorelle di Thomas, le loro ghiande erano di tipo diverso e avevano scelto quei genitori per altre ragioni. Come sempre, è nella persona eccezionale che questo processo si manifesta nel modo più evidente.

Dunque Thomas Wolfe fu in realtà chiamato in quella famiglia di Asheville, North Carolina, e i suoi genitori furono chiamati l'una verso l'altro per costruire quella famiglia, in modo che egli potesse fare ciò che andava fatto. Come, altrimenti, avrebbe potuto scrivere i suoi libri, se non avesse «conosciuto» i suoi genitori prima che essi conoscessero lui? Fu la mano di un angelo ad aprire il libro a quella pagina, concependo Julia e W.O. come suoi genitori prima che essi concepissero lui come loro figlio.

Julia Wolfe era convinta della propria influenza determinante sul figlio Tom. E io non mi sognerei mai di contestare l'impressione che il carattere di una madre lascia sul suo figlio biologico. La madre è così indubbiamente presente, che non ha bisogno di dimostrazioni, di prove a conferma. Dunque possiamo tranquillamente tralasciare tutte le analisi relative. Come disse il matematico Godfrey Hardy, «una persona seria non sta a perdere tempo nel formulare l'opinione della maggioranza». Lasciamoci dunque la Mamma alle spalle, dove peraltro sta sempre, grande idolo silenzioso al centro della scena sul cui sfondo si svolgono le biografie raccontate in questo libro.

Quanto al potere di quell'idolo e al culto idolatra che gli tributiamo, mi limiterò a citare la solita storia dei gemelli:

«Due gemelli identici erano stati separati alla nascita e allevati in paesi diversi dalle rispettive famiglie adottive. Adesso avevano trent'anni. Entrambi conducevano una vita molto ordinata, ordinata al limite del patologico. Indumenti scrupolosamente lavati e stirati, puntualità che spaccava il minuto, mani rigorosamente strofinate fino a farle divenire rosse e screpolate. Alla domanda come mai provasse un simile bisogno di ordine e di pulizia, il primo gemello rispose senza esitare: "Mia madre. Quando ero ragazzo, teneva la casa in perfetto ordine. Voleva che ogni cosa fosse rimessa al suo posto, le pendole (ne avevamo a dozzine) dovevano battere il mezzogiorno all'unisono, era il suo pallino. Io ho imparato da lei. Non avevo scelta".

«L'altro gemello, altrettanto perfezionista e fanatico dell'acqua e sapone, spiegò così il proprio comportamento: "Il motivo è semplice: è una reazione a mia madre, che era una terribile sciattona"». ²

Che ordine dare alle tre componenti di questa storia: il dato del perfezionismo, la teoria della causalità

reattiva e il mito della Madre? I fautori dell'innatismo genetico sosterranno che questa storia costituisce una stupenda prova aneddotica del ruolo dominante dell'ereditarietà. I sostenitori dell'importanza dell'ambiente infantile ribatteranno che entrambi i gemelli reagivano comunque alle rispettive madri, anche se in maniere opposte, l'uno imitandola, l'altro facendo il contrario, e che la madre era stata comunque l'influenza decisiva nella formazione del loro carattere ossessivo.

Per me, invece, la storia illustra come il mito si sovrapponga alla teoria e venga usato per spiegare i fatti. Perché non bisogna trascurare il dato che ciò che i due gemelli identici hanno in comune, oltre al perfezionismo, è un'identica teoria su quel perfezionismo: dietro ci sta «mia madre». Nella nostra cultura, il mito della Madre assume la dignità e la forza della teoria e noi siamo una nazione di amanti della Madre per l'appoggio che le forniamo aderendo a quella teoria.

Se possiamo accettare così facilmente il mito della Madre, perché non dovremmo, mito per mito, accettare quello proposto in questo libro, il mito platonico? A farci arricciare il naso di fronte alla teoria della ghianda non può essere la resistenza ai miti, visto che ci beviamo senza fiatare il mito della Madre. No, la ragione della nostra resistenza nei confronti del mito del *daimon*, secondo me, è che esso si presenta nudo e crudo. Senza camuffarsi da dato empirico. Esso si dichiara apertamente un mito. Non solo, ci sfida a riconoscere la nostra individualità come un diritto di nascita, senza il cuscinetto della Madre per attutire i colpi e senza la Madre come sostegno archetipico.

Mentre sta svanendo la maternità nucleare, madre-bambino, il suo mito resiste, attaccato al seno archetipico. Continuiamo a credere nella Mamma mentre davanti ai nostri occhi tutto cambia: asili nido, famiglie allargate, padri che cambiano i pannolini, bambini di strada che fanno da genitori ai fratellini più piccoli, ragazze adolescenti già madri di due o tre figli,

donne di quarantacinque anni madri per la prima volta. Tutto cambia: andamento demografico, economia, definizioni giuridiche di maternità e paternità, concepimento, adozioni, medicine, diagnosi, libri sull'educazione dei bambini.

Soltanto il mito della madre come elemento dominante nella vita di ciascuno non cambia mai. Perché dietro ogni donna che partorisce, dietro ogni donna che accudisce un bambino, sta assisa la Grande Madre, a reggere quel sistema di credenze che ho chiamato la superstizione parentale e che ci tiene vincolati a lei. La Grande Madre ci si mostra modellata dallo stile della nostra madre personale, ed è tanto malefica quanto benefica. Ci soffoca, ci nutre, ci punisce, ci divora, ci dà incessantemente; è ossessiva, isterica, scontroso, leale, indulgente... quale che sia il suo carattere, anch'essa ha un *daimon*, ma il suo destino non è il mio.

Eppure il genere biografico va pazzo per le madri. Adora raccontare di madri meravigliose o maligne come agenti del destino che stanno dietro uomini e donne eminenti. Cole Porter della madre, Kate Cole Porter, portò non solo il nome ma anche «il sogno di diventare musicista». ³ Sua madre gli organizzò il debutto a otto anni e a dieci gli faceva fare trenta miglia in treno per prendere lezioni di musica. La madre di Frank Lloyd Wright aveva ben chiaro in mente che suo figlio avrebbe fatto l'architetto e, scrivono i biografati, lo influenzò in quella direzione appendendogli davanti alla culla quadri di edifici. Fu per rallegrare la madre soggetta a depressioni che James Barrie incominciò a raccontare le storie che poi sfociarono nell'invenzione letteraria di Peter Pan.

Pablo Casals, uno degli undici figli di una povera famiglia di contadini della Catalogna, veniva accompagnato dalla madre dal loro villaggio fino a Barcellona per proseguire gli studi musicali, «e finché Pablo non ebbe ventidue anni, la famiglia fu lacerata, gravata e

dissanguata dal desiderio divorante della madre di vedere realizzato e riconosciuto il talento del figlio».⁴

Un giorno, la madre di Edward Teller, il fisico sostenitore delle armi nucleari, mentre stava passeggiando in un parco di Budapest, gravida del suo bambino, rallentò il passo e si mise a studiare il paesaggio intorno. All'amica che gliene chiese il motivo, la madre di Teller rispose: «Ho il presentimento che questa volta sarà un maschio e sono sicura che diventerà famoso; sto cercando il posto più adatto per il suo monumento».⁵ L'interpretazione psicologica corrente direbbe che Teller fu spinto alla fama dalla madre. Ma perché non immaginare che Ilona Teller si fosse intuitivamente collegata con il *daimon* che ospitava in grembo?

Il filosofo-maestro indiano Krishnamurti aveva perduto la madre che era ancora bambino, ma, racconta, «la vidi spesso dopo la sua morte, ricordo di avere seguito la sua figura su per le scale ... scorgevo la vaga forma della sua veste e parte del viso. Questo succedeva quasi sempre quando ero via da casa».⁶

La visione della figura di sua madre da parte di Krishnamurti mostra chiaramente la fusione della madre commemorata, della madre reale e dello spirito della madre, il suo *daimon*, che spesse volte si fonde o entra in contatto con il *daimon* del figlio, anche quando questi è diventato grande e famoso. È rara però quella madre che riesce a vedere il seme e lo aiuta a emergere, senza tuttavia esercitare indebite ingerenze nella sua direzione individuale.

Il famoso pianista Van Cliburn imparò a suonare dalla madre, la quale però aveva ben chiara la distinzione tra il fare da maestra allo spirito e da madre al figlio:

«Con il manifestarsi delle eccezionali doti di Van, il nostro rapporto durante lo studio diventò quello di insegnante e discepolo, più che di madre e figlio...

«Ammonii fin dall'inizio il piccolo Van a non montarsi la testa ... gli ricordai che la sua bravura era un

dono divino, di cui doveva essere grato, senza assumersene indebitamente il merito ».

Cliburn lo conferma: « Dall'età di tre anni, mia madre mi ha dato lezioni di piano ogni giorno della mia vita. Ci sedevamo al pianoforte e lei mi diceva: "Adesso dimenticati che io sono tua madre. Sono la tua maestra di musica e dobbiamo fare sul serio" ».

Il grande potere della madre è indiscutibile, specialmente quando sa riconoscere e proteggere – e, come nel caso di Cliburn, aiutare a istruire – il *daimon* del figlio.

Il *daimon* tuttavia prenota in anticipo, per così dire, la madre, forse addirittura la predetermina, o almeno così sostiene la teoria della ghianda. Perché il piccolo Van era già un musicista all'età di due anni; aveva imparato a orecchio, ascoltando le lezioni che si svolgevano nell'altra stanza, « un piccolo esercizio piuttosto difficile », che comportava di « incrociare la mano sinistra sopra la destra » con « pause e sincopature tutt'altro che semplici ». ⁷ Sicché la teoria della ghianda ci dice che il *daimon* di Cliburn aveva scelto la madre più adatta, che sapeva come trattare un bambino prodigio. Credete che il giovane pianista di Kilgore, nel Texas, sarebbe riuscito ad andare a Mosca e a vincere il concorso internazionale di pianoforte Pëtr Il'ič Čajkovskij, lasciando la giuria a bocca aperta, se fosse nato, poniamo, da vostra madre e fosse cresciuto nella vostra famiglia?

Ma la domanda è: è la madre la causa dell'eminenza? Le madri creano i loro figli mentre li portano in grembo, dando alla luce il loro spirito nel momento in cui mettono al mondo il loro corpo? Se non differenziamo il *daimon* della madre da quello del figlio, allora bisogna dire chiaro che la madre è anche una creatrice di mostri, e che è il *daimon* della madre, demone in questo caso, a realizzare la propria vita, fisicamente, nel figlio. Hitler, Mao, l'egiziano Nasser erano tutti profondamente attaccati alla madre. Kwame Nkrumah, il primo presidente del Ghana, poté uscire dal

chiuso del suo villaggio e ricevere un'istruzione occidentale grazie alle idee e alla volontà della madre. Ma è impossibile dire se i capi carismatici sono compresi e aiutati dalla madre o se essi hanno particolarmente bisogno di credere nel mito della Madre, cui rendono onore onorando la madre personale. Certo è che al mito della Madre sembrano piacere i dittatori.

Woodrow Wilson, Harry Truman, Dwight D. Eisenhower, Lyndon Johnson, Richard Nixon: anch'essi prediligevano la madre, o ne erano i prediletti. Pensiamo a Nixon che, annichilito e distrutto perché costretto a lasciare la Casa Bianca in seguito allo scandalo Watergate, pronuncia quello sdolcinato omaggio alla madre nel suo ultimo discorso.

Un giorno mia madre fu presentata alla madre di Franklin D. Roosevelt, che le chiese quanti figli avesse. «Quattro» rispose mia madre. «Io solo uno,» replicò la madre di Roosevelt «ma è riuscito molto bene». E non mancò mai di assicurarsi che così fosse, vuoi notando molto presto il suo genio, vuoi assecondandolo oppure cercando, finché visse, di sostenerlo a ogni passo lungo la sua difficile strada.

Ma, allora, come la mettiamo con le madri che non ebbero la minima intuizione della vocazione dei figli e anzi ne travisarono la natura? E le persone eminenti che dovettero combattere contro la madre, che ne detestavano la mentalità, le abitudini, i valori? Queste differenze non sembrano scalfire la superstizione parentale. Il mito regge comunque, sia che la madre abbia dato il proprio incondizionato sostegno positivo sia che abbia vissuto la propria vita nell'indifferenza più egoistica e narcisistica verso i figli. Le biografie ribaltano i dati in vista della solita conclusione, il che dimostra come i biografi (noi compresi, con la nostra spiegazione delle ragioni per cui siamo quello che siamo) si lascino ammaliare dalla superstizione parentale né più né meno dei due gemelli che indicano in «mia madre» la causa delle loro mani strofinate a sangue.

Il filosofo e critico marxista ungherese György Lukács aveva sempre avuto un pessimo rapporto con la madre. Ancora poco prima della morte, nel 1971, «la ricordava ... con rancore». Si era sempre rifiutato di trattarla con cortesia anche solo formale. Lui stesso scrive: «In famiglia, la più totale estraneità. Soprattutto mia madre; assenza quasi totale di comunicazione». Poiché sua madre era una donna conformista, superficiale, interessata soltanto alla vita di società, la biografia di Lukács riconnette la simpatia marxista per le masse oppresse e la ribellione antiborghese del figlio con l'antagonismo nei confronti della madre. La teoria della ghianda, beninteso, considera quella madre necessaria per il suo genio: Lukács aveva bisogno di un nemico dentro le mura domestiche che rappresentasse i valori che il suo *daimon* per natura aborrisce. «Fin da piccolo ero dominato da un forte senso di ribellione».⁸

Lo stesso tipo di ribellione radicale contro una madre conformista e convenzionale compare nelle biografie, per esempio, del compositore Igor Stravinskij e della fotografa Diane Arbus.

«La madre di Stravinskij criticava il figlio perché non voleva "riconoscere chi gli era superiore, come Skrjabin", e non andò a sentire *La sagra della primavera*, una delle opere più innovative del secolo, se non venticinque anni dopo la sua prima esecuzione, un anno prima di morire. E anche in quella occasione confidò ad amici di aspettarsi che non le piacesse, perché il figlio non scriveva "il suo genere di musica"».⁹

La madre di Diane Arbus si preoccupava per i figli; «come ogni brava madre, voleva che facessero "la cosa giusta", "come si conviene", e che godessero di tutti i vantaggi possibili».¹⁰ Ebbene, Diane Arbus fu uno spirito originale e anticonformista, una fotografa di emarginati e di «diversi», e finì suicida; Stravinskij visse una vita lunga e straordinariamente produttiva, e non compose mai il «genere di musica» che piaceva a sua madre.

Entrambi deviarono parecchio dall'angusto sentiero additato dalle rispettive madri. Ma non possiamo sostenere che fu quel sentiero a spingerli così lontano. Non possiamo presumere che una madre convenzionale produca figli anticonformisti – sarebbe come dire che un figlio o una figlia anticonformisti producono madri convenzionali –, né che una madre eccentrica o confusionaria produca figli normali. Come riferiscono i ricercatori, figli di ogni genere nascono da madri di ogni genere. Non è possibile legare insieme le due generazioni con un bel nodo senza sfilacciate.

Madri e figli possono pregare ad altari molto diversi e servire dèi molto diversi, anche se vivono tutto il giorno nella stessa casa. Per quanto vicini fisicamente, possono avere destini incommensurabilmente distanti. Roy Cohn, tipico esempio di losco arrivista, bravissimo a saltare sul carro dei vincitori, ebbe un'educazione protettiva e convenzionale. «I miei genitori ce l'hanno messa tutta per cercare di darmi una infanzia "normale"». ¹¹ Corsi estivi, appartamento in Park Avenue, scuola progressista, facoltà di Legge alla Columbia. Essendo figlio unico, Cohn era molto legato alla madre Muddy, la accompagnava nei suoi viaggi e abitò con lei fino ai quarant'anni, quando la madre morì. E lei per tutta la vita badò a lui; fu una madre attenta, premurosa, indulgente, che chiamava il figlio «il bambino». E il bambino «normale» che avrebbe voluto diventò un tacciao losco.

Anche la madre di Hannah Arendt era attenta e premurosa. Dalla nascita fino all'adolescenza di Hannah, tenne un diario su cui annotava le sue osservazioni e riflessioni sulla figlia; da piccola la teneva fasciata nel porte-enfant per evitare che si mettesse ritta e camminasse troppo precocemente; seguì la sua educazione e incoraggiò i suoi studi sotto tutti gli aspetti. Due madri ugualmente attente, che cercarono di dare il meglio ai rispettivi figli; ma Cohn venne fuori un individuo amorale, vanesio e senza scrupoli, mentre Hannah Arendt diventò uno dei più profondi filosofi

morali della nostra epoca, allieva di Karl Jaspers, amica di Martin Heidegger; e rimase una « creatura solare », con un « talento per l'amicizia » e un forte impegno etico verso l'« amore del mondo », un'idea centrale e ricorrente del suo pensiero.¹²

Poi c'è la madre che trascura i figli. « Mia madre piazzava un cuscino con un giocattolo sul pavimento e mi piantava lì » ricorda Barbara McClintock. In seguito, oberata com'era, la mandò addirittura a vivere lontano, da certi parenti.¹³ La madre di Edna St. Vincent Millay, che faceva l'infermiera, ritirò di punto in bianco la figlia ragazzina da scuola dopo un litigio con il direttore, incurante del fatto che Edna, a cui piaceva studiare e che era legata alle compagne, dovesse restarsene a casa da sola tutto il giorno, e a volte anche la notte, mentre la madre era al lavoro.¹⁴ E Tina Turner racconta : « Non ho mai ricevuto amore né da mia madre né da mio padre, nemmeno all'inizio ... *Alienazione, rifiuto*: non conoscevo queste parole, sapevo soltanto che con mia madre non riuscivo a comunicare ... È stato questo il mio inizio. Non avevo nessuno, nessun retroterra sicuro, perciò ho dovuto ... scoprire la mia missione nella vita ».¹⁵

Se la madre le trascurava, il loro *daimon* non le abbandonò, si dimostrò anzi il vero « retroterra sicuro » della loro vita. Infatti, era la solitudine ciò di cui Barbara McClintock e Edna St. Vincent Millay avevano bisogno per la loro vocazione, e l'essere trascurata e abbandonata ciò che occorreva perché Tina Turner scoprisse la propria. La loro ghianda aveva evidentemente scelto madri di quel tipo per fornire a loro, bambine, l'ambiente adatto.

Sia che il soggetto delle loro biografie abbia ricevuto sostegno dalla madre (Casals, Wright, Roosevelt), sia che abbia avuto divergenze con la madre (Lukács, Arbus, Stravinskij), oppure sia stato trascurato dalla madre (McClintock, Millay, Turner), i biografi tendono a proiettare sulla Madre una grandezza mitica,

confondendo il potere della sua immagine archetipica con la forza della ghianda individuale.

DECOSTRUIRE I GENITORI

La superstizione parentale dipende in larga misura da questa fantasia di una causalità verticale, a senso unico, dal grande al piccolo, dal vecchio al giovane, dal maturo all'immaturo. Eppure, esattamente come la maternità reale va dissolvendosi di fronte a cambiamenti sociali che ne alterano le convenzioni, così la teoria dell'importanza della Madre incomincia a essere minata alla base da prove che smentiscono la causalità verticale in seno alla famiglia.

Un'altra storia detta e ridetta. La versione che ho scelto descrive il comportamento di una famiglia di scimmie rhesus su un'isola giapponese deserta, sulla cui spiaggia i ricercatori avevano lasciato delle patate americane.

«Imo tolse il grosso della sabbia dalla sua patata, poi la sciacquò in mare sfregandola vigorosamente con la mano libera. Quindi mangiò la patata pulita, apprezzandone il gusto salato. Lì accanto, Nimby la osservava: tuffò anche lei in mare la sua patata. Non l'aveva ripulita del tutto dalla sabbia, ma la patata aveva comunque un sapore molto migliore del solito. L'esempio delle due scimmiette fu di lezione alle altre compagne; ben presto le scimmie della stessa età, sia maschi sia femmine, avevano imparato il trucco del lavaggio delle patate. Lo imparò anche la madre di Imo, che si mise a insegnarlo ai figli più piccoli. Il padre di Imo, benché avesse fama di essere un capo in gamba, si rifiutò di provare il nuovo trucco».¹⁶

Il ricercatore David Rowe vuole dimostrare che le innovazioni e la trasmissione delle idee avvengono nei modi più diversi: orizzontalmente all'interno della famiglia (da fratello a fratello); verticalmente, ma in en-

trambi i sensi, dai figli alla madre e dalla madre ai figli; al di fuori della famiglia, quando le giovani scimmie imparano le une dalle altre. C'è anche chi (i vecchi maschi) non impara affatto – o almeno non impara a lavare le patate.

Il ricercatore, però, omette di porsi una domanda cruciale: Dove ha preso Imo l'idea di lavare la sua patata? Che cosa ha indotto quel comportamento? Il suo *daimon*, naturalmente! È stato il *daimon* a ispirare l'intero evento, compresa la descrizione dell'evento stesso e tutte le sue versioni. Per mezzo di questo racconto, il genio di Imo continua a istruirci tutti quanti. Perché, sì, anche gli animali hanno l'angelo. Per quanto all'indietro riusciamo a immaginarci la storia culturale, è sempre esistita la convinzione che gli animali fossero i nostri primi maestri. Le prime forme di linguaggio, le nostre danze, i nostri rituali, le nostre cognizioni sui frutti commestibili o velenosi sono tutti passati nel nostro comportamento attraverso il loro.

I dubbi sulla causalità verticale, e soprattutto sulla madre come fattore primario nel determinare il destino, vengono anche da un'altra direzione. Diane Eyer chiama «il legame primario madre-bambino» (è il titolo del suo libro) «una fantasia scientifica» (il sottotitolo).

«La nozione di legame primario madre-bambino è il portato di un'ideologia tanto quanto è una scoperta scientifica. Più precisamente, di quell'ideologia che vede le madri come le principali artefici della vita dei loro figli e dà a esse la colpa di tutti i problemi che i figli incontrano, non solo durante l'infanzia ma anche per tutta la vita adulta».

E più avanti: «Vorrei proporre l'impossibile: che si smettesse addirittura di usare l'espressione "legame primario madre-bambino" ... il che ci obbligherebbe a guardare finalmente la realtà e a vedere che i bambini non sono come creta nelle nostre mani. Essi nascono con le più svariate personalità e potenzialità». La «fantasia scientifica» di cui parla la Eyer corrisponde

alla mia «superstizione parentale»; la sua percezione delle «più svariate personalità e potenzialità» è la mia visione della ghianda individuale, unica e irripetibile. Moltissimi fattori al di là di padre e madre modellano la nostra vita:

«I bambini sono profondamente influenzati da tutta una serie di persone che interagiscono con loro, dal cibo che mangiano, dalla musica che ascoltano, dalla televisione che guardano, dalle speranze che scorgono nel mondo degli adulti ... Le persone possono entrare in contatto a livello intellettuale, a livello emotivo, attraverso l'accudimento quotidiano, attraverso il gioco, la musica e l'arte, attraverso la scuola e attraverso l'etere. La formazione dei nostri bambini è qualcosa che possiede molte e molte dimensioni»,¹⁷

Si potrebbe estendere la rete formativa descritta da Eyer fino a comprendere i fenomeni spirituali e religiosi che nascono autonomamente nei bambini, riportati minutamente da Robert Coles. E andrebbero aggiunti anche gli oggetti della tecnologia e gli arredi degli spazi entro cui vivono i bambini, le strade e i suoni della strada, le spiegazioni e i valori che vengono loro impartiti, le forze invisibili che la natura manifesta. Tutte queste cose non si limitano a fornire al bambino stimoli e contenuti da incamerare. Esprimono anche un senso del mondo, al quale ciascun bambino risponderà. Il fatto che alcuni rispondano in maniere imprevedute o che altri non vogliano rispondervi non può a rigor di logica essere attribuito a insicurezze e problemi dipendenti dal legame primario con i genitori. Per ciascuno di noi, bambino o adulto, la domanda che eclissa tutte le altre è la seguente: Come trovare un posto nel mondo a ciò che è venuto al mondo con me? Come far combaciare il mio significato con i significati ai quali mi si chiede di conformarmi? Che cosa, insomma, mi aiuta a discendere, cioè a crescere?

Certo non la superstizione parentale. Essa ci distoglie dalla nostra ghianda riportandoci da Mamma e

Papà, che magari sono morti da un pezzo, anche se i loro effetti ancora ci legano. Ma allora io stesso sono soltanto un effetto, un effetto della loro causa. Con tutto il nostro eroico individualismo, noi americani rimaniamo attaccati a una psicologia evolutiva « materna », la quale afferma che noi siamo essenzialmente il risultato delle cure parentali e dunque essenzialmente vittime di quel che, segnandoci indelebilmente, è avvenuto in passato. Dal punto di vista psicologico, sembriamo, come nazione, eternamente impegnati nello sforzo di lasciarci il passato alle spalle, di guarire da ferite passate. Ma forse la guarigione può iniziare soltanto quando ci saremo lasciati alle spalle il mito della madre. Perché noi siamo vittime non tanto dei nostri genitori, quanto dell'ideologia del genitore; non tanto del potere fatale della Madre, quanto della teoria che le attribuisce quel potere fatale.

Tale teoria è espressa, per esempio, in libri come *Assistenza all'infanzia e sviluppo affettivo*, di John Bowlby, che tanta diffusione ha avuto. Nelle sue pagine udiamo riecheggiare la voce archetipica della Grande Madre, tra annunci funesti di rovina e di morte qualora la teoria andasse inascoltata e il potere della madre irriso.

« Le prove accumulate non lasciano spazio a dubbi circa la seguente proposizione generale: la prolungata deprivazione di cure materne durante la prima infanzia può avere gravi ed estesi effetti sul carattere del bambino e dunque su tutta la sua vita futura. Si tratta di una proposizione della stessa natura di quelle riguardanti gli effetti sul nascituro della rosolia durante la gravidanza o della carenza di vitamina D nei primi mesi di vita ». ¹⁸

Non è tua madre che continua a dominare la tua vita adulta, bensì l'ideologia che proclama che ciascuno di noi è stato determinato nelle prime ore dopo la nascita o nell'istante stesso della nascita, l'ideologia che sostiene a gran voce che una somma di minuscole cause e di effetti cumulativi conduce a quello che siamo oggi, e a come a nostra volta influiremo sui nostri

figli. Tu sei la causa diretta di danni irreversibili alla vita dei tuoi figli, che si potranno manifestare non soltanto come fallimento e frustrazione, ma addirittura nella delinquenza e nella follia. Questa ideologia intrappola le madri nella superstizione parentale e i figli nel risentimento contro la madre. L'affilata critica della Eyer smonta questa ideologia. Ma senza essere distruttiva. Come la mia, la sua critica mira a dissolvere la superstizione che ha trasformato il legame in una catena. Tale superstizione, come scrive David Rowe, «consiste nel credere che ciò che forma la natura umana sia la quindicina d'anni che si impiega per allevare un bambino, anziché tutto il peso della storia culturale e, ancora più indietro, la storia dell'evoluzione umana. Da un punto di vista più generale, le tradizioni culturali possono essere trasmesse in molti altri modi che non con l'esposizione a un'idealizzata famiglia nucleare. Gli adolescenti che negli anni precedenti la seconda guerra mondiale si iscrissero entusiasticamente ai gruppi giovanili nazisti non avevano l'anima deformata e mutilata da carenze educative infantili; al contrario, venivano da solide famiglie borghesi dove trovavano sostegno emotivo. Se la gioventù di un'intera nazione può essere modificata da pochi anni di grandi cambiamenti culturali, che senso ha porre tanto l'accento sull'infanzia?».¹⁹

Questa esaltazione dei genitori, e della madre in particolare, a scapito di tutte le altre realtà (sociale, ambientale, economica), mostra come la cieca venerazione di un archetipo possa cancellare il buon senso. Riferisce la Eyer che autorevoli studiosi della maternità, come Bowlby e T. Berry Brazelton, attribuiscono lo sguardo vuoto e la tristezza dei bambini cambogiani e dell'Europa postbellica alla perdita della madre e ad altre interferenze nel rapporto madre-figlio, ignorando bellamente le spaventose atrocità del mondo che stava intorno a quelle madri e a quei figli. Se solo quei bambini avessero «stabilito un buon legame» con madri «normalmente buone» e fossero stati

sicuri nei loro «attaccamenti», devastazioni, genocidi e atrocità avrebbero toccato solo tangenzialmente la loro condizione! Ancora una volta, il mito archetipico della madre avvolgente che isola da ogni altra influenza ha la meglio sul mondo reale della sofferenza collettiva. Il mito della madre avvolge e isola anche la mente dello scienziato che osserva. Le teorie «materne» consolano ma anche soffocano.

Mary Watkins, un'osservatrice dalla mente più libera, fa notare come i più importanti autori di teorie psicologiche in cui la relazione madre-figlio è vista come determinante in assoluto per il resto della vita – e cioè D.W. Winnicott, Melanie Klein, René Spitz, John Bowlby, Anna Freud – abbiano elaborato le loro teorie nell'Inghilterra martoriata dai bombardamenti o dell'immediato dopoguerra. È una reazione abbastanza comune cercare rifugio presso la madre quando si è in pericolo, ma che la psicoanalisi «scientifica» debba nascondersi dietro le sue sottane...!

Quell'osservazione della Eyer, che «i bambini sono profondamente influenzati ... dalle speranze che scorgono nel mondo degli adulti», potrebbe essere una chiave per comprendere lo sgomento e il turbamento del mondo infantile. Quali speranze possono mai scorgere nel mondo degli adulti? Cucire addosso una qualche speranza ai bambini e al loro futuro è più facile per il mondo degli adulti che darsi esso stesso un orizzonte di speranza. Le popolazioni arcaiche e le comunità tribali offrivano ai loro bambini la stabilità, un illimitato arco di tempo di continuità. I cambiamenti ciclici, le migrazioni, il nomadismo non intaccavano le fondamenta. I miti rendevano vivibile la vita e la speranza non era una categoria dell'esistenza. La speranza entra nella storia, e nella nostra psicologia, quando si appanna la fiducia nella continuità.

Il nostro mito fondamentale è apocalittico, come leggiamo nel libro di Giovanni che chiude la Bibbia, e i nostri figli vivono oggi in mezzo a immagini della catastrofe e agiscono quelle immagini.²⁰ Logico che i

suicidi tra i bambini e gli adolescenti mostrino un incremento impressionante. Dev'essere ben angosciante per un bambino legare la propria stella a una struttura di devastazione, estinzione e morte che è sul punto di crollare e non può essere salvata legando insieme le persone in una rete di relazioni umane soddisfacenti. Non dipende dall'individuo, dice il mito. L'unica speranza, secondo la versione autorizzata dell'apocalisse moderna, sta in una redenzione divina e in una seconda opportunità. A fronte di quella fantascientifica Armageddon cosmica, la fantasia scientifica della psicologia riduce la causa dei bambini devastati a cure parentali disfunzionali, mentre il mondo, con sopra tutti i genitori, si avvia verso l'orlo dell'abisso.

ASSENTE IL PADRE

«Papà, dove sei? Sei tornato?». No, piccolo, papà è a pranzo con i colleghi. Dove è giusto che sia, come sosterrò tra poco. Il suo posto è altrove, come spiegherò tra poco, perché il suo valore fondamentale per la famiglia consiste nel mantenere i contatti con l'altrove.

Quando lo vediamo nei telefilm e negli spot pubblicitari, Papà è un po' uno stupidotto. Non è molto al corrente, rimane sempre spiazzato. Secondo i critici contemporanei del ruolo paterno, si fa apposta a farlo apparire un po' stupido perché questa immagine indebolita serve a intaccare il potere e il formalismo ingessato della società patriarcale, rende più paritarie le relazioni tra i sessi e sfuma le differenze gerarchiche tra padri e figli. Di conseguenza, le mogli sono dipinte come più pratiche e presenti a se stesse e i figli come più aggiornati ed esperti delle cose del mondo. Papà è un brav'uomo, ma un filino tonto.

La mia tesi è che sotto ci sia dell'altro, non solo un cambiamento delle convenzioni sociali e un ammorbidente del padre patriarcale. La commedia rappre-

sentata sugli schermi televisivi ha un sottile intreccio secondario, non privo di fondamenti. Forse il vero compito di Papà è proprio quello di *non* capire niente di marche di caffè, di candeggianti e di merendine o di come affrontare le cotte della pubertà; forse la sua ottusità dimostra che davvero quello non è il suo mondo. Il suo mondo non compare sullo schermo perché è tra le quinte, altrove, ed è invisibile. Papà deve tenere un piede in un altro spazio, un orecchio sintonizzato su altri messaggi. Non deve perdere la sua vocazione né dimenticare i suoi obblighi nei confronti del desiderio del cuore e dell'immagine che egli incarna.

Beninteso, questi obblighi non riguardano soltanto gli uomini; ma sono gli uomini a essere definiti «assenti». Perciò il nostro compito psicologico è quello di esplorare tale assenza al di là delle solite accuse di abbandono, «lavorodipendenza», incapacità colposa di relazione, mancato mantenimento dei figli, doppia morale, egocentrismo patriarcale, che, assai giustamente, vengono rivolte a molti padri.

Per secoli i padri sono stati assenti: in paesi lontani a combattere campagne militari; sul vasto mare, per anni di fila, come marinai; via da casa come mandriani, esploratori, cacciatori di pelli, cercatori d'oro, messaggeri, prigionieri, trafficanti, ambulanti, negrieri, pirati, missionari, emigranti. La settimana lavorativa una volta era di settantadue ore. Inoltre il costrutto «ruolo paterno» presenta facce estremamente diverse a seconda dei paesi, delle classi, delle occupazioni e delle epoche storiche.²¹ Soltanto oggi l'assenza è così ignominiosa e definita una condotta delinquenziale e addirittura produttrice di delinquenza. Come male sociale, il padre assente è l'uomo nero dell'era social-terapeutica, questo periodo storico che vuole curare le cose che non comprendiamo.

L'immagine paterna convenzionale, di un uomo al lavoro, che rincasa all'imbrunire, che guadagna il pane, mantiene la famiglia premuroso del suo benessere non solo materiale e dedica ai figli un tempo di qua-

lità, è un'altra fantasia della superstizione parentale. È un'immagine che non potrebbe essere più lontana dalla sua base statistica. Già nel 1993, negli Stati Uniti, solo pochissime famiglie rientravano nel modello del marito-padre che lavora e mantiene la famiglia, formata dalla moglie-madre casalinga e dai loro due figli. Tutti gli altri americani vivono in modo diverso. La tendenza statistica dei padri, dunque, è di *non* realizzare questa immagine, così come quella delle donne è di *non* realizzare l'immagine di moglie-madre casalinga. Se l'espressione «i valori della famiglia» significa due genitori che vivono insieme con i loro figli biologici nella loro casa, bisogna ammettere che tali valori hanno ben poco a che vedere con il modo in cui vivono di fatto gli americani.

Prima di scagliarci contro i padri per la loro latitanza e la concomitante ingiustizia di scaricare un peso in più su madri, maestri, scuole, polizia e contribuenti, dobbiamo chiederci dove sta Papà quando non è a casa: se da casa è assente, dov'è che potrebbe essere presente? E che cosa lo chiama altrove?

Rilke dà una risposta:

Talvolta un uomo si alza da tavola a cena
 ed esce e cammina, e continua a camminare,
 perché da qualche parte a oriente sa di una chiesa.
 E i suoi figli pregano per lui, come se fosse morto.
 E un altro uomo, che muore nella sua casa,
 nella sua casa rimane, dentro il tavolo e il bicchiere,
 sicché i suoi figli devono andarsene nel mondo,
lontano,
 verso quella stessa chiesa, che il padre ha
dimenticato.²²

Rilke ci spiega l'assenza del padre. Ma la qualità della sua presenza, la rabbia, l'odio, come si spiegano? Perché il padre è un tale distruttore della famiglia, così violento, così brutale?

È davvero la moglie che odia, i suoi figli che vuole

picchiare, perché nessuno in casa gli ubbidisce e tutti gli chiedono soldi? O potrebbe esserci un altro fattore, meno personale e più demoniaco, che lo possiede e non allenta la presa?

Io sono giunto alla conclusione che la superstizione parentale abbia inchiodato lo spirito del padre a una falsa immagine e che nello sforzo di liberarsi il suo *daimon* diventi un demone. I padri americani sono rimasti intrappolati in un costrutto chiamato il Padre americano, una sorta di imperativo morale a fare il bravo papà che trova divertente Disneyland, e a cui piacciono le porcherie che mangiano i ragazzini, e i loro marchingegni, le loro opinioni, le loro battute.

Questo stucchevole modello spinge il padre a tradire il proprio angelo necessario, quell'immagine di un qualcos'altro che egli porta nel cuore, intravisto dall'infanzia, e che noi in questo libro gli confermeremo. L'uomo che ha perduto il suo angelo finisce per assomigliare a un diavolo; e allora l'assenza, la violenza o la paralisi sul divano dello psicoanalista sono tutti sintomi dell'anima alla ricerca della perduta vocazione verso qualcosa di altro e di oltre. L'oscillare del padre tra la rabbia e l'apatia, al pari delle allergie e dei disturbi comportamentali dei suoi figli e delle depressioni e dei queruli risentimenti di sua moglie, sono parte di un modello al quale partecipano tutti insieme, non già la « famiglia come sistema », bensì un sistema economico banditesco, che promuove la loro comune insensatezza sostituendo l'« oltre » con il « di più ».

Ecco dunque dove lo chiama la sua assenza – fisica, psicologica, spirituale: lo chiama fuori dalla gabbia del delirio americano che spezza le ali all'angelo. Se manca l'ispirazione, ciò che resta è la nuda, gratuita ferocia. Se manca l'aspirazione a un ideale, ciò che resta sono fantasie lascive e la seduzione di immagini a ruota libera incapaci di ancorarsi in un progetto. Presente con il corpo, assente con lo spirito, il padre americano si sdraia sul divano, svergognato dal suo stesso *daimon* per le potenzialità che la sua anima possiede e

che non vogliono lasciarsi soffocare. Dentro si sente un sovversivo, perché si immagina, nella sua passività, eccessi di aggressività e di desiderio che vanno repressi. Soluzione: più lavoro, più soldi, più alcolici, chili in più, più informazione, più televisione; e gli anni della piena virilità dedicati in modo quasi fanatico ai «ragazzini», che crescano bravi, bravi consumatori, soprattutto, nel perseguimento della felicità!

Un figlio «felice»: mai, in nessun tempo e in nessun luogo, questo è stato il fine che i genitori si sono proposti. Un figlio industrioso, che si renda utile; un figlio malleabile; un figlio sano; un figlio ubbidiente, ben educato; che si tenga lontano dai guai; un figlio timorato di Dio; un figlio da godere: tutte queste sottospecie, sì. Ma la superstizione parentale ha fatto cadere i genitori nella trappola di dover fornire, insieme alle scarpe, ai libri di scuola, alle vacanze con il bagagliaio carico da scoppiare, anche la felicità. Ma può chi è infelice produrre felicità? Poiché la felicità alla sua antica fonte era *eudaimonia*, cioè un *daimon* contento, soltanto un *daimon* che riceve ciò che gli spetta può trasmettere un effetto di felicità all'anima di un bambino. Sì, sto proprio dicendo che la «cura dell'anima», come ha scritto Thomas More, può in se stessa aiutare a far fiorire l'anima dei nostri figli.

Quando nel genitore l'onere del fare anima slitta nel fare l'anima del figlio, allora quel genitore sta cercando di sottrarsi al compito che la ghianda gli ha assegnato nella sua vita. Allora il figlio viene messo al posto della ghianda. Sento che mio figlio è speciale, ne faccio la mia vocazione e mi dedico alla realizzazione della ghianda che è dentro di lui. Il risultato è che il mio *daimon* è scontento perché si sente disatteso, e mio figlio è scontento perché è diventato un simbolo della vocazione di suo padre. Dicevo sopra che tua madre potrà essere un demonio, ma non è il tuo *daimon*; lo stesso vale per tuo figlio: non è il tuo *daimon*.

In anni di lavoro con i miei pazienti e di ritiri con gruppi di uomini, nonché ascoltando la voce che mi

ammonisce, ho imparato che quando un figlio va a sostituire il nostro *daimon*, proveremo risentimento per quel figlio, finiremo addirittura per odiarlo, nonostante tutta la buona volontà e i nobili principi. Lo scrittore Michael Ventura, acuto critico della nostra società, ha scritto che gli americani odiano i bambini.²³ Sembra un'osservazione esagerata e assurda. Quale altra cultura in tutta la storia ha più della nostra parlato come i bambini, sentito come i bambini, pensato come i bambini, o è stata più restia a mettere da parte i suoi giocattoli? E quale cultura, oggi, è impegnata più della nostra in campagne per salvare i bambini del mondo, quale altra cultura fornisce più strutture ospedaliere per la cura dei bambini prematuri e per trapianti neonatali senza badare ai costi, e si batte con più accanimento militante in difesa dei feti? Eppure tutto questo è una copertura, dietro la quale si nasconde un'impressionante indifferenza e negligenza nei confronti del bambino.

Diamo un'occhiata ai dati. Dei cinquantasette milioni di bambini sotto i quindici anni che vivono negli Stati Uniti, oltre quattordici milioni si trovano sotto la soglia ufficiale di povertà. Gli Stati Uniti vengono subito dopo l'Iran e la Romania quanto a percentuale di neonati sottopeso. Un bambino su sei ha un patrigno o una matrigna, e mezzo milione vive stabilmente in istituti o in affido. Tra i bambini e gli adolescenti americani le morti per suicidio superano quelle per cancro, AIDS, difetti congeniti, influenza, malattie cardiache e polmonite *messi insieme*. Ogni giorno, almeno un milione di bambini abbandonati a se stessi tornano in case dove hanno accesso ad armi da fuoco.²⁴

Oltre a questi bambini che arrivano a far parte delle statistiche, ci sono quelli, di tutte le classi sociali, che sono in trattamento per deficit dell'attenzione, iperattività, obesità, resistenza all'autorità, bulimia, depressione, gravidanze, tossicodipendenza...

Della disperata condizione dell'infanzia sono responsabili le vistose ingiustizie economiche, l'inerzia

politica e la delirante illusione del circo (senza neppure il pane). Ma io accuso la superstizione parentale di incoraggiare questa colpevole negligenza. Il deficit dell'attenzione che padri e madri mostrano nei confronti della personale vocazione con la quale sono nati e l'iperattività con cui si manifesta tale distrazione costituiscono un tradimento della ragione per cui essi, come individui, sono su questa terra. Quando mio figlio diventa la mia ragione di vita, significa che ho abbandonato la ragione invisibile della *mia* vita. Quanto alla ragione per cui sono al mondo come adulto, come cittadino, come genitore, io dico che è quella di rendere il mondo ricettivo nei confronti del *daimon*. Di far rinsavire questa civiltà, in modo che un bambino ci possa davvero crescere e il suo *daimon* trovarci il suo spazio vitale. Questo è il compito dei genitori. Per adempiere a tale compito in favore del *daimon* di tuo figlio, devi prima di tutto portare testimonianza al tuo.

Il padre che abbia abbandonato la flebile voce del proprio genio individuale, scaricandola sul figlio che ha generato, non potrà sopportare nulla che gli ricordi il suo tradimento. Non potrà tollerare l'idealismo che nasce così naturalmente e spontaneamente nel bambino, l'entusiasmo romantico, il senso di giustizia, la bellezza dello sguardo fresco, l'attaccamento alle piccole cose e l'interesse per i grandi interrogativi. Tutto questo diventa intollerabile per l'uomo che ha dimenticato il proprio *daimon*.

Anziché imparare dal bambino, prova vivente degli invisibili presenti nella vita di ciascuno, il padre capitola di fronte al figlio, turbando la sua discesa nella civiltà con il situarlo in un mondo giocattolo. Risultato: una cultura bambineggiante orfana di padre, con bambini disfunzionali dal potere esplosivo. Come i vampiri che tanto li affascinano, i bambini della nostra cultura, guardati con sentimentalismo per la loro innocenza e trascurati per il fastidio che causano, succhiano il sangue della vita adulta.

La credenza, secondo la quale il mio mondo sarebbe plasmato fin dall'inizio dai miei genitori, a me sembra un esempio di «concretezza mal posta». L'espressione l'ho mutuata dal matematico e filosofo inglese Alfred North Whitehead. La concretezza mal posta non mantiene la necessaria distinzione tra «astratto» e «concreto». I genitori cosmici, mitici, vengono confusi con le madri e i padri personali. Allora il potere formativo e i misteri assegnati ad astrazioni come il cielo e la terra, il Dio Cielo e la Dea Terra (o, nella mitologia egizia, viceversa), diventano madri e padri concreti, mentre madri e padri sono divinizzati, con effetti di proporzioni cosmiche.

Le forze dislocate dalla coppia mitica che regge il mondo, come Zeus ed Era, diventano «il romanzo familiare», come Freud ha chiamato questa fantasia. I legami con i genitori ci fanno e ci disfano. Inoltre, crediamo di appartenere soltanto a questa nostra storia personale con l'influenza personale che su di essa esercitano i nostri genitori, invece che agli invisibili miti che i genitori hanno spodestato. Essere plasmati in maniera così fatale dall'universo dei genitori significa avere perduto i genitori universali e anche l'universo come nostro genitore. Perché anche l'universo ci plasma, ci nutre, ci insegna.

Se oggi la nostra civiltà incomincia a rivolgersi all'ambiente per allontanare la catastrofe ecologica, il primo passo di questo riavvicinamento alla natura consiste nell'oltrepassare la soglia della casa paterna per entrare nella casa del mondo. Tutte le cose intorno a noi ci fanno da genitori, se essere genitori significa sorvegliare, istruire, incoraggiare, ammonire. Credete davvero che l'uomo abbia inventato la ruota tutto da solo, tirandola fuori dal suo cervellone, e così il fuoco, le ceste intrecciate, gli utensili? Le pietre rotolavano lungo i pendii; saette di fuoco squarciavano il cielo ed erompevano dalla terra; gli uccelli tesseva-

no, pescavano, macinavano, e così pure le scimmie e gli elefanti. È stata la natura a insegnarci le scienze per dominare la natura.

Più restiamo aggrappati all'importanza esclusiva dei genitori e più li investiamo di un potere cosmico, meno riusciamo a vedere le cure paterne e materne offerte quotidianamente dal mondo nelle piccole cose che ci mette davanti. Come ha dimostrato la scuola di psicologia di J.J. Gibson della Cornell University, il mondo offre possibilità di farsi un nido e di proteggersi, di soddisfare la fame e la sete, di avere avventure e di giocare. Il mondo non è fatto tanto di nomi, quanto di verbi. Non consiste solamente di oggetti e di cose; è pieno di occasioni utili, ludiche, avventurose. L'orologio non vede un ramo, vede un'occasione per appollaiarsi; il gatto non vede l'oggetto da noi definito una scatola vuota, bensì un buon nascondiglio per vedere non visto; l'orso non fiuta il favo, ma l'occasione per mangiarsi una leccornia. Il mondo è tutto un ronzare, uno sbocciare di informazioni, accessibili a tutti, mai negate.

I bambini, in particolare, riconoscono questa disponibilità della natura a nutrire e istruire. Secondo le osservazioni di quell'acuta pioniera dell'ecologia che è Edith Cobb, l'immaginazione infantile dipende completamente da questo intimo contatto con l'ambiente.²⁵ L'immaginazione non cresce da sola dentro le pareti domestiche, e neppure si nutre soltanto delle fiabe raccontate dalla mamma e dal papà. I bambini sono «per natura» a casa propria nel mondo; il mondo li invita a discendere, cioè a crescere e a partecipare. E dicendo questo non mi rifaccio tanto a Rousseau, a Fröbel (il fondatore dei primi giardini d'infanzia) e a Alice Miller: infatti non dico che i bambini sono naturalmente buoni o integri, ma semplicemente che la loro immaginazione, la loro intelligenza e la loro anima si nutrono di una natura che è anche la loro madre e il loro padre. Di conseguenza, se oggi i nostri bambini presentano delle turbe, non è tanto di padri

e di madri che hanno bisogno, quanto forse di un po' meno paternalismo e maternalismo, che li trattengono dalla fiducia e dal piacere nei confronti del mondo, il mondo concreto, fisico.

Quanto più sono convinto che la mia natura mi venga da mio padre e mia madre, tanto meno sarò aperto alle influenze dominanti che ho intorno; tanto meno sentirò come intimamente importante per la mia storia il mondo che mi circonda. Eppure, perfino le biografie incominciano collocando il soggetto in un luogo fisico; l'io nasce in mezzo agli odori di una precisa geografia. Nell'attimo stesso in cui l'angelo entra dentro una vita, entra dentro un ambiente. Siamo ecologici già dal primo giorno.

Dunque il disastro ecologico che paventiamo è già avvenuto, si consuma ogni giorno. Avviene nelle spiegazioni e nelle descrizioni che diamo di noi che ci separano dal mondo attaccandoci al paternalismo e al maternalismo, avviene nella credenza che le cose là fuori contino meno, nel formare la persona che sono, della mia famiglia ristretta. La superstizione parentale è micidiale per la nostra coscienza di sé, e sta uccidendo il mondo.

Finché non sarà corretta questa superstizione psicologica, non c'è campagna umanitaria per una società multiculturale ed ecologica, non c'è escursionismo, Peace Corps, bird-watching o canto delle balene che possa ripristinare davvero il mio attaccamento al mondo. Prima, devo attuare quella ricostruzione psicologica, quel salto di fede dalla casa dei genitori alla mia casa nel mondo.

La psicoterapia non fa che aggravare l'errore. La sua teoria del danno evolutivo causato dalla famiglia di fatto allontana il paziente da tutto ciò che potrebbe offrire conforto e insegnamento. A che cosa si rivolge l'anima che non ha un terapeuta con cui fare le sedute? Porta le sue pene a un bosco, alla riva di un fiume, a un animale amico, oppure in giro senza meta per le vie della città, a contemplare il cielo notturno. Oppure

guarda fuori dalla finestra o mette a bollire l'acqua per farsi una tazza di tè. È come respirare: espandiamo i polmoni, li rilassiamo, e ci arriva qualcosa, da fuori. Il *daimon*, nel cuore, sembra contento, perché preferisce la malinconia alla disperazione. C'è contatto.

L'«ambiente favorevole», tanto necessario alla fantasia del genitore adeguato secondo Winnicott (l'affettuoso, fraterno teorico e clinico della terapia del buon senso), è appunto l'ambiente, quello vero, fisico, non fosse che è così trascurato e quindi temuto. Poiché lascia fuori dai suoi costrutti fondamentali il mondo concreto, la teoria psicologica immagina il mondo là fuori come un luogo di oggetti, freddo, indifferente, addirittura ostile (e la terapia come rifugio protettivo, lo studio del terapeuta come un asilo senza estradizione). In questo modo, il mondo riceve la proiezione della cattiva madre, la madre che uccide, inventata dalla «teoria materna». Siamo riportati al mondo della natura concepito quattro secoli fa da Cartesio, la natura come mera *res extensa*, uno sconfinato campo di materia vuota di anima, inospitale, meccanico, quando non demoniaco.

Certo che ci sono demòni, là fuori, da propiziare. Le calamità sono in agguato, ma le potenze dietro la porta e nella boscaglia sono anche antenati, non semplicemente batteri, ragni, sabbie mobili. Come abbiamo spodestato i genitori cosmologici, allo stesso modo abbiamo anche perduto gli antenati. Sono stati inghiottiti dai genitori.

Le nostre biografie e storie cliniche si aprono con i dati: genitori e luogo di nascita. A volte risalgono in linea diretta, attraverso i genitori, ai quattro nonni, o al massimo agli otto bisnonni. Perlopiù, tuttavia, si fermano a mamma e papà, alcuni addirittura alla mamma soltanto, visto che il padre, come sappiamo, è assente.

Dunque l'idea di antenato è filtrata dai genitori carnali. Oltre a essere stati divinizzati come motori e scuotitori del nostro cielo e della nostra terra, i geni-

tori hanno usurpato i compiti protettivi e la richiesta di devota attenzione tradizionalmente accordati agli antenati invisibili. «Ascendenza», nella nostra cultura, sottintende connessione cromosomica; gli antenati sono gli esseri umani dai quali ho ereditato i tessuti del mio corpo. La biogenetica al posto del mondo degli spiriti.

In altre società, antenato potrebbe essere un albero, un orso, un salmone, l'anima di un defunto, uno spirito veduto in sogno, un luogo speciale dove si avvertono presenze. Tutte queste cose possono essere chiamate «il mio antenato» e io posso costruirgli un tabernacolo fuori dalla casa dove abito. Gli antenati non sono legati a un corpo umano e certamente non sono confinati agli ascendenti biologici la cui discesa nella mia sfera è stata possibile solo per il tramite della mia famiglia naturale. Soltanto se è abbastanza onorevole, potente, sapiente, un membro della famiglia naturale (peraltro non sempre nettamente definibile), poniamo un nonno o uno zio o una zia, potrà diventare mio antenato, nel senso di spirito custode. Non è necessario essere morti per diventare antenati, ma è necessario conoscere i morti, vale a dire il mondo invisibile e le sue relazioni con i viventi.

In quanto spiriti, gli antenati hanno rapporti con altri spiriti, con la comunità nel suo insieme, con le cose con cui convivono, con le località del loro ambiente e con la particolare immagine del cuore che dà vitalità all'individuo e lo protegge. Quando una persona dà in escandescenze, o diventa abulica e impotente oppure litigiosa e meschina, si possono chiamare in aiuto specifici antenati per liberarla da quegli influssi maligni e ripristinare l'equilibrio. Da notare che nessuno di quegli stati disfunzionali è attribuito ai genitori della persona in questione. La disfunzione, quale che sia, viene da fuori: malocchio; infrazione di qualche tabù; mancata celebrazione di determinati riti; aria, acque, località insalubri; un ignoto nemico; la collera di una divinità; un dovere trascurato o un'offe-

sa dimenticata. Ma mai e poi mai lo stato della vostra anima verrebbe attribuito a quello che vostra madre o vostro padre vi hanno fatto qualcosa come trent'anni prima! I vostri genitori sono stati semplicemente la necessaria occasione della vostra venuta nella comunità, avendo essi compiuto i riti prescritti che hanno consentito alla vostra anima di fare il suo ingresso nel mondo.

Non avendo il senso degli antenati, chi possiamo propiziare come influenza diretta e determinante sulla nostra vita, se non i nostri genitori? Noi prendiamo alla lettera il quarto comandamento, «Onora il padre e la madre», il che è segno di civiltà e gentilezza. Ma non dimentichiamo che la preoccupazione di questo comandamento, come dei tre precedenti, è quella di eliminare ogni traccia di politeismo pagano, nel quale il culto degli antenati era fondamentale. Il contesto chiarisce che quei padre e madre non sono i nostri mamma e papà naturali. Hanno poteri immensi e vanno onorati in quanto garanti del destino, «perché la tua vita sia lunga e tu sia felice nel paese che il Signore tuo Dio ti dà» (*Dt*, 5, 16). Al pari degli spiriti antenati, essi sono i custodi e protettori di una vita prolungata, latori di buona sorte e spiriti della natura che abitano la terra. Nasce qui, per comandamento, e varrà per i secoli dei secoli, la superstizione parentale. Il mondo primordiale degli spiriti è stato rimpicciolito negli idoli concreti e umani, troppo umani, di due figure individuali.

Il processo di riduzione operato dalla religione ufficiale su quello stupendo serraglio di antenati ha impiegato secoli a essere completato. Noi lo chiamiamo processo di civilizzazione. Gaia e Urano, Geb e Nut, Bor e Bestla si sono ristretti fino alla piccola taglia di mamma e papà, e non stanno più in cielo, bensì nell'appartamento al piano di sopra. Il nostro orizzonte è stato ritagliato per ridurlo alla loro scala, e la loro scala è stata ingrandita da ciò che essi rimpiazzano. E i nostri riti in loro onore hanno perduto ogni linfa, ridu-

condosi a una giornata apposita all'anno per ciascuno, alla cura della loro salute e benessere materiale, a qualche telefonata; e tutto questo mentre continuiamo ad attribuire enorme potere determinante alla magica influenza che essi hanno sulla nostra vita intima.

«Onora il padre e la madre»: sì, certo; ma non confonderli con le divinità creatrici-distruttrici o con gli antenati. L'«elaborazione del complesso materno (o paterno)» è faticosa, perché non si tratta semplicemente di un errore logico o di una «concretezza mal posta», o di un passo difficile del processo terapeutico verso l'autodeterminazione. L'elaborazione della superstizione parentale assomiglia a una conversione religiosa: alla liberazione dal nostro secolarismo, dal nostro personalismo, dai nostri monoteismo ed evoluzionismo e fede nella causalità. Richiede di compiere un passo indietro, per tornare all'antico contatto con le cose invisibili, e un passo fiducioso oltre la soglia di casa, per immettersi nella ricca profusione di influenze offerta dal mondo. «La religione» ha detto ancora Whitehead «è lealtà nei confronti del mondo».²⁶ Questo potrebbe comportare slealtà nei confronti di una credenza molto cara alla società nel suo insieme, alla psicoterapia in generale e a noi in particolare: la credenza nel potere dei genitori.

IV RITORNO AGLI INVISIBILI

Poiché la ghianda non è visibile neppure al microscopio, dobbiamo postulare la sua realtà invisibile. Ma, per saperne di più, occorre per prima cosa studiare la natura dell'invisibilità. L'invisibilità è un'idea che turba molto il senso comune americano e la psicologia americana, il cui principio dominante afferma che tutto ciò che esiste esiste in una certa quantità e dunque può essere misurato. Se esiste nel cuore un'immagine che ci chiama al nostro destino e può essere forte e duratura, come mai non possiede dimensioni misurabili? Pur avendo rinunciato alla secolare ricerca dell'anima in questo o quell'organo o apparato del corpo, la scienza della psicologia continua a essere motivata da una smania di ingabbiare l'invisibile con metodi visibili. E quando i ricercatori videro che non riuscivano a trovare l'anima nei posti in cui la cercavano, la psicologia scientifica lasciò perdere l'idea stessa di anima.

Ma ci sono altri approcci all'anima, altre descrizioni degli Invisibili che determinano il destino. Gli svedesi per esempio raccontano questa fiaba sulla foresta. I taglialegna nelle foreste di pini, abeti e larici del Nord

erano soliti lavorare in solitudine quando abbattevano e sfrondevano alberi con la loro accetta. E bevevano, naturalmente, nelle brevi giornate di bianco gelo: caffè, *Schnaps*... E a volte appariva Huldra. Huldra era una creatura di squisita bellezza, delicata, ammaliante e irresistibile. Capitava che, al vederla, un taglialegna lasciasse cadere l'accetta e si mettesse a seguire il richiamo del suo sorriso, addentrandosi nel folto della foresta. Non appena le arrivava vicino, Huldra gli voltava le spalle... e svaniva. Distolto il viso sorridente, non c'era più nulla: la creatura non aveva un dietro, oppure la sua schiena era invisibile. E il taglialegna, attirato troppo addentro la foresta, incapace di ritrovare i segni familiari per ritornare alla radura, perdeva l'orientamento e moriva congelato.

IL PENSIERO MITICO

Ho voluto iniziare il capitolo con un racconto mitologico sulla sirena – ninfa dei boschi, anima arborea – e l'uomo dall'animo semplice, intento al suo lavoro, che, quando lei scompare, perde l'orientamento e la motilità e muore. Le interpretazioni di questa storia che parlano di ruoli maschile e femminile, di Anima come archetipo, di proiezioni fantasmatiche che fanno perdere l'anima, della foresta incantata come regno della Madre, di spiriti vegetali arcaici che si vendicano dell'uomo distruttore e assassino (l'accetta) non portano il racconto abbastanza all'indietro, non toccano la schiena che non c'è di Huldra.

Dietro ciascuna interpretazione della storia c'è ancora la storia. È la storia che fornisce l'invisibile fondale sul quale tutte le analisi proiettano la propria luce. Il mito rimane sempre un po' al di là rispetto alle spiegazioni che ne diamo e di sé non dà alcuna spiegazione. I miti scivolano nell'invisibile. Mostrano un viso ammaliatore, ma ciò che hanno dietro, quando li

scrutiamo da vicino, svanisce. Non c'è più niente. Siamo smarriti nella foresta.

Tutti abbiamo la nostra storia da raccontare sulle origini del mito: è sorto dai sogni; è il tentativo dell'uomo « primitivo » di spiegare il cosmo e i fenomeni naturali; è un modo di dare forza alla legge tribale richiamandosi a potenze spaventose; è nato dalle visioni e dalle rivelazioni sciamaniche; o, più semplicemente, è la rielaborazione in uno stile meraviglioso di semplici storie narrate dalle vecchie davanti al camino, dopo un giro di birra, per passare il tempo o fare addormentare i piccini... Qualunque sia la spiegazione dell'origine del mito, quello che sta dietro i miti rimane imperscrutabile.

Intorno alle relazioni tra visibile e invisibile ruotano grandi interrogativi filosofici. Le nostre credenze religiose separano il cielo e la terra, questa vita e l'altra vita, e il nostro pensiero filosofico divide la mente dalla materia: religione e filosofia hanno scavato un abisso tra il visibile e l'invisibile. Come gettare un ponte sull'abisso? Che strumenti abbiamo per trasportare il non visto nel visto? O il visto nel non visto?

Tre sono i ponti tradizionali: la matematica, la musica e i miti. Il misticismo potrebbe essere considerato un quarto ponte, se non fosse che esso fa coincidere visibile e invisibile: tutte le cose sono trasparenti e dichiarano il loro invisibile fondamento. Perciò per i mistici non c'è alcun abisso e dunque nessun problema. Congegnare un nesso razionale tra i due regni può solo divaricarli ulteriormente. Per questo motivo, i mistici preferiscono contemplare i dilemmi anziché cercare di risolverli.

Le equazioni della matematica, le note di uno spartito musicale e le personificazioni del mito, invece, attraversano la terra di nessuno tra i due mondi. Esse offrono una facciata seducente che sembra introdurre l'altro lato ignoto, una seduzione che induce alla convinzione paranoide che matematica, musica e miti siano essi stessi l'altro lato. Tendiamo a credere che la ve-

rità vera del mondo invisibile sia di tipo matematico e possa essere espressa in un'unica equazione unificatrice del campo, e/o che sia l'armonia musicale delle sfere, e/o che consista di esseri e potenze mitiche, ciascuna con un nome e una forma, le quali manovrano i fili che determinano il visibile. Queste tre modalità traspongono il mistero dell'invisibile in procedure visibili con le quali è possibile operare: l'alta matematica, la notazione musicale e le immagini mitiche. E noi siamo talmente ammaliati dal mistero trasposto in questi sistemi che scambiamo i sistemi per il mistero, quando invece essi sono indizi che lo additano. Dimenticando l'antico adagio, scambiamo il dito che indica la luna per la luna stessa.

Noi crediamo che la schiena di Huldra debba essere bella come è bella la sua faccia. Che relazione esiste tra ciò che vediamo e ciò che non vediamo? È possibile che il dietro sia espresso nel davanti e dunque che il sorriso della bellezza seduca perché è la migliore rappresentazione possibile dell'invisibile?

La bellezza potrebbe fare da ponte, ma non ne abbiamo la certezza. Chi ci dice che la schiena di Huldra non sia orribile? In fondo, il boscaiolo muore smarrito e congelato. Perciò, benché sia stata definita dai neoplatonici¹ come presenza invisibile in forma visibile e potenziamento delle cose terrene da parte del divino, la bellezza non offre alcuna struttura né alcuna permanenza. Rintracciarne le definizioni nel corso della storia non ci condurrebbe dove vogliamo arrivare. Inoltre, la bellezza è stata ridotta all'uno o all'altro dei tre ponti precedenti: proporzione matematica, armonia delle parti e radiosità della dea Afrodite. È curioso come la ricerca della schiena di Huldra ci attiri tanto addentro nella foresta del mito. E da quella foresta non possiamo uscire cercando di rintracciare fatti noti: l'invisibile non mostra fatti.

Le storie che i miti raccontano non possono essere storicamente documentate; sì, di dèi e di dee, di eroi e dei loro nemici si racconta in storie iscritte nell'argilla

e scolpite in statue, ma qualcuno li ha mai fisicamente visti? I luoghi favolosi del mito non sono in questo mondo: tutti inventati, favole. La duratura e sempre rinnovata vitalità dei miti non ha alcun fatto, dietro. Dietro la forza di tutti i miti non sta nient'altro che un universo di entità invisibili. «Il mito è una mescolanza di verità e di fantasia poetica. Questo svanire nell'incerto attiene alla natura stessa del mito» scrive lo studioso di Platone Paul Friedländer.² Forse Huldra che svanisce confondendosi con la foresta è il mito personificato, la verità di fondo del mito catturata in un'unica immagine poetica.

Anche la vita di tutti i giorni si svolge sullo sfondo di entità invisibili: le astrazioni della fisica – tutte quelle forme di energia – che compongono il materiale visibile, palpabile, durevole contro cui andiamo a urtare; le entità invisibili della teologia davanti alle quali ci inginocchiamo; gli invisibili ideali che ci trascinano alla guerra e alla morte; gli invisibili concetti diagnostici che spiegano i nostri matrimoni, le nostre motivazioni e la nostra follia. E il tempo, poi: qualcuno l'ha visto di recente? Tutte queste entità invisibili, che diamo tranquillamente per scontate, sembrano tanto più dure e più solide delle inconsistenti fantasie del mito.

Viviamo circondati da una folla di Invisibili che ci danno continuamente ordini: i Valori della famiglia, lo Sviluppo dell'Individualità, i Rapporti umani, la Felicità individuale, e poi un altro, più spietato gruppo di figure mitiche, chiamate Dominio, Successo, Costo-Rendimento e infine (la più grande e più pervasivamente invisibile) Economia. Fossimo nella Firenze rinascimentale o nell'antica Roma o Atene, le nostre invisibili dominanti avrebbero statue e altari, o immagini dipinte, come le avevano le entità invisibili fiorentine, latine e greche, chiamate Fortuna, Speranza, Amicizia, Grazia, Pudicizia, Persuasione, Fama, Bruttezza, Oblio... Ma il nostro compito, qui, non è di rimettere sul trono tutti gli Invisibili, bensì di discriminare tra gli Invisibili, dedicando la dovuta attenzione a uno di

son, Josiah Royce, Robert Louis Stevenson, Lev Tolstoj e Walt Whitman.⁵

James loda e insieme biasima quella che ironicamente chiama «una certa qual cecità» dell'uomo. Da un lato, egli critica la nostra normale percezione, che è incapace di vedere l'essenza invisibile di una roccia, un frutto, un fiore; dall'altro, afferma che appunto quella cecità del nostro intelletto, l'ottundimento della sua lama affilata, è ciò che ci permette di vedere quelle cose «provare sentimenti».

I versi di Wordsworth sono espressione di un *pensiero* mitico, e non soltanto di uno stato emotivo. «Li vedevo provare sentimenti» indica una sensibilità più ricettiva, presente nell'intelletto stesso, che può accogliere e comprendere le autentiche notizie delle cose invisibili. Questa sensibilità dell'intelletto, o sensibilità mitica, come la chiamo io, è ciò che ci consente di notare l'anima vivificante dentro la quale sono impiantate le nostre vite. Per Wordsworth e per la sensibilità mitica in generale, la ghianda non è impiantata in me, come se fosse un pace-maker nel mio cuore; piuttosto, io sono impiantato in una realtà mitica di cui la ghianda è solo la mia, molto piccola, porzione. Ciò che i romantici chiamavano «anima vivificante» oggi si chiama realtà psichica. Ed è dappertutto, anche se noi ci ostiniamo a dire che è invisibile.

L'INTUIZIONE

La modalità tradizionale per percepire l'invisibile, e dunque per percepire la ghianda, è l'intuizione. L'intuizione comprende anche quella che ho chiamato sensibilità mitica, perché quando un mito ci colpisce, esso sembra la verità e di colpo ci fa vedere le cose da dentro.

In psicologia, intuizione significa «conoscenza diretta e non mediata», «percezione immediata o inna-

ta di un insieme complesso di dati». ⁶ L'intuizione prescinde dal pensiero ma non è uno stato emotivo; è una percezione chiara, fulminea e completa, «il suo tratto distintivo essendo l'immediatezza del processo». ⁷ Le intuizioni «arrivano senza che vi siano passaggi logici coscienti o processi di pensiero riflessivo». ⁸

È essenzialmente intuitiva, per esempio, la nostra percezione delle persone. Noi assorbiamo l'altro tutto insieme – accento, vestiti, corporatura, espressione, carnagione, voce, postura, gesti, i vari caratteri etnici, sociologici, di classe: tutti questi dati si offrono istantaneamente, come una *Gestalt* globale, all'intuizione. Gli internisti di una volta usavano l'intuizione nel fare le diagnosi; e usano l'intuizione i fotografi, gli astrologi, i direttori del personale, gli scopritori di campioni sportivi, chi decide l'ammissione a una Facoltà e, presumibilmente, anche gli analisti della CIA, tutti coloro che rintracciano le informazioni pertinenti e che in una massa di dati tediosi riescono a vedere un significato invisibile. L'intuizione percepisce l'immaginario, il *paradeigma*, una *Gestalt*.

Le intuizioni arrivano, non le facciamo noi. Ci arrivano come idea improvvisa, giudizio certo, significato colto al volo. Arrivano insieme a un evento, come se fossero portate da quell'evento o insite in esso. Un amico mi dice una cosa e io, *zac!*, ho capito tutto. Leggo pochi, difficili versi, e «vedo» quello che intendeva il poeta. Vado al museo a visitare la monumentale retrospettiva del grande artista di turno e, *aha!*, senza leggere il catalogo né ascoltare la spiegazione in cuffia, mi sorprendo a trattenere il respiro davanti a un quadro. Come folgorato.

La frase pronunciata dal mio amico, i versi difficili, il quadro alla parete del museo, che io colgo intuitivamente, hanno tutti una forma espressiva e perfettamente visibile. L'istantanea comprensione che mi afferra, portandomi a ciò che la psicologia chiama «*aha Erlebnis*», quella reazione intuitiva che ci lascia esterrefatto.

fatti per la sua subitanità, mi fa trattenere il respiro, o me lo fa emettere, per la forza contenuta nella frase, nei versi, nel quadro. Il pensiero mitico attribuisce questa energia, che provoca la mia intuizione, alla potenza insita nella cosa stessa. La potenza nella cosa stessa stabilisce in modo definitivo la realtà, la fisicità quasi, dell'invisibile.

Caratteristico è anche il modo di operare dell'intuizione. L'intuizione non si espande lentamente come il diffondersi graduale di uno stato d'animo; né progredisce un passo dopo l'altro come il pensiero; e neppure arriva alla comprensione dopo un esame scrupoloso dei particolari sensibili che compongono l'oggetto che mi sta di fronte nella sua globalità. Come ho detto, l'intuizione è chiara, fulminea, completa. Come una rivelazione, essa arriva tutta in una volta, istantaneamente. Anzi, prescinde dal tempo, esattamente come i miti, che sono senza tempo e si sbriciolano quando li sottoponiamo a domande temporali, tipo: «Quando è accaduto?», «Quali sono le origini di questo mito?», «Ha avuto un'evoluzione?», «Non ci sono nuovi miti?», «Da quale evento storico discende?», e via interrogando. Per lo storico, che è vincolato ai dati temporali, è sempre piuttosto difficile riuscire ad attingere alla sensibilità mitica.

Essendo chiare, fulminee e complete, e dunque fortemente convincenti, le intuizioni possono essere completamente sbagliate e mancare nettamente e integralmente il segno con la stessa frequenza con cui lo colgono. Jung, che pone l'intuizione (accanto al pensiero, al sentimento e alla sensazione) fra le quattro funzioni della coscienza, insiste molto sul bisogno che l'intuizione ha della collaborazione delle funzioni sorelle.⁹ Da sola, è capace di puntare sul cavallo perdente con la stessa baldanza che su quello vincente, oppure partirà per la tangente con certezza paranoide, incurante di ogni logica, sentimento e dato di fatto. Ma l'atteggiamento di ironico realismo di Jung nei riguardi dell'intuizione non era condiviso dal filone ideali-

stico dei filosofi intuizionisti. Spinoza, Schelling, Croce, Bergson, Husserl e Whitehead la nobilitano variamente come dote assiomatica, quasi un dono divino, che è contemporaneamente un metodo filosofico di conoscenza della verità.

All'intuizione ci si richiama anche per spiegare la creatività e la genialità; l'inesplicabile, cioè, viene spiegato per mezzo di un processo a sua volta inesplabile. Ma l'idealizzazione dell'intuizione trascura in particolare la sua ombra più oscura, l'intuitivo opportunismo del sociopatico, la chiarezza, fulmineità e totalità dei raptus del criminale psicopatico, le cui non mediate e assiomatiche proposizioni producono atti di violenza assolutamente arbitrari e casuali, privi di logica, di sentimento e di apprezzamento dei dati di realtà.

L'intuizione può indicare una via, ma non garantisce un'azione retta e nemmeno una corretta percezione. Ce lo insegnano ogni giorno i nostri stessi atti più immediati e icastici, come quando ci innamoriamo della persona sbagliata, muoviamo accuse ingiuste, liquidiamo avventatamente qualcuno o qualcosa, ci autodiagnostichiamo senza ombra di dubbio chissà quali malattie, che poi risultano assolutamente ipocondriache. A dispetto della sua sicurezza, l'intuizione può non essere affatto esatta. La nostra sensibilità mitica può ben cogliere le autentiche notizie di cose invisibili, ma l'autenticità può essere garantita soltanto controllando i fatti, tenendo conto della tradizione, applicando scrupolosamente il pensiero e giudicando con il sentimento. Sono i metodi usati per secoli dalla Chiesa cattolica per verificare le presunzioni intuitive di santità e per esaminare i miracoli.

Questo excursus sull'intuizione si è reso necessario per tre motivi. In primo luogo, ci occorre un termine accettabile per designare il tipo di percezione che vede le cose miticamente («li vedevo provare sentimenti»), che vede in trasparenza il visibile e pretende di cogliere l'invisibile. Era necessario che rendessimo

psicologicamente plausibile l'idea di sensibilità mitica, che la equiparassimo alla matematica e alla musica, in modo che i nostri richiami al mito, in questo libro, potessero risultare convincenti. Per afferrare il mito, o esserne afferrati, occorre l'intuizione. La pertinenza e l'importanza di un mito per la nostra vita ci colpisce come una rivelazione o una proposizione assiomatica, che non può essere dimostrata con la logica o indotta da prove fattuali. La prova migliore è l'aneddoto, l'esempio rivelatore che illumina un'idea oscura con il bagliore improvviso di un lampo di intuizione.

Il secondo scopo del nostro excursus era quello di mostrare all'opera sui tre ponti – la matematica, la musica e il mito –, e anche nella sfera dell'estetica o della bellezza, una funzione che tutti possediamo. È l'intuizione che conferisce alla matematica, alla musica, al mito e all'estetica la loro istantaneità e certezza. Sull'intuizione si fonda la teoria del giudizio estetico di Kant, e così pure la descrizione del processo compositivo da parte di Mozart. Gli studiosi che hanno analizzato l'ispirazione poetica e l'inventiva matematica mettono in rilievo, negli esempi che riportano, la certezza immediata dell'intuizione; si veda la spesso citata affermazione di Henri Poincaré che «ciò che più colpisce dapprima è questo aspetto di improvvisa illuminazione».¹⁰

Il terzo motivo ci riporta alle biografie e alla terribile tensione fra intuizione e istruzione presente in molti esemplari di ghianda. Scriveva Emerson: «Designiamo intuizione questa sapienza primaria, mentre ogni successivo apprendimento è istruzione [*tuition*]».¹¹ Emerson contrappone le due cose, quasi che intuizione [*intuition*] fosse non-istruzione [*not-tuition*]. Ma intuizione e apprendimento, immaginazione del cuore e studio scolastico, non devono necessariamente essere in opposizione. Emerson, comunque, aveva colto bene la forte antinomia presente in molte persone eminenti che scelsero l'intuizione contro l' istruzio-

ne. Che interrompero gli studi, che odiavano la scuola, che non avevano la voglia o la capacità di studiare, che furono espulsi dalla scuola, che furono piantati in asso da insegnanti esasperati: la guerra dichiarata tra intuizione e istruzione.

GLI ANNI DI SCUOLA: UN INCUBO

Nel libro *Cradles of Eminence*, il godibilissimo (e ben documentato) resoconto dell'infanzia di quattrocento personaggi eminenti della nostra epoca, si afferma che i tre quinti dei soggetti «presentavano gravi problemi scolastici»: «Il rifiuto della scuola è un fenomeno internazionale che non dipende dall'essere la scuola pubblica o privata, laica o confessionale né dal tipo di pedagogia applicato nelle varie scuole». ¹² Inoltre, le difficoltà scolastiche di questi personaggi sono indipendenti dall'atteggiamento, dalle condizioni economiche e dal livello culturale delle loro famiglie. Odio per la scuola, bocciature, espulsioni sono, nel bene e nel male, un'afflizione generale.

Thomas Mann, che fu insignito del premio Nobel in considerazione soprattutto del romanzo scritto a venticinque anni, definiva la scuola «stagnante e deludente»; il grande studioso e poeta indiano Tagore (proveniente, al pari di Mann, da una famiglia colta e abbiente) interruppe gli studi a tredici anni perché non sopportava più la scuola: «Sono stato abbastanza fortunato da districarmene prima che l'insensibilità diventasse cronica». «Degli anni di scuola, Gandhi diceva che erano stati i più infelici della sua vita ... che egli non aveva alcuna predisposizione per lo studio e che raramente aveva avuto insegnanti che stimasse ... e che forse sarebbe stato meglio per lui se non ci fosse mai andato». La scrittrice norvegese Sigrid Undset ebbe a dire: «Detestavo la scuola con tutto il cuore. Per evitare lo studio, avevo elaborato una complicata

tecnica che mi consentiva di pensare ad altro durante le lezioni». Un altro premio Nobel, il fisico Richard Feynman, definiva gli anni passati a scuola «un deserto intellettuale». L'attore e regista Kenneth Branagh era così angosciato dalla scuola che a undici anni cercò di rompersi una gamba buttandosi dalle scale, per poter rimanere a casa e restarsene in pace in camera sua a leggere. Il regista Rainer Werner Fassbinder «non riusciva a socializzare con i bambini normali» e alla fine fu mandato in una scuola steineriana. Jackson Pollock «se ne infischia di voti e di regole sull'abbigliamento conveniente» e alle superiori, a Los Angeles, fu espulso dalla sua scuola. John Lennon fu espulso già all'asilo.

La storia che mi è sembrata la più triste per le pene del povero scolaro riguarda il poeta inglese Robert Browning. Verso gli otto, nove anni, fu mandato in collegio, dove si depresse a tal punto da scegliersi «il luogo di sepoltura» in una cisterna della scuola, che aveva sul coperchio di piombo l'immagine in rilievo di una faccia. Si figurava che quella faccia fosse il suo epitaffio e, accarezzandola con la mano, recitava: "In memoria dell'infelice Browning". Quanto alle lezioni, Browning ebbe a dire «che in quel posto non gli avevano insegnato niente».

Paul Bowles, il fantasmagorico scrittore esistenzialista, «non andava d'accordo con la nuova insegnante, Miss Crane. Detestava il suo stile autoritario ... si rifiutò sempre testardamente di cantare nel coro e, come espressione del suo rifiuto, ideò un sistema per eseguire quelli che a lui sembravano compiti privi di senso evitando di svolgerli veramente: scriveva tutto come gli dicevano, ma all'incontrario».

Per Bowles l'attività più detestata era il canto, per altri sarà il latino o l'algebra o gli sport o i temi. La ghianda traccia il confine, e nessuno può obbligarla ad attraversarlo e a passare nel territorio di sua incompetenza. È come se la quercia non potesse piegarsi, non potesse fingere di essere un amabile pioppo. La

ghianda, come porta doni, così impone limiti, e soltanto se l'insegnante lascia spazio all'intuizione nei suoi metodi di istruzione, è possibile gettare un ponte verso la sponda della scuola, lasciando emergere il dono dai confini fissati.

Molto comuni sono i fallimenti scolastici: ma è il bambino che fallisce, o è la scuola? In entrambi i casi, lo scarto tra l'innata abilità intuitiva del bambino e l'istruzione formalizzata della scuola diventa sempre maggiore. Come ebbe a dire William Saroyan: «Io detestavo la scuola, non l'imparare». E negli stessi anni in cui a scuola aveva problemi, si leggeva per conto suo «praticamente tutti i libri della biblioteca pubblica di Fresno, California».

Il compositore Edvard Grieg disse: «La scuola non mi ha tirato fuori nient'altro che le cose brutte, lasciando intatte le cose buone». E Thomas Edison: «Sono sempre stato uno degli ultimi della classe». Stephen Crane, Eugene O'Neill, William Faulkner e F. Scott Fitzgerald furono tutti bocciati in qualche esame all'università. Per Ellen Glasgow, l'autrice di *Terra arida* e vincitrice del premio Pulitzer, la scuola era «intollerabile». Anche a Willa Cather, Pearl Buck, Isadora Duncan e Susan B. Anthony la scuola non piaceva. Paul Cézanne non fu ammesso all'École des Beaux-Arts di Parigi. I temi di Marcel Proust erano giudicati privi di coerenza dal suo insegnante di francese ed Émile Zola si prese uno zero in letteratura e l'insufficienza in tedesco e in retorica. Albert Einstein scrive a proposito della sua scuola (dai nove ai quattordici anni): «Preferivo sopportare qualunque castigo piuttosto che imparare baggianate a memoria». E durante le elementari gli insegnanti lo chiamavano Biedermeier, cioè a dire un po' ottuso, un po' sempliciotto, non proprio sveglio. Scrive la sorella: «Non era particolarmente bravo nemmeno in aritmetica, cioè non era svelto e preciso, anche se dimostrava buona volontà». In parte queste caratteristiche erano dovute alle sue difficoltà di pronuncia.

Il generale Patton era dislessico e indietro negli studi. Winston Churchill, a Harrow, «si rifiutava di studiare matematica, latino e greco e fu assegnato a quella che oggi si chiamerebbe una classe di recupero, dove si insegnava l'inglese ai bambini un po' tardi, benché non si possa dire che avesse scarse capacità linguistiche; possedeva anzi un'eccezionale conoscenza di Shakespeare, che studiava per conto proprio».

Lo scarto tra ciò che vede la scuola e ciò che sente il bambino può influire in due direzioni. Il più delle volte, il bambino o la bambina che stanno seguendo la propria strada sono percepiti come non all'altezza, incapaci di imparare, intrattabili, addirittura stupidi. Oppure viene esercitata una pressione in senso opposto. La fotografa Diane Arbus, una personalità originale ed estremamente dotata, raccontò degli anni di scuola: «I miei insegnanti dicevano sempre che ero molto intelligente e questo mi angosciava, perché sapevo di essere molto stupida, in realtà». Che il bambino sia percepito come «stupido», come Einstein, o «intelligente», come la Arbus, lo scarto di percezione tra il bambino e la scuola rimane incolmato. Le rare volte in cui si verifica la percezione da parte della scuola dell'invisibile presente nel bambino, come nel caso di Truman Capote, Elia Kazan e James Baldwin (si veda il capitolo V), questo fatto sembra un miracolo indimenticabile.

Gli esami, soprattutto, possono essere una tortura. Il grande batteriologo Paul Ehrlich doveva essere esentato dai temi in classe per la sua «totale inettitudine». Giacomo Puccini era continuamente bocciato agli esami. Gertrude Stein si ritirò da uno degli esami finali, a Harvard. Anton Čechov detestava il latino e il greco e fu bocciato due volte all'esame di licenza. La notte aveva dei veri e propri incubi: «Per tutta la vita doveva essere ossessionato da sogni in cui i professori lo coglievano in fallo». Pablo Picasso «non aveva mai imparato la sequenza delle lettere dell'alfabeto» e smise di andare a scuola a dieci anni «perché si ri-

fiutava testardamente di fare alcunché, tranne dipingere»; e anche il suo maestro privato si diede per vinto, perché Pablo non riusciva a imparare l'aritmetica.¹³

In molti casi, non è stato a scuola ma in attività al di fuori dei programmi scolastici o in periodi trascorsi lontano da scuola che si è fatta sentire la chiamata. È come se l'immagine del cuore fosse ostacolata dall'istruzione, dalla scuola con i suoi programmi e la sua regolare scansione del tempo. Henri Matisse incominciò a dipingere durante una convalescenza. H.G. Wells era destinato a fare il negoziante, ma a otto anni si ruppe una gamba, iniziò a leggere e si « salvò » dal commercio in favore della letteratura. Charles Evans Hughes, giudice della Corte Suprema e candidato alla presidenza, in attesa di essere ammesso all'università, passò sei mesi a bigheggiare per New York. William Randolph Hearst e il pittore La Farge impararono un mucchio di cose « sprecoando il tempo » in giro per Manhattan. A quindici anni, Marie Curie rimase un anno intero in campagna senza andare a scuola.¹⁴ Chi può decidere dove la ghianda impara di più o dove l'anima ti mette alla prova?

Gli esami rappresentano un momento rituale, in cui può accadere di tutto. Segnano la transizione da un modo di essere a un altro, un po' come sposarsi o dare alla luce il primo figlio. Il panico dell'esame, insieme alla cena e alle altre curiose tradizioni della sera prima della laurea, mettono ulteriormente in luce il carattere rituale dell'esame. Gli esami non mettono alla prova soltanto la nostra perseveranza, le nostre capacità e le nostre conoscenze; mettono alla prova la nostra vocazione. Il mio *daimon* vuole davvero la strada che ho scelto? La mia anima è davvero coinvolta? Se il riuscire bene in un esame può rappresentare una conferma, una bocciatura può essere il modo in cui il *daimon* ci fa sapere che abbiamo preso la direzione sbagliata.

Omar Bradley, che comandò le truppe americane nello sbarco in Normandia e doveva coordinare nella

sua mente campagne che coinvolgevano milioni di soldati e tonnellate di approvvigionamenti, all'esame di ammissione a West Point ottenne un punteggio bassissimo ai test, ventisette o ventotto punti su cento. Sgobbando a più non posso, alla fine uscì dall'Accademia quarantaquattresimo su una classe di centosessantotto cadetti (nella stessa classe, Dwight D. Eisenhower riuscì sessantunesimo e James Van Fleet novantaduesimo). Nel caso di Bradley, l'istruzione fu di aiuto all'intuizione. E l'intuizione lo aveva aiutato a entrare a West Point, facendogli sopportare quattro giorni di esami di quattro ore ciascuno.

«L'algebra fu un osso duro. In capo a due ore, avevo risolto non più di venti dei sessantasette problemi su cento che erano il minimo per superare l'esame ... Basta, fallimento completo. In preda allo scoraggiamento più nero ... raccolsi i fogli e mi avviai verso l'ufficiale responsabile ... Vedendo che era profondamente assorto nella lettura e non osando disturbarlo, tornai al mio banco, dicendomi che tanto valeva provarci ancora una volta. Ed ecco che, quasi per magia, adesso i teoremi mi venivano in mente da soli». ¹⁵

Bradley ce la fece. «Strinse i denti per il resto degli esami» e fu ammesso a West Point.

A volte la ghianda, come un angelo misericordioso, accorre nell'aula degli esami nel momento fatale, «quasi per magia» (si veda il caso di Barbara McClintock raccontato nel capitolo VIII). Leggendo la sua vita a ritroso, si potrebbe dire che Bradley doveva assolutamente superare quell'esame: la sua abilità strategica era richiesta nel mondo per vincere la Germania nel 1943-1945 e successivamente per l'esercizio delle funzioni di capo di Stato Maggiore dell'esercito americano.

Rush Limbaugh fu respinto all'esame di oratoria al Southeast Missouri State College. Quando si ripresentò, i suoi compagni pendevano dalle sue labbra come incantati, ma il professore gli diede Insufficiente, nonostante il talento inventivo, la sicurezza e l'«istin-

tiva capacità di analisi». «Avvertivo come un autocompiacimento, una non disponibilità a dare retta all'insegnante» spiegò il professore.¹⁶ La presa che Limbaugh aveva sul pubblico era di natura intuitiva; per lui l'istruzione era solo un impedimento.

L'attrito fra scuola e studente si manifesta nel modo più netto nel campo di più diretta attinenza con l'immagine della ghianda, come nel caso di Limbaugh. Bernard Baruch, che fu consigliere di diritto bancario, finanze ed economia internazionale alla Casa Bianca, a Harvard se la cavava abbastanza bene, tranne che, guarda caso, in economia politica e in matematica, dove era appena sufficiente.¹⁷

E infine Woody Allen: «Mi interessavo di tutto, tranne che dei professori».

«Dimostrava il suo odio per la scuola nei soliti modi. Al momento dell'iscrizione alla Scuola pubblica 99, fu assegnato a un corso accelerato, dato il suo alto QI, ma poiché le rigide regole scolastiche non gli permettevano di esprimersi usando la fantasia, finì per esprimersi disturbando le lezioni ... Marinava la scuola ... Non faceva i compiti. Dava fastidio in classe, rispondeva male al maestro, che da parte sua gli abbassava i voti per cattiva condotta».¹⁸

L'angelo, che legge la vita come immagine globale, al sentire di tutte queste lamentele e difficoltà, lo rassicura: «Mio caro Woody, per forza la scuola era uno strazio. Tu su quelle situazioni stavi già girandoci i tuoi film e scrivendo le tue gag, che bisogno c'era di viverle concretamente?». Billy Graham «trovava una perdita di tempo andare a scuola. La letteratura ... gli era particolarmente ostica».¹⁹ Fu «l'ultimo di tutti i suoi compagni a capire» l'*Allegro* di Milton. Naturale! Che cosa poteva importare di Milton e di tutta la letteratura al più famoso evangelista dei giorni nostri, visto che aveva già ricevuto il Vero Verbo? Con tutte le cose che Paul Bowles aveva da immaginare, non gli rimaneva tempo per un optional come i compiti di scuola. Quanto a Rush Limbaugh, con un pubblico nazionale

che già pendeva dalle sue labbra, che cosa poteva farsene delle lezioni di un piccolo professore di oratoria del Sudest del Missouri? E perché Kenneth Branagh non avrebbe dovuto preferire una spettacolare caduta per le scale (come a teatro e al cinema) all'andare a scuola? Non era già un formidabile attore drammatico? Quanto a Churchill, era logico che avesse problemi con l'inglese. Come avrebbe potuto il futuro vincitore del premio Nobel per la letteratura, colui la cui eloquenza nel 1940 e 1941 salvò, almeno temporaneamente, la civiltà occidentale, assumersi un *daimon* così imponente? Era davvero troppo per un ragazzino alto due spanne. I destini invisibili possono manifestarsi come visibili fallimenti.

Forse dovremmo leggere in altro modo i dati dei disturbi dell'apprendimento e i casi di difficoltà scolastiche. Piuttosto che «non riusciva a scuola», dovremmo leggere: «si è salvato dalla scuola». Non sto consigliando ai ragazzi di farsi bocciare: domando soltanto che la tristezza dei ragazzini sui banchi di scuola sia immaginata non tanto come esempio di fallimento, quanto come modello dell'operare della ghianda. In molti casi, l'intuizione del *daimon* non può assoggettarsi alla normalità dell'istruzione e allora diventa demoniaca. Se leggiamo la vita a ritroso, se osserviamo i gesti della ghianda dalla prospettiva più elevata dell'albero maturo, possiamo tarare l'istruzione sull'importanza dell'intuizione.

Ma quale genitore e quale psicologo sono in grado di arrampicarsi così in alto e di avere la vista così buona? E quale bambino, anche se è un «genio», potrebbe rimanere ostinatamente attaccato alle proprie intuizioni, se non vi fosse spinto dall'incomprensione più totale o da sintomi inabilitanti come la dislessia, un deficit dell'attenzione, le allergie, l'asma, l'iperattività, tutti disturbi che possono allontanare il bambino dalla scuola? Dalla scuola, ho detto, ma non dall'imparare; dall'istruzione, ma non dall'intuizione, non da quella certa qual cecità che apre altri tipi di vista.

Non tutti i bambini vedranno, non tutti trarranno giovamento dal non andare a scuola, ma per noi che li abbiamo in custodia e dovremmo guidarli, la porta sui fattori invisibili presenti nei loro disturbi deve rimanere aperta, casomai sia un angelo a bussare e non una malattia.

Non dimentichiamo l'osservazione di Jung: «Gli Dei sono diventati malattie». Per vedere l'angelo nella malattia occorre avere occhio per l'invisibile, chiuderne un poco uno e aprire l'altro su un altrove: *è impossibile vedere l'angelo se prima non abbiamo un'idea dell'angelo*; altrimenti il bambino è semplicemente stupido, caparbio o malato. Perfino nelle scienze, un fenomeno lo si può vedere, nel cielo o al microscopio, soltanto se qualcuno in precedenza ci ha descritto che cosa guardare; dobbiamo essere istruiti nell'arte di vedere. Allora, tutto a un tratto, l'invisibile diventa visibile, è lì, sotto l'occhio che abbiamo aperto.

Del resto, esiste in tutti noi un desiderio di vedere al di là di ciò che ci insegna la nostra vista normale. A condurci dall'astrologo è una rivelazione dell'invisibile in forma intelligibile. Come possono gli invisibili e incredibili transiti dei pianeti in processione attraverso le loro case zodiacali influire sul mio umore oggi? Spiegate mi il mio sogno; aiutatemi a modificare il mio stato di coscienza. Vorremmo vedere un segno. Stages della durata di un week-end ci invitano ad aprire le porte della percezione e a far entrare gli Invisibili. Una lunga e fondata tradizione, tuttavia, ammonisce a non spalancare troppo le porte, specie in una cultura che non sa distinguere tra profeti e ciarlatani.

UN PONTE TRA I DUE REGNI

Nelle culture visitate di frequente dagli spiriti e dove il mondo stesso è un ponte, come quelle di Haiti, dell'Africa occidentale, della Melanesia, e delle popo-

lazioni circumpolari che indichiamo complessivamente come eschimesi, l'insegnamento di base è imperniato sulla conoscenza dell'esatto carattere e nome dei vari visitatori, del rango di ciascuno, dei suoi poteri, della sua sfera d'azione. Queste culture hanno guardiani e buttafuori, che conoscono metodi per respingere ciò che non attiene al luogo e al momento. Noi pure ne avevamo, un tempo. I filosofi neoplatonici (Giamblico, Proclo, Porfirio) elencano un'infinità di angeli e arconti e *daimones*.²⁰ Il mondo era un luogo molto permeabile, abitato sia da corpi fisici sia da corpi immaginali. Lo psicologo delle religioni David Miller²¹ passa in rassegna gli spiriti, i *Geister*, della nostra tradizione, dimostrando la loro importanza. Ma quella permeabilità esisteva in un passato lontano, in un'altra era della coscienza. Il progressivo venir meno del nostro interesse verso le cose che la coscienza razionale chiama magiche, mistiche e mitiche ha fatto sì che tutti i corpi immaginali finissero per fondersi in modo indiscriminato nel mostruoso. Risultato: l'invisibile diventa l'«alieno». L'alienazione rende l'invisibile ancora più pauroso e distante, sempre più rappresentato da lupi mannari e smagliature del tempo e sempre più imprigionato in una cultura «stephenkingizzata». I nostri corridoi sono così angusti e bassi, che gli Invisibili devono contorcersi in forme mostruose per passare al di qua.

Oddio, forse la cosa che viene da altrove mi farà commettere azioni folli; magari il mondo invisibile è del demonio e bisogna starne alla larga. Ciò che non riesco a vedere non posso conoscerlo; ciò che non conosco lo temo; ciò che temo lo odio; ciò che odio lo voglio distruggere. Sicché la mente razionalizzata preferisce l'abisso al ponte; il taglio netto che separa i regni. Da dentro il bunker della smitizzazione, tutti gli Invisibili sembrano uguali, e ugualmente maligni.

Secondo l'insegnamento di san Paolo, la discriminazione degli spiriti è segno di vera consapevolezza spirituale. Dobbiamo imparare a distinguere un Invi-



sibile dall'altro. Un metodo usato dalla Chiesa per affinare la capacità di discernimento consisteva nel moltiplicare il numero degli angeli e santi ufficiali. La molteplicità di figure rappresentava molteplici qualità, una moltitudine di nature diverse e di differenti campi di azione. (La nuova Chiesa razionalizzata è andata ridimensionando il regno invisibile, assoggettandone l'immaginazione a criteri storicistici. Ciascun santo invisibile deve poter vantare un antenato visibile con pedigree storico. In questo modo, abbiamo perduto san Cristoforo e molti altri, che erano «soltanto miti»).

E ci sono altri interrogativi ancora, circa le relazioni tra visibile e invisibile. Perché darsi la pena di costruire un ponte, innanzitutto? Plotino ha detto: «Tocca a loro venire a me, non a me andare da loro». Forse gli Invisibili non vogliono venirci a trovare. O magari sono già qui, come gli angeli sopra la Berlino di Wim Wenders. Non possiamo saperlo, perché le nostre teorie sulla percezione non ammettono la loro apparizione. Magari non sono affatto invisibili, lo sembrano soltanto perché sono dichiarati tali dalla nostra cecità dottrinale. Sarà loro natura o la nostra visione che li definisce invisibili?

Nel regno (o è un centro commerciale?) dell'Occidente, la coscienza ha sollevato il trascendente sempre più in alto e sempre più lontano dalla vita quotidiana. L'abisso attraversabile è diventato vuoto cosmico. Gli dèi si sono ritirati, dicono Hölderlin e Rilke; occorre un salto di fede, dice Kierkegaard. Neppure questo servirebbe, perché Dio è morto, sostiene Nietzsche. E comunque quel ponte dovrebbe essere di proporzioni sovrumane. Ebbene, un ponte così la nostra cultura ce l'ha, già fatto; il più grande ponte, a detta di alcuni, mai costruito tra visibile e invisibile: la figura di Gesù Cristo.

Una volta rimossa l'invisibilità dalla sua funzione di sostegno dietro tutte le cose tra le quali viviamo – sicché tutti i nostri «beni» accumulati sono diventati

«merci», sordi e muti e morti materiali di consumo –, Cristo diventa l'unica figura rimasta nel Regno che possa riportarci a quella fondamentale invisibilità su cui le culture hanno sempre poggiato. Il fondamentalismo tenta, in modo letterale e dogmatico, di recuperare le invisibili fondamenta della cultura. La sua forza risiede nell'oggetto della sua ricerca, il suo aspetto allarmante e pericoloso nel metodo con cui procede.

Cristo come ponte (il papa, il vicario di Cristo, non si chiama appunto «pontefice», da *pons*, «ponte»?), perché l'Incarnazione significa presenza dell'invisibile nella comune materia di questa nostra vita umana. Un uomo-dio: visibile e invisibile divenuti uno. Secoli di interminabili e accanite dispute hanno tentato di scindere quell'unità, buttando il peso ora da una parte ora dall'altra: Gesù in realtà è un uomo, visibile, anche se con il soffio divino; Cristo è in realtà il Dio invisibile che prende a prestito una forma umana.

Per tenere insieme queste due incommensurabili entità teologiche occorre un qualche collante, un anello indipendente, un terzo termine diverso dai primi due e capace di unire mortale e immortale. Questa terza persona la teologia cristiana l'ha chiamata Spirito Santo. Ma anche tale figura appartiene agli Invisibili, il che fa pendere la bilancia pur sempre dalla parte opposta al mondo. Sicché la disputa continua, come è giusto, perché la relazione tra i due termini dà origine a speculazioni metafisiche e a pratiche religiose che impediscono alla problematica idea dell'invisibile di sfuggire via. Senza contare che tale disputa permette a questo capitolo di mettere a fuoco la relazione spesso difficile che intercorre negli anni della scuola tra l'invisibile ghianda e la vita della persona con la quale essa convive.

Le dispute teologiche possono insegnarci un'importante lezione psicologica. L'insegnamento che ne possiamo trarre non riguarda tanto la fede nell'unione dei due termini incommensurabili o le possibili

spiegazioni del loro misterioso nesso, quanto ciò che avviene *quando si separano*.

La psicopatologia fa scattare intuizioni psicologiche più profonde di qualsiasi ideale o formula spirituale. Un approccio negativo è spesso quello che getta la luce più cruda. Il momento più patologizzato di tutto il racconto della Incarnazione è quello del grido sulla croce, che dice l'angoscia lacerante di quando si è circondati soltanto dal mondo visibile. Gesù aveva avuto nemici intorno per tutti i trentatré anni della sua vita, era stato combattuto e perseguitato, ma mai si era sentito braccato come in quel momento. Il mondo degli uomini, della natura e delle cose era diventato selvaggio e ostile.

Prima di allora, il mondo era sempre stato permeato di Invisibili, una condizione che la cristianità definì paganesimo. Quando l'invisibile abbandona il mondo quotidiano (come fece con Giobbe, lasciandolo afflitto da ogni sorta di disgrazie fisiche e materiali), allora il mondo visibile non può più alimentare la vita, perché la vita non ha più il suo sostegno invisibile. Allora il mondo ti dilania. Non è forse questo che ci insegnano la decadenza e la rovina delle culture tribali, una volta derubate dei loro spiriti in cambio di beni di consumo?

La compresenza di visibile e invisibile è ciò che alimenta la vita. Noi arriviamo a riconoscere la straordinaria importanza dell'invisibile soltanto quando ci lascia soli, quando ci volge le spalle e scompare come Huldra nella foresta, come Yahwè sul Golgota.

Il grandioso compito di una cultura che voglia alimentare la vita, dunque, consiste nel mantenere gli Invisibili attaccati a sé, gli dèi sorridenti e soddisfatti: nell'invitarli a rimanere con riti propiziatori e cerimonie; con canti e danze, addobbi e litanie; con feste annuali e commemorazioni; con grandi dottrine come quella dell'Incarnazione e con piccoli gesti intuitivi, come toccare legno, sgranare il rosario, tenere addosso una zampa di coniglio o un dente di squalo; o ap-

pendendo il *mezuzoth* allo stipite della porta, o un portafortuna sopra il cruscotto; o deponendo in silenzio un fiore sopra una pietra lucidata.

Queste cose non c'entrano con la fede, e dunque non hanno a che vedere con la superstizione. Si tratta soltanto di non dimenticare che gli Invisibili possono andarsene, lasciandoci soltanto, per coprirci le spalle, i rapporti umani. Come dicevano i greci dei loro dèi: Non chiedono molto, soltanto di non essere dimenticati. I miti mantengono invisibilmente tra noi il loro regno daimonico. Lo stesso fanno le fiabe popolari, come quella del taglialegna che lasciò cadere l'accetta dal taglio affilato, e penetrò sempre più nel profondo della foresta per restare vicino a quel sorriso.

Manolete era stato chiamato a combattere i tori, ma, per poter discendere e dunque crescere nella vita, la sua vocazione aveva bisogno di essere percepita. La percezione avvenne attraverso un mentore, José Flores Camará, che seppe «vedere oltre» e diventò la guida e il manager di Manolete, rimanendogli accanto sino alla fine.

«La svolta decisiva nella carriera di Manolete ebbe luogo quando José Flores Camará assistette per caso a una sua corrida ... Osservandolo nell'arena, fu come se vedesse, al di là di quello che era in quel momento, quello che sarebbe potuto diventare un giorno.

«Vide immediatamente che il ragazzo stava facendo le mosse sbagliate per la sua corporatura e personalità. Vide che si esponeva di continuo alle cariche del toro per ignoranza del terreno.

«Ma vide anche che Manolete possedeva uno straordinario coraggio. Vide che uccideva i tori meglio di qualunque altro matador avesse mai visto, che uccideva secondo lo stile pericoloso, elegante della vecchia scuola, ormai scomparso dalle arene, dritto sopra il corno destro, l'espada affondata fino all'elsa.

«Camará ingaggiò Manolete e si accinse a ripulmarlo daccapo. Lo portò negli allevamenti a studiare i torelli dal vivo e incominciò a insegnargli l'arte della corrida partendo da zero».¹

Franklin D. Roosevelt ebbe quello stesso tipo di vista, che vede al di là, nei confronti del giovane Lyndon Johnson.

«Per cercare di spiegarmi l'intenso rapporto che il Presidente aveva avuto con il giovane deputato, un rapporto diverso da tutti gli altri, James H. Rowe, uno dei consiglieri di Roosevelt, mi disse: "Bisogna tenere presente che erano entrambi grandi geni politici. Potevano parlare alla pari. Erano pochissime le persone con le quali Roosevelt potesse comunicare, sicuro che comprendessero tutti i risvolti di quello che stava dicendo. Ma Lyndon, a ventotto anni, capiva fino in fondo". Roosevelt stesso ebbe a dire a Harold Ickes: "Vedi, Harold, Lyndon è il tipo di politico disinibito che sarei potuto essere io alla sua età se non fossi andato a Harvard". Roosevelt fece anche una previsione. Disse: "Caro Harold, tra un paio di generazioni, la bilancia del potere in questo paese finirà per pendere dalla parte degli Stati del Sud e dell'Ovest. E quel ragazzo, Lyndon Johnson, chissà che non diventi il primo presidente sudista"».²

Anche George Washington, dovendo nominare il proprio aiutante di campo, scelse un giovane, Alexander Hamilton. Era il 1777, durante un cupo inverno della Guerra di Indipendenza, e Hamilton aveva ventidue anni. Il loro rapporto è stato ed è tuttora fonte di infinite congetture biografiche e psicoanalitiche. A noi qui interessa l'occhio geniale di Washington, che seppe vedere, e valutare con il sentimento, il giovane ufficiale di artiglieria, inesperto, presuntuoso, fragile. In capo a pochi mesi, Hamilton diventò, secondo le parole di Washington stesso, «l'aiutante principale e più fidato del comandante supremo».³

Le nomine sul campo di battaglia richiedono un occhio molto acuto. Gli ufficiali muoiono, il vicecoman-

dante cade con una pallottola in fronte, il superiore responsabile deve promuovere qualcun altro sui due piedi per riempire il posto lasciato vuoto. Su quali basi prenderà la decisione? Niente inventari di personalità, niente test per calcolare il QI né colloqui anamnestici per risalire all'infanzia: al loro posto, una rapida valutazione del carattere, a volte sotto il fuoco nemico; la percezione delle potenzialità. Forse i momenti di crisi lasciano meglio intravedere la ghianda? È una domanda da porsi.

Come fa lo scout di una squadra di baseball a percepire quel quid di unico in un novellino di diciannove anni di una squadretta di provincia, non solo nel senso di valutarne le capacità atletiche, ma di vedervi un temperamento che saprà andare d'accordo con i compagni di squadra, magari piacere ai tifosi, e valere un grosso investimento di denaro e di tempo? In che cosa consiste il dono della percezione?

Adesso riporterò tre delle mie storie preferite sul genio percettivo, che oggigiorno sarebbero probabilmente considerate esempi di favoritismo da parte del professore o casi di attrazione omosessuale tra due maschi, o spiegate in qualche altro modo che riduce il dono della percezione a una questione di meschino interesse personale. C'è rimasta ben poca carità nelle nostre interpretazioni dei rapporti tra due persone, specialmente se una delle due è giovane e l'altra più grande, se una ha il potere e l'altra no. Forse, avendo perduto il potere percettivo, siamo capaci soltanto di percepire, come unica affinità elettiva tra due persone, il potere. Ma ecco le mie storie:

«Harvard, anni Ottanta del secolo scorso: il professor William James ha nei suoi corsi una ragazza ebrea della California, goffa, tarchiata, chiacchierona, che arriva in ritardo alle lezioni, sembra spaesata, fa errori di ortografia, non sa una parola di latino, insomma la tipica pasticciona, che si agita tanto e non combina niente, una "nevrotica", diremmo oggi. Ma William James, dopo che all'esame la ragazza aveva consegna-

to il foglio in bianco, le diede un voto alto e continuò ad aiutarla per tutta la durata degli studi di Medicina alla Johns Hopkins. Aveva visto qualcosa di unico in quella sua allieva. Che si chiamava Gertrude Stein e si ritrovò a essere la Gertrude Stein che conosciamo solo dieci anni più tardi e molto lontano da Harvard, a Parigi.

«In una cittadina del Sud, un uomo a nome Phil Stone, che aveva studiato per un po' lettere a Yale, prese sotto la sua ala, diventando il suo istruttore e mentore, un ragazzotto tarchiato, molto affettato e presuntuoso, che si ubriacava, faceva finta di essere un gentleman inglese, vestiva in modo ricercato, esibiva un bastone da passeggio e scriveva poesie: tutto questo in una pettegola cittadina del Mississippi durante la prima guerra mondiale. Phil Stone lo sentì parlare e percepì in lui qualcosa di unico. Il giovanotto, che la psicologia junghiana oggi definirebbe un "tipo puer", si chiamava William Faulkner e nel 1949 ricevette il premio Nobel per la letteratura».

Terza storia di percezione che ha saputo vedere, «al di là di quello che il ragazzo era in quel momento, quello che sarebbe potuto diventare un giorno»:

«Nell'anno 1831 veniva allestita una di quelle stupende e variegata spedizioni scientifiche come usavano allora; un professore di botanica, a nome John Henslow, propose che venisse scelto come naturalista un suo ex allievo, che allora aveva ventidue anni. A scuola non aveva brillato particolarmente – per la matematica, anzi, era negato –, però era un appassionato collezionista di insetti, che andava a raccogliere nelle campagne circostanti. Per il resto, non si distingueva in niente dai giovanotti della sua classe sociale: a caccia con gli amici, mangiate e bevute al club, in prospettiva la carriera ecclesiastica. Inoltre, presentava il "classico complesso familiare", come diremmo forse oggi: attaccato alla madre e schiacciato dal padre (letteralmente: superava il quintale). Ma Henslow ci vide qualcosa di speciale e convinse gli interessati, compre-

so il giovanotto suo ex allievo, che si chiamava Charles Darwin, che la sua partecipazione al viaggio del *Beagle* sarebbe stata utile». ⁴

Nel caso di Darwin, fu l'occhio del suo insegnante a provocare la svolta decisiva; lo stesso accadde a Elia Kazan e a Truman Capote: i loro genitori non erano in grado di gestire dei figli così. La ghianda, insomma, ha bisogno di un mentore.

Scrive Elia Kazan:

«Quando avevo dodici anni e ci trasferimmo a New Rochelle, mi capitò un vero colpo di fortuna: la mia insegnante dell'ottava classe. Si chiamava Miss Anna B. Shank e più di altri influì sul corso della mia vita. Era vicina alla cinquantina, che per me voleva dire vecchissima, e mi aveva preso in simpatia. Era anche un'inguaribile romantica: un giorno mi disse che avevo dei bellissimi occhi castani. Venticinque anni dopo, avendo letto il mio nome sul giornale, mi scrisse una lettera. "Una mattina, avevi soltanto dodici anni, eri di fianco alla cattedra e la luce della finestra ti cadde sulla testa e sui lineamenti, illuminando l'espressione del tuo volto. Mi venne in mente allora che c'erano grandi possibilità nel tuo sviluppo e..."».

«Miss Shank si adoperò con grande zelo per sottrarmi alla tradizione del primogenito in uso presso di noi e alle aspettative di mio padre, dirottandomi da una carriera commerciale, che prevedeva partita doppia e libri contabili, verso quelli che allora si chiamavano gli studi umanistici». ⁵

La madre di Truman Capote non ebbe vita facile con il figlio. Si lamentava perché le diceva bugie, scimmiottava l'accento cubano del patrigno, «aveva modi da femminuccia» e gli era rimasta la vocetta acuta di quando era bambino. A quattordici anni faceva ancora i capricci «buttandosi per terra e scalciando in aria se non otteneva quello che voleva». Era sonnambulo, disertava le lezioni di ginnastica e durante le lezioni di biologia non faceva che pettinarsi. Fu bocciato in algebra, in francese e in spagnolo. Da piccolissimo, a

cinque o sei anni, andava in giro con carta e matita e scribacchiava frasi per conto suo, armato di un piccolo dizionario, che portava sempre con sé. Non solo, da ragazzino accompagnava un suo insegnante al cinema e lo masturbava nel buio della sala. La madre lo spedì in un collegio militare a Ossining (Sing Sing!), nello stato di New York.

Ma ecco che entra in scena Catherine Wood, l'insegnante di inglese, «la quale non solo condivideva la fiducia del ragazzo in se stesso, ma riteneva che fosse il proprio sacro dovere, la propria missione, aiutarlo a mettere a frutto i suoi talenti.

«Il ragazzo si era letteralmente imposto alla sua attenzione. Miss Wood aveva portato la sua classe nella biblioteca della scuola e aveva in mano un libro di Sigrid Undset, che stava per dare a una delle sue alunne. "Improvvisamente," ricorda Miss Wood "questo ragazzino, che non era della mia classe, si volta verso di me e si intromette: 'Chissà che bello leggerla nella lingua originale'. 'Oh, non c'è paragone!' risposi io, benché naturalmente non conoscessi una parola di norvegese. Da quel momento vidi spesso Truman e l'anno successivo, quando lo ebbi in classe, in undicesima, ci frequentammo assiduamente".

«Miss Wood, una zitella alta e magra, con i capelli grigi, lo invitava a pranzo, leggeva i suoi racconti, lo seguiva in modo particolare in classe e spingeva i colleghi a fare altrettanto ... "Sua madre non riusciva a capire un ragazzo come lui, che amava cose troppo diverse. Ricordo i pomeriggi passati nel mio tinello a spiegarle che non toccava certo a me dire queste cose a lei, che era sua madre, ma tra cinque, dieci anni, gli altri, i ragazzi normali, che facevano le cose normali nel modo normale, sarebbero stati ancora lì, occupati a fare le medesime cose, mentre Truman sarebbe stato famoso"».⁶

L'occhio può anche essere quello di un membro della famiglia, di una sorella, per esempio. Golda

Meir, una delle figure fondanti nella storia dello Stato di Israele e primo ministro durante la guerra del 1973, aveva una sorella, maggiore di nove anni, Sheyna. Golda era brava a scuola; il giorno della licenza, a quattordici anni, toccò a lei tenere il discorso di commiato. «Sembrava implicito che avrei continuato gli studi, per diventare magari una maestra, che era il mio sogno». Ma sua madre aveva altre idee. Voleva «una *dervaksene shein meydl* (una brava e onorata ragazza), disse che avrei potuto lavorare in un negozio ... e incominciare a pensare al matrimonio, cosa che, come mi fece notare, alle insegnanti donne [nel Wisconsin] non era consentito dalla legge».

Golda scrisse di nascosto alla sorella, la quale, povera in canna e malata di tubercolosi, se ne era andata di casa alcuni anni prima dopo avere a sua volta lottato con la madre, e le confidò il conflitto che la angustiava. Sheyna rispose senza esitare: «No, devi continuare a studiare ... hai la stoffa per diventare qualcuno ... prendi le tue cose e vieni da noi ... faremo il possibile per te ... vieni da noi immediatamente».⁷

Golda Meir poté andarsene di casa a sedici anni, perché Sheyna offriva una casa a quel qualcosa che aveva percepito nella sorella. Altrettanto importante nella storia di Golda Meir è l'intransigenza della madre, la fantasia materna su ciò che la figlia sarebbe dovuta diventare, perché questo liberò il *daimon* innato di Golda, con il suo deciso idealismo ribelle, avviandola così a realizzare quella che era la sua natura più vera.

Il compositore Alban Berg riversava i segreti del suo cuore adolescente su Hermann Watznauer, un amico di famiglia che diventò per il ragazzo «amico, mentore e catalizzatore». Quando il loro rapporto ebbe inizio, Watznauer aveva ventiquattro anni e Berg quattordici; l'amico più grande esprimeva la sua comprensione per le confessioni dell'anima e gli sfoghi del cuore del ragazzo, profusi in lettere che arrivavano a volte alle trenta pagine.⁸ Il mentore è una persona che vede qualcosa di essenziale. Il tutore del poeta

Vladimir Majakovskij, di nemmeno dieci anni più grande del suo allievo, spiegò: «Gli piaceva lavorare con gli adulti e si seccava se lo si trattava da bambino. Ho notato questa caratteristica fin dal nostro primo incontro».⁹

Arthur Rimbaud (un ragazzo «che viveva la maggior parte della sua vita nella fantasia ... e per il quale le vie che percorreva tornando da scuola non erano le strade a lui note, ma il ponte di un vascello, l'acciottolato di Roma, i sentieri dell'Acropoli») trovò il compagno dell'anima nel suo insegnante Izambard, di ventun anni, con il quale poteva finalmente «parlare di poeti e di poesia». «Quel ragazzino,» disse Izambard «che trattai fin dall'inizio come un compagno più giovane, a poco a poco divenne un caro amico».

Come il professore di botanica con Darwin, come Miss Wood con Capote, così Izambard vide Rimbaud. Invece Bainville, il più celebrato poeta vivente dell'epoca, al quale Rimbaud chiese con effusione e abbandono un cenno di approvazione, scrivendo: «È il mese dell'amore; compirò diciassette anni ... c'è qualcosa dentro di me, non so che cosa, che vuole librarsi alto», Bainville non vide nulla.¹⁰ Cestinò poesie e lettere: per lui la faccenda era chiusa. Da quella parte niente catalizzatore, niente mentore, niente occhio.

In tutte queste relazioni percettive, l'età e il sesso sembrano ininfluenti. Nel 1777, Washington aveva quarantacinque anni, Hamilton venti; tra Izambard e Rimbaud c'era una differenza di sei anni appena. Oggi, dire che l'età e il sesso sembrano ininfluenti contrasta con le idee della nostra cultura. Eppure, il sospetto di attrazione omoerotica tra il più anziano Washington e il giovane, brillante, snello Hamilton rivela un segreto: non il segreto di un affare d'amore clandestino tra i due, ma il segreto della sorgente dell'occhio percettivo. Esso è l'occhio del cuore. Qualcosa si smuove nel cuore, aprendolo alla percezione dell'immagine racchiusa nel cuore dell'altro. Roosevelt provava «affetto» per Lyndon Johnson. «La luce della

finestra cadde sulla tua testa» scrive Miss Shank. E allora Miss Shank vide. «Manolete stava facendo le mosse sbagliate per la sua corporatura e personalità». E Camará vide. «Quel ragazzo, Lyndon Johnson, chissà che non diventi il primo presidente sudista». Roosevelt aveva visto.

In una «squallida, fatiscente ... aula scolastica: buia, deprimente, paurosa a volte», in una classe di cinquanta ragazzi in maggioranza maschi, in maggioranza neri, Orilla Miller, «una giovane maestra bianca, una donna bellissima ... che io amavo ... con l'amore assoluto del bambino», vide James Baldwin a dieci anni. «Scoprirono di avere in comune la passione per Dickens, che entrambi stavano leggendo con una gran voglia di scambiarsi le proprie idee al riguardo. La giovane maestra del Midwest fu colpita dall'intelligenza del ragazzino del ghetto». E iniziarono un'amizizia che permise al *daimon* di James Baldwin di venire allo scoperto.

Anche Baldwin aveva visto Miss Miller. Moltissimi anni dopo, quando lui era diventato uno scrittore famoso, entrarono nuovamente in contatto. Baldwin le scrisse, chiedendo «all'amica di allora di mandargli una sua fotografia ... "Ho custodito il suo volto nella mia mente per tutti questi anni"». ¹¹ Quarant'anni dopo il loro primo incontro in quella scuola di Harlem all'insegna dei romanzi di Dickens, Orilla Miller e James Baldwin andarono al cinema insieme a rivedere *Le due città*.

Oggi quasi non riusciamo più a credere a queste relazioni basate sull'affetto del cuore. Abbiamo imparato a vedere le cose con l'occhio dei genitali. Non sappiamo immaginare rapporti basati sull'immaginazione. Per la nostra cultura, il desiderio deve per forza essere inconsciamente sessuale, le relazioni accoppiamenti, le confessioni sincere, sotto sotto, manipolazioni seduttive. Ma l'attrazione reciproca, in tutte queste coppie, scaturiva da una visione condivisa; si erano innamorate di una fantasia. Nel caso di Baldwin e Miss

Miller, Dickens; di Capote e Miss Wood, Sigrid Undset in norvegese (!); quella tra Roosevelt e Johnson fu una corrispondenza tra geni della politica: come dice Rowe, «potevano parlare alla pari»; età, storia, contingenze non erano elementi importanti: il loro era un dialogo tra due Presidenti. Da cuore a cuore. Da ghianda a ghianda.

Quando John Keats scrive: «Non conosco altro che la santità degli affetti del Cuore e la Verità dell'Immaginazione»,¹² le sue parole aprono anche i nostri occhi sull'operare della percezione creativa nelle vicende umane. Ci forniscono il terreno transumano per l'arte del mentore. Io divento un mentore quando la mia immaginazione sa innamorarsi della fantasia di un altro. Una componente erotica è necessaria, così come è sempre stata fondamentale nell'insegnamento da Socrate in poi, come lo è ancor oggi, anche se oggi o è eliminata dall'apprendimento attraverso il computer oppure è guardata esclusivamente con l'occhio genitale e vista come violenza, seduzione, molestia o bisogno di qualche impersonale ormone. L'occhio genitale non rivela ciò che va cercando la ghianda.

Proviamo a esaminare, per esempio, le rubriche degli annunci personali. Superata la descrizione sociologica – conformazione fisica, colore della pelle, abitudini sessuali, professione, età, stato civile –, ecco che incomincia a emergere la Verità dell'Immaginazione. Lunghe passeggiate, cucina, umorismo, ballo, coccole e parlare, parlare; e poi le preferenze musicali, i progetti per le vacanze, i gusti e, soprattutto, i sogni. Cerchiamo qualcuno che accompagni la ghianda, non un compagno di letto. Un annuncio personale rivela «la santità degli affetti del Cuore». Un annuncio personale è un sogno romantico. «Un'inguaribile romantica ... un giorno mi disse che avevo dei bellissimi occhi castani» scrive Elia Kazan di Miss Shank, che vide le sue «grandi possibilità».

Vedere è credere, credere *in* ciò che si vede, e questo fatto conferisce immediatamente il dono della fe-

de alla persona o alla cosa che riceve lo sguardo. Il dono della vista è superiore ai doni dell'introspezione. Perché tale vista è una benedizione: trasforma.

La terapia promuove la grande illusione dell'introspezione. Predica e pratica la cecità di Edipo. Edipo si interrogava su chi fosse veramente, come se si potesse trovare la ghianda, il nostro vero essere, con la riflessione che si autointerroga.¹³ Questa superstizione terapeutica poggia su un'altra falsa credenza: l'idea che la ghianda sia celata alla vista, nascosta, sotterrata nell'infanzia, rimossa, dimenticata e dunque possa essere redenta soltanto con l'introspezione attiva nello specchio della mente. Ma gli specchi dicono solo mezze verità. La faccia che ti vedi allo specchio misura la metà delle dimensioni della tua faccia vera, è solamente la metà di quella che presenti e che gli altri vedono.¹⁴

La ricerca terapeutica del vero essere sarebbe forse più efficace se seguisse scrupolosamente la massima posta a titolo di questo capitolo dove, non a caso, c'è la forma passiva: *percipi*, «essere percepiti». Noi siamo fenomeni offerti alla vista. «Essere» è in primo luogo essere visibili. Il lasciarci passivamente vedere apre una possibilità di benedizione. Perciò noi cerchiamo amanti e mentori e amici, affinché possiamo essere visti, ed essere benedetti.

Miss Shank vide Kazan nella luce che illuminava l'espressione del suo volto. Camará vide come Manolete si muoveva, come uccideva il toro, come non tenesse conto del terreno. Watznauer faceva passeggiate con Berg, ascoltava, guardava. Al fronte, il comandante scruta in piena luce gli ufficiali da promuovere; l'uomo interiore è là, in quello che si vede fuori. Come avanza, come si comporta, come sta. E qual è la prima domanda sul loro stato interiore che rivolgiamo alle persone quando le incontriamo? «Come stai?». Tu sei *il modo come* stai, sei esattamente come sei ora, sul crinale di questo attimo in cui ti mostri. Il tuo essere, forse tutto l'Essere, è precisamente il «come» sembra es-

sere, il come del *Sein* che è così e non in altro modo, che dichiara chi e che cosa e dove è ciascun evento. Il «come è» dice ciò che è. Questa cosa è così; i suoi gesti, il suo stile, i suoi colori, i suoi movimenti, il suo linguaggio, la sua espressione (insomma, le concrete complicazioni dell'immagine) dicono esattamente come essa è.

Con tutta la mia insistenza sul fenomenico, non intendo dire che non esistano zone riservate, ombre; non dico che un evento sia soltanto la *Persona*, una maschera, la faccia che si indossa, pura vetrina. Ma zone riservate e ombre non sono invisibili. Si manifestano nelle reticenze, nelle circonlocuzioni e negli eufemismi, negli occhi ombrosi, distolti, nei lapsus, nei gesti esitanti, nei ripensamenti, nelle omissioni. Non c'è niente di ovvio in una faccia e niente di semplice in una superficie. Il presunto nascosto è anch'esso in vista e suscettibile di essere notato, anzi è una parte di ciò che qualsiasi evento offre a chi sa guardare. L'immagine che un mentore scorge in un allievo o in un apprendista non è né tutta davanti né quel che è nascosto dietro, non è né un falso sé e neppure uno vero; non esiste alcun me reale se non la realtà di me nella mia immagine. Il mentore percepisce le pieghe di una complessità, quelle curve dentro/fuori, sotto/sopra dell'implicito che sono la verità dell'immaginazione in ogni sua forma, per cui possiamo ben definire l'immagine: *il come globale del presentarsi di una cosa*. Eccomi, sono qui, proprio davanti ai tuoi occhi. Riesci a leggermi?

Rivediamo dunque l'idea della ghianda come potenzialità nascosta e invisibile. Pensiamola invece perfettamente visibile nel come dell'atto: Manolete non è *il fatto che* combatte i tori, ma il *come* combatte i tori; non *il fatto che* Gertrude Stein scriva, bensì il *come* scrive costituisce l'unicità della sua immagine realizzata. L'invisibilità della ghianda sta nel come di una prestazione visibile, nelle sue tracce, se preferite. L'invisibile è perfettamente visibile in ogni punto e momento della

quercia e non è altrove o prima della quercia, ma si comporta come un ordine implicito tra le pieghe del visibile, come il burro nella sfoglia dei croissant o l'aria fragrante nel pane che lievita: invisibile, ma non letteralmente tale, bensì l'invisibile fatto visibile.

A volte questo visibile invisibile è indicato come lo spirito del luogo, la qualità di una cosa, l'anima di una persona, l'atmosfera di una scena, lo stile di un'opera d'arte. Noi vorremmo afferrarlo e allora lo spieghiamo come contesto, struttura formale o come una *Gestalt* aperta che ci attira dentro di sé. Né i nostri concetti né l'occhio che guarda attraverso di essi hanno fatto un sufficiente tirocinio nell'arte dell'immaginazione, nell'arte percettiva della lettura delle immagini. Quando cerchiamo di vedere per mezzo di tipologie, categorie, classi, sistemi diagnostici, siamo incapaci di vedere come stanno questa o quella persona. I tipi, di qualunque genere, offuscano l'unicità.

L'occhio del cuore vede dei «ciascuni» ed è toccato dalla «ciascunità», per prendere a prestito l'espressione di William James. Gli affetti del cuore scelgono sempre il particolare. Ci commuove questa immagine e solo questa: in un'aula piena di bambini, soltanto il piccolo Truman con la sua vocetta acuta. Ci innamoriamo di questa immagine particolare, non di una qualunque.

Ma anche una persona particolare: se la vediamo come Irlandese o Tedesca, Ebraica o Cattolica, Nera o Bianca, Alcolista o Suicidaria, Vittima o Borderline, allora non vediamo una persona, bensì categorie. Parliamo sociologichese, non la lingua dell'anima. Per leggere un'espressione occorre un numero di parole pazzesco. «La maggior parte della gente non sa "dire" come è la persona che ha davanti, ma l'essere incapaci di "dire" non implica che non si sia capaci di vedere» scrive il filosofo José Ortega y Gasset.¹⁵ Eppure, ci sono così tante parole a disposizione, basta chiudere il libro di psicologia e aprire un romanzo, un diario di viaggio, perfino un libro di cucina. Oppure un film,

dove possiamo vedere aggettivi e avverbi dal vivo, composti in immagini che si muovono sullo schermo. «Oh, avere una Vita di Sensazioni invece che di Pensieri» scriveva Keats.¹⁶ Per vedere la ghianda occorre avere occhio per le immagini, occhio per lo spettacolo, e avere il linguaggio per dire ciò che vediamo.

I nostri fallimenti in amore, nelle amicizie, in famiglia spesso sono riconducibili a fallimenti della percezione immaginativa. Quando non guardiamo con l'occhio del cuore, allora sì l'amore è cieco, perché in quei casi non sappiamo vedere l'altro come portatore di una ghianda di verità immaginativa. Può esserci il sentimento, ma non la vista; e come la vista si appanna, così si appannano la simpatia e l'interesse. Ci sentiamo soltanto irritati, e ricorriamo a concetti diagnostici e tipologici. Ma tuo marito non ha «un complesso materno»; piagnucola, ha aspettative, spesso è come paralizzato. Tua moglie non è «in preda all'Animus»; è perentoria, discute usando la logica, non si vuole dare per vinta. Il *chi* tuo marito o tua moglie sono coincide con il *come* essi sono, non con *ciò che* le tipologie e le categorie dicono che essi sono.

Alcune forme di terapia cercano di correggere la miopia immaginativa incoraggiando l'«empatia» e la «identificazione controtransferale sintonica». E promuovono anche lo psicodramma e i giochi di ruolo per aiutare i pazienti a vedere in trasparenza certe concezioni tipologiche e ad arrivare al cuore dell'altro. Mettiti nei panni di tuo marito, di tua moglie, di tuo figlio. Immagina quello che provano, come sarebbe essere loro. Immagina! Forse, se guardi meglio con l'immaginazione, riuscirai a scoprire un cuore di verità nel loro comportamento.

La percezione immaginativa richiede grande pazienza. Come dicevano gli alchimisti dei loro complicati, frustranti esperimenti: «Nella tua pazienza è la tua anima». Come reggere altrimenti l'incomprensibile comportamento dell'altro, quella stranezza, quella lentezza? Il fisico atomico Edward Teller imparò a

parlare solo dopo i tre anni, tanto che si pensava fosse ritardato. «Poi, un giorno, Edward incominciò a parlare, con frasi complete, non singole parole, come se si fosse risparmiato la fatica in attesa di avere qualcosa da dire». Il dottor Spock «fino a oltre i tre anni sapeva parlare pochissimo e quel poco lo diceva con esasperante lentezza». Anche Martin Buber imparò a parlare solo a tre anni. Uno degli insegnanti di James Thurber «disse a sua madre che probabilmente il bambino era sordo». Woodrow Wilson, forse il più colto dei presidenti americani, «aveva imparato a scrivere solo a nove anni e a leggere correntemente solo a dodici». I primi biografi attribuivano la colpa di questo ritardo al rapporto con il padre e la madre. Il biografismo più aggiornato preferisce le diagnosi psichiatriche e sostiene che «Woodrow Wilson era affetto da dislessia *evolutiva*», insinuando in tal modo che la colpa stava nel suo cervello.¹⁷

Dislessia, ritardo cronico, distraibilità, iperattività sono sintomi della «sindrome da deficit dell'attenzione»: e sa Dio quanta pazienza ci vuole. Del resto, in quale altro modo si può contenere e snidare l'altra faccia di questo «deficit»? Spesso i bambini così classificati, e anche gli adulti, sono quelli con intelligenza superiore alla media, inclini a perdersi in fantastiche e con un'anima così sensibile e aperta che l'«Io» non riesce a starle dietro e il suo comportamento risulta disorganizzato. E allora, alé!, una bella cura di Ritalin, Prozac, Xanax: e funziona, naturalmente. Ma il fatto che le pillole combattano il deficit non vuol dire che la causa ne sia confermata o che se ne sveli il significato. Le stampelle funzionano, ma non spiegano la mia gamba rotta. Come mai questo disturbo è tanto diffuso oggi? Su che cosa l'anima *non* vuole rivolgere l'attenzione, e che cosa starà facendo il *daimon*, visto che *non* sta leggendo, *non* sta parlando, *non* sta dando prestazioni rispondenti alle aspettative? Per scoprirlo occorrono molta pazienza e quella percezione imma-

ginativa che Henry James descrisse come « un prolungato indugiare sopra il caso esposto ».

« *Esse est percipi* » disse il filosofo irlandese George Berkeley (1685-1753). Noi esistiamo e diamo esistenza in virtù della percezione. Berkeley intendeva dire che l'onnisciente percezione di Dio mantiene in essere tutte le cose. Per il moralista (e Berkeley era un vescovo), questo potrebbe significare che Dio non ci perde mai di vista, perciò: attenti a non sgarrare! Per il metafisico, *esse est percipi* potrebbe significare che se Dio si addormenta, sbatte le palpebre anche un solo istante, o è distratto da qualche problema in qualche altro universo bruniano, l'essere del nostro mondo si dissolve nel nulla.

Un rabbino in vena di sofismi potrebbe chiedere al vescovo: Dio percepisce se stesso? Se no, come possiamo dire che Dio esiste? E se sì, attraverso quali mezzi si percepisce? Se percepisce se stesso nello specchio della natura, allora o la natura è un simulacro di Dio e sarebbe indistinguibile da Dio (come proponeva Spinoza), oppure la natura è percipiente e dotata di una propria divina consapevolezza, visto che è in grado di fare esistere Dio. Se l'Onnipotente percepisce se stesso attraverso l'uomo, allora abbiamo un umanesimo secolare: l'esistenza di Dio è effetto della percezione umana; l'esistenza di Dio dipende dagli uomini; siamo noi che inventiamo Dio. O forse, potrebbe insinuare ancora il nostro rabbino, il tipo di esistenza che ha Dio non richiede la percezione, ma questo ne limiterebbe la presenza, escludendolo dalla sfera percettiva, lasciandolo separato, trascendente, né onnisciente né onnipotente. E se l'esistenza di Dio non ha bisogno della percezione, allora, caro il mio vescovo, o la tua proposizione è falsa, oppure Dio non esiste.

Berkeley, da buon irlandese, avendo studiato al Trinity College di Dublino e avendo trascorso un bel po' di anni in America, avrebbe sicuramente saputo

dare acute risposte a questi rompicapo e anche tirarne fuori di ancora più difficili. Ma una possibilità forse gli sarebbe sfuggita, visto che non aveva potuto leggere Keats (se non in forma di ghianda, chissà), e cioè la virtù psicologica ed ecologica della sua stupendamente concisa e meritatamente famosa formula. La percezione conferisce una benedizione, come cerchiamo di dimostrare le storie tratteggiate in questo capitolo. La percezione pone in essere e mantiene in vita l'essenza di ciò che è percepito; e quando la percezione vede nella «santità degli affetti del Cuore», come appunto ci dicono le nostre storie, si disvelano cose che dimostrano la Verità dell'Immaginazione.

VI
NÉ NATURA NÉ CULTURA: QUALCOS'ALTRO

È ora di andare a vedere che cosa dice la psicologia conservatrice a proposito dell'innamoramento, giacché quella è la situazione in cui il fato sembra chiamare con voce più forte e in cui sembra decidersi il destino di un individuo. Ma per prima cosa dobbiamo studiare come la psicologia concepisce l'individualità. Come possiamo sostenere che ciascuno di noi è, appunto, un «ciascuno»? Non siamo invece profondamente uniformi, a causa dell'ereditarietà genetica e dell'ambiente iniziale? Gli studi sui gemelli, che concentrano l'attenzione precisamente sul problema dell'individualità, riscontrano differenze anche tra le biografie di gemelli geneticamente identici e cresciuti nella medesima famiglia. Oltre alla natura e alla cultura, sembrerebbe esserci qualcos'altro. Perciò, per approdare all'innamoramento, partiremo dalla ricerca scientifica.

La psicologia scientifica taglia il regno delle cause in due parti soltanto, natura e cultura. Ed elimina per definizione la possibilità di un qualcos'altro. Dal momento che le scienze comportamentali, compresa la biologia molecolare e la psichiatria farmacologica, si-

tuano tutte le ragioni del nostro carattere in quelle due categorie, e dal momento che noi ci stiamo immaginando una terza forza nella nostra vita, questo *tertium* non può che manifestarsi nascosto dentro gli altri due. Perciò dovremo non soltanto guardare per così dire la facciata di quello che le scienze comportamentali dicono, ma anche esaminare bene il come lo dicono. Dovremo procedere come se fossimo dei detective alla ricerca di indizi che rimandino all'invisibile persona scomparsa dentro le deposizioni rilasciate da testimoni che dal canto loro non credono che sia scomparso alcunché.

Una cosa dobbiamo riconoscere subito: che la divisione in due alternative è una comoda abitudine della mente occidentale. Al livello più elementare la troviamo nella Bibbia: Noi o Loro. Abele e Caino, Giacobbe ed Esaù – il buono e il cattivo – personificano quella divisione. Il ragionamento antagonistico non l'ha inventato la televisione nei suoi dibattiti urlati, e il bipartitismo del nostro sistema politico non è certo venuto dal nulla. Il numero due, con tutte le sue dicotomie e sdoppiamenti e duplicità e accoppiamenti e contrapposizioni, alimenta la «passione della mente occidentale», per citare il titolo della storia del pensiero occidentale di Richard Tarnas.

La logica aristotelica è incapace di pensare per triadi. Dal principio aristotelico di non contraddizione, detto anche del terzo escluso, fino alla logica binaria – 0 o 1 – dei programmi del computer, la nostra mente organizza i suoi sistemi per pro e contro, per aut-aut. Cartesio a dire il vero un posticino a un *tertium* l'ha concesso, giusto nel mezzo del cervello. Ha collocato l'anima nella ghiandola pineale, confermandone così l'irrisorio valore a fronte dei due giganteschi contendenti del suo sistema, la mente pensante, all'interno, e lo spazio esteso, all'esterno.

Perciò questo capitolo si troverà a combattere con consolidati e tranquillizzanti abiti mentali del pensiero per opposti, che dicono: se il comportamento non

è del tutto il risultato dell'eredità genetica, allora quel che rimane può essere spiegato solo da influenze ambientali, o viceversa. L'introduzione di un «qualcos'altro» viola la nostra modalità di pensiero e la convenienza delle sue operazioni abituali. Un «qualcos'altro» turba le menti che confondono il pensare comodo con la chiarezza di pensiero.

In fondo, a tutti noi risulta con chiarezza, dall'evidenza dei nostri sentimenti e di personalissimi eventi fatali, che nella vita umana interviene qualcos'altro che non può essere contenuto entro i confini né della natura né della cultura. La straordinaria singolarità degli individui, le differenze esistenti tra i miliardi di persone sulla terra, perfino tra bambini appena nati, tra fratelli, tra gemelli identici, così come tra persone allevate nelle medesime condizioni e sottoposte alle medesime influenze, tutti questi dati di fatto propongono l'interrogativo dell'unicità ed esigono una risposta.

I GEMELLI

Occupiamoci innanzitutto dell'ereditarietà. La prima grande ondata di ricerche genetiche, da Gregor Mendel (1822-1884) a James Watson e Francis Crick, si è ormai ritirata, ma non senza avere lasciato tracce indelebili. Quasi tutti, in fondo in fondo, siamo convinti di essere costituiti dalla struttura genetica ereditata e iscritta nei nostri cromosomi tanto quanto di essere creati da Dio (teologia), dall'economia (Marx), dalle vite precedenti (induismo, buddhismo), dalla storia (Hegel), dalla società (Durkheim e altri). Infatti è arrivata la prova incontestabile: la doppia elica del DNA è la portatrice del codice che più di ogni altra cosa governa la nostra vita, fisicamente, psicologicamente e anche spiritualmente.

Adesso siamo alla seconda ondata di ricerche, più differenziata nei metodi e più raffinata nelle doman-

de che si pone. La ricerca adesso si interroga di più sulle differenze, anche tra soggetti geneticamente vicini. Come mai i gemelli hanno caratteri diversi, destini diversi?

Gli studi sulla differenza trovano il loro materiale ideale nei gemelli identici (monozigoti). Questi sono individui che si sono sviluppati a partire da un unico ovulo fecondato, non da una coppia di ovuli, come è il caso dei cosiddetti gemelli fraterni (una designazione dal sapore patriarcale, che insinua che quelli che contano nella covata sono i maschi). I gemelli monozigoti hanno lo stesso DNA, geneticamente sono identici; hanno iscritte dentro le stesse informazioni genetiche. A parte i gemelli monozigoti, ciascun individuo è geneticamente diverso da tutti gli altri.

Si potrebbe pertanto dedurre che i gemelli identici siano esattamente uguali. Invece no. In dieci caratteristiche fisiche, per esempio colore e attaccatura dei capelli, gruppo sanguigno, colore degli occhi, posizione dei denti, conteggio delle creste cutanee nelle impronte digitali, essi concordano soltanto al novanta per cento.¹ E la concordanza incomincia a diminuire quando si arriva a fattori di ordine più psicologico. Ma nemmeno l'altezza e il peso e la carnagione raggiungono quel livello di concordanza, il quale si riduce ulteriormente quando si considerano l'espressività facciale e la suscettibilità a malattie come il diabete, l'ulcera, il tumore al seno e l'ipertensione. Viene sempre più in primo piano l'individualità.

Come mai i gemelli «identici» identici non sono? Da che cosa dipendono le differenze addirittura fisiche tra questi gemelli? «Una risposta semplice è: dall'ambiente».² «Con il termine ambiente si intende qualsiasi influenza che non sia ereditaria». Insomma, se non è la natura, sarà la cultura. Dell'ambiente ci occuperemo tra breve, per il momento fermiamoci ancora sull'ereditarietà.

Quando si arriva alle abilità cognitive, come il ragionamento astratto, la fluidità verbale e la memoria,

le differenze si fanno ancora più marcate.³ Per i fratelli e le sorelle normali, cioè non gemelli né mono né eterozigoti, «le correlazioni sono molto basse in tutti i tratti di personalità».⁴ Insomma pare che le persone siano individui a dispetto del fatto di avere gli stessi genitori e un'educazione simile. Perfino il morbo di Alzheimer (che è una malattia del cervello e non un disturbo della personalità) presenta una *differenza* di incidenza tra fratelli del novanta per cento!

Negli ultimi cinquant'anni, le ricerche sulla schizofrenia hanno assorbito enormi risorse di tempo e di denaro, anche se la diagnosi differenziale di questo disturbo (ne esistono forme diverse) rimane piuttosto incerta. Ciò nonostante, i risultati prevalenti degli studi su gemelli identici e schizofrenia possono riassumersi in questa chiara affermazione: «Più della metà delle coppie di gemelli geneticamente identici presenta discordanza riguardo alla schizofrenia».⁵ Se un gemello diventa schizofrenico, l'altro ha maggiori probabilità di *non* diventarlo che di diventarlo a sua volta. Interviene qualcos'altro, a differenziare i gemelli.

Questo qualcos'altro non è certo l'educazione, come potrebbe affrettatamente concludere qualcuno. Se in una coppia di gemelli che sono stati adottati e allevati dalla medesima famiglia uno dei due ha una diagnosi di schizofrenia, non è che l'altro abbia più probabilità di ammalarsi degli altri membri della famiglia adottiva. «L'ambiente familiare in comune non sembra avere peso ... Questo risultato» scrivono Judy Dunn e Robert Plomin, due esperti ricercatori nel campo degli studi sui gemelli, «implica che la ragione principale per cui una persona riceve una diagnosi di schizofrenia e un'altra no deve trovarsi in influenze ambientali che non sono quelle *condivise* nell'ambito della famiglia» (il corsivo è mio).⁶ Dato che il fattore che influisce sulla diagnosi di schizofrenia non è né un gene ereditato né l'ambiente familiare in comune, vuol dire che c'è qualcos'altro, che non è in co-

mune, cioè è qualcosa di individuale e di unico, specifico di quella particolare persona.

Altri tre risultati di questi studi ho trovato particolarmente intriganti; essi hanno a che vedere con la nostra teoria della ghianda. Vi invito a dedicarci anche voi un po' di pensiero immaginativo. I risultati in questione riguardano la creatività, il tradizionalismo e il dato secondo il quale il fattore genetico sembra rafforzarsi negli anni centrali dell'infanzia.

«Una dimensione della sfera cognitiva [memoria, fluidità verbale, ragionamento astratto] nella quale sembra scarsa l'influenza genetica è la creatività».⁷ Non staremo a impelagarci nel tentativo di definire questo vago e mitizzato termine, né ci metteremo, qui, a criticare i metodi usati per la sua misurazione. Sappiamo però, dai dati accumulati e dagli aneddoti biografici, che di solito le persone eminenti spiccano isolate rispetto alla loro famiglia, i loro coetanei, il luogo di nascita, i loro stessi figli. Le persone eminenti di solito sono «diverse», dissimili dai parenti più prossimi (natura) e dal loro ambiente (cultura). In altri termini, né i geni né l'ambiente possono dirsi con certezza tra le cause dell'eminenza. La straordinaria individualità della persona eminente, che comunemente presumiamo essere esempio o portatrice di «creatività» (comunque la si definisca), non è attribuita né alla natura né alla cultura. Che c'entri qualcos'altro? Un fattore indipendente?

Per evitare di dover analizzare quel «qualcos'altro» e dichiararsi in favore di un fattore indipendente, le spiegazioni comportamentistiche mescolano insieme natura e cultura. Ipotizzano un misterioso intreccio di fili neri e bianchi, il cui risultato è così sottilmente intessuto che ci si para davanti uno schermo grigio di incertezza e si capisce meno di prima se la creatività sia prevalentemente genetica oppure ambientale. Rispetto all'eterno mistero della creatività umana, questa spiegazione «in grigio» riduce il rischio di scardinare il bipartitismo con l'introduzione di una com-

ponente autenticamente diversa: la vocazione, come propone la teoria della ghianda. Però riduce anche la soddisfazione per la mente immaginativa.

Se la creatività mostra di essere scarsamente influenzata dalla genetica, il «tradizionalismo» parrebbe, sorprendentemente, a forte componente ereditaria. Gli studi usano il termine «tradizionalismo» per indicare la «tendenza a ubbidire alle regole e all'autorità, e a invocare elevati standard morali e una disciplina rigorosa».⁸

I dati, come ama ripetere la scienza, sono apolitici e quindi il «tradizionalismo» genetico non viene direttamente ricollegato con una precisa posizione politica (Partito repubblicano) o religiosa (fondamentalismo, ortodossia). Eppure quella descrizione del tradizionalismo non può non far pensare a un qualche messaggio genetico al fondo di affiliazioni partitiche e confessionali di tipo conservatore quando non reazionario. Gli studi di Jerome Kagan sul carattere innato⁹ parleranno prudentemente di inclinazione temperamentale; l'astrologia si immaginerà un'influenza di Saturno sui cromosomi; il femminismo prenderà tristemente atto di quanto siano inestirpabili gli atteggiamenti patriarcali; i marxisti capiranno come mai è così difficile risvegliare contadini e proletari alla rivoluzione; e la Chiesa potrà rassicurarsi: ci sarà sempre una riserva genica a cui il Vaticano possa attingere.

Già una settantina di anni fa, l'antropologo Paul Radin spiegò la nascita del monoteismo dicendo che esso non costituisce una naturale fase evolutiva delle religioni; al contrario, il pensiero monoteistico è espressione delle caste sacerdotali e della loro mentalità: il monoteismo trae origine da un particolare «temperamento». Radin aveva intuito il ruolo determinante dell'atteggiamento tradizionalista presente nel carattere molto prima che la genetica saltasse fuori con i suoi dati sul tradizionalismo.¹⁰

A questo punto si capisce meglio perché è così difficile cambiare le cose. Forse il tradizionalismo è

quella vena conservatrice presente nella natura umana che si esprime in tutte le culture come fondamentalismo e rigidità mentale ed è personificata nella figura archetipica del Vecchio Re. Personalmente, trovo che sia un sollievo sapere che l'insistenza su elevati standard morali e una disciplina rigorosa non viene dall'angelo o dalla voce che chiama, ma fa parte della nostra struttura fisica, come il cranio o le ossa.

Se consideriamo il fatto che il tradizionalismo ha una forte componente genetica, questo dato ci aiuta a capire perché il genio chiama lontano dalla vita tradizionale? Per molti secoli, dai *Problemata* di Aristotele sulla follia melanconica (o *furor*, lo stato mentale fuori della norma delle persone «creative»), giù giù fino a Cesare Lombroso nell'Ottocento, la vocazione è sempre stata accostata o addirittura identificata con l'antitradizionale e l'anormale.¹¹ Nell'immaginazione popolare, novità e originalità sono il contrario di tradizione, come se l'ispirazione dovesse per definizione opporsi all'ordine, alla disciplina, alle regole, all'autorità, insomma al «tradizionalismo». Dunque è lecito quanto meno azzardare la conclusione che tra gli atteggiamenti conservatori, che sono genetici, e un qualcos'altro, che chiama contro e lontano, può crearsi un forte conflitto.

Un terzo risultato molto curioso dice che l'influenza dell'ereditarietà sull'intelligenza (quale è misurata dal QI) aumenta via via *dopo* i primi mesi di vita, fino agli anni centrali dell'infanzia.¹² Anzi, «le prove sembrano indicare che l'ereditabilità del QI aumenta con l'età, e continua a crescere dalla prima infanzia fino alla tarda età adulta».¹³

Io avrei detto che il fattore genetico dovesse essere più forte e più determinante per le nostre abilità, per esempio l'intelligenza, al momento dell'arrivo sulla terra, prima che inizi il bombardamento di stimoli dal mondo esterno, quando ancora non si è in grado di operare una selezione. Avrei detto che fossero i primi mesi e i primi anni quelli in cui i fattori genetici svol-

gono il ruolo più importante. Invece gli studi sul QI dei bambini mostrano che è fra i tre e i sei, sette anni che l'ereditabilità esplica il maggiore influsso. In seguito, dopo i sette anni circa, incomincia a decrescere di nuovo. Non solo, «i valori del QI aumentano in misura sostanziale durante l'infanzia, benché il QI sia fortemente correlato con l'ereditabilità».¹⁴ (Al problema del Quoziente d'Intelligenza arriviamo fra un attimo).

Perché il fattore ereditario è meno potente all'età di due o tre anni che non a sette o otto anni? Forse che l'individualità dell'intelligenza è più pronunciata alla nascita, per poi affievolirsi gradualmente negli anni centrali dell'infanzia? Una congettura che si potrebbe avanzare in base al risultato di questi studi è che il neonato sia meno sottoposto all'influenza così della natura come della cultura di quanto lo sia il bambino più grandicello, più debitore, almeno per ciò che riguarda l'intelligenza innata, alla propria dotazione originaria. Questa lettura dei dati confermerebbe il mito platonico, secondo il quale ciascuna persona nasce con un innato paradigma, che non coincide con la dotazione genetica e che recede gradualmente negli anni centrali dell'infanzia, quando entrano di prepotenza in campo i fattori genetici. Inoltre, alla fine dell'età adulta, quando la vocazione, il carattere e il destino sono diventati più ineludibili, ecco che anche allora l'intelligenza, e tutto ciò a cui essa si dedica, torna ad appartenere di più al codice dell'anima che non a quello genetico.

Anche «durante la prima adolescenza l'ereditabilità sembra declinare».¹⁵ Questo conferma le nostre aspettative: molte biografie testimoniano dell'irrompere improvviso e inatteso della vocazione in quegli anni. Riassumendo, la vocazione sembra più vicina nel periodo fra i tre e gli otto anni e poi di nuovo nell'adolescenza: questo, cioè, se immaginiamo che la vocazione sia più in evidenza quando le influenze genetiche recedono. E infatti alcune delle biografie rac-

contate in questo libro mostrano il *daimon* che emerge nei primi anni di vita e nell'adolescenza.

Riflessioni e congetture come quelle esposte sono le bollicine di champagne degli studi sperimentali e statistici; ne rendono divertente la lettura. Presi in sé, gli studi statistici pietrificano la mente. Perciò io presento i loro risultati non come sono presentati a me, come prove volte a consolidare il concreto: li offro per accendere la scintilla del pensiero congetturale. Il quale diventa tanto più importante quanto più le scienze della biologia molecolare e della statistica si affinano e i loro campioni diventano più ampi. Per tenere dietro ai dati, l'immaginazione deve espandersi. Ogni anno negli Stati Uniti nascono undicimila coppie di gemelli identici. Diventa sempre più evidente dal loro studio come le influenze genetiche siano estremamente complesse e varie, anche se noi vorremmo tracciarne il grafico o rinchiuderle sotto la campana della curva di Gauss.

E con ciò siamo atterrati dritti sopra il cespuglio spinoso del Quoziente d'Intelligenza. «Benché la questione dell'influenza genetica sul *QI* sia tradizionalmente una delle zone più controverse delle scienze comportamentali, un recente sondaggio condotto su un migliaio di scienziati e educatori indica che la maggioranza degli intervistati oggi è convinta che le differenze *individuali* di *QI* siano almeno in parte ereditarie».¹⁶

Si noti la parola che ho voluto sottolineare: *individuali*. Differenze non di genere, non di colore, non di razza, non di classe, non di gruppo, bensì tra un individuo e l'altro.

Perciò adesso voglio muovere quattro critiche generali a chi mette a confronto le misure del *QI* di bianchi e neri (cosiddetti).

1. Chi, geneticamente, è nero e chi bianco nella nostra cultura che viene da trecentocinquanta anni di incroci, a non voler contare le mescolanze genetiche precedenti all'invasione delle Americhe da parte degli europei e all'importazione degli africani?

2. Che cosa misuriamo in realtà nei test che misurano quello che poi chiamiamo «QI»?

3. Qual è il significato psicologico di «test» nelle varie collettività sociali e quale relazione esiste fra il test di intelligenza come rito e altri riti che sono dei test?

4. Accanto a queste domande, che si ritrovano anche nel dibattito infinito sul Quoziente d'Intelligenza e la sua misurazione e i suoi test, ce n'è un'altra che nasce direttamente da questo libro. Se è vero che esiste una ghianda, un *daimon*, e se è vero che in molti casi questo fattore oppone resistenza alla socializzazione, non vuole collaborare, come mostrano spesso le storie delle persone eminenti, non potrebbe tale resistenza abbattere il rendimento ai test che misurano il QI? Il *daimon* non tenderebbe anzi a scegliere proprio quei test per il suo rifiuto, visto che un punteggio elevato è di solito il passaporto giusto per essere collocati in una zona più accettabile della curva a campana?¹⁷

L'INDIVIDUALITÀ

L'identità individuale di ciascuna persona è non solo un articolo di fede religiosa e un assioma della mente occidentale: l'individualità umana è anche poco meno che una certezza statistica.

«Ciascuno di noi ha la capacità di generare dieci alla tremillesima ovuli o spermatozoi. Se pensiamo ai dieci alla tremillesima possibili ovuli che vengono generati da una singola donna e allo stesso numero di spermatozoi prodotti da un singolo uomo, le probabilità che esista qualcun altro con il mio stesso genotipo, nel passato o nel futuro, diventa infinitesimale».¹⁸

Inoltre, la ricerca genetica stessa mette in guardia contro le spiegazioni troppo semplificatorie sulla natura dei geni. La modalità del loro influsso è caratterizzata da improvvisi scatti alternati a lunghi periodi di latenza, l'interazione con la situazione ambientale è

estremamente intricata. Perciò, dopo gli anni Ottanta, la ricerca si è sempre più spesso rivolta alle vite singole, alle differenze comportamentali, agli orientamenti non condivisi, insomma a ciò che io e voi chiameremmo l'individualità.

A spiegazione dell'aspetto genetico dell'individualità, tre sono le teorie, le idee esplicative che sono andate acquistando preminenza. E anch'esse sono orientate verso un «qualcos'altro».

La prima si chiama «emergenesi» e si basa in parte sulla sorprendente scoperta che esistono tratti genetici che non si trasmettono nelle famiglie e tuttavia compaiono nei gusti, negli stili, nelle idiosincrasie di gemelli identici allevati in luoghi diversi.¹⁹ Ecco alcuni esempi di questa straordinaria concordanza tra gemelli allevati separatamente:

«Due gemelli monozigoti maschi, quando si videro per la prima volta da adulti, scoprirono che usavano entrambi il dentifricio Vademecum, il dopobarba Canoe, il tonico per capelli Vitalis e che fumavano entrambi le sigarette Lucky Strike. Dopo quell'incontro, si spedirono per posta il regalo per il compleanno; i pacchi si incrociarono e risultarono contenere il medesimo regalo, scelto indipendentemente in due diverse città.

«Nel gruppo dei gemelli c'erano due uomini con l'hobby delle armi, due donne che indossavano d'abitudine sette anelli ... due persone con la mania ossessiva di contare le cose, due che si erano sposate cinque volte, due vigili del fuoco volontari con il grado di capitano, due disegnatrici di moda, due uomini con l'abitudine di lasciare in giro per casa bigliettini d'amore per le rispettive mogli ... e si trattava in ciascun caso di una coppia di gemelli monozigoti...

«Al contrario i gemelli eterozigoti separati nei primi mesi di vita e allevati in famiglie diverse che noi abbiamo studiato presentavano raramente simili "coincidenze"». ²⁰

La teoria dell'emergenesi spiega questi fenomeni di

convergenza dicendo che le similarità devono essere a) di origine genetica (perché si manifestano in gemelli identici) e b) il risultato di una configurazione di geni che emerge in modo unico in questa o quella coppia. Se tali abitudini e gusti si manifestassero in persone singole, non potremmo pensare a un'influenza genetica. Ma dal momento che essi compaiono in gemelli identici allevati separatamente, la concordanza può essere dovuta soltanto all'ereditarietà.

La teoria dice che la dotazione genetica dà luogo a una configurazione assolutamente unica, ereditata dal materiale genico di entrambe le linee genitoriali. «Io posso ricevere il dieci e il re di picche da papà e il fante, la donna e l'asso di picche dalla mamma, tutte carte che non hanno mai contato molto in nessuno dei due alberi genealogici, ma la cui combinazione in me potrebbe produrre ... un nuovo record olimpionico». ²¹ A determinare l'unicità non è tanto il mazzo di materiale genico, la mano di carte che ho ricevuto, quanto il modo in cui le carte si dispongono, formando una particolare, e vincente, configurazione.

La parola che avevamo usato per «configurazione» era «disegno» o «immagine», il particolare *paradeigma* che ci è toccato, secondo il mito platonico. L'emergenza dà una spiegazione genetica, e, presumo io, casualistica, del paradigma che ti appartiene. Chi può sapere, infatti, che cosa ti ha indotto a pescare le carte vincenti? O meglio, lo sanno le Moire: la tua configurazione è il destino che la tua anima ha scelto prima ancora che tu vedessi la luce.

La seconda teoria è nota con il nome di «epistasi» e si riferisce all'effetto inibitorio dei geni che interagiscono gli uni con gli altri in una sbalorditiva varietà di combinazioni.

«Le differenze comportamentali tra gli individui coinvolgono molti geni, centinaia probabilmente. Ciascun gene può dare il proprio piccolo e autonomo contributo alla variabilità esistente tra gli individui ... L'epistasi ... è una sorta di lotteria genetica. Un sor-

teggio fortunato al momento del concepimento può dare luogo a certe combinazioni di geni uniche, che producono effetti straordinari non riscontrabili nei genitori o nei fratelli». ²²

Nel «chi siamo» gioca dunque la sua parte un imprevedibile «sorteggio fortunato». In Platone, questa causa aleatoria aveva nome Ananke, la terribile dea della necessità, che sfidava la ragione e, nel mito platonico, aveva il potere supremo sul destino scelto dalla nostra anima. Altri suoi nomi erano Tyche e Moira, tutte personificazioni del fato; dall'epoca romana fino a tutto il Rinascimento, questo principio era chiamato la dea Fortuna. E certo sembra buffo che si ritorni, alla fine, a queste figure archetipiche per dare conto dello specifico carattere e destino dell'individuo. Come se l'avessimo sempre saputo, solo che adesso abbiamo trovato un nuovo nome per indicarlo: la teoria del caos, ed è appunto questa la terza idea che emerge oggi negli studi sull'ereditarietà.

«Nei sistemi non lineari [e indubbiamente la vita è un sistema non lineare], minuscole differenze, apparentemente trascurabili, nell'input possono portare a enormi differenze nell'output ... I sistemi caotici non sono prevedibili [e altrettanto indubbiamente l'imprevedibilità è una caratteristica della vita] e tuttavia, nelle loro configurazioni irregolari, sono stabili». ²³ Inoltre, la teoria del caos attribuisce grande importanza alla «dipendenza significativa dalle condizioni iniziali».

Insomma, siamo o non siamo ritornati all'influenza dell'angelo, del genio, e alle situazioni apparentemente trascurabili attraverso le quali esso opera, come il capriccio del piccolo Yehudi Menuhin alla vista del violino giocattolo, come l'estemporaneo cambiamento di programma di Ella Fitzgerald al concorso per dilettanti? Vi prego inoltre di notare l'espressione usata all'inizio del brano citato: «Nei sistemi non lineari». Non possiamo più pensare alla nostra biografia come a un sistema vincolato dal tempo, come a

una progressione lungo una linea retta dalla nascita alla morte; la dimensione temporale, la dimensione lineare, è soltanto una delle dimensioni della nostra vita.

L'anima si muove in cerchi, dice Plotino. Di conseguenza, le nostre vite non progrediscono in linea retta, bensì indugiano, oscillano, tornano indietro, si rinnovano, si ripetono. I geni operano per latenze e scatti. La sensazione di essere presenti, in contatto, aperti, con la mente espansa, di vedere e di sapere va e viene in modo assolutamente imprevedibile e tuttavia secondo configurazioni stabili.

Sono diverso da tutti gli altri e uguale a tutti gli altri; sono diverso da quello che ero dieci anni fa e uguale a quello che ero dieci anni fa; la mia vita è un caos dotato di stabilità, è caotica e ripetitiva insieme, e io non posso sapere in anticipo quale minuscolo e insignificante bit in input produrrà effetti enormi e significativi in output. Devo rimanere sempre vivamente ricettivo verso le mie condizioni iniziali, cioè verso l'essere che è venuto al mondo con me e ogni giorno mi accompagna nel mondo. Da quell'essere rimango dipendente.

L'AMORE

Nell'amore non siamo così unici come ci piacerebbe credere. Pare che la gente abbia stili amorosi molto simili. I gemelli identici adulti mostrano nel modo più evidente questa similarità, tendono a concepire l'amore nello stesso modo.

Dicendo stili amorosi, mi richiamo ai modelli usati nelle ricerche sull'amore. Il concetto generale di «amore» viene distribuito in vari contenitori, come cura altruistica responsabile (*agape*), solidarietà pratica (*pragma*), intimità erotica (*eros*), e così via. I gemelli identici mostrano convergenze in queste categorie. E

tuttavia il motivo di tale similarità non è di ordine genetico.

«I risultati di questa prima analisi genetica del comportamento relativo agli stili amorosi adulti sono degni di nota per due motivi. Primo, non esiste, a nostra conoscenza, altra sfera della personalità [tolleranza delle tensioni, aggressività, controllo, ecc.] in cui i fattori genetici svolgano un ruolo altrettanto insignificante ... Secondo, non conosciamo altri atteggiamenti [credenze religiose, pregiudizi razziali, ecc.] in cui i fattori genetici svolgano un ruolo altrettanto insignificante».²⁴

E qui troviamo una felice eccezione. I nostri gemelli convergono in tutti gli stili amorosi *tranne uno*: l'aspetto di «mania», il sentimento ossessivo, tormentato che è tipico dell'amore romantico. Dobbiamo assolutamente indagare sul perché di questa eccezione. Nella mania amorosa, e solo in essa, sembra darsi come un'indipendenza del cuore. Questo amore è qualcos'altro!

Stabilito che la spiegazione della similarità di stili non è genetica, l'alternativa, per il modello concettuale della ricerca, non può essere che una sola: l'ambiente. I gemelli identici, che amano nell'identico modo, hanno scelto identiche mappe amorose.

La «mappa amorosa» è uno degli espedienti con i quali la psicologia cerca di dare conto dei misteri dell'invasamento amoroso. Ciascuno di noi cresce in un ambiente familiare in cui determinati tratti danno piacere, soddisfano bisogni, accentuano la vitalità. Tali tratti formano uno schema, una mappa, ed è di questa che ci innamoriamo quando una persona che sembra possederne gli attributi attraversa la nostra strada. «Crescendo, questa mappa inconscia prende forma e ne emerge a poco a poco una proto-immagine dell'innamorato o innamorata ideali ... Pertanto, molto prima che il nostro vero amore ci passi accanto a scuola, al supermercato o in ufficio, noi ci siamo già costruiti

alcuni elementi base del nostro innamorato o innamorata ideale». ²⁵

La mappa amorosa è fatta a strati. Le ricerche interculturali sostengono che esiste per la mappa amorosa un livello collettivo: per esempio, l'attributo di un bell'incarnato sarebbe collettivo. Nelle donne, è universalmente attraente un corpo formoso con i fianchi larghi; negli uomini, lo sono i beni materiali, come l'automobile, o il cammello. Poi vengono gli strati che riflettono la tradizione, la moda e le norme della collettività locale. In ultima analisi, la teoria delle mappe amorose sostiene che il condizionamento ambientale determina l'oggetto del desiderio.

Altre correnti psicologiche chiamano proiezione la scelta dell'oggetto del desiderio. Secondo la psicologia junghiana, la proiezione nasce da una fonte archetipica che fa parte dell'intima essenza di ciascuna anima. Per gli junghiani, la mappa amorosa possiede tratti fortemente individualizzati, perché a provocare l'innamoramento e la sensazione che si tratti di una chiamata del destino è una complessa immagine che portiamo nel cuore. Quanto più l'immagine è ossessiva e irresistibile, più ci innamoriamo pazzamente, il che intensifica la convinzione che sia il destino a volerlo. Gli junghiani chiamano questo fattore archetipico, che distorce la mappa in direzione di una particolare persona, con il nome di Anima e Animus. ²⁶ Queste figure possono recare i tratti superficiali della mappa amorosa, ma non sono riducibili a essa.

Anima e Animus sono le parole latine che indicano l'anima e lo spirito; pertanto, anche ammesso che il nostro cuore si innamori di un'immagine infantile composita, a strutturare la nostra mappa, permeandola con l'esperienza del miracolo e del mistero, c'è sempre una configurazione ignota. ²⁷ Ecco perché, direbbero gli junghiani, l'amore è così travolgente. Ti stende al tappeto mentre ti solleva al settimo cielo, fuori da questo mondo.

L'esperienza dell'amore romantico trascende ogni

condizionamento, pretende devozione al di là di ogni vincolo. Per Platone, la «mania» era possessione da parte degli dèi, nella fattispecie di Afrodite e di Eros.²⁸ Poche cose nella vita danno questa impressione di essere rivolte in modo così esclusivo e diretto a noi personalmente come l'invasamento dell'amore romantico. L'amore romantico ha un sapore di fatalità, di destino, di karma. «Sei quella/o che aspettavo», «Gli altri/le altre non contano», «Sei l'unica/o», «Ho cercato tanto, e finalmente eccoti qua...», «Sei la mia buona stella». Questa attrazione fatale, detta impersonalmente reazione biochimica e attribuita a feromoni subliminali, possiede una sua forza autonoma che trascende genetica e ambiente.

Tale sensazione, non importa se sia o non sia delirante, conferma in maniera convincente l'interpretazione junghiana dell'amore romantico. C'è attorno al fenomeno un qualcos'altro che ha un fine e un senso e un alone di avventura e di mistero. Per forza nell'innamoramento i gemelli identici perdono un po' della loro identità!

Quelli che abbiamo preso in esame sono due modi di immaginare la mappa amorosa, il modello junghiano di Anima/Animus, e il modello natura-o-cultura. Secondo quest'ultimo, «gli stili dell'amore romantico non sono significativamente influenzati da fattori ereditari», e allora l'unica possibile alternativa è l'ambiente: abbiamo appreso il nostro stile amoroso durante i primi anni di vita. Come? Attraverso «esperienze uniche», da un lato, e, dall'altro, «forse vivendo con i medesimi genitori e osservando insieme i loro stili relazionali».²⁹ Forse. Questa tesi presuppone che tu ti innamori se non direttamente dei tuoi genitori, come sottintendono i freudiani, di loro sostituti o almeno seguendo i loro modelli. Ecco che rispunta la superstizione parentale, rimessa in campo per spiegare ciò che non comprendiamo. Sia che io voglia una ragazza uguale in tutto e per tutto a quella che ha sposato il mio caro papà sia che ne cerchi una il più pos-

sibile diversa da lei, è un insulto alla persona di cui il mio cuore si è innamorato il credere che le mie fantasie e il mio stile amoroso ricopino mamma e papà, se non al livello collettivo, sociale della mappa.

Per gli junghiani, mamma e papà sono proiezioni di Anima e Animus. Se anche li imitiamo e imitiamo il loro stile amoroso, non siamo fotocopie.

Le fantasie abbelliscono la mappa, anzi diciamo pure che la disegnano. «L'amore romantico è inesorabilmente legato alle fantasie»: sono gli studi empirici sull'amore a sostenerlo.³⁰ Essenziale per l'amore romantico è l'idealizzazione, non l'imitazione; non la replicazione del noto, bensì l'aspettativa dell'ignoto. Ci sono particolari dello stile relazionale dei genitori che mi vanno bene e allora li uso, altri che non vengono mai riprodotti, mentre i fattori che fanno girare la fantasia e scelgono i particolari adatti sono Anima e Animus. Sono le fantasie archetipiche a integrare le mappe che possiamo aver imparato da mamma e papà, e non il contrario.

Dunque, riguardo alle similarità tra gemelli: possono esserci altre «cause» che non lo stile di famiglia. Per esempio, i gemelli potrebbero cercare di riprodurre il tipo di rapporto che hanno tra loro – quella stabilità, quell'amicizia, quella solidarietà pratica, l'inconscia intimità fisica dell'ovulo – e di trasferire su un compagno o una compagna quello che è stato fino a quel momento il loro stile di vita. Nell'utero ci si bacia e si fa a botte.³¹ La pura replicazione darà ai gemelli mappe amorose simili, ma oggetto della nostra ricerca non è tanto il motivo della loro similarità quanto della loro differenza di fronte alla mania amorosa, a quello stato di tormento e di disperato bisogno, di alti e bassi, di dipendenza ossessiva, da cui ci sembra che non riusciremo mai a guarire.

Un altro motivo della differenza di stile amoroso tra gemelli è il bisogno di «uno specchio psicologico», fornito dall'amore romantico.³² Nello specchio della somiglianza vediamo soltanto la faccia del nostro ge-

mello; nello specchio della mania amorosa vediamo qualcosa che è radicalmente altro, la faccia che non riusciamo a trovare, che non conosciamo e che sembra richiedere gli spasmi dell'amore romantico. Se l'identità monozigotica è tutta scritta nel nostro DNA ed è rinforzata a ogni nostro respiro nell'ambiente condiviso, per fare emergere la differenza occorre una distorsione violenta.

La mappa amorosa può spiegare le cose visibili, come i fianchi morbidi, le automobili e i cammelli, ma l'amore si innamora anche di «qualcos'altro», che è invisibile. Diciamo: «Lui/lei ha un non so che»; «Il mondo intero cambia, quando c'è lui/lei». Come pare abbia detto Flaubert: «Lei era il punto di luce sul quale convergeva la totalità delle cose».

Questo sulla mappa non c'è. Qui ci troviamo nel territorio della trascendenza, dove le realtà normali sono meno convincenti delle cose invisibili. Se mai volessimo la prova lampante dell'esistenza del *daimon* che chiama, basta che ci innamoriamo una volta. Le fonti razionali dell'ereditarietà e dell'ambiente non sono abbastanza ricche da far scaturire il fiume in piena dello spasimo romantico. Lì ci sei tutto intero, in nessun'altra occasione ti senti altrettanto sopraffatto dall'importanza del tuo essere e dal destino; in nessun'altra occasione ogni tuo gesto si rivela più chiaramente ispirato da un demone.

Questa ubriacatura di importanza personale ci fa capire che l'amore romantico «ha di fatto promosso la crescita dell'individualità». ³³ D'accordo con Susan e Clyde Hendrick, si potrebbe sostenere che il nostro senso della persona si sviluppa parallelamente allo spazio dato nella nostra cultura all'amore romantico, dalle prime manifestazioni nel romanzo cortese e nei trovatori e quindi nel Rinascimento. Gli ideali dell'individualismo e del destino individuale hanno raggiunto il culmine nell'Ottocento, insieme alle deliranti esagerazioni dell'amore romantico, sicché, come dicono questi autori, l'amore romantico potrebbe esse-

re «concepito come una forza o un espediente per aiutare a creare o a potenziare il sé e l'individualità». Le teorie psicodinamiche devono situare la chiamata dell'amore dentro il «sé» personale. La mia teoria psicodaimonica immagina tale chiamata più fenomenologicamente, usando il linguaggio che l'amore stesso usa: mito, poesia, storie, canzoni; e questo situa la chiamata oltre il «sé», come se venisse da un essere divino o demoniaco.

Ecco perché lo stile della mania amorosa rimane escluso dalle altre mappe dell'amore. La chiamata si cristallizza in quella persona la cui faccia ci chiama a ciò che ci sembra il nostro destino. Quella persona diventa una divinità esteriorizzata, padrona del mio fatto, signora della mia anima, come dicono i romantici, demoniaca e angelica insieme, alla quale devo aggrapparmi, dalla quale non posso separarmi, non perché io sia troppo debole e fragile, ma perché lei, la chiamata, è troppo forte. È ovvio allora che sono tormentato, possessivo, dipendente, sofferente. Il *daimon* sta facendo a pezzi la mia mappa amorosa.

I gemelli identici sceglieranno pure lo stesso dopobarba e lo stesso dentifricio, ma «la scelta più importante di tutte, quella del partner, sembra costituire un'eccezione». «L'infatuazione romantica ... si forma ... in modo quasi accidentale». «Il formarsi delle coppie umane è intrinsecamente aleatorio»³⁴ conclude il comportamentismo, questa scienza. E si rifugia nel sorteggio statistico fortunato per spiegare la scelta più importante di tutte, perché la psicologia come scienza non osa immaginare ciò che non può misurare.

Noi, però, possiamo leggere le ricerche più aggiornate come prove a conferma dell'autonomia del *daimon*. Il suo fuoco illumina precisamente il compagno o la compagna che ci vogliono per me, nel bene o nel male, a breve o a lungo termine, convincendomi che questa altra persona è l'unica e la sola e che questo evento è unico e irripetibile. Gli altri stili amorosi tracciati nelle ricerche (condivisione, cura, solidarietà, in-

timità libidica) sono meno selettivi, meno personali. Non si ostinano su questa particolare persona che incarna l'immagine che mi porto nel cuore. La mania amorosa vede ciò che è già contenuto nella ghianda prima di venire al mondo.

Il filosofo spagnolo Ortega y Gasset dice che gli innamoramenti sono rari, se pensiamo a come è lunga la vita.³⁶ L'innamoramento è un evento raro e fortuito, che colpisce a una profondità incredibile. Quando accade, accade esclusivamente per la singolarità dell'oggetto: *quella persona*, non un'altra. Non gli attributi e le virtù, non la voce o i fianchi o il conto in banca, non proiezioni residue di precedenti fiamme o modelli familiari trasmessi da una generazione all'altra: semplicemente, l'unicità di questa persona che l'occhio del cuore ha veduto fra tante. Se manca quel senso di scelta fatale, il romanticismo non scatta. Perché questo tipo di amore non è un rapporto personale o una epistasi genica, ma più probabilmente un'eredità demonica, insieme dono e maledizione degli antenati invisibili.

Un analogo senso del destino, anche se meno improvviso e meno ardente, e un'analogo devozione possono caratterizzare l'innamoramento per un luogo e addirittura per un lavoro, oltre che per una persona. Non riusciamo a lasciarlo, dobbiamo rimanerci finché l'esperienza non è chiusa, e celebriamo riti devozionali per tenerlo vivo. Si crea lo stesso incantesimo, mi viene la stessa sensazione di poter vivere con te per tutta la vita, e il mio « te » può essere una persona, un luogo, un lavoro. E c'è la stessa sensazione che qui sia chiamata in gioco non solo la mia vita, ma la mia morte.

Morte è una parola troppo pesante e incompatibile per associarla alle intense vibrazioni dell'amore romantico; ma l'amore romantico più di tutti riverbera del senso dell'eterno e insieme della brevità e fragilità della vita, come se sulla passione romantica fossero sempre sospesi l'ombra e il respiro della morte, con il suo richiamo a un altrove che è « oltre » e senza

confini. Si affrontano rischi pazzeschi. E quando la letteratura unisce gli amanti romantici, unisce anche il loro amore con la morte.

L'occhio del cuore che «vede» è anche l'occhio della morte che vede al di là dell'apparenza visibile fino a un invisibile cuore. Michelangelo, quando scolpiva ritratti di personaggi del suo tempo o statue di figure della religione o del mito, cercava di vedere quella che chiamava l'«immagine del cuore», una prefigurazione di quello che stava scolpendo, come se lo scalpello che intagliava la pietra seguisse l'occhio che penetrava il soggetto fino al cuore.³⁶ Il ritratto mirava a rivelare l'anima intima del suo soggetto.

In ciascuno di noi è racchiusa un'immagine del cuore. E la autentica rivelazione si ha quando cadiamo in preda all'amore, perché allora siamo aperti a mostrare chi più autenticamente siamo, lasciando intravedere il genio della nostra anima. Dice la gente: «Sembra un altro: deve essere innamorato». «È innamorata: non sembra più lei». Quando l'amore smuove il cuore, si percepisce un qualcos'altro, nell'oggetto idoleggiato, che la lingua della poesia cerca di catturare.³⁷ Michelangelo cercava di esprimere quell'immagine nella forma scolpita. Le categorie di natura e di cultura non arrivano fino al cuore né vedono attraverso il suo occhio. Perciò al nostro esame della genetica e dell'ambiente abbiamo dovuto aggiungere questa coda sull'amore.

L'incontro tra amante ed essere amato avviene da cuore a cuore, come l'incontro tra scultore e modello, tra mano e pietra. È un incontro di immagini, uno scambio di immaginazioni. Quando ci innamoriamo, incominciamo a immaginare al modo romantico, veementemente, sfrenatamente, follemente, gelosamente, con intensità possessiva, paranoide. E quando immaginiamo intensamente, incominciamo a innamorarci delle immagini evocate davanti all'occhio del cuore: come quando iniziamo un progetto di lavoro, organizziamo una vacanza, prepariamo una nuova casa in un'altra città, portiamo

avanti una gravidanza... Le nostre immagini ci attirano sempre più totalmente dentro l'impresa avventata. Non riusciamo a venir via dal laboratorio, non smettiamo più di comperare altro equipaggiamento, di farci dare dépliant, di immaginare nomi. Siamo innamorati perché c'è l'immaginazione. Liberando l'immaginazione, perfino i gemelli identici si liberano della loro identità.

L'AMBIENTE

Prima di abbandonare questo capitolo, dobbiamo ritornare sulla nostra particolare coppia di gemelli, Natura e Cultura, alias Ambiente. Poiché ambiente è il concetto che i due temi di fondo di questo capitolo, genetica e amore, usano per spiegare il terreno oscuro della differenza, non possiamo certo lasciarlo correre senza sottoporlo a esame.

Il verbo desueto *to environ*, da cui il sostantivo *environment* («ambiente»), significa «circondare, includere, aviluppare»; letteralmente: «formare un cerchio attorno». *Environment*, il sostantivo, significa «un insieme di circostanze» (*circum* = «intorno»); il contesto, il complesso di condizioni fisiche e culturali che «circondano» la nostra persona e la nostra vita [cfr. l'italiano «ambiente», dal participio presente del latino *ambire*, lett. «andare (*ire*) intorno (*amb-*)»].

Le ricerche sui gemelli dividono l'ambiente in due tipi principali: condiviso e non condiviso. Avere un ambiente condiviso significa, in generale, essere stati allevati nella medesima famiglia ventiquattr'ore al giorno per un certo numero di anni, partecipando alle attività, ai valori, alle conversazioni, alle abitudini della famiglia; avere frequentato la stessa classe con gli stessi insegnanti; avere giocato nella stessa squadra scontrandosi con lo stesso allenatore. L'immagine dell'ambiente condiviso è, naturalmente, idealizzata e fa

venire in mente quei film degli anni Cinquanta sulle famigliole americane *middle class* e bianche.

L'espressione «ambiente non condiviso» fa riferimento alle esperienze vissute per conto proprio da ciascuno dei due gemelli. Il non condiviso dovrà per forza di cose includere gli eventi accidentali e le malattie, nonché sentimenti, sogni, pensieri e rapporti più strettamente privati e personali.

È possibile tracciare una linea di demarcazione netta tra condiviso e non condiviso? Già l'ambiente condiviso vero e proprio è pieno zeppo di differenze: come la madre differenzia i due figli gemelli; come ciascuno dei due porta avanti la propria relazione con i genitori; differenze nelle cure ricevute durante l'ospedalizzazione postnatale (spesso necessaria nei parti gemellari); le sottili variazioni dello stato di salute durante i primi mesi, il lato occupato nella culla e nel lettino nonché al seno durante la poppata; e via elencando.

Particolarmente importante è la differenza tra i due gemelli stessi nella loro relazione reciproca, che è governata dalla logica archetipica della complementarità (debole/forte, più sveglio/meno sveglio, primo/ultimo, estroverso/introverso, terrestre/celeste, mortale/immortale, ecc.). Inoltre i ricercatori hanno notato come tra gemelli che crescono in un ambiente condiviso competitivo si crei una rivalità che provoca in ciascuno dei due risposte individualizzate, non condivise.³⁸

La rivalità non è soltanto un portato del carattere competitivo della nostra cultura. Riflette l'innata spinta degli «uguali» a differenziare la propria identità. Ciascuna persona cerca di essere un «ciascuno» in conformità con l'immagine del proprio cuore e la strada del proprio destino, a dispetto della genetica, a dispetto dell'ambiente. Ciascuna famiglia è un polo di similarità e insieme una forza centrifuga che spinge ciascun membro ad affermare in modo competitivo la propria differenza. Nel caso dei gemelli identici, l'attrazione verso la vicinanza è ciò che li spinge a staccarsi. Come i magneti: si attirano a un polo e all'altro si re-

spingono. Noi preferiamo attribuire le differenze non soltanto alla rivalità e alla competitività, ma anche all'angelo che chiama ciascuno a un destino singolare.

L'idea di ambiente merita però un'analisi più approfondita. L'ambiente non si ferma certo alle immagini della rete familiare, a uno scenario semplificato da sceneggiato televisivo, fatto di spiritosaggini e battibecchi più o meno uguali, di più o meno uguali spuntini tirati fuori dal frigo, di più o meno uguali ore di sonno. L'ambiente è anche i mobili e il giradischi, il gatto di casa e i vasi alla finestra. Si estende oltre le pareti domestiche al cortile e ai vicini, alle scene di strada, a ciò che viene prodotto in posti lontani migliaia di miglia e arriva attraverso la televisione, Internet e il walkman. Deve includere anche il supermercato, che inscatola ed espone il mondo: banane dall'Ecuador e pesce da Terranova – compresi i conservanti nelle banane e le tracce di mercurio passato dagli scarichi industriali alle cellule del pesce.

Una volta aperto l'occhio ecologico, dove finisce l'ambiente, sia pure quello immediato, non condiviso, privato, individuale?

Anzi, esiste davvero un «ambiente non condiviso»? Davvero io posso abbassare la saracinesca e avere un momento che è tutto mio, solo mio? Perfino il cuscino sul quale affondo il naso mentre fluttuo nel mio privatissimo sogno nel cuore della notte reca tracce di piuma d'oca, di poliestere e cotone, e degli ambienti in cui è stato fabbricato – nonché dell'andirivieni di parassiti che dividono il cuscino con me.

Ormai mi sono convinto che il concetto di isolamento come giardino cintato non si riferisce ad alcuna realtà di fatto; è una fantasia necessaria per intensificare la comunicazione con esseri invisibili di cui percepiamo solo confusamente presagi e segni. L'idea di «non condiviso» fornisce un varco per entrare nel giardino dell'individualità. Abbiamo bisogno di quell'idea per confermarci il nostro personale senso di unicità e per sentire la sua chiamata.

La categoria « ambiente non condiviso » è un'invenzione delle scienze « forti » per localizzare la causa delle differenze individuali. Viene usata per spiegare ciò che non può essere spiegato con le loro altre categorie, l'ereditarietà e l'ambiente condiviso. Ma l'idea di « non condiviso » poggia su un'immagine di spazio recintato, di un paesaggio privato che tocca me soltanto in quel modo particolare. L'unico possibile fenomeno non condiviso e non condivisibile, sempre presente a invadere la mia vita, è l'unicità del *daimon* e l'individualità della mia relazione con lui e di lui con me. Usando il linguaggio delle scienze comportamentali, travestendosi nelle circonlocuzioni dell'« ambiente non condiviso », il *daimon* si fa accettare come una determinante alla pari con natura e cultura. Come altro, infatti, potrebbe penetrare le porte blindate del laboratorio, se non con il linguaggio del laboratorio e usando la sua parola d'ordine: « non condiviso »?

Non condiviso non significa isolato, perché dall'ambiente condiviso di questo pianeta non c'è via di uscita. Non si dà isolamento, ma unicità sì. E l'uno non è necessario all'altra.

Non occorre essere sigillati, letteralmente, per essere diversi. La tua differenza da ogni altra persona, quell'« esperienza non condivisa », ha luogo a ogni istante dentro il condiviso, in virtù dell'unicità della tua identità individuale. La tua differenza non ha bisogno di mura a sua garanzia; la garanzia è stata data all'inizio dall'immagine che hai nel cuore e che ti accompagna lungo tutta la vita. Una *fantasia* di isolamento, tuttavia, può essere utile per prendersi cura del *daimon*. Perciò la gente partecipa a ritiri spirituali, va alla ricerca della visione, digiuna e si purifica, o, più semplicemente, rimane un paio di giorni a letto al buio per recuperare la propria particolare, non condivisa vocazione.

I risultati degli studi genetici possono farci imboccare due (!) strade: una stretta e una larga. La strada

stretta muove verso cause monogenetiche, semplicistiche. Il suo desiderio è di isolare pezzettini di tessuto da far corrispondere alla vasta complessità dei significati psichici. La follia di ridurre la mente al cervello sembra inestirpabile dalla scena occidentale. Non riusciamo a rinunciarvi, perché è alla base stessa della nostra mentalità razionalistica e positivista. Il razionalista che abbiamo nella psiche vuole localizzare cause che si possano toccare con mano, per radrizzarle.

Le macchine forniscono il modello ideale per soddisfare questo bisogno. Le smonti, trovi i meccanismi più interni, poi metti a punto il loro funzionamento modificando qualche rotella, arricchendo la miscela, lubrificando i giunti. Henry Ford, il padre della salute mentale dell'America! Risultato: Ritalin, Prozac, Zolofit, e le decine di altri efficaci prodotti per aggiustarci dentro che ingurgitiamo in massa, due volte al dì. Alla fine, la logica semplificatoria delle cause monogenetiche sfocia nel controllo del comportamento con le droghe, vale a dire in un comportamento drogato.

Robert Plomin, ai cui numerosi e penetranti scritti questo capitolo si è spesso richiamato, mette appassionatamente in guardia dall'usare la genetica in modo semplicatorio. Dice, per esempio: «Gli effetti del patrimonio genetico sul comportamento dipendono da una molteplicità di geni e non da uno solo, e sono di tipo probabilistico e non deterministico». ³⁹ Io ne traggo questo ammonimento alla psichiatria: Non fate capovolgere il vostro nobile vascello per il troppo peso dell'oro dell'industria farmaceutica, delle compagnie di assicurazione e dei finanziamenti statali, e non orientate la bussola verso l'Isola di Chimera, dove la genetica definirà «malattia le entità psichiatriche». ⁴⁰ «Abbiamo appreso poco sulla genetica dello sviluppo [come agiscono e interagiscono i geni in un arco di tempo prolungato], ma quanto basta per apprezzarne la complessità». ⁴¹ Perciò non arriveremo mai alla desiderata equa-

zione per cui a un singolo gene difettoso corrisponde un singolo quadro clinico (fatta eccezione per le vere anomalie, come la corea di Huntington).

Questi avvertimenti lasciano il tempo che trovano: sono troppi i desideri che il pensiero semplificatorio esaudisce. Nel Mount Rushmore della mente sono scolpite le teste di Henry Ford e di Thomas Edison. Il mostro del meccanicismo rinasce in ogni secolo della storia occidentale moderna e ciascuna generazione deve stare all'erta, specialmente la nostra, oggi, quando sostenere l'esistenza di «qualcos'altro» oltre a natura e cultura significa credere nei fantasmi o nella magia.

A partire dal razionalismo francese dei secoli XVII (Marin Mersenne, Nicolas de Malebranche) e XVIII (Étienne de Condillac, Julien Offroy de La Mettrie) giù giù fino al positivismo ottocentesco (Antoine Destutt de Tracy, Auguste Comte), i quali hanno ridotto tutti gli eventi mentali alla biologia, una porzione della mente occidentale è stata aggogata come uno stolido bue al ponderoso carro del materialismo meccanicista francese. Sembra incredibile che un popolo dal gusto così fine e dalla sensibilità erotica così sottile come quello francese possa continuare all'infinito a fornire alla psicologia tutto quel *rigor mortis* razionalista. Ogni merce importata dalla Francia va ispezionata caso mai sia infetta da questo mal francese, nonostante le etichette alla moda, Lacanismo, Strutturalismo, De-costruttivismo, e così via.

Oggi il razionalismo partecipa del generale processo di globalizzazione, è computer compatibile dovunque; è lo stile internazionale dell'architettura mentale. Non è possibile ricondurlo sotto una particolare bandiera, se non forse sotto gli stendardi delle multinazionali in grado di spendere un mare di quattrini per spingere la psichiatria, e a poco a poco il pensiero psicologico, e dunque il controllo dell'anima, verso il monoteismo genetico. Un gene, una malattia: ricopia il gene, insegnagli un nuovo trucco, agita bene e,

oplà!, la malattia è scomparsa – o, almeno, non sai di averla. La strada stretta ci riporta agli anni Trenta e Quaranta della storia della psichiatria, anche se in maniera più sofisticata e con comunicati stampa più convincenti. Dagli anni Trenta fino agli anni Cinquanta, l'idea della correlazione tra specifiche zone cerebrali e vasti concetti emozionali e funzionali ha fornito una giustificazione teorica alla violenza della psicotomia e alla lobotomizzazione di tante anime sofferenti, a disagio nella propria situazione di vita.

Anzi, la strada stretta è ancora più retrograda, risale allo studio della scatola cranica condotto dal dottor Franz Joseph Gall, professore di Medicina a Vienna dal 1796, ma trasferitosi a Parigi, dove, non occorre dirlo, fu molto apprezzato dai francesi. A lui dobbiamo le «prove sperimentali» che le bozze e i seni del cranio possono essere correlati con facoltà psicologiche (una dottrina poi chiamata frenologia). Come usa anche oggi, a quelle facoltà vennero dati nomi importanti, come memoria, giudizio, emotività, talento musicale e matematico, istinto criminale, e via dicendo. L'affinarsi delle metodiche non conduce necessariamente a un miglioramento della teoria; si sia nel 1796 o nel 1996, la molla è la stessa: localizzazione fisica e riduzione della psiche alla localizzazione.

La via opposta alla riduzione della natura al semplicismo cerebrale consiste nell'espandere la nozione di cultura fino a un'idea di ambiente molto più comprensiva. Se ambiente significa, letteralmente, ciò che c'è intorno, allora si deve intendere tutto, ma proprio tutto, ciò che c'è intorno. Infatti la psiche inconscia sceglie in modo arbitrario tra le cose incontrate quotidianamente nell'ambiente. Informazioni minuscole e banali possono avere effetti psichici subliminali giganteschi, come mostrano i residui diurni nei nostri sogni. Perché diamine siamo andati a sognare proprio quella cosa lì? Gran parte della nostra giornata passa inosservata e non sarà mai più ricordata, ma ecco che la psiche pesca i rottami che galleggiano nell'ambien-

te e li consegna al sogno. Il sogno, l'impianto di riciclaggio dell'ambiente, trova nella spazzatura i valori dell'anima. Il sogno: un artista che si appropria di immagini presenti nell'ambiente per richiamarle alla memoria più tardi, in pace.

Poiché lo spazio in cui ci aggiriamo è fatto di realtà psichiche che influiscono sulla nostra vita, dovremo ampliare la nozione di ambiente nel senso di una «ecologia del profondo», partendo dall'ipotesi che il nostro pianeta sia un organismo vivente, che respira e si autoregola. Poiché qualunque cosa abbiamo intorno può nutrire la nostra anima in quanto alimenta l'immaginazione, là fuori è pieno di materia animica. E allora perché non ammettere, con l'ecologia del profondo, che l'ambiente stesso è intriso di anima, animato, inestricabilmente fuso con noi e non già sostanzialmente separato da noi?

La visione ecologica restituisce all'ambiente anche l'idea classica di *providentia*: l'idea che il mondo provvede a noi, bada a noi, ci accudisce perfino. E ci vuole vedere intorno. Predatori, tornado, tafani in giugno sono soltanto frammenti del quadro. Provate a pensare a quante cose buone e profumate ci sono, invece. Credete che gli uccelli cantino solo per gli altri uccelli? Questo pianeta, respirabile, commestibile, bello e piacevole, rifornito e tenuto in ordine invisibilmente, ci mantiene tutti quanti grazie al suo sistema di sostegno alla vita. Questa sì è cultura.

L'«ambiente», allora, sarebbe immaginato, ben al di là delle condizioni sociali ed economiche, al di là di tutto l'impianto culturale, come comprendente ciascuna piccola cosa che si prende cura di noi ogni giorno: i nostri pneumatici e le tazze di caffè e le maniglie delle porte e il libro che ho in mano. Diventa impossibile escludere come irrilevante questo pezzetto di ambiente a favore di quell'altro che invece avrebbe senso, come se si potessero disporre in ordine di importanza i fenomeni del mondo. Di importanza per chi? Anzi, dovrà cambiare la nostra stessa nozione di im-

portanza; invece di «importante per me», penseremo: «importante per altri aspetti dell'ambiente». Ci domanderemo: Questa cosa fornisce nutrimento ad altre cose che ci sono intorno o soltanto a me che sono intorno? Dà un suo contributo alle intenzioni del campo di cui io sono soltanto una piccola, effimera parte?

Via via che si trasforma la nozione di ambiente, anche il nostro modo di vedere l'ambiente cambia. Diventa sempre più difficile dividere con un taglio netto psiche e mondo, soggetto e oggetto, qui dentro e là fuori. Non so più con certezza se la psiche è dentro di me o se io sono nella psiche come sono nei miei sogni, nelle atmosfere del paesaggio e nelle strade della città, come sono nella «musica sentita così intimamente/ da non sentirla affatto, ma finché essa dura, / tu sei la musica». ⁴² Dove finisce l'ambiente e dove incomincio io, e anzi come posso cominciare, senza essere in un qualche luogo, coinvolto intimamente e nutrito dalla natura del mondo?

VII FUMETTI E FANTASIA

Come scegliere le giuste sostanze nutrienti per la ghianda? Quali sono i criteri per giudicare che cosa va considerato uno spreco di tempo? Esiste un'alimentazione «biologica» per l'anima?

Ai bei tempi andati, avevamo valori consolidati e le direttive da trarne erano chiare. Esistevano materie da studiare uguali per tutti, un canone, quella che oggi chiamiamo formazione di base, che comprendeva non solo le nozioni elementari del leggere, scrivere e far di conto, ma anche il disegno, la dizione, la musica, lo studio della natura. Le menti dei bambini erano guidate, o ammaestrate, fin dalla tenera età, vuoi in direzione della logica, vuoi dell'immaginazione estetica. John Stuart Mill, il filosofo dell'Ottocento oggi noto essenzialmente come teorizzatore dell'utilitarismo e del liberalismo, non fu mai mandato a scuola. Fu istruito in casa dal padre, e incominciò a studiare il greco a tre anni e il latino a otto; a quattordici aveva già letto in lingua originale la maggior parte dei testi classici. Un altro mirabile esempio di educazione ottocentesca fu il matematico irlandese William Rowan Hamilton:

«A tre anni sapeva leggere perfettamente ed era molto avanti in aritmetica ... a cinque ... recitava brani chilometrici di Omero in greco; a otto aggiunse la padronanza dell'italiano e del francese ... e sapeva improvvisare speditamente in latino ... A tredici anni poteva vantarsi di avere imparato una lingua per ogni anno di vita».

Questo demonico appetito per le lingue lo guidò attraverso il persiano, l'arabo, il sanscrito, l'aramaico, il malese, il bengalese... «e adesso sta per incominciare lo studio del cinese» scriveva suo zio, lamentando la spesa in libri per soddisfare il famelico nipote.¹

Francis Galton, pioniere degli studi sul genio, un altro di quei cervelloni vittoriani, imparò a leggere a due anni e mezzo, prima dei tre anni sapeva firmare con il proprio nome e a cinque anni non ancora compiuti scrisse questa lettera alla sorella:

«Carissima Adele,

«Ho quattro anni e potrei leggere qualsiasi libro inglese. So anche dire tutti i sostantivi e gli aggettivi e la coniugazione attiva dei verbi latini, oltre a recitare a memoria 52 versi di poesia latina. Posso sommare qualsiasi cifra e moltiplicare per 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10. Conosco tutte le monete, leggo un po' il francese e ho imparato a leggere le ore.

Francis Galton
15 febbraio 1827».²

Più vicino a noi (nel tempo, ma nello spirito distante come Galton e Mill), è il castigo inflitto dal padre, un pastore metodista, a Dorothy Thompson. La Thompson nacque a cavallo di questo secolo e fu definita dalla rivista «Time» la donna più influente d'America dopo Eleanor Roosevelt. Esponente del giornalismo progressista americano, fu la prima donna a capo di una redazione per l'estero e la prima corrispondente espulsa dalla Germania su espresso ordine di Hitler. Nei suoi servizi giornalistici e radiofonici, seguiti per

anni da milioni di persone, si batté con coraggio, abilità e competenza contro le destre, i repubblicani, gli antisemiti, i fascisti, e Clare Boothe Luce.

Da ragazzina, per avere dato una sberla alla sorellina, «suo padre la rinchiuse nel guardaroba, proibendole di uscire finché non avesse imparato a memoria dal primo verso all'ultimo tutto l'*Adonais* di Shelley. Ancora adolescente, Dorothy sapeva recitare d'un fiato interi capitoli della Bibbia, i sonetti di Shakespeare, lunghi brani di Whitman, *Lepanto* di Chesterton, decine di Salmi e l'intera Costituzione degli Stati Uniti».³

Quel tipo di castigo, benché comminato dal padre e decisamente crudele e insolito secondo i nostri criteri educativi, in realtà parrebbe scelto direttamente dal *daimon* protettore di Dorothy, il quale naturalmente aveva, prima ancora, scelto quel particolare padre così patito della letteratura. La memorizzazione di testi letterari è una costante della vita professionale di Dorothy Thompson, come lo fu di quella di Alexander Woolcott, di Rebecca West, di H.L. Mencken, nonché del suo stesso marito, lo scrittore e premio Nobel Sinclair Lewis.

Mill, Hamilton, Galton e Thompson sono eccezionali per la precocità dell'apprendimento, ma non per i contenuti appresi. Da Platone (che riservava un posto preminente alla musica nell'educazione) attraverso gli stoici e i sofisti; dai cattolici (soprattutto i gesuiti), dagli ebrei ortodossi e da Melantone (detto *praecceptor Germaniae*) a Rousseau e a Fröbel con i loro programmi romantici, su su fino a Rudolf Steiner e a Maria Montessori, la tradizione pedagogica europea si è sempre preoccupata di ideare programmi scolastici che evitassero alle giovani menti di perdersi in trivialità. La vita interiore, fosse la mente considerata ricca di doni innati oppure una tabula rasa, doveva essere nutrita correttamente in tutta la sua estensione, non soltanto per mezzo della logica e della matematica,

ma anche facendo appello al suo carattere etico e alle sue facoltà immaginative.

Di qui tutta una serie di raccomandazioni pedagogiche e didattiche magari non strettamente intellettuali e letterarie, ma non per questo meno dogmatiche. Le mani vanno tenute occupate; il gioco va organizzato e sorvegliato; le piccole incombenze condotte a termine. Importanti le attività di costruzione: fabbricazione di oggetti, cucito, ricamo, lavoretti di falegnameria, artigianato, riparazioni, manutenzione. Imparare le buone maniere: a tavola, nel vestire, nell'igiene, con i vicini. L'ammaestramento morale dell'anima è affidato ai religiosi attraverso Bibbia, inni, omelie. E, non ultima, specialmente per i romantici, da Rousseau a Steiner, la lezione della natura, il cibo primordiale dell'anima, estratto dai prati, dai fiori e dalla vita rurale, nonché dalle spiagge e dagli scogli, dalle maree, dai rumori del mare e dai venti.

Il libro di Edith Cobb sull'ecologia dell'immaginazione durante l'infanzia⁴ mostra come la base poetica della mente abbia bisogno del nutrimento fornito dai fenomeni naturali. L'immaginazione non può realizzarsi senza l'immersione nel mondo naturale, o quanto meno senza l'incontro sia pure occasionale con le sue meraviglie. Nei primi anni dell'adolescenza, John Lennon, che era un ragazzo di città, andò per la prima volta in Scozia e durante una passeggiata cadde quasi in uno stato di trance: «Il terreno sotto l'erica incominciava a sprofondare sotto i tuoi piedi, e in lontananza si vedeva la montagna. E a me è venuta questa sensazione fortissima: ecco, ho pensato, la sensazione di cui si parla tanto, quella che ti fa dipingere un quadro o scrivere una poesia, perché è talmente travolgente che devi assolutamente dirla a qualcuno ... e allora la metti in poesia».⁵

I pensatori conservatori, da Platone a Steiner e allo sprezzante Allan Bloom e a quel terrorista della virtù che era William Bennett, con le rispettive versioni di educazione tradizionalista e basata sulla disciplina, che

dovrebbe tirare fuori il meglio dal bambino dandogli il meglio, proibivano volgarità come fumetti e pornografia (Platone anche il vino), dicendo che l'immaginazione va nutrita con cose buone, come prodotti culturali di qualità, la realtà della natura, sfide all'inventiva e l'esempio morale. L'anima, dicono questi pedagogisti, ha bisogno di modelli per la sua mimesi, che le permettano di ricordare le verità eterne e le immagini primordiali. Se, durante la sua esistenza sulla terra, l'anima non trova queste verità e immagini in cui sia rispecchiato il suo nucleo profondo, in cui riconoscere la propria verità, allora la sua fiamma si estinguerà, il suo genio appassirà. Eroi ed eroine ideali rappresentano le copie terrene degli archetipi che guidano l'anima, e consentono la loro manifestazione.

Molto bello; ma adesso prendiamo le storie di alcuni personaggi la cui fiamma divampò alta e il cui genio fiorì rigoglioso, per vedere che razza di dieta per l'anima piaceva alla loro immaginazione. Cole Porter, l'elegante e piacevole compositore di musiche accattivanti e testi linguisticamente ricchi, quando era ragazzino nell'Indiana e si faceva tutte quelle ore di treno per andare a lezione di musica, diventò un « insaziabile consumatore » di storie spinte, che nascondeva tra gli spartiti. Appena finita la lezione, correva a immergersi nelle sue avventure da due soldi. Da ragazzo, Frank Lloyd Wright, oltre a suonare la viola e a leggere Goethe, amava Jules Verne e i *Pattini d'argento* – e anche « i polizieschi squinternati che trovava sulle bancarelle ». « I romanzetti gotici ... esercitavano grande fascino [su James Barrie] con le loro copertine sgargianti e i solenni giuramenti che uscivano in fumetti da virili bocche sprezzanti ». A Richard Wright, che era così povero nel natio Mississippi da non avere abbastanza da mangiare, era proibito leggere altro che le pubblicazioni della chiesa e la Bibbia; ma si comperava di nascosto « romanzi d'appendice ... con le mance che riceveva facendo il fattorino ». Andava matto per i polizieschi e leggeva « il "Detective Week-

ly" e "Argosy", due dozzinali riviste popolari degli anni Venti». Havelock Ellis leggeva diligentemente Milton, Walter Scott e Defoe, ma cadeva in una sorta di «trance ipnotica» quando aveva in mano «The Boys of England», un settimanale popolare che pubblicava storie melodrammatiche «del tutto avulse dalla realtà, così come lo erano le loro ambientazioni». Le leggeva «mentre mangiava, mentre girava per la città da solo, perfino, a volte, mentre fingeva di dormire».⁶

Sir Edmund Hillary, l'alpinista neozelandese che scalò per primo l'Everest, da ragazzino leggeva avidamente le storie di Tarzan di Edgar Rice Burroughs e i romanzi di H. Rider Haggard. «Con la fantasia continuavo a rimettere in scena episodi eroici di cui io ero sempre il protagonista».⁷ Un altro lettore di Rider Haggard era John Lennon.

Poi c'è il giovinastro che ha smesso di studiare prima della licenza, che andava in giro «vestito quasi sempre di nero, al volante di una Civic color argento, cenava al Denny's e al Jack in the Box, grande divoratore di gialli e di fumetti, appassionato di Elvis Presley e dei Three Stooges, e che festeggiava invariabilmente il compleanno al cinema, arrivando a totalizzare, dice la leggenda, settemila dollari in biglietti».⁸ Gli piacevano soprattutto i film in cui c'erano donne prigioniere e i film di kung fu. Chi è? Il regista e sceneggiatore Quentin Tarantino, quello, appunto, di *Pulp Fiction*.

Dobbiamo metterci in testa che, come il corpo di tanti giganti dello sport è cresciuto a patatine e simili, così l'immaginazione può nutrirsi di cibi dozzinali, popolari, «poco sani». Ciò che conta è la passione, e la passione può avere un valore predittivo del talento e diventare una forza motivazionale più efficace di altri più consueti parametri. Cole Porter disse: «Alcune delle mie canzoni devono probabilmente qualcosa a quei romanzacci».⁹ Non esiste un cibo giusto e un cibo sbagliato; basta che soddisfi l'appetito, e che l'appetito trovi il cibo che lo soddisfa.

Quanto al significato delle letture fuori dal canone

più strettamente connesso con la ghianda, prendiamo il caso di Coleridge. Uno dei libri che aveva letto raccontava «le Pene e le Sorprendenti Avventure di Philip Quarli», il quale aveva abbattuto un grosso e bellissimo uccello marino ... avendosene ben presto a pentire». ¹⁰ Come è noto, la *Ballata del vecchio marinaio*, la sua opera più famosa, è impernata sulla morte di un albatro.

Oltre alle occasioni offerte dal caso, come la passeggiata di John Lennon nella brughiera, o il fascino dei romanzacci su Havelock Ellis, esistono però nella dieta capace di risvegliare l'immaginazione alcuni ingredienti indispensabili. Tra i molti requisiti preliminari, ne elencherei almeno tre: primo, che i genitori o altri adulti intimi abbiano una qualche fantasia sul loro bambino; secondo, che nell'orizzonte del bambino siano compresi tipi eccentrici e vecchie signore un po' strambe; e, terzo, che si trattino con rispetto le attività ossessive.

Quando si parla di fantasie dei genitori, di solito i biografi pensano subito alla madre. Lyndon Johnson era considerato un cocco di mamma, e così pure Franklin D. Roosevelt; mentre era a Potsdam a decidere della sistemazione del mondo, Harry Truman scriveva regolarmente in bella calligrafia alla madre. Viene naturale vedere negli ideali e nell'intensità delle ambizioni materne lo stimolo delle imprese dei figli. Secondo i biografi, la fonte del successo sembra trovarsi nell'amore sviscerato della mamma... o nella sua narcisistica indifferenza che spinge il piccolo fuori dal nido.

Questa versione della superstizione parentale, con relativo psicologichese a base di madri schizogeniche o di madri seduttive e soffocanti, nonché di padri assenti o possessivi o punitivi, governa a tal punto le spiegazioni dell'eminenza che il suo gergo determina il modo in cui noi stessi raccontiamo la storia della nostra vita. Si noti come questi psicologismi distolgano l'attenzione dal bambino per riportarla sul genitore

(il quale allora si chiede: «Come me la cavo?»), e facciano sorgere dubbi e ansie non già circa la natura del figlio, bensì circa i problemi dei genitori: Avrò il giusto atteggiamento? Sono troppo severo? O troppo indulgente? Sono un bravo genitore? Interrogativi, questi, che svelano l'inevitabile narcisismo autoreferenziale della superstizione parentale. Ma ne abbiamo già parlato abbastanza nel capitolo dedicato a questo argomento. Qui ci preme salvare dalla nostra globale condanna della superstizione parentale un aspetto la cui influenza è determinante, vale a dire le fantasie dei genitori.

LE FANTASIE DEI GENITORI

Qual è il nesso, se un nesso esiste, tra l'immaginazione dei genitori (per «genitore» intendo sempre la persona che si prende cura intimamente del bambino) e la ghianda del figlio o della figlia? Che immagine hanno i genitori del figlio? Che cosa vedono in questa personcina che essi si trovano recapitata in grembo; che peso porta sulle sue fragili spalle, dove guarda con quegli occhi? Ce l'hanno, i genitori, la fantasia di un destino invisibile celato nei tratti visibili che si manifestano nella vita quotidiana?

Justus Bergman scrutava e registrava puntualmente i tratti visibili manifestati ogni giorno nella figlia Ingrid. Era un padre stracolmo di fantasie. Ingrid fu chiamata così in omaggio alla principessa di Svezia, nata due anni prima di lei. Il giorno del suo primo compleanno, il padre filmò la bambina vestita di bianco; poi di nuovo quando compì i due anni. Nel terzo film, si vede la piccola Ingrid che depone fiori sulla tomba della madre. Justus Bergman aveva un negozio e uno studio fotografico a Stoccolma, nella elegante Strandvägen, a un centinaio di metri dal Teatro Reale, e Ingrid, in svariati travestimenti, era il soggetto prefe-

rito del suo obiettivo; e a lei piaceva moltissimo recitare davanti al padre. Fu a undici anni, nell'intervallo di una rappresentazione al Teatro Reale, che annunciò la sua vocazione: «Papà, papà, ecco che cosa farò da grande». ¹¹

In questa storia, la superstizione parentale leggerebbe l'incesto sublimato, la tipica figlia del padre che ha realizzato nella vita la fantasia possessiva paterna, come tanti maschi fanno con i sogni materni. Invece la fantasia platonica ci dice che l'anima di Ingrid aveva scelto esattamente il luogo e il padre giusti per assecondare il desiderio della sua ghianda. Aveva scelto perfino la madre giusta, una madre che, morendo presto, potesse permettere alla vocazione di Ingrid e alla fantasia di Justus di intrecciarsi liberamente, senza triangoli di gelosia a ostacolarle.

Non sempre la fantasia del genitore si esprime limpidamente come nel caso di Justus Bergman. Può manifestarsi nei sogni, in un'ansia eccessiva, in scenate tra i genitori sulla scuola da scegliere, sull'ubbidienza alle regole, sul fatto che il figlio è di salute troppo delicata per i gusti del genitore, nonché su certe sue strane ossessioni come la lettura di romanzi dozzinali o il guardare i film della notte alla televisione. Il modo in cui è interpretato il comportamento del bambino si accorda con la fantasia che il genitore ha su di lui. Bisogna domandarsi perché la madre spinge il figlio in strada a fare giochi violenti con i compagni: perché la sua fantasia è che il ragazzo abbia bisogno di temprarsi per diventare l'uomo di casa (fantasia che nasce come reazione alla paura della debolezza di lui, e di lei), oppure perché la madre teme che si comporti da femminuccia o che diventi un finocchio, oppure perché l'occhio materno vede il figlio come un conquistatore pieno di grinta e di fascino? I comportamenti che le raccomandazioni materne impongono o proibiscono influiscono di meno della fantasia che guida quelle raccomandazioni.

Aspettarsi che coloro che soddisfano i bisogni pri-

mari, come sono appunto i genitori, scorgano la ghianda nel bambino, capiscano chi c'è dentro in nuce, e accudiscano ai bisogni del *daimon* è davvero un pretendere troppo. Per quello esistono insegnanti e mentori. Costoro sono persone speciali, diverse dai genitori, e spesso da bambini ci innamoriamo di loro, o loro si innamorano di noi; io e il mio maestro o la mia maestra siamo due ghiande sullo stesso ramo, che ci rimandiamo l'un l'altro ideali affini. Che gioia per il cuore, che sollievo trovare un'anima gemella che ci vede e ci sceglie! Per quanto tempo abbiamo vagato alla disperata ricerca di qualcuno che sapesse vederci davvero, che ci dicesse chi siamo. Una delle maggiori seduzioni del primo amore, e della terapia in età precoce, nasce dal desiderio di incontrare una persona che sappia vederci (o che crediamo possa vederci, o almeno che sappia fingere di farlo).

Greg LeMond, il famoso corridore ciclista americano più volte vincitore del Tour de France, riceveva dal padre il denaro per comperarsi l'equipaggiamento necessario e le riviste di ciclismo ma, oltre all'incoraggiamento paterno, trovò anche un mentore, nella persona di Roland Della Santa, bravissimo costruttore di biciclette. «Un paio di volte la settimana» racconta LeMond «andavo nell'officina di Roland a guardarlo lavorare. Lui mi raccontava dei grandi campioni d'Europa, delle folle di tifosi urlanti e di gare leggendarie...».¹² Il mentore fornisce il sapere tecnico insieme al folklore, all'atmosfera di una tradizione.

In quanto tenuti a soddisfare i bisogni primari, i genitori non possono essere anche mentori. Il ruolo e i doveri sono diversi. Il compito del genitore, ridotto al minimo, consiste nel darti un tetto e abbastanza da mangiare, nello svegliarti la mattina e mandarti a scuola; offrire, inoltre, un rifugio sicuro e un luogo per le regressioni non è un lavoro da poco. Libero da tali compiti, il mentore, invece, ne ha uno solo: riconoscere l'invisibile fardello che porti e avere una fantasia su di esso che corrisponda all'immagine del cuo-

re. Uno degli errori più dolorosi che tendiamo a commettere è quello di pretendere dal genitore la visione, la benedizione e gli insegnamenti rigorosi del mentore, o, viceversa, di aspettarci dal mentore accogliamento e comprensione per la nostra esistenza umana. La madre di Van Cliburn, che per anni fu la sua maestra di pianoforte, tracciava un netto confine tra le sue due nature: «Quando ti faccio lezione, non sono la tua mamma».¹³

La mancata distinzione tra il profilo abbastanza rigoroso del mentore e le responsabilità genericamente terrene del genitore – come quando i genitori cercano di fare i maestri e i mentori instaurano rapporti di tipo familiare con i discepoli – conduce ad amareggianti rotture tra discepolo e maestro. La ragione principale di tali rotture è data (secondo la ricerca condotta per l'Università di Yale dal gruppo guidato da Daniel J. Levinson) dal desiderio del giovane di trovare un padre o una madre che si occupino di lui in maniera personale.¹⁴ La confusione di aspettative è evidente anche nel diffuso risentimento di quegli «adulti-bambini», i quali si lamentano di non essere mai stati valutati correttamente e riconosciuti nella loro intima essenza dai genitori.

Io credo che questa protesta non si riferisca semplicemente alla mancanza di cure da parte dei genitori o del mentore. Forse non c'è stato accesso a personaggi letterari o storici, a quei mentori immaginari che possono continuare a guidarci anche da adulti. Quando Truman stava per licenziare MacArthur per insubordinazione e incompetenza, si ispirò all'immagine di Abraham Lincoln che licenzia il generale McClellan benché le prevedibili conseguenze negative sul piano politico lo sconsigliassero (McClellan in seguito si candidò alla presidenza). I parallelismi e i rischi erano reali, ma Lincoln fornì, in più, l'immagine del mentore.¹⁵ Diane Arbus aveva come immagine guida Jane Eyre; J.P. Morgan, Washington e Napoleone; John Lennon, Alice nel paese delle meraviglie. Gary

Gilmore, pluriassassino condannato a morte, «studiava i personaggi leggendari della violenza ... i casi di Dillinger, di Bonnie e Clyde e di Leopold e Loeb ... di Barbara Graham, di Bruno Hauptmann, di Sacco e Vanzetti, dei coniugi Rosenberg ... Si portava a casa i libri che parlavano di uomini e donne condannati a morte e li leggeva avidamente». ¹⁶

Anche i libri possono essere dei mentori e addirittura costituire un momento di iniziazione. R.D. Laing, il famoso esponente dell'«antipsichiatria», parla di una scoperta del genere, fatta da ragazzo negli anni Quaranta, in una piccola biblioteca pubblica:

«... stavo spulciando in biblioteca, cioè, mi guardavo tutti i libri ... dall'A alla Z ... La prima opera importante di Kierkegaard che lessi ... fu l'esperienza più intensa della mia vita. Me la lessi tutta, senza dormire, per trentaquattro ore consecutive ... Non avevo trovato rimandi bibliografici ... che mi indirizzassero a lui. Fu un colpo d'occhio totale. Mi andava a pennello ... ecco qualcuno che c'era riuscito. Fu come se mi sentissi sbocciare una vita dentro». ¹⁷

Questo momento di iniziazione assomiglia a un rito di adozione. Kierkegaard, insieme a Marx, Freud e Nietzsche, diventò uno dei padri spirituali di Laing, un membro della famiglia, un ramo del suo albero genealogico, che nutre la sua ghianda e alimentò la sua fantasia intellettuale. Si pretende di meno dai genitori biologici, li si sopporta più facilmente, una volta scoperta quell'altra famiglia, dalla quale dipende la vita della nostra anima.

Il clima meno salutare per il nostro *daimon* che cerca di vivere con i nostri genitori, nel luogo e nella situazione che loro ci hanno dato, si crea quando i nostri genitori *non hanno nessuna fantasia* su di noi. Un simile ambiente oggettivo, neutro, una simile vita normalizzata, razionale è un vuoto in cui non spira alcun vento. I cosiddetti bravi genitori si astengono dal fare fantasie sui figli: ciascuno deve vivere la propria vita e decidere autonomamente. I «bravi genitori» non in-

tromettono i propri preconcetti, i propri valori e giudizi: il giovane individuo ha bisogno soltanto di essere guardato con approvazione incondizionata. «Sono certo che riuscirai bene, qualsiasi cosa deciderai di fare», «Ricordati che sarò sempre dalla tua parte, di qualunque cosa si tratti». La fantasia che governa queste idiozie parentali è il distanziamento, eufemisticamente detto indipendenza: tu, nella tua cameretta, con il tuo televisore e il tuo telefono personale. L'indipendenza come distanziamento trova la sua espressione giornaliera (meglio, serale) nell'interurbana, la grande droga degli americani, con la fatidica frase: «Ti voglio bene» pronunciata al telefono. Mai un'idea, mai un po' di indignazione, di ansia, mai qualche fantasia; l'amore come anestetico. Questa frase, «Ti voglio bene», che rimbalza a pappagallo da genitore a figlio e ritorno, può nascondere molti significati, ma di sicuro non significa amare, perché quando si ama si è pieni di fantasie, di idee e di ansie.

Esemplare di questo vuoto è il documentario televisivo in dodici puntate trasmesso all'inizio degli anni Settanta e intitolato *An American Family* (Una famiglia americana), la cronaca vera della «vita» quotidiana dei Loud, una famiglia di Santa Barbara, in California, formata da papà, mamma e cinque figli. Giorno dopo giorno assistiamo al graduale crollo di tutto, matrimonio, famiglia, personalità individuali, e la ragione è sotto i nostri occhi: quella famiglia non ha nessuna fantasia vivente.

La grande differenza tra questi californiani e le persone ritratte in Cechov o nei romanzi sulla disgregazione delle famiglie borghesi, nei *Buddenbrook*, per esempio, sta in una vita familiare arricchita da adesioni ideologiche di classe, interessi culturali, conversazioni che esaltano l'immaginazione, desideri folli, rimpianti e, soprattutto, disperazione. La letteratura conferisce alla disperazione il complesso sapore dell'ironia e la bellezza della tragedia. Quei personaggi fittizi non soltanto vivono intensamente la famiglia; vi-

vono intensamente una fantasia. Quelle famiglie fittizie sono più vive della finzione familiare vissuta dai Loud, in cui non c'è spazio per l'immaginazione.

«Se esiste quella che si potrebbe chiamare una cultura negativa, una cultura con il segno meno, i Loud ce l'hanno. Il rock a tutto volume è il punto più alto della creatività familiare ... Non c'è alcuna religiosità, non c'è alcuno Yahwè a minacciare castighi né alcuna Maria a offrire il perdono, non c'è alcun senso biblico dell'aldilà, né alcun catechismo, né i miti di Zeus e di Era; non c'è sensibilità offesa da vendicare, né un vero senso del bene e del male, non c'è sentore di un giudizio morale incombente sulla famiglia».

Marito e moglie «siedono in soggiorno senza, così pare, una paura al mondo: non ci sono demòni a mandargli brutti sogni né bestie feroci alla porta. Un incendio arriva a pochi metri dalla loro casa ... e loro ne accennano incidentalmente: se brucia la casa, c'è l'assicurazione; non c'è niente che abbia il potere di sconvolgerli». Non fanno parte di alcun gruppo o associazione e non hanno veri hobby... «nessuna passione, come il cinema, la pittura, la lettura, il cucito. Se sono a casa, se ne stanno sdraiati intorno alla piscina».

Anne Roiphe, dalla cui introduzione al testo del documentario ho tratto i commenti citati, scrive che «cultura, se significa qualcosa, deve significare ciò che lega l'individuo al tessuto sociale».¹⁸ Ma il tessuto sociale in cui i Loud sono inseriti è quello del consumismo-musica, rock-superalcolici-TV-automobile-salute-scuola-vestiti-denaro. E comunque il tessuto sociale è soltanto una parte, e una parte insufficiente, se esso impoverisce la fantasia individuale. Ciò che arriva in famiglia lascia i Loud insoddisfatti e ottusi di fronte all'insoddisfazione.

Un aspetto più importante per la cultura che non il tessuto sociale è la necessità dell'immaginazione. E i Loud brillano per mancanza di immaginazione. Non hanno paure, non hanno forti desideri né rabbie o ambizioni intense, non hanno compassione né terro-

ri, non hanno immagini né il linguaggio per esprimerle. La loro emotività e la loro immaginazione non sono state nutrite da fantasie. È come se si fossero assicurati contro i rischi della fantasia. O, più probabilmente, hanno in comune un'unica, grande fantasia: la negazione. «Mi sembra che siamo una famiglia molto ben inserita» dice la signora Loud dopo il crollo e il divorzio. E ha perfettamente ragione: i Loud si inseriscono benissimo nel sogno americano, con la loro piscina azzurra nel giardino dietro casa e la loro iperattiva passività. La negazione come fantasia; l'innocenza come ideale; la felicità come meta.

È possibile che il virus che ha condotto la famiglia alla disgregazione sia stato introdotto dalla telecamera che per sette lunghi mesi ha invaso la loro intimità? O forse non c'era mai stata intimità, nonostante tutto quel condividere? I Loud sono crollati quando la loro vita reale è stata trasposta in sceneggiato televisivo, o già da prima non esisteva alcuna vita reale? Forse la telecamera non è stata altro che la lente di ingrandimento che ha reso visibile il virus latente in quella casa. Con tutti i suoi limiti come studio antropologico, quel programma espone alla vista il difetto di fondo della famiglia americana contemporanea: la mancanza delle fantasie stimolanti che io sostengo essere il piacere e insieme l'angoscia più grandi della condizione di genitori.

In passato, gli attriti familiari riguardavano importanti conflitti tra le rispettive fantasie dei vari protagonisti e delle diverse generazioni, come il conflitto tra il seguire le orme professionali del padre o il proseguire gli studi, tra il restare legati alla terra e l'inurbarci, tra lo sposare una persona scelta dai genitori o scelta da voi. In passato, l'immagine del cuore poteva annunciarsi soltanto come ostinato rifiuto o come aperta ribellione contro la fantasia dei genitori incisa nel codice sociale collettivo. Oggi i codici sono cambiati, la pressione collettiva si esprime in forme diverse, ma al

cuore rimane sempre il compito di trovare il coraggio di fare le proprie scelte.

Il gesto minimo per suscitare disapprovazione, il passo a metà verso la ribellione consistono nel dire: «Non sono l'assistente della mamma», «Non sono uno che pensa solo a studiare», «Non sono un lazzarone buono a nulla», «Non sono una futura donna in carriera». La fantasia familiare che ha già catalogato e messo in cornice suo malgrado il bambino obbliga il cuore a scelte fatali, alla scelta di trovare una fantasia diversa, dove che sia. Nella famiglia Loud, uno dei figli provò a compiere più di un mezzo passo, e finì in casa di cura con una diagnosi di follia. Le fantasie rimosse del resto della famiglia erano rientrate dalla finestra in modo rovinoso in quel figlio, nella sua musica preferita, nel suo linguaggio, nelle sue abitudini, compreso il travestitismo.

Perché, in ultima analisi, non è dall'autoritarismo o dalla confusione dei genitori che i figli fuggono; i figli fuggono dal vuoto insopportabile del vivere in una famiglia senza altre fantasie che il fare compere, lavare la macchina e scambiarsi convenevoli. Il grande valore delle fantasie dei genitori, per i figli, è di obbligarli a opporsi, a riconoscere che il proprio cuore è eccentrico, diverso, insofferente dell'ombra che su di esso getta l'occhio dei familiari. Molto meglio quei genitori che vogliono a tutti i costi un figlio maschio e poi chiamano la bambina Giuseppe o Andrea e la vestono da maschietto, che i genitori che non hanno alcun desiderio circa il nascituro. Se non altro, la sua ghianda avrà una sfida da superare, una realtà contro cui combattere, la realtà delle fantasie dei genitori, che può portare a smascherare la superstizione parentale stessa, a vedere che io non sono condizionato dai miei genitori, non sono il loro risultato.

Come non è un mentore, alla stessa stregua il genitore non è uno svitato, il che ci porta al secondo ingrediente indispensabile della dieta per la ghianda: la presenza di tipi eccentrici e vecchie signore strambe.

La ghianda ha bisogno di personificazioni viventi delle fantasie, di persone in carne e ossa la cui vita assomigli a un romanzo di appendice, il cui comportamento, modo di parlare e di vestire apporti una ventata di pura fantasia. Per me, « famiglia allargata » non significa semplicemente una serie più numerosa di parenti intercambiabili che ti accudiscono; significa la possibilità di stringere relazioni che oltrepassano l'orizzonte solito, un'estensione dell'immaginazione dal familiare al romanzesco, da padre e madre a quei personaggi chiacchierati, leggendari ma raramente visti, perché stanno in carcere, in paesi lontani o sono scomparsi anni fa. Le storie romanzate di gente « fuori » evocano come per magia immagini del possibile che sono salutari per le potenzialità contenute nella ghianda. A volte tali possibilità sembrano indirizzate personalmente al bambino, quasi a indiretto riconoscimento del suo carattere latente: l'imprevedibile zio ubriaccone al quale tutti dicono che assomiglio, le seconde cugine che non si sono mai mosse dal paesello, vestono in modo stravagante e citano le Scritture (« Se non stai attenta, finirai come loro »).

Da Mr. Magoo a Big Bird, queste bizzarre figure di pura fantasia fanno leva sul desiderio di personaggi fuori della norma. Se i genitori si nutrono del dottor Spock, perché negare ai figli il dottor Seuss? Ogni giorno in prima serata, il televisore porta nelle nostre case bizzarri vicini dal bizzarro comportamento, allargando la famiglia con formidabili personaggi di fantasia. Che voglia hanno i bambini che mamma e papà escano dal ruolo, si mettano in maschera a Carnevale, indossino qualcosa di improbabile! Su che cosa si basa l'attrazione esercitata dal teatro, dal baule dei travestimenti, dai nasi finti, dalle sedute davanti allo specchio con trucchi e cerone? Lo scopo non sarà quello di uscire dalla forma in cui mi hanno calato per svelare magicamente l'immagine del cuore? È possibile liberare il mio genio dal sarcofago dell'adattamento con l'improvvisa visione di un altro possibile inquilino? La

videocamera nelle mani di un ragazzino: che sia un tentativo di ristrutturare il consueto trasformandolo nel fantastico?

Se i genitori non possono essere mentori né, all'estremo opposto, degli svitati, possono però, se non altro, lasciare dischiusa la porta alle invasioni dall'altro lato dello specchio, ai rapimenti da parte dell'alieno – l'immaginazione –, rammentando così al bambino la sua appartenenza di fondo all'angelo che chiama.

Quanto al terzo ingrediente, che si trattino con rispetto le attività ossessive dei bambini, mi ispirerò alle intelligenti osservazioni di Mary Watkins sull'immaginazione nei sogni, nelle fantasticherie, nella follia, nella scrittura creativa e nei bambini.¹⁹ Finché dura l'attività immaginativa, è come se fossimo fuori di noi, in un altro territorio. A volte si tratta solo di uno stato di fantasticheria, lo sguardo nel vuoto, un'assenza; altre volte invece si dispiega nei particolari di un progetto futuro; altre ancora è un terrore allucinatorio che ci assale la notte; oppure può essere una visione estatica, come quelle dei santi. Anche l'intensità può variare, ma quanto più profondamente vi si è immersi, tanto più reali sono la fantasia, le sue scene, le sue voci, i suoi personaggi, i suoi sentimenti, le sue intuizioni. La sua realtà ci possiede al punto che «fantasia», «immaginazione», «visione» non sono le parole giuste: sembra tutto troppo vero e troppo importante. In particolare i bambini sotto i dieci anni, ma anche gli adolescenti e, naturalmente, i vecchi, si ritrovano attirati di continuo in questo stato, fuori dalla realtà ordinaria.

L'attività immaginativa esige attenzione assoluta. Quando si trova nel territorio dell'immaginazione, la mente non può tollerare interruzioni, né più né meno che quando stiamo cercando di individuare il guasto nell'impianto elettrico, o vogliamo evitare che la maionese impazzisca o stiamo preparando gli appunti per la riunione di domani. E quando un bambino sta seduto per terra tutto sporco e bagnato con tre bam-

bole in braccio, oppure, in giardino, corre come un forsennato dentro e fuori dai cespugli, è intento al suo lavoro tanto quanto lo siamo noi. Anzi, forse di più. Il gioco è il lavoro dei bambini. Prendere in braccio il piccolo lavoratore e toglierlo dal bagnato, chiamarlo in casa perché si vesta e rimetta tutto in ordine, prima che abbia finito quello che sta facendo, è un'illecita interruzione. Non sarebbe meglio che la nostra obbedienza alla fantasia degli orari, con il suo tipo di realtà, cercasse di accogliere la realtà delle fantasie del bambino?

La ghianda è ossessiva. È tutta e solo concentrazione, come una goccia di essenza, non si può diluire. I comportamenti infantili elaborano questa alta densità. Il bambino mette in gioco il codice germinale che lo spinge dentro queste attività ossessive. Attraverso la sua concentrazione, il bambino crea spazio vitale, per respirare e muoversi, all'*homunculus* della sua verità innata e permette a questa verità di articolarsi in stili e forme e strumentazioni in cui egli può esercitarsi soltanto ossessivamente, ripetitivamente, fino a esaurimento. Ci vuole rispetto. Per favore, bussate prima di entrare.

VIII

SOTTO MENTITE SPOGLIE

«Più divento vecchio,» pare abbia detto Mark Twain «più vividamente ricordo cose che non sono avvenute». Ma omissioni e pseudoricordi possono aversi a qualunque età. Sembrano fare parte del genere autobiografico; anzi, ne sono forse un elemento necessario. Si nota, infatti, un curioso bisogno di falsificare, di travestire e a volte di disfare la trama della propria vita.

Continuiamo a risistemare i particolari, ci ricamiamo sopra; ci appropriamo perfino di fatti appartenenti a vite altrui e li infiliamo nella nostra. Oppure esercitiamo una censura, come Josephine Baker, che distrusse centinaia di vecchie fotografie.¹ Mark Twain insinua che il racconto della nostra vita tende a prendere il sopravvento sul dato storico. Ma chi è il narratore che con queste invenzioni e censure costruisce la nostra biografia? Chi è l'editor che opera tutti quei tagli per comporre con i fatti un romanzo?

Eugène Delacroix aveva messo in giro la voce che il suo vero padre fosse Talleyrand.² La leggenda di Jung era di discendere da una relazione illegittima di Goethe. John Wayne andava raccontando che suo pa-

dre possedeva un emporio a Glendale, oltre a una azienda di gelati e una di vernici, circostanze ripetutamente e categoricamente smentite dagli abitanti della città che conoscevano bene la sua famiglia.³

Il fratello di Lyndon Johnson, Sam Houston, quando gli chiesero particolari su certi episodi infantili raccontati dal Presidente, rispose che non poteva darne, perché quegli episodi « non erano mai accaduti ».⁴

Fidel Castro aveva due tipi di pagelle, quella ufficiale rilasciata dalla scuola e una, che compilava lui stesso, da far firmare ai genitori.⁵ Georges Simenon, uno dei più prolifici e bravi autori di romanzi polizieschi, e non solo, riscrisse la propria autobiografia sotto forma di romanzo, poi modificò ulteriormente la versione romanzata. La contraffazione della storia si può dire che per lui risalga al giorno stesso della nascita, quando sua madre, preoccupata dai sinistri risvolti di quella data (si trattava del 13 febbraio), convinse il marito a falsificarla all'anagrafe denunciando che la nascita del figlio era avvenuta il giorno 12.⁶ Nel caso di Isadora Duncan, « l'origine del suo nome rimane ignota. Alla nascita era stata chiamata Dora Angela ».⁷ In uno spettacolo teatrale risulta il nome di Sara; inoltre, Isadora Duncan continuava a perdere il passaporto e la sua età cambiava a seconda delle circostanze.

Leonard Bernstein aveva due nomi; quello ufficiale era Louis, ma da bambino era sempre stato chiamato Leonard e a sedici anni lo legalizzò. Bernstein raccontava inoltre che il padre l'aveva sempre osteggiato, che la sua infanzia era trascorsa nella miseria e che la scuola che aveva frequentato dalla settima classe alla dodicesima non prevedeva alcun corso di musica. In realtà Bernstein era il solista di pianoforte nell'orchestra della scuola e un membro del coro. Quanto alla miseria, in casa sua si contavano due cameriere, in certi periodi anche un maggiordomo autista e c'erano due automobili; il padre possedeva due stabili e si poté permettere di pagargli gli studi a Harvard.⁸

Di se stesso Henry Ford raccontava di avere smontato il suo primo orologio all'età di sette anni.

«A giudicare dai ricordi annotati nei suoi diari o riferiti di seconda mano in varie interviste, abbondantemente condite di aneddoti, fin dalla più tenera età Henry Ford non faceva che smontare congegni per vedere come funzionavano, manifestando in lungo e in largo il suo genio per la meccanica.

«Lui stesso raccontò più volte la storia di come fosse solito scivolare fuori di casa la sera per farsi dare gli orologi dei vicini, che poi riparava».

Ci sono moltissimi altri aneddoti del genere. Ma sua sorella Margaret smentisce:

«Non mi risulta che uscisse in cerca di orologi, la sera». Quando Henry fece restaurare la fattoria paterna, in quella che era stata la sua camera mise un piccolo banco da orologiaio con tutti gli strumenti. «Là dentro non c'è mai stata quella roba» protestò la sorella». ⁹

Henry Kissinger, che da piccolo abitava in Germania, a Furth, e il cui padre aveva perduto il suo posto di insegnante in seguito alle leggi razziali, nel 1958 dichiarò: «Posso dire che la mia vita a Furth non mi ha lasciato segni durevoli». E ancora, nel 1971: «Quella parte della mia infanzia non è significativa per la mia vita. Non avevo coscienza di quello che stava succedendo. Per i bambini certe cose non sono così importanti». Eppure sta parlando degli anni in cui gli ebrei in Germania erano perseguitati, picchiati a sangue, esclusi dalle scuole e dai parchi, non potevano frequentare non ebrei e venivano privati dei diritti di cittadinanza. Parenti e vicini di casa di allora riferiscono che ai bambini ebrei era proibito giocare con gli altri bambini e che dovevano starsene chiusi nel giardino di casa. Non potevano andare a ballare, frequentare le piscine pubbliche e neppure i caffè. «Tutti i giorni venivi insultato per la strada, ti chiamavano sporco ebreo». La madre di Henry ricorda in particolare «la paura e lo stupore dei suoi figli quando davanti a casa sfilavano squadroni

di giovani nazisti che molestavano gli ebrei». ¹⁰ Ma Henry Kissinger insiste: « Per i bambini, certe cose non sono così importanti », « Quella parte della mia infanzia non è significativa per la mia vita ».

LE BIOGRAFIE

Gli scrittori, in particolare, sembrano refrattari alle biografie. Henry James bruciò i diari in un falò in giardino. Lo stesso fece Dickens. A ventinove anni (!), Sigmund Freud aveva già distrutto i suoi; e pare che abbia detto: « Quanto ai biografi, che si arrangino ... Mi prefiguro con gioia le cantonate che prenderanno ». E altre carte distrusse via via, arrivando a cercare di riacquistare le sue lettere dai destinatari. ¹¹ Sopra un pacco di lettere private scritte dalla Casa Bianca a ex allievi e ad amici, Lyndon Johnson scrisse: « Da bruciare ». William Makepeace Thackeray, T.S. Eliot e Matthew Arnold vietarono che si scrivesse la loro biografia. Riferisce Leon Edel, teorico e maestro del genere biografico:

« Alcuni trovano che la biografia sia un'attività spionistica, voyeuristica, addirittura predatoria. È stata definita "una malattia della letteratura inglese" (George Eliot); i biografi di professione sono stati paragonati alle iene (Edward Sackville-West) o definiti anche "psicoplagiari" (Nabokov); mentre le biografie sono state considerate "sempre superflue" e "solitamente di cattivo gusto" (Auden) ». ¹²

Alcuni scrittori, per esempio J.D. Salinger, non vogliono nemmeno essere intervistati e per scoraggiare i biografi arrivano a minacciare, o a inoltrare, querele. Willa Cather non voleva che si esaminasse la sua vita e Eudora Welty si dimostra « estremamente gelosa della sua sfera privata e non risponde a domande personali su di sé e sui propri amici ». ¹³ Appunto per questo, un'altra teorica del genere biografico, Carolyn Heil-

brun, accusa la Welty di essersi «camuffata» nel suo libro di memorie, *Come mi sono scoperta scrittore*, perché «lo scrivere una autobiografia veritiera sarebbe contrario a tutti i suoi principi sulla lealtà verso gli amici e l'inviolabilità della propria sfera privata». (A sua volta la Heilbrun ha pubblicato diversi libri sotto le mentite spoglie di «Amanda Cross»). Ma l'idea che la Heilbrun ha di verità e di camuffamento è diversa da quella di Eudora Welty e di tutti gli scrittori contrari alle biografie, i quali sembrano dire: gli aspetti personali di me e della mia stessa vita vanno tenuti nascosti, all'occorrenza distrutti nel fuoco sacrificale, affinché sopravviva la verità delle mie opere. La mia vita è, come dice Auden, «superflua»: il motivo per cui vi interessa la mia biografia è dato dalle mie opere, perciò è in esse che si trova il «me» che cercate.

Alla luce dei capitoli precedenti, tutti questi sotterfugi autobiografici diventano comprensibili. C'è un qualcosa in noi che non vuole esporre, nero su bianco, i fatti, per timore che li si prendano per la verità, la sola verità. Qualcosa in noi non vuole che i biografi spiino troppo da vicino, arrivino a cogliere l'ispirazione dell'opera di tutta una vita. E nascono le leggende a stendere un velo. C'è un qualcosa che vuole difendere l'opera dalla vita, che vuole proteggere le cose realizzate, in qualunque sfera si siano verificate, dal contesto in cui si sono verificate. La sorella di Henry Ford e il fratello di Lyndon Johnson sono lì, pronti a fornire il contesto (a meno che essi stessi non abbiano la loro leggenda da accreditare, per sminuire, per invidia o dispetto, il personaggio), e molti biografi si sentono in dovere di smentire le autobiografie che pure sono la loro fonte primaria.

Che cos'è questo «qualcosa»? È la ghianda, naturalmente. La ghianda, che non vuole essere ridotta a rapporti umani, a influenze, a eventi fortuiti, o al dominio del tempo, al «Prima è accaduto questo, poi quest'altro», come se la vita potesse essere abbracciata dalla formula «Da una cosa ne discende un'altra». E

non vuole essere ridotta nemmeno all'intervento inatteso della fortuna. Di qui le costruzioni e ricostruzioni (e decostruzioni di ciò che è noto), di qui i travestimenti e le negazioni da parte dei soggetti sotto il microscopio; queste manipolazioni servono a preservare la visione romantica attraverso una versione romanizzata dei fatti.

Le « falsificazioni » biografiche fanno parte dei fatti narrati tanto quanto i fatti in sé. Chi può conoscere meglio ciò che « è realmente accaduto »: Henry Ford o sua sorella Margaret e gli altri contemporanei? *Reale* è la leggenda di Henry Ford, che esemplifica la forza dell'invenzione all'opera nella storia inventata da questo inventore. Tutti noi veniamo inventati via via che viviamo, anche se non sembra esservi un filo coerente che leghi tra loro gli eventi casuali della giornata. I ricordi autobiografici forniscono quel filo. Retrospectivamente, l'infanzia acquista senso. Allora, dal posatoio retrospettivo sulla quercia dai molti rami, scorgiamo la ghianda. Ma questo ricordare « cose che non sono avvenute », come diceva Mark Twain, è falsificazione o rivelazione?

E oltretutto, perché dovremmo attribuire maggiore autorevolezza al biografo di Kissinger che non a Kissinger stesso? Insomma, chi è l'autore di questa vita? Il biografo Walter Isaacson intravede il « meccanismo della negazione » nell'affermazione di Kissinger secondo la quale la violenza antisemita imperante durante la sua infanzia non aveva segnato la sua vita,¹⁴ e insinua tra le righe che esiste un legame tra le scelte politiche del Kissinger adulto e l'ambiente dei suoi primi anni. Qui ci troviamo di fronte al tipico lavoro del biografo-detective, alla solita teoria evolutiva, a un tipico esempio di psicostoria. A prescindere dalla simpatia o antipatia che possiamo provare per Kissinger, dobbiamo riconoscere che, almeno in quanto soggetto della biografia, è più convincente del suo biografo.

Paula Kissinger, la madre di Henry, scorgeva nei figli « paura e stupore » nel vedere sfilare i giovani na-

zisti. Ma lo Henry Kissinger segretario di Stato e consigliere speciale per la sicurezza nazionale, straordinario uomo di potere a livello internazionale, capace di affrontare le interrogazioni parlamentari, gli intrighi della Casa Bianca, Brežnev e Mao, di trattare alla pari Nixon, di ordinare intercettazioni e di proporre massicci bombardamenti contro «il nemico» nel Sudest asiatico, non poteva certo sentirsi minacciato da un branco di ragazzotti biondi in calzoncini corti. «Per i bambini, certe cose non sono così importanti», perché, grazie alla sua ghianda, Henry non era mai stato soltanto il bambino che sua madre aveva davanti agli occhi.

La verità sul «caso» di Kissinger non si scopre stabilendo se il nazismo abbia o meno condizionato la sua personalità o a che livello e in che modo la sua infanzia di perseguitato abbia influito sul suo pensiero e agire politico. La verità è la resistenza di Kissinger a essere riprodotto su piccola scala. Il motivo del «meccanismo di negazione» è la sua resistenza a divenire oggetto di una biografia. Il genio che ha ideato i suoi intrighi di palazzo non vuole farsi ridurre alla paranoia delle persecuzioni. Quando immaginiamo la vita di Henry Kissinger come manifestazione della teoria della ghianda, ecco che il mondo di Furth in cui ebbe inizio la sua vita diventa mera palestra per la sua carriera futura. Sono entrambi aspetti della stessa capacità di destreggiarsi, di ordire trame, di manipolare spregiudicatamente il potere politico, di mantenersi al di sopra delle circostanze senza lasciarsene piegare, negando loro il potere di sopraffarlo («ostruzionismo»: il meccanismo della negazione come strumento della politica).

La doppiezza non è di Kissinger ma dell'autobiografia in quanto tale, perché i suoi due elementi – «auto» e «bio» – rappresentano due racconti distinti, quello della ghianda e quello della vita. E potrebbe esserci implicato anche un terzo soggetto: la scrittura, «grafia».

Anche la scrittura è un'arte teatrale. Da qualche parte c'è un pubblico in attesa, se non sempre nella testa dello scrittore, almeno negli occhi dell'editore. Ricorda Victor Seroff, amico di lunga data e biografo di Isadora Duncan:

«[Isadora] mi disse che l'editore [delle sue memorie] insisteva perché descrivesse particolareggiatamente le sue sensazioni nel perdere la verginità. Trovandosi all'epoca in una situazione economica disperata, Isadora decise di accontentarlo. Poiché l'episodio era avvenuto molti anni prima a Budapest, mi pregò di suonarle una delle rapsodie ungheresi di Liszt, per ricreare "l'atmosfera del luogo".

«... anzi, meglio ancora, "un'atmosfera erotica", mentre, abbandonata sul divano, descriveva tutti i particolari ... Era chiaro che stava recitando ... alla fine, la descrizione deve essere risultata troppo piccante perfino per l'editore, perché prima della pubblicazione il capitolo fu riscritto». ¹⁵

Può darsi che la scena fosse stata inventata e il «ricordo» manipolato complice Liszt, ma l'erotismo e la passione sono certamente veri e in sintonia con lo schema della vita di Isadora Duncan, in cui l'amore era la cosa più importante, e con l'autenticità del suo carattere.

Se ci sembra di avere individuato un disegno generale fatto di travestimenti e invenzioni, allora non ha senso attribuirlo ai ghiribizzi delle singole personalità interessate. Dobbiamo, semmai, scoprire lo scopo del disegno, che ricorre simile in moltissimi casi.

Per designare l'invenzione, «con modalità che lasciano perplessi l'ascoltatore», di fatti che in realtà, Twain insegna, non sono mai accaduti, la psichiatria usa un vecchio termine ancora valido: *pseudologia fantastica*.¹⁶ Questi racconti appartengono alla categoria dei disturbi fittizi, cioè di comportamenti che non sono «reali, autentici o naturali». Nella forma estrema indicano «la tendenza incontrollabile alla menzogna

patologica». Quando i travestimenti e le invenzioni assumono la forma prevalentemente fisica di finte malattie che portano l'interessato a farsi ricoverare senza necessità, allora il disturbo viene chiamato sindrome di Münchhausen, dal nome del romanzesco barone uso a raccontare mirabolanti avventure e a comparire in sempre nuovi travestimenti mostrando grande senso teatrale. Più comune è il caso di quegli ubriaconi invecchiati, presenti nella cerchia di conoscenze di quasi tutti noi, i quali, in preda alla sindrome di Korsakov, riempiono i propri vuoti di memoria con tortuose fabulazioni. Il fenomeno della fabulazione è presente anche nei bambini normali, tant'è vero che i minori non sono considerati testimoni attendibili nei processi. Tutti questi fenomeni appartengono a una zona crepuscolare della psiche dove due mondi collidono: il mondo dei fatti e il mondo delle favole. E la psichiatria legge le favole come menzogne patologiche.

Nei personaggi che abbiamo scelto come esempi, con le loro storie inverosimili, è chiaro che la favola vuole avere la meglio; è come se quelle invenzioni, quei travestimenti, quelle negazioni cercassero di dirci: «Io non sono i tuoi beniamati dati di fatto. Non permetterò che la mia stranezza, il mio mistero, siano inseriti in un mondo di fatti. Devo inventare su chi sono io un'illusione che sia più vera delle cosiddette realtà sociali o ambientali. Oltretutto, io non dico bugie, non invento niente: la fabulazione è un fenomeno spontaneo. Non mi si può accusare di mentire, perché le storie che mi vengono fuori su me stesso non sono propriamente verbo mio».

A questo proposito, il tedesco ha una parola molto adatta: *Doppelgänger*. Si aggira su questa terra un personaggio che è il mio gemello, il mio alter ego, la mia ombra, un altro me stesso, una mia immagine, che a volte sembra starmi al fianco, il mio altro sé. Quando parliamo da soli, quando ci rimproveriamo, ci esortiamo da soli alla calma, forse ci stiamo rivolgendo al nostro *Doppelgänger*, al nostro gemello, ma non in un'al-

tra famiglia in un'altra città, bensì qui, nella stessa stanza.

Gli Inuit hanno una lingua a sé per parlare dell'altra anima, sia essa interna, contenuta nel medesimo corpo, o esterna, un'anima che viene e va, si ferma un attimo e poi ci lascia, abita gli oggetti, i luoghi, gli animali.¹⁷ Gli antropologi che condividono la vita con gli aborigeni australiani hanno chiamato questa seconda anima l'anima-boscaglia.

Accenni a questa doppiezza, a questa misteriosa duplicità della vita si trovano nelle fiabe, nelle poesie del poeta persiano Rûmî, nelle storie Zen. Ci sono due uccelli sull'albero, uno mortale e uno immortale, fianco a fianco, e il primo cinguetta e costruisce il nido e svolazza; l'altro guarda e veglia.

In molte culture si pone attenzione a sotterrare la placenta dopo il parto, perché essa è qualcosa che nasce con noi e bisogna impedire che entri nella vita che noi vivremo. Essa deve, come un bambino nato morto, ritornare nell'altro mondo, altrimenti il gemello congenito potrebbe trasformarsi in un fantasma mostruoso.

Le nascite gemellari sono spesso considerate di cattivo auspicio, una sorta di minaccioso errore, la presenza su questa terra dei due uccelli, l'umano e il fantasma, questo mondo e l'altro. I gemelli letteralizzano il *Doppelgänger*, esponendo alla vista contemporaneamente il visibile e l'invisibile. Di qui i racconti dell'uccisione (sacrificio) di uno dei due per il bene dell'altro: Caino e Abele, Romolo e Remo. Il gemello ombra, immortale, ultraterreno, che libera il campo affinché quello mortale possa entrare appieno in questa vita.

NOMI E SOPRANNOMI

Una forma attenuata del gemello immaginario si manifesta nelle convenzioni riguardanti la scelta del

nome: nomi composti e secondo nome; il nome di un parente morto, di un personaggio biblico, di un santo, di una persona famosa, per catturare la benedizione derivante da quell'invisibile cibo magico.

Quanti di noi non detestano il proprio nome o i genitori che ce lo hanno imposto? Ma chi è che si sente insultato, la mia egocentrica idea di me stesso, o non piuttosto la mia ghianda?

I ragazzini hanno spesso dei soprannomi, e così pure i calciatori, i musicisti jazz, i gangster e i membri di una banda. Che il *daimon* abbia un nome e la persona un altro? Che l'uso di dare soprannomi sia un implicito riconoscimento del *Doppelgänger*, un modo di ricordare che seduto alla tastiera c'è Fats, che a soffiare nella tromba è Dizzy, e non il signor Waller e il signor Gillespie, i tizi che si allacciano le scarpe e al mattino fanno colazione?

Il soprannome contiene un nocciolo di verità interiore che a volte rimane appiccicato per tutta la vita e forse viene percepito prima ancora che il genio si riveli pienamente. Soprannomi e nomignoli non sono semplici segni di affetto dati per umanizzare dei difetti. Questa è l'interpretazione sentimentale, che ama considerare i nomignoli come un modo per ridurre i personaggi celebri a una dimensione umana, affinché noi comuni mortali si possa entrare in contatto con loro senza sentirci sopraffatti dal genio. Le interpretazioni sentimentali cercano sempre di metterci a nostro agio e usano i nomignoli per livellare. Herman Ruth è soltanto «Babe», il bebè, Nelson e Floyd, i nemici pubblici numero uno, sono «Baby Face» e «Pretty Boy», e l'ultrapotente generale a cinque stelle e presidente per due mandati non è altro che «Ike».

Proviamo, invece di ricorrere a questa umanizzazione consolatoria, che riduce il genio a un simpatico micione, a pensare la «personalità Numero due», come la chiamava Jung, o il *daimon*, come diceva Socrate, alla stregua di un'immagine distinta, la quale, avendo una propria vita, deve anche avere un proprio nome.

scrivere: ero elettrizzata, provavo un piacere immenso. Andò tutto bene, tranne che, quando si trattò di scrivere il mio nome, non me lo ricordavo più. Proprio non mi veniva in mente; rimasi lì, immobile, troppo imbarazzata per chiedere a qualcuno, perché sapevo che mi avrebbero presa per una povera pazza. Diventai sempre più angosciata, finché, dopo venti minuti buoni, mi tornò in mente. Credo che dipendesse dal fatto che il corpo per me era un ingombro. Quello che stavo facendo, che vedevo e pensavo, e che mi dava piacere vedere e sentire, era tanto più importante». ¹⁹

Dimenticarsi il proprio nome! Potrebbe questo episodio essere una testimonianza a favore del genio? Che l'invisibile *genius* di Barbara McClintock sia emerso e abbia svolto l'esame e dunque la studentessa seduta in quell'aula non poteva firmare un compito che non era opera sua? La McClintock attribuisce lo strano lapsus al suo sentirsi distaccata dal corpo, al suo aderire alla propria mente. «Il corpo era qualcosa che bisognava trascinarsi dietro ... Ho sempre desiderato di poter essere un osservatore oggettivo e non questa persona che chiamano "me"».

Se l'«altro nome», altro rispetto al nome registrato all'anagrafe, indica «quell'altro», allora chi è il soggetto della biografia? Sta in questo, dunque, il fascino del genere biografico, nel fatto che sia il genere creato apposta per connettere le due anime, la persona umana e il genio, detti dai biografi vita e opere? È per questo che siamo affascinati dalle biografie? Le biografie rendono visibili gli intrichi del rapporto fra i due nomi e noi; leggendole, speriamo di poter intuire qualcosa sul nostro, di *daimon*, e di scoprire come viverlo studiando come, palesemente, ci sono riusciti altri e anche vedendo i loro errori, le loro tragedie.

Non è per bisogno di eroi o di modelli o di fughe in vite non nostre, ma per sciogliere l'enigma fondamentale della nostra doppia nascita, dell'essere nati con un *Doppelgänger*, e se da soli non riusciamo a tro-

Se questa figura si presta ai diminutivi, ciò fa parte del suo travestimento, serve a proteggerla dall'umanizzazione e a proteggere il suo potere magico dall'attività «spionistica, voyeuristica, addirittura predatoria» dei biografi. I diminutivi, eufemismi che velano la potenza magica del successo e la paura che essa suscita, sono un elemento ricorrente dei miti e delle fiabe. Il figlio/fratello più piccolo, indicato in molte lingue con la desinenza del diminutivo, diventa l'astuto e magico salvatore. Il nanetto sul ciglio della strada, il pollicino che sta comodamente in una tasca, la minore delle dodici sorelle: sono loro che hanno la grinta di far succedere le cose, perché sono i rappresentanti in questo mondo dell'oltremondo.

Quando leggiamo su *The World Almanac*¹⁸ i cambiamenti di nome dei divi del cinema (da Luisa Veronica Ciccone a Madonna; da Diana Fluck a Diana Dors; da Cheryl Stoppelmoor a Cheryl Ladd; da Roy Scherer Jr a Rock Hudson; da Borge Rosenbaum a Victor Borge; da Sofia Scicolone a Sophia Loren; da Thomas Mapother a Tom Cruise; da James Stewart a Stewart Granger; da Albert Einstein a Albert Brooks; da Anna Maria Italiano a Anne Bancroft; da George Alan O'Dowd a Boy George; da Ramon Estevez a Martin Sheen; da Annie Mae Bullock a Tina Turner) e ci vengono a dire che è questione di gradimento del pubblico e di cassetta, questa è solo una faccia della verità, quella umana. L'altra è che non si può essere contemporaneamente un comune mortale e una stella immortale. Occorrono due nomi, perché essi rispecchiano due persone, l'intrinseca duplicità in atto tra la ghianda e il suo portatore.

Ghianda e portatore: che abbiano ciascuno un proprio nome? Sentite che cosa è successo a Barbara McClintock durante l'esame finale di geologia, a Cornell.

«Ci distribuirono i fascicoli azzurri dell'esame e sulla prima pagina dovevamo scrivere il nostro nome. Io non stetti a preoccuparmi di farlo, tanto ero impaziente di leggere le domande. Incominciai subito a

vare questo angelo estraniato, ci rivolgiamo alle biografie in cerca di indizi. Tutte quelle pratiche superstiziose e per noi oscure riguardanti la placenta e gli elfi, il *Doppelgänger* e la molteplicità di anime e di nomi dell'anima, sembrano convergere intorno a un tema centrale: che all'inizio non siamo soli. Veniamo al mondo con una controfigura magica o ultraterrena, la cui presenza qui e ora non è prevista.

A Barbara McClintock occorre una ventina di minuti perché le venisse in mente il suo nome. Le sue diverse anime si presentavano come un «me-corpo» e un «me-osservatore». Era già una persona nata doppia, nel senso che alla nascita le era stato dato il nome di Eleanor. Ma poi, «decisero che per una bambina dalla forza di carattere così eccezionale sarebbe stato più appropriato "Barbara"». E a quattro mesi le cambiarono il nome.

Presso gli Inuit, quando ti ammali, il tuo nome solito ti lascia, se ne va. E ne assumi un altro. Se muori, a morire è la persona con quel nome, che è il nome dell'anima-morte, è lei il defunto; se guarisci, allora ti ritorna il nome di prima e il nome dell'anima-morte se ne va. Anche noi diciamo: «È tornato quello di prima». Si è ripristinato lo status quo ante.

L'«altro» può farci visita mentre dormiamo o ci troviamo in uno stato alterato, durante un digiuno o in segregazione o in momenti critici, quando la morte sembra certa e imminente («Mentre rotolavo giù dalla scarpata, mi è passata davanti tutta la mia vita»: il gemello eterno può contenerla tutta perché la sua vita non è nel tempo).

In quali altri modi si manifestano questi fenomeni nella nostra cultura psicologica? In molti modi, di solito periferici se non distorti. Patologicamente, come dissociazioni indotte da droghe e come personalità multipla; come presenza estranea durante una malattia, «la sensazione di un'altra presenza che occupa insieme a te il tuo corpo»: così John Updike descrive la sua psoriasi nelle sue memorie, e in maniera analoga

altri hanno descritto le depressioni, gli stati ansiosi o ossessivi, i pensieri coatti. E poi, in maniere più accettabili: negli amici immaginari dell'infanzia, nei fenomeni «para»-normali, in certe tecniche terapeutiche come l'immaginazione attiva, nella produzione artistica come personaggi, *personae*. E anche nelle visioni ipnagogiche durante gli interventi chirurgici, quando il paziente si vede come da sopra la tavola operatoria e per le quali non si è trovata una spiegazione.

Questi strani incontri la dicono lunga su una cultura che emargina l'invisibile. Se l'ideologia di una cultura non lascia spazio all'altro, non dà credito all'invisibile, allora l'altro deve infilarsi nel nostro sistema psichico in forma distorta. Questo dovrebbe farci riflettere sul fatto che, in realtà, certe disfunzioni psichiche andrebbero localizzate nella disfunzionale visione del mondo che pretende di giudicarle.

Come ultimo testimone della duplicità autobiografica chiamerò Leopold Stokowski, uno dei direttori d'orchestra contemporanei più controversi, più originali e più famosi presso il grande pubblico, noto anche per il carattere «difficile». Un'infinità di scrittori volenterosi, benintenzionati e con ottime credenziali si provarono a ottenerne la collaborazione per redigere la sua biografia. Stokowski li cacciò via tutti, uno dopo l'altro.

Naturalmente, sono state ugualmente pubblicate diverse biografie, le quali spiegano come Stokowski in verità non fosse di origine polacca, essendo nato in Inghilterra da madre inglese, con ascendenza inglese e protestante da entrambe le parti, e da un padre nato a Londra, egli pure da madre inglese e protestante. Solo il nonno paterno era nato in Polonia. Eppure Stokowski, che in Polonia andò solo da adulto, parlava inglese con l'accento dell'Europa orientale.

E l'accento era solo uno dei travestimenti. «Chiunque cercasse di penetrare nel suo passato aveva vita

dura, perché Stokowski si divertiva moltissimo a inventare ... Gli intervistatori che gli ponevano domande sul suo passato finivano invariabilmente col trovarsi in mano una serie di storie inventate». Camuffamenti e invenzioni erano evidentemente contagiosi. L'*Oxford Companion to Music* e la rivista «Time» riferirono che Stokowski doveva essere ebreo o mezzo ebreo. L'autorevole *Grove Dictionary of Music and Musicians* scrisse che il suo vero nome era Leo Stokes. Quanto alla documentazione, la figlia afferma che suo padre e sua madre avevano stabilito «con un esplicito patto» di non divulgare lettere o altri documenti che lo riguardassero e che la madre «distrusse tutte le loro lettere».²⁰ Le contraddizioni e le inverosimiglianze si sprecano. Secondo Stokowski, uno dei suoi insegnanti di composizione era stato Sir Charles Hubert Parry; solo che Parry aveva smesso di insegnare due anni prima che Stokowski si iscrivesse a quella scuola.

Una delle tante storie fantastiche raccontate dal maestro narra come entrò in possesso del suo primo violino:

«So quanti anni avevo, perché eravamo in quel locale polacco; una sera, arriva un tale con una cosa, un oggetto, in mano ... Io chiedo a mio padre: 'Che cosa ha in mano?'. 'Un violino' risponde mio padre. Allora io dico al nonno: 'Voglio un violino'. E mio nonno me ne comperò uno, di quelli piccoli, da un quarto mi pare che si dica, e così all'età di sette anni incominciai a suonare il violino, che rimane ancor oggi il mio strumento preferito...».

«Il primo problema circa questo ricordo è che il nonno di Stokowski era morto tre anni prima della sua nascita. Il secondo è che, a quanto scrive suo fratello: "Leo non era mai andato in Pomerania né a Lublino [dove avrebbe avuto luogo l'episodio], anzi non si era mai mosso dall'Inghilterra, prima dei ventun anni. E non aveva mai imparato a suonare il violino da piccolo, e nemmeno in seguito, per quello che mi risulta"».

Benché la storia del violino ricompaia più volte e benché nell'isciversi al sindacato dei musicisti nel 1909 Stokowski indicasse il violino come il suo strumento, il suo biografo Oliver Daniel afferma di non avere trovato nessuno che avesse visto con i propri occhi il compositore suonare il violino.

Ricordi, rimozioni, fabulazioni. Stokowski fu considerato una persona avvolta nel mistero, benché per tutta la vita non avesse fatto altro che mettersi in mostra con le sue bizzarrie. Il perché lo spiega lui stesso: «Secondo me, bisogna coltivare la memoria ... E anche la tendenza a dimenticare». La vita di Stokowski esigeva una contro-vita (come la chiama Philip Roth), la creazione di una biografia di fantasia.

Verso la fine (Stokowski visse nel pieno possesso delle sue facoltà fino a novantasei anni compiuti), «bruciò la maggior parte delle lettere che aveva ricevuto da grandi personaggi, per esempio Stravinskij. Non voleva lasciare tracce di sé». ²¹ (Tranne, ovviamente, le straordinarie registrazioni come direttore d'orchestra, che continuò a incidere fino a poco prima di morire). Questo schema, al quale Stokowski sembra tenere tanto (inventarsi le origini, travestire la giovinezza, falsificare le date, perdere i ricordi), incontrava evidentemente il favore degli dèi, che addirittura lo continuarono. Infatti, dopo la sua morte, «... molti disegni e dipinti di sua mano, quaderni, agende, talismani, appunti e molti oggetti personali acquistati nel corso della sua lunga vita furono caricati in un container e spediti in America dall'Inghilterra. Ma durante una violenta tempesta sull'Atlantico, il container fu spazzato in mare». ²²

L'accanita resistenza contro le biografie è descritta da Michael Holroyd, biografo, tra gli altri, di George Bernard Shaw. Così Holroyd, tracciando una distinzione tra vita e opere, sintetizza l'atteggiamento anti-biografico dei più:

«Ogni qualvolta ... una persona creativa diventa oggetto di una biografia, c'è il rischio che la sua luce

venga estinta. Infatti, prosegue il ragionamento, la vita è semplicemente un guscio, dentro il quale è racchiuso il lavoro creativo ... [Il biografo] possiede il tocco di Mida, ma all'incontrario. Ciascun oggetto d'oro che tocca si trasforma in vile piombo. Se tieni alla tua opera, stai alla larga dai biografi: questo è l'atteggiamento dei più».²³

Holroyd difende il mestiere del biografo contro l'invettiva antibiografica, ma poi non sa andare oltre. Trascura la verità emotiva del punto di vista degli avversari. Non coglie il conflitto archetipico tra opera e vita e la necessità archetipica dell'occultamento. È il *daimon*, infatti, l'elemento antibiografico, è il *daimon* che può sentirsi offeso dalla vita sulla terra, anche se tutte le sue energie sembrano dirette a toccare terra e a espandersi nel mondo. Ma non si umanizza mai del tutto.

I nemici del biografo non sono soltanto il suo soggetto e i familiari del suo soggetto, i suoi amici leali, con i loro cassetti pieni di lettere e di memorie, l'archivista anale ritentivo, i documenti sigillati come segreti di Stato. Anche il *daimon* è nemico delle narrazioni razionali che lo spiegano liquidandolo con i fatti. Il grande contraffattore è il *daimon*. Chissà come, i discendenti del personaggio eminente continuano ad avvertire la sua presenza, lo sentono sopra di sé che controlla e dirige il loro atteggiamento protettivo, dopo anni che la persona in questione è morta.

La biografia diventa un'altra «professione impossibile», come dice Janet Malcolm della psicoanalisi. Impossibile, perché la persona di cui la biografia dice di trattare è tutt'altra persona, così come il caso con cui lavora l'analista è la psiche invisibile, di cui il paziente è il portatore. Il biografo è uno scrittore fantasma, se non addirittura un acchiappafantasma, che cerca di catturare le ombre invisibili presenti nelle evidenze di una vita. Quanto più una biografia rimane aderente ai fatti, tanto più trova chiare tracce dell'invisibile: i sintomi, le felici scoperte, le invenzioni intrusive che

hanno guidato, o braccato, la vita che la biografia racconta. Jung ha cercato di rendere palese questo carattere presentando come soggetti della propria autobiografia due personalità. Come un vecchio eschimese, ha inserito l'anima-sogno perfino nel titolo.

Un teorico del genere biografico ha scritto che «la biografia non ha mai avuto una terminologia, un insieme di regole, una poetica accettate da tutti, a cui attenersi e su cui misurarsi».²⁴ Questa incertezza circa lo strumento deriva dalla duplicità del campo; e la disillusione è la miglior ricompensa del biografo. Non nei confronti del suo soggetto, il tipo di disillusione tante volte espresso in sfoghi indignati per le disonestà e le falsificazioni. Piuttosto, una corroborante disillusione nei confronti del mondo del dato di fatto, una disillusione che può convertire il biografo a una più felice illusione: alla realtà del *daimon* che ispira la vita e l'opera, anche la vita e l'opera del biografo stesso. E questo potrebbe essere il contributo della teoria della ghianda alla poetica della biografia.

Il peso relativo di opere e vita, di genio e persona, provoca la sensazione angosciante di non riuscire mai a dare di se stessi un giudizio equo. C'è un rimando continuo fra importanza e umiltà, che si riflette nell'alternarsi di quegli stati emotivi che si usa definire maniaco-depressivi. I musei organizzano retrospettive; le accademie assegnano premi, offrono targhe, conferiscono lauree honoris causa; i critici fanno un bilancio e giudicano, cercando di trovare il punto di equilibrio. Questa incertezza circa la giusta misura è esplicitata dai Pueblos di Bella Coola quando dicono che l'immagine dell'anima è «piccola ma dotata di grande potere»; mentre dai Pueblos di San Juan «l'anima-cuore è paragonata a un chicco di granturco».²⁵ La piccolezza del chicco e il potere del chicco sono avvertiti entrambi dal soggetto della biografia, oltre a emergere come un lacerante conflitto nel biografo, il quale nello stesso tempo esagera il suo soggetto e lo sminuisce, riempiendo i vuoti del *daimon* con ombre

umane. Il titolo di una biografia di D.H. Lawrence recita: «Ritratto di un genio, a prescindere». Ma che cosa spinge i biografi a scrivere biografie, e noi a leggerle? Il desiderio di scorgere il *daimon*, non il signor Gillespie o il signor Waller, bensì Dizzy e Fats.

Ecco che cosa dice il *daimon* quando parla: Le storie che racconto su di me che smontavo orologi (Ford), o che mi riscattavo dalla povertà con le mie sole forze (Bernstein) *sono i fatti*. Le favole che racconto raccontano in modo più autentico chi sono. Sto raccontando la storia che avalla ciò che è avvenuto. Sto leggendo la vita a ritroso. Raccontando la storia del genio, non del piccolo Lyndon, del piccolo Lenny, del piccolo Leopold. Costoro sono figure che sono state spinte avanti dalla propria immagine del cuore e hanno dovuto forzare la propria infanzia in forme insolite; perciò, per raccontare la verità vera, io devo deformare la storia. La storia deve adeguarsi all'eccezionalità del *daimon*. La solita trafilata di pasti kasher nel quartiere ebraico (Lenny B.), di fare il fieno nella fattoria paterna (Henry F.), di preghiere e beghe tra montanari (Lyndon J.) non è adatta, tutto qui, e probabilmente mette a disagio l'angelo.

Stokowski per tutta la vita cercò sempre di proteggere il suo angelo, per impedire che finisse trascritto nella storia sbagliata, il che avrebbe potuto essergli fatale. Anche Freud, a ventinove anni, prima ancora di avere raggiunto alcuno dei suoi obiettivi, prima di avere incontrato alcuna delle sue idee destinate a durare, già conosceva l'arte del travestimento. Che cosa infatti può avere acceso quel fuoco protettivo/distruttivo, se non la prescienza di ciò che doveva venire? Per proteggere il *daimon*, dobbiamo proteggere la storia in cui esso può vivere, altrimenti c'è il rischio che prenda alla lettera la propria invisibilità e si chiuda nel silenzio e vada via, per paura di essere ridotto alla mediocrità.

Se ci irritano le fabulazioni su infanzia e adolescenza, è perché ci manca questo tipo di immaginazione

che cerca il minuscolo chicco. Falsificazioni e vanterie non sono mere coperture, fantasticherie, mitomania. Dicono della paura di una perdita, la paura di essere colonizzati, ridotti in schiavitù da un sistema normalizzatore, il quale, catturando la nostra anima nella biografia, potrebbe rivelarsi troppo forte e portarcela via.

Naturale che il biografo debba spiare e curiosare, dal momento che oggetto della ricerca è l'invisibile; ma esso è invisibile non a causa del mio occultamento, bensì per la natura archetipica del chicco stesso. «La natura ama nascondersi» ha detto Eraclito. La ghianda della natura umana fa lo stesso. Si nasconde dappertutto in mezzo al visibile, manifestandosi nei travestimenti stessi sotto cui si cela. Frugando tra i travestimenti, il biografo arriva all'invisibile, ma solo se l'occhio che cerca è fisso su di esso, solo se nel suo lavoro mette lo stesso amore che ha la natura per l'occultamento. Forse, per vedere il genio, occorre del genio.

IX IL DESTINO

FATO E FATALISMO

« Ma se l'anima sceglie il proprio *daimon* e sceglie la propria vita, quale capacità di decisione ci rimane? » si chiede Plotino.¹ Dov'è la nostra libertà? Tutto ciò che viviamo e chiamiamo nostro, tutte le nostre faticate decisioni devono essere, in verità, predeterminate. Siamo intrappolati dentro il velo dell'illusione, convinti di essere gli autori della nostra vita, quando invece la vita di ciascuno è già scritta nella ghianda e noi non facciamo altro che realizzare il piano segreto inciso nel cuore. La nostra libertà, si direbbe, consiste soltanto nello scegliere ciò che la ghianda si prefigge.

Per sgombrare il campo da questa erronea conclusione, chiariamo meglio le prerogative del *daimon*, cerchiamo di essere più precisi circa l'ampiezza dei poteri della ghianda. Su che cosa agisce e quali sono i suoi limiti? Quando diciamo che è la *causa* di certi comportamenti durante l'infanzia, che cosa intendiamo per « causa »? E per « intenzione », quando diciamo che si propone una particolare forma di vita, per esempio, il teatro, la matematica, la politica? Ha in mente un termine ultimo, magari addirittura un'immagine della cosa già realizzata e una data per la morte? Se è così potente da *determinare*

fatalmente l'espulsione da scuola e le malattie infantili, che cosa intendiamo per «determinismo»? E, infine, se è la ghianda a trasmettere il senso che le cose non sarebbero potute essere altrimenti, che anche gli errori sono stati necessari, che cosa intendiamo per «necessità»?

Le risposte a queste domande stanno al centro del nostro libro. Perché, se questi temi non vengono formulati con chiarezza e affrontati sino in fondo, finiremo o per abbandonarci al fatalismo o per abbandonare questo libro alla pura fantasia.

Il fatalismo è l'altra faccia, la grande seduzione, dell'Io eroico, che in questa civiltà del fai da te, dove l'asso piglia tutto, ha già un tale peso sulle proprie spalle. Più pesante è il carico, più forte è la tentazione di deporlo o di trasferirlo su un portatore più grosso e più forte, il Fato per esempio. L'Eroe è l'America personificata. L'Io eroico è sbarcato con i Padri pellegrini dal *Mayflower*, si è spinto con Daniel Boone nelle terre selvagge, solo con il suo fucile, la sua Bibbia e il suo cane, cavalca solitario con John Wayne nei canyon dell'Arizona, protegge gli interessi della sua industria, e alla malora il resto del mondo. Questo Io si è aperto la sua strada nella foresta vergine e ce l'ha fatta a dispetto di tutti i concorrenti e i predatori.

Anche al femminile, come Cappuccetto Rosso, deve far fronte alle molestie rapaci del lupo che incontra sul suo sentiero solitario. Questo fardello, di trovarti sempre solo con il destino che ti sei fatto con le tue mani, in un mondo pieno di figure in agguato che cercano di imbrogliarti, rende la vita una battaglia continua. Se non abbatti gli ostacoli e non ti fai avanti a gomitate, c'è il rischio di «rimanere indietro» a scuola, o di avere un rendimento al di sotto delle tue capacità, e allora ti spediscono dallo psicologo perché tu possa superare i tuoi «blocchi» psicologici o le tue «fissazioni». Devo fare progressi, a partire dall'asilo. Devo svilupparmi, arrampicarmi, difendermi; solo in questo modo avrò la certezza di esistere, giacché quella è la definizione eroica di esistenza. Certo, non è il

massimo del divertimento, e infatti, quando Cappuccetto Rosso si ferma un attimo a cogliere fiori da mettere nel cestino pieno di ogni ben di dio per la nonna, subito spunta il lupo tutto denti.

In questa definizione paranoide della vita – la vita come lotta, come competizione per la sopravvivenza, con l'altro o alleato o nemico –, il fatalismo offre una pausa di respiro. Sta scritto nelle stelle; c'è un disegno divino; quello che accade, accade per il meglio nel migliore dei mondi possibili (ricordate il *Candido* di Voltaire?). Il mondo non pesa più sulle mie spalle, perché in realtà lo porta il Fato e io sono in grembo agli dèi, proprio come dice Platone nel suo mito. Io vivo il particolare destino che è uscito dal grembo di Necessità. Perciò non importa ciò che scelgo. Del resto, la mia non è vera scelta; l'idea di scelta è un'illusione. La vita è predeterminata.

Questo modo di ragionare è fatalismo, e non c'entra niente con il fato. Riflette un sistema di credenze, un'ideologia fatalista, non già le Moire, le Parche, che il mito platonico ci mostra mentre suggellano il destino di ciascuno e avviano il *daimon* verso la nostra nascita. Esse non predeterminano affatto i singoli eventi della vita, come se la vita fosse una loro costruzione.

L'idea che la grecoità aveva del fato semmai è questa: gli eventi ci accadono, e gli uomini «non possono capire perché una cosa è accaduta, ma, visto che è accaduta, evidentemente "doveva essere"». ² *Post hoc, ergo propter hoc*. Dopo l'evento (*post hoc*), diamo una spiegazione di ciò che l'ha fatto accadere (*ergo propter hoc*). Non stava scritto nelle stelle che nell'ottobre del 1987 dovesse verificarsi un crollo della Borsa, ma, dopo che il crollo c'è stato, troviamo delle «ragioni» che dimostrano come fosse inevitabile che esso avvenisse proprio in quel mese.

Per i greci, la causa di tali infausti eventi sarebbe il fato. Ma il fato causa soltanto gli eventi insoliti, che non rientrano nello schema. Non è che ogni singolo fatto sia chiaramente delineato in un superiore dise-

gno divino. Una siffatta spiegazione totalizzante è fatalismo, primo passo verso la divinazione con i tavolini che ballano, verso comportamenti passivo-aggressivi in cui si mescolano remissiva sottomissione e rancorosa ribellione al destino.

Meglio dunque immaginare il fato come una momentanea «variabile che si interpone». C'è un termine, in tedesco, *Augenblicksgott*, che indica una divinità minore che ci passa accanto rapida come un battito di ciglio producendo effetti momentanei. Le persone religiose parlerebbero di un angelo che intercede per noi. Ecco, più che un compagno costante, che affianca i tuoi passi tenendoti per mano durante tutte le crisi della giornata, il fato interviene nei momenti più inattesi e ti strizza l'occhio o ti dà una bella spinta.

Dopo esserti studiato ben bene il mercato, vendi le tue azioni; il giorno dopo, viene annunciata la fusione con un'altra società e le azioni che hai appena venduto salgono del trenta per cento. Al traguardo, il vento cade e la barca avversaria ti supera di abbrivo e vince per un secondo. Però, se ritiri tutti i tuoi investimenti e nascondi il denaro dentro il materasso perché non è il tuo destino stare nel mercato azionario, oppure se decidi che non eri destinato a vincere quella regata, e forse nessun'altra, anzi non eri destinato a fare vela, e che quel vento caduto all'improvviso è un segno che indica come tu non sia in armonia con gli elementi e vendi la tua barca e passi a fare roccia o ti lasci andare alla depressione: queste sono scelte *tue*, derivanti dal significato che *tu* leggi nell'andamento della Borsa o del vento. Il fatto di scorgere la mano del Destino in quegli eventi infausti ne eleva l'importanza e il senso, e consente una pausa di riflessione. Invece, il credere che l'aver venduto nel momento sbagliato e l'aver perso per un secondo decidono per te della tua vita: *questo* è fatalismo. Il fatalismo scarica tutto sul destino. Non serve a niente andare a votare, offrirsi come vigile del fuoco volontario, anzi non serve a niente avere un corpo di vigili del fuoco, tanto se le disgrazie devo-

no succedere, succedono. I bastoncini dell'*I Ching* ti diranno che cosa il Fato vuole che tu faccia. Questo è fatalismo.

Il cogliere la strizzatina d'occhio del fato è un atto di riflessione. È un atto del pensiero; mentre il fatalismo è uno stato del sentimento, un abbandonare la ponderazione, l'attenzione per i particolari, il ragionamento rigoroso. Anziché riflettere a fondo sulle cose, ci si abbandona all'umore più generico della fatalità. Il fatalismo spiega la vita globalmente. Qualsiasi cosa accada può essere inserita dentro la capace generalità dell'individuazione, del mio viaggio, della crescita. Il fatalismo consola, perché non fa sorgere interrogativi. Non c'è bisogno di analizzare, se davvero tutto combacia.

Il termine greco per indicare il fato, *moira*, significa «parte assegnata, porzione». Così come il fato ha solo una parte in ciò che succede, allo stesso modo il *daimon*, l'aspetto personale, interiorizzato della *moira*, occupa solo una porzione della nostra vita, la chiama, ma non la possiede.³

*Moir*a deriva dalla radice indoeuropea *sm̥er* o *mer*, «ponderare, pensare, meditare, considerare, curare».⁴ È un termine profondamente psicologico, in quanto ci chiede di analizzare da vicino gli eventi per determinare quale porzione viene dall'esterno ed è inspiegabile, e quale mi appartiene, attiene a ciò che ho fatto io, avrei potuto fare, posso ancora fare. La *moira* non è in mano mia, è vero, ma è solo una porzione. Non posso abbandonare le mie azioni, o le mie capacità e la loro realizzazione, nonché la loro frustrazione o fallimento, a loro, agli dèi e dee, o al volere della ghianda daimonica. Il fato non mi solleva dalla responsabilità; anzi me ne richiede molta di più. In particolare, richiede la responsabilità dell'analisi.

E non intendo una sorta di psicoanalisi in formato ridotto. Non intendo l'affibbiare la colpa a una causa, dicendo: «È stato il *daimon* a fare accadere questa cosa. È il mio destino. Non posso evitare di commettere

errori in Borsa: mio padre non mi ha mai seguito; mia madre aveva le mani bucate; da piccolo non mi hanno mai dato una somma fissa la settimana e quindi non ho mai imparato ad amministrare il denaro. Sono autodistruttivo...». E via di questo passo, a dare la colpa a una catena di cause, per ritornare alla fine alla superstizione parentale.

Quando i greci volevano analizzare un evento infausto e oscuro, andavano dall'oracolo per domandare a quale dio o dea dovessero offrire sacrifici in relazione al problema, al progetto o all'affare in questione.⁵ Questo, primo, per circoscrivere più esattamente il problema; secondo, per compiere con maggiore precisione le offerte propiziatricie. In base a questo modello, l'analisi cerca di scoprire quale Fato, o mano archetipica, chiede attenzione e commemorazione.

Noi commemoriamo la parte del fato quando, dopo avere annunciato un progetto, anche il più banale, aggiungiamo: «*Deo concedente*», «Se Dio vorrà», come dicono gli irlandesi. «Allora, ci troviamo alla stazione, se Dio vorrà». Io ho intenzione di andare alla stazione e mi organizzo di conseguenza. Ma può succedere qualcosa di contrario e allora faccio cenno alla parte da attribuirsi al fato dicendo: «*Deo concedente*». Oppure tocco legno. I vecchi ebrei devoti quasi non pronunciavano frase senza rammentare la possibilità che intervenisse una disgrazia imprevista a contrastare le loro intenzioni.

Questi intercalari o il toccare legno, per rammentarci degli imprevedibili interventi del fato, ci riportano al *daimon*. Perché il *daimon* coglie di sorpresa. Con i suoi interventi contrasta le mie intenzioni, a volte con un impercettibile moto di esitazione, altre con una fulminea infatuazione per qualcuno o per qualcosa. Queste irruzioni improvvise sembrano di poco conto e irrazionali; si può benissimo ignorarle; eppure comunicano anche un senso di importanza, che può farci esclamare, retrospettivamente: «Il destino».

Il fatalismo infonde l'impressione che ciò che accade nella mia vita tenda verso un fine lontano e nebuloso. C'è qualcosa in serbo per me. Sono destinato a diventare un cantante, o un torero. Sono destinato ad avere successo, o a essere maledetto, offeso, sfortunato, o a morire in un certo modo o in un certo giorno. L'immagine con la quale sono nato non soltanto mi spinge dall'inizio, ma anche mi attira verso una/un fine. «Teleologia» è il termine usato per indicare la convinzione che gli eventi abbiano una finalità, siano attirati da uno scopo verso un preciso fine.

Telos significa «scopo, fine, adempimento». Si contrappone a «causa» nella nostra accezione moderna. La causalità domanda: «Chi ha dato il via a questo evento?», e immagina gli eventi come sospinti da dietro, dal passato. La teleologia invece domanda: «Qual è il fine?», e concepisce gli eventi come indirizzati verso una meta.

Sinonimo di teleologia è finalismo, la concezione secondo cui ciascuno di noi, e come noi l'universo stesso, muove verso una meta finale. Questa può essere definita in molti modi: riunione con Dio e redenzione di tutti i peccati; lenta entropia che porterà alla stasi; l'evolversi inarrestabile della coscienza fino alla dissoluzione della materia nello spirito; una vita migliore, o peggiore; catastrofe apocalittica o salvezza divina.

La teleologia conferisce una logica all'esistenza. Fornisce un'interpretazione razionale dello scopo a lungo termine della vita. E legge qualsiasi cosa accade nella vita come una conferma di questa visione a lungo raggio: per esempio, come volontà di Dio, disegno divino.

Se però lasciamo cadere il suffisso «logia» e ci atteniamo a «*telos*», possiamo ritornare al suo significato originale, formulato da Aristotele: «ciò per cui». ⁶ Vado al supermercato a comperare un po' di pane e un litro di latte. Non perché mi sia venuta la visione di

un'umanità migliore; non per una precisa filosofia che governa tutte le azioni, compreso il fatto di essermi sposato e di avere avuto figli ed essermi acquistato una macchina per poter andare al supermercato a comperargli da mangiare: questo darebbe a tutti i «Perché?» un'unica e definitiva risposta teleologica. No, *telos* fornisce una ragione limitata, specifica per cui compio la mia azione. Si immagina, sì, uno scopo per ogni azione, ma non formula uno scopo dominante per tutto l'agire in generale; quello sarebbe teleologia o finalismo.

Al *telos* basta dire che sono andato al supermercato per comperare la colazione per la mia famiglia. Così ci vengono risparmiati tutti i massimi sistemi circa il fare colazione: la teologia dell'accudimento, il simbolismo del pasto del mattino, l'etica del dovere, la pseudopolitica dei «valori della famiglia», la psicologia dei bisogni e dei desideri, l'economia della spesa alimentare, la fisiologia del metabolismo mattutino. Ci sono un mucchio di ideologie sul fare colazione che possono soddisfare la nostra visione teleologica della vita. Molti dèi siedono alla tavola della prima colazione. Ma il *telos*, lo scopo, del pane e del latte e della corsa al supermercato è soltanto quello di poter fare colazione. Prima mangiamo, poi parleremo.

La ghianda sembra seguire appunto questo schema circoscritto. Non indulge in filosofie di ampia portata. Ti fa battere il cuore, esplose in un accesso di rabbia, come nel piccolo Menuhin. Eccita, chiama, pretende; ma raramente offre uno scopo grandioso.

La forza di attrazione dello scopo è intensa e improvvisa; ci si sente molto risolti. Ma in che cosa consista esattamente lo scopo e il come arrivarci rimangono nel vago. Il *telos* può essere duplice a volte, o addirittura triplice, e non sapersi decidere se cantare o ballare, se scrivere o dipingere. Lo scopo di solito non si presenta come una meta nettamente inquadrata, bensì come un'urgenza indefinita, che turba, unita a un senso di indubbia importanza.

Due episodi dell'infanzia del regista cinematografico e teatrale svedese Ingmar Bergman mettono in risalto il determinismo indeterminato della ghianda. Da bambino, Bergman era portato a dire bugie e spesso era incapace di distinguere tra fantasia e realtà, o, come dice lui, «tra magia e pappa d'avena». A sette anni lo portarono al circo, un avvenimento che lo precipitò «in uno stato di febbrile eccitazione». Il momento cruciale fu quando vide «una fanciulla vestita di bianco che cavalcava intorno alla pista su un gigantesco stallone nero.

«Fui preso da un amore travolgente per quella ragazza. L'avevo chiamata Esmeralda e la inserivo in tutti i miei giochi di fantasia ... Un giorno, dopo avergli fatto giurare di mantenere il segreto, confidai al mio compagno di banco, di nome Nisse, che i miei genitori mi avevano venduto al circo Schumann e che presto avrei lasciato famiglia e scuola per essere addestrato a diventare acrobata in compagnia di Esmeralda, la quale era considerata la donna più bella del mondo. Subito il giorno dopo, la mia fantasia fu smascherata e profanata.

«La mia maestra considerò l'episodio così grave da scrivere a mia madre una lettera molto preoccupata. Venni sottoposto a un tremendo processo; mi misero con le spalle al muro, e venni umiliato e svergognato pubblicamente a casa, oltre che a scuola.

«Cinquant'anni dopo, domandai a mia madre se ricordava la storia della mia vendita al circo ... Possibile che nessuno si fosse interrogato sulle ragioni profonde che potevano indurre un ragazzino di sette anni a desiderare di andarsene da casa? Mia madre rispose che non era la prima volta che li preoccupavo con le mie bugie e fantasie. Angosciata, si era rivolta al pediatra, il quale aveva insistito sull'importanza che i bambini imparino presto a distinguere tra fantasia e realtà. La mia insolente e lampante bugia andava punita di conseguenza.

«Dell'amico traditore mi vendicai inseguendolo

per tutto il cortile della scuola con il coltello da scout di mio fratello. E quando una maestra si buttò in mezzo per fermarmi, cercai di ammazzare pure lei.

«Così mi espulsero da scuola e mi presi una solenne battuta. Poi il falso amico si buscò la poliomielite e morì, con mia grande soddisfazione...

«Ma non smisi di fantasticare su Esmeralda, anzi le nostre avventure diventarono sempre più pericolose e il nostro amore sempre più appassionato».⁷

Questo episodio è così denso di elementi: c'è la disperata importanza di trovare un luogo concreto (il circo) in cui i due regni, magia e realtà, possano fondersi; c'è il primo incontro con Anima, la fanciulla bianca sul cavallo nero, e con la follia amorosa (la visione romantica è fuori dal tempo, sicché l'età di Ingmar non ha importanza rispetto all'eternità dell'emozione archetipica); ci sono il rischio di vita e di morte, la sensazione di essere disposti a uccidere o a morire per la propria visione; le contromisure disciplinari del mondo «reale» di insegnanti, dottori, genitori; il valore del «segreto» e la tragedia cosmica del tradimento che separa violentemente fantasia e realtà, cielo e terra, le Esmeralde e le pappe di avena.

Benché l'episodio riverberi di cose importanti e rechi tracce del carattere e della vocazione di Bergman, non lascia intravedere preannunci della sua futura carriera, non contiene messaggi. Insomma, non c'è teleologia, non c'è determinismo, non c'è fatalismo.

Il secondo racconto, più direttamente connesso con la vocazione di Bergman, riguarda il cinema.

«Più di tutto, desideravo un proiettore cinematografico. L'anno precedente, mi avevano portato al cinema per la prima volta, a vedere un film intitolato *Black Beauty*, mi pare ... Tutto è cominciato di lì. Mi prese una febbre, che non mi ha più lasciato. Quelle ombre mute, con le loro facce pallide, guardavano me e parlavano con voce inudibile ai miei sentimenti più intimi. Sono passati sessant'anni, e nulla è cambiato: ho ancora quella febbre».

Il Natale seguente:

«La distribuzione dei doni di Natale si faceva davanti alla tavola imbandita. Furono portate le ceste piene di regali, mio padre, sigaro in bocca, bicchierino di rosolio davanti, era l'officiante; incominciò la distribuzione...

«Fu allora che scoppiò il dramma del proiettore. L'avevano regalato a mio fratello.

«Lanciai un urlo straziante. Come una furia, mi gettai sotto il tavolo, dove continuai a imperversare, finché non mi imposero di smetterla. Allora mi precipitai di sopra, in camera dei bambini, bestemmiando e imprecando, meditando la fuga, finché, esausto per il dolore, mi addormentai.

«Mi risvegliai verso sera ... Sul tavolino bianco pieghevole, tra gli altri regali di mio fratello, stava il proiettore, con lo sfiatatoio ricurvo, le bellissime lenti di ottone, la ruota dentata per la pellicola.

«In un lampo, presi una decisione: svegliai mio fratello e gli proposi un affare. Gli offersi i miei cento soldatini di latta in cambio del proiettore. Poiché Dag possedeva un nutrito esercito e giocava sempre alla guerra con i suoi amici, l'accordo fu presto raggiunto con piena soddisfazione di entrambi.

«Il proiettore era mio...

«L'apparecchio includeva anche una scatola quadrata color viola contenente alcune lastre fotografiche di vetro e una piccola bobina di pellicola da 35 mm color seppia ... La scritta sul coperchio spiegava che il titolo del film era "La signora Holle". Chi fosse questa signora Holle, nessuno lo sapeva, ma anni dopo scopersi che era un personaggio del folklore nordico, l'equivalente della Dea dell'amore dei paesi mediterranei. La mattina dopo, mi chiusi nello spazioso guardaroba dei bambini, collocai il proiettore su una scatola dello zucchero, accesi la lampada a petrolio e diressi il raggio di luce sulla parete imbiancata a calce...

«Sul muro, apparve l'immagine di un prato. In mezzo al prato, addormentata, giaceva una fanciulla

con indosso una specie di costume nazionale. Incominciai a girare la manovella! Impossibile descrivere quello che seguì: non trovo le parole per esprimere la mia eccitazione. Ma ancor oggi posso, in qualunque momento, rievocare il puzzo di metallo surriscaldato, l'odore di naftalina e di polvere, la sensazione della manovella nella mia mano. Rivedo il rettangolo tremolante sulla parete.

«Girai la manovella e la ragazza si svegliò, si mise seduta, poi, lentamente, in piedi, stirò le braccia, mi volse le spalle e scomparve sulla destra. Se avessi continuato a girare la manovella, la ragazza sarebbe tornata a sdraiarsi sul prato, avrebbe rifatto gli stessi gesti tutte le volte che volevo.

«Si muoveva».⁸

La storia del proiettore di Bergman chiarisce la differenza tra causalità (l'essere sospinti da dietro, dal passato) e teleologia (l'essere attirati verso una meta). Alla domanda sul perché quel ragazzino desiderasse così disperatamente il proiettore da essere disposto a cedere un intero esercito pur di averlo, la causalità risponde: «Ne aveva visto uno in precedenza ed era curioso. Quando suo fratello lo ricevette in regalo, la rivalità fraterna, risalente alla prima infanzia e all'ordine di nascita, fece esplodere l'invidia. Prima ancora, c'era stato l'episodio del circo con il suo cavallo nero, poi riecheggiato nel puledro nero del primo film che Bergman ricorda, in cui viene prefigurata la liberazione ("essere venduto al circo" come forma passiva di "scappare di casa") dall'atmosfera moralistica e oppressiva della famiglia di suo padre pastore. Oppure il piccolo Bergman desiderava il potere sopra la madre, sopra la Donna, da fare muovere quando voleva, semplicemente girando una manovella».

La causalità, ovvero ciò che la filosofia classica (aristotelica) chiamava «causa efficiente», cerca di rispondere alla domanda: «Che cosa ha dato inizio a quel movimento?», risalendo all'indietro attraverso una serie di nessi ipotetici, una catena di eventi che si

presumono collegati e messi in moto ciascuno da quello precedente. Ammettiamo pure che tutti gli anelli siano davvero collegati, e che ciascuno spinga il successivo come in una fantastica macchina di Rube Goldberg; il primissimo anello è comunque sospeso a quella che rimane una pura congettura: perché l'immagine di un cavallo nero e non un'altra, perché l'affascinante Esmeralda, perché il circo? A che cosa è collegata quella prima, spontanea, indimenticata passione? Risposta (per noi): chiediamolo al destino.

E il destino risponde così: Ingmar Bergman, regista cinematografico in nuce, ha avuto la sua visione all'età di sette anni, se non prima. Non lo sapeva, non poteva prevederlo, ma un *daimon* aveva scelto gli eventi che resero Esmeralda così irresistibile e in seguito così necessario il proiettore. Non che il destino avesse in mente un piano teleologico o la meta finale di *Il settimo sigillo* o *Il flauto magico*. Tuttavia, è la visione destinale del *daimon* a infondere a quei particolari eventi un senso di importanza emotiva; di lì la febbre, l'eccitazione, le parolacce. Non il suggello definitivo del destino, ma un annuncio.

Lasciatemi chiarire ancora una volta la distinzione tra l'idea circoscritta di *telos* e l'ampia categoria di teleologia; se non altro, perché mentre la prima è utile, la seconda di solito non lo è. L'idea di *telos* conferisce valore a ciò che accade, perché considera ciascun evento come dotato di uno scopo. Le cose avvengono per un qualcosa. Hanno un'intenzionalità. Il ragazzino Ingmar non inventava bugie per caso; le sue storie si indirizzavano verso uno stile di vita e una carriera in cui le « bugie » non solo hanno senso, ma sono necessarie all'illusione propria di quel lavoro. Prima ancora di avere a disposizione un palcoscenico o una sceneggiatura, Bergman stava già facendo teatro, nella vita. Il guardare gli eventi della sua infanzia attraverso le lenti del *telos* li trasforma da mere bugie e capricci e pensieri ossessivi in espressioni delle necessità della sua anima. *Telos* conferisce un valore agli eventi.

Ma basta aggiungere il suffisso «logia», e subito quel valore acquista un nome. Viene detto qual è l'intenzione del capriccio e dell'ossessione. La teleologia osa pronunciare il nome dello scopo. C'è una grande presunzione in simili predizioni, perché le bugie di Bergman potrebbero rientrare anche nel modello del falsario, del «creativo» della pubblicità. Il cavallo nero avrebbe potuto portarlo in molte direzioni; Esmeralda, la signora Holle e l'immagine in bianco e nero sul prato avrebbero potuto significare fare il pittore o il leone, il disegnatore di moda o il travestito. Il definire lo scopo come se una precisa finalità teleologica attirasse Bergman a sé («Sei destinato a fare teatro, le donne avranno un ruolo decisivo, la fantasia è il tuo mestiere, sarai tu a muovere le fila») è pura presunzione. E una mutilazione, anche. Perché, se sai già quale sia lo scopo di un sintomo, derubi il sintomo delle sue peculiari intenzioni. Perdi rispetto per il suo autonomo scopo e in questo modo ne sminuisci il valore.

Il sistema teorico di Freud era perfettamente in grado di dichiarare che cosa ci fosse dietro alle ossessioni infantili, eppure Freud diceva che la pratica della psicoanalisi richiede di celare, astenersi, mantenere il riserbo. Freud non permise alla pratica della psicoanalisi di diventare teleologica, benché pensasse che tutti i fenomeni in atto nell'analisi avessero un *telos*.

La ghianda non si comporta tanto come una guida personale, quanto piuttosto come uno stile mobile, una dinamica interna che conferisce alle occasioni il sentimento che abbiano uno scopo; di lì quel senso di importanza: questo momento, apparentemente banale, è significativo, mentre quell'evento apparentemente importante, non conta poi molto.

Ecco, diciamo che alla ghianda interessa di più l'aspetto animico degli eventi, è più attenta a ciò che fa bene all'anima che a ciò che noi pensiamo faccia bene a noi stessi. Si spiega, allora, perché il *daimon* di Socrate lo esortasse a non sottrarsi alla prigione e alla condanna a morte. Quella morte faceva parte dell'in-

tegrità della sua immagine, della sua forma innata. Una morte – nell'arena, al gabinetto, in un incidente d'auto, non importa – può avere senso rispetto all'immagine e alla sua traiettoria, anche se non ne ha per noi e per i nostri progetti.

GLI ACCIDENTI

Seguire la traiettoria con dedizione è abbastanza facile. Il più delle volte lo sentiamo, quello che dobbiamo fare. L'immagine del cuore può avanzare forti pretese e chiederci di essere fedeli. Il difficile è dare un senso agli accidenti, a quelle banali folate di vento che ci fanno deviare dalla rotta e sembrano ritardare il progettato approdo nel porto teleologico. Le folate che ci trattengono sono diversivi? O hanno, ciascuna, il proprio particolare scopo? Contribuiscono, prese tutte insieme, a far avanzare la barca, magari verso un altro porto? Se la nostra bussola è puntata troppo fissamente sul lontano orizzonte e se la nostra visione teleologica sa esattamente dove dovremmo andare e come fare per arrivarci e dove ci troviamo ora, non riusciremo a scoprire alcun senso negli accidenti avversi.

Dirò di più: ciò che conta non è tanto stabilire se un'interferenza abbia o no uno scopo; è importante, piuttosto, guardare con occhio sensibile allo scopo e cercare il valore nell'imprevisto. L'occhio sensibile allo scopo parte dal presupposto che gli eventi possono effettivamente essere accidenti. Il mondo è governato dalla follia non meno che dalla saggezza, dal caos non meno che dall'ordine. È altrettanto fatalistico e teleologico il credere nella casualità del cosmo quanto lo è il credere in un disegno cosmico. L'occhio sensibile allo scopo si limita a scrutare ciascun «accidente», come vengono chiamati questi eventi, per leggerci ciò che esso dice di sé. Perché l'anima vuole accomodarlo dentro la sua forma.

Bette Davis in collegio, età sette o otto anni, impersona Babbo Natale. Sull'albero ardono candeline vere, sotto ci sono i regali. Mentre allunga la mano per toccarli, la sua manica sfiora una candela. In un attimo, il fuoco, attraverso il costume, arriva alla barba di bambagia.

«Di colpo, fui avvolta dalle fiamme. Mi misi a strillare dal terrore. Udii delle voci, sentii delle mani che mi avvolgevano in una coperta ... Quando poi me la tolsero, decisi di tenere gli occhi chiusi. Quando si nasce attrici! Avrei fatto credere di essere cieca. "Gli occhi!". Mi sentii percorrere da un brivido di piacere. Ero perfettamente padrona della situazione».⁹

La scena dell'incendio non era stata allestita dalla ghianda, ma Bette Davis riuscì a trasformarla in un pezzo di teatro. La forma innata di una persona incorpora in sé gli accidenti. Il carattere è il destino.

Prendiamo adesso l'infanzia di due grandi cuochi. Pierre Franey, nel paesino della Borgogna dove era nato, era solito catturare le trote a mani nude, poi se le mangiava appena scottate con una maionese alle erbe aromatiche; allevava conigli, ammazzava lui stesso i polli; esplorava i prati il mattino presto in cerca delle montagnole di terra lasciate dalle talpe, perché le foglie del tarassaco, così imbianchite lì sotto, erano più dolci. Crebbe, insomma, «in intimo rapporto con il cibo che mangiavamo».¹⁰ Sono accidenti grezzi quali dovevano capitare a qualsiasi ragazzotto del paese, ma l'immagine di Franey li cucina al modo raffinato del cuoco di professione. James Beard, cuoco, consulente di cuochi, scrittore di libri di cucina, supremo gourmet, era nato che pesava quasi sette chili (alla madre quarantenne sarà venuto un accidente nel partorirlo!). È come se il corpo natale di Beard fosse stato scelto dalla sua anima per incorporare appieno i gusti e gli aromi che dovevano costituire il suo genere di vita. Il suo primo «accidente» fu anche la scena della sua «prima avventura gastronomica. Mentre andavo in giro gattoni, capitai vicino alla cesta delle verdure,

scelsi una cipolla gigante e me la mangiai, buccia e tutto. Credo che questo mi abbia segnato per la vita». ¹¹ Franey e Beard: due esempi di come il *daimon* utilizza le situazioni accidentali.

A diciotto anni, Churchill, giocando a fare l'eroe, si ferì alla testa e si lese un rene. «Durante la convalescenza ... trovò se stesso, dal punto di vista intellettuale». ¹² La forma non solo integra la caduta, ma se ne nutre.

Mentre era in collegio, il fratello maggiore di James Barrie batté la testa pattinando sul ghiaccio e morì. La madre si ammalò per il dolore e rimase chiusa in camera per anni a piangere la perdita del figlio prediletto. Il piccolo Jamie (aveva sei o sette anni all'epoca) le teneva compagnia e si sforzava di farla ridere; madre e figlio si raccontavano storie a vicenda, lei di tipo biografico, lui di fantasia. ¹³ La ghianda aveva dato forma all'incidente, al dolore e all'isolamento secondo l'immagine di J.M. Barrie, scrittore di avventure fantastiche.

L'incidente che rese il disegnatore e umorista James Thurber cieco da un occhio, e alla fine anche dall'altro, quando era ancora ragazzino (il fratello l'aveva colpito con una freccia) non stabilì la rotta della sua vita né la arrestò. La forma trova uno scopo e si piega ad accomodarlo dentro di sé, come le precoci doti di scrittore di Thurber, come «il tratto ingenuo» ¹⁴ delle sue vignette fuori misura, dalla strana scala e prospettiva.

Il presidente Nixon aveva una particolare passione per *Tom Sawyer*. Non è affatto insolito trovare quel libro citato fra le letture infantili degli americani, e Nixon aveva fin da ragazzo una grande passione per la lettura e la scrittura. «Gli piaceva soprattutto l'episodio in cui Tom convince Ben Rogers a dipingere al posto suo lo steccato, al punto che l'aveva imparato a memoria. A distanza di quasi cinquant'anni [alla Casa Bianca] ... sapeva recitare tutto il brano senza un errore». ¹⁵ Piccole (?) cose accidentali, che ci portia-

mo dietro dall'infanzia e che ricevono significato dall'anima. La famosa stilista Coco Chanel, che nel 1924 inventò il «piccolo abito nero» dalla forma essenziale, trascorse l'adolescenza in un rigido orfanotrofio di monache. Fu una vera prigioniera per lei, tanto che volle eliminare dai documenti e dalle sue memorie ogni traccia di quel luogo e di quegli anni. «Non mi chiedi che cosa provo ... Si può morire più volte, durante la vita» ebbe a dire in un'intervista.¹⁶ Ma l'austerità classica dei suoi modelli, la loro simmetrica perfezione, l'uso costante di neri, bianchi e grigi riproducono, nonostante la cancellazione dalle memorie, gli «accidenti» rimossi. Ciò che le serve, l'anima lo usa. Sono strabilianti, anzi, la saggezza e il senso pratico che essa dimostra nell'utilizzare accidenti e disgrazie.

Saggezza in greco era *sophia* («filo-sofia» è dunque l'amore per la saggezza) e aveva un significato molto pratico, riferito in origine alle arti che richiedono destrezza manuale, in particolare all'arte del timoniere. La saggezza del timoniere si manifesta nell'arte di compiere minimi aggiustamenti con la barra del timone, in accordo con le variazioni accidentali delle onde, del vento, del carico. Il *daimon*, facendo costantemente la stima di eventi che sembrerebbero farci deviare dalla nostra rotta, insegna appunto questo tipo di saggezza. Che è anche filosofia: amore per le piccole correzioni, per le minime integrazioni di cose che a prima vista sembrerebbero non entrarci. Taluni filosofi chiamano tale attenzione al singolo evento «salvare il fenomeno», salvarlo, cioè, dalle traiettorie metafisiche delle teorie.

Questi movimenti accidentali né ostacolano né promuovono il progetto principale. Piuttosto, ne correggono la forma, come se la rotta e la barca stessa fossero ristrutturate dalle risposte dell'anima agli eventi della vita. Esiste un'arte del crescere, cioè discendere; è la saggezza di osservare le cose con un occhio ai loro effetti.

L'idea di continui aggiustamenti e movimenti non è né nuova né strana. Già in Aristotele l'anima era concepita insieme come la forma e il motore dei corpi. La forma, che è data dall'inizio come immagine della parte assegnataci, si sposta via via che noi ci muoviamo. Questa forma (alla quale stiamo dando molti nomi intercambiabili: immagine, *daimon*, vocazione, angelo, cuore, ghianda, anima, modello, carattere) rimane fedele alla sua forma.

Ci sono accidenti che travolgono la barca, scompaginano la forma. Per esempio, gli shock da bombardamento, come venivano chiamate le psicosi traumatiche rilevate durante la prima guerra mondiale; gli stupri sotto minaccia fisica; gli scontri ad alta velocità; la crudeltà ricorrente e violenta. Eppure, alcune anime sembrano assumerseli e addirittura collaborare con essi, mentre altre vi rimangono fissate, impastoiate, e si dibattono nel vano tentativo di trovarvi un senso, come si osserva negli incubi ricorrenti dei veterani del Vietnam. Viene da chiedersi: la ghianda è stata dunque così deteriorata da questi accidenti che la sua forma rimane incurabilmente lesa, una *Gestalt* che non può chiudersi, un timone irrimediabilmente spezzato, che non risponde più alle sterzate del timoniere?

Il fatalismo risponde: Tutto è nelle mani degli dèi. Il finalismo teleologico aggiunge: Tutto ha un fine nascosto e fa parte del tuo sviluppo. L'Eroe dice: Occorre integrare l'Ombra oppure ucciderla; lasciati alle spalle la tragedia, la vita deve continuare. In ciascuna di queste risposte, l'accidentale, come categoria, si dissolve, assorbito nella filosofia più vasta del fatalismo, del finalismo, dell'eroismo.

Io dico che è meglio mantenerlo come un'autentica categoria dell'esistenza, che obbliga a riflettere su di essa. Un grave incidente esige risposte. Che cosa significa, perché è accaduto, che cosa vuole? Questo aggiornare continuamente le nostre valutazioni è come le scosse di assestamento dopo un terremoto. Può dar-

si che l'incidente non sarà mai integrato, però potrebbe rafforzare l'integrità della forma dell'anima, aggiungendovi perplessità, sensibilità, vulnerabilità e tessuto cicatriziale.

La teoria evolutiva considera gli incidenti accaduti a Churchill, a Chanel, a Thurber, a Barrie come i tipici traumi giovanili, che con l'andar del tempo possono essere sublimati, trasformati e integrati. Il Tempo guarisce tutte le ferite.

La teoria della ghianda dice più semplicemente che la caduta di Churchill, la perdita dell'occhio di Thurber, il lutto della madre di Barrie e l'adolescenza monastica di Coco Chanel appartengono coerentemente alla loro ghianda. Non nel senso che quegli accidenti giovanili fossero predetti dalla ghianda come iscritti in un disegno divino, né che siano stati determinanti per la successiva carriera, incanalandola a forza in un percorso definito. Piuttosto, sono stati «*accidenti necessari*», necessari e accidentali insieme. Sono stati gli strumenti per far emergere la vocazione, modi in cui la ghianda ha espresso la propria forma e ha dato forma alla loro vita. Nel caso di Churchill c'erano voluti un trauma improvviso e una lenta convalescenza; in quelli di Barrie e di Chanel una lunga segregazione. In quell'orfanotrofio, Chanel imparava la disciplina, e anche Barrie, raccontando storie alla madre inferma, stava facendo il suo tirocinio; mentre la forma interiore di Nixon aveva scelto l'esempio, per lei più utile, dell'abilità di Tom Sawyer nel manipolare il prossimo.

NECESSITÀ

E ora, l'ultimo pezzo grosso, il personaggio che Platone colloca nel punto centrale del suo mito: Necessità, colei che ruota il fuso sul quale è avvolto il filo della nostra vita.

Ricordate il racconto? La dea Ananke, o Necessità, siede sul trono, circondata dalle Moire, sue figlie, compagne e aiutanti. Ma è lei, Ananke, a stabilire che la sorte scelta dall'anima è *necessaria*: non un accidente, non buona o cattiva, non già nota né garantita, semplicemente necessaria. Ciò che viviamo è necessario che lo viviamo. Necessario per chi? Per che cosa? Per lei, la dea Necessità. È necessario perché è necessario? Ma questa non è una risposta. Dovremo rifletterci sopra.

Chi e che cosa è Ananke? In primo luogo, è tra le più potenti potenze del cosmo: Platone cita soltanto due grandi forze cosmiche: Ragione (*nous*, la mente) e Necessità (*ananke*).¹⁷ Ragione risponde per ciò che possiamo comprendere, ciò che segue le leggi e gli schemi dell'intelletto. Necessità opera come una causa « mutevole » o, come si traduce a volte, come causa « errante » o « erratica ».

Quando una cosa non combacia, sembra fuori posto o strana, rompe lo schema consueto, allora più probabilmente lì c'è la mano di Necessità. Pur determinando la sorte che viviamo, i modi in cui esercita la sua influenza sono irrazionali. Ecco perché è così difficile comprendere la vita, perfino la propria. La sorte della mia anima deriva dal principio irrazionale. La legge che l'anima segue è quella di Necessità, che è erratica. Non stupisce che noi lettori si sia attratti dalle biografie e dalle autobiografie: perché in esse si può intravedere come agisce nella vita umana l'irrazionale Necessità. Ma benché il dominio di Necessità sia assoluto e irreversibile, il suo determinismo è indeterminato. Imprevedibile.

Abbiamo già incontrato in molti dei capitoli precedenti questa idea di una causa irrazionale: le spiegazioni genetiche fondate sulla teoria del caos (capitolo VI), i ragazzini che svicolano nei territori fantastici dei fumetti e della letteratura di appendice (capitolo VII); il « qualcos'altro » che irrompe nelle intenzioni, come quando di punto in bianco Ella Fitzgerald si

mette a cantare benché fosse salita sul palco per danzare, o come quando Barbara McClintock dimentica il proprio nome. E abbiamo visto la causa erratica all'opera in molti casi di rifiuto della scuola e di espulsioni, e nell'improvvisa percezione da parte del mentore della bellezza e delle potenzialità dell'allievo (capitolo V). Anzi, lungo tutte queste pagine, non abbiamo fatto altro che seguire l'itinerario tortuoso di Necessità, osservando il suo modo di operare e avvertendo il suo inesplicabile e innegabile potere.

Tale innegabile potere è reso visibile dalle immagini antiche e confermato ulteriormente dall'etimologia della parola *ananke*. Essa deriva da un'antica radice semitica riconoscibile nei termini usati, per esempio nell'antico egizio, nell'accadico, nell'aramaico e nell'ebraico per significare «angusto», «gola», «costringere», «strangolare», o per indicare il giogo dei buoi e il collare degli schiavi.¹⁸ Ananke ci stringe alla gola, ci tiene prigionieri, ci trascina come schiavi.

Esiste un rimando reciproco tra immagini mitologiche e patologiche. Lo ha detto chiaramente Jung: «Gli Dei sono diventati malattie». In nessun altro caso il dio che è nella malattia si manifesta con maggior forza e trasparenza che nella dolorosa costrizione al petto dell'angina pectoris e negli stati di angoscia che ci paralizzano. E anche «angina» e «angoscia» vengono da *ananke*.

Insomma, non si può sfuggire alla necessità. Necessità non vuole cedere, non può sottomettersi: *ne + cedere*. Così Kant definisce l'equivalente tedesco di necessità, *Notwendigkeit*: «ciò che non potrebbe essere altrimenti». A questo punto, diventa straordinariamente facile comprendere la nostra vita: comunque siamo, non potevamo essere altrimenti. Niente rimpianti, niente strade sbagliate, niente veri errori. L'occhio della necessità svela che ciò che facciamo è soltanto ciò che poteva essere. Dice T.S. Eliot: «Ciò che poteva essere» è un'astrazione / Che resta una possibilità perpetua / Solo nel mondo delle ipotesi. / Ciò che pote-

va essere e ciò che è stato / Tendono a un solo fine, che è sempre presente ». ¹⁹

Mentre eseguiamo un'azione, mentre compiamo una scelta, noi siamo convinti che vi siano delle opzioni. Opzioni, Soggetto agente, Scelte, Decisioni: sono gli slogan di cui si nutre l'io. Ma se alziamo per un attimo gli occhi dall'azione in cui siamo impegnati e ci fermiamo a riflettere, ecco l'implacabile sorriso di Necessità a dirci che, qualunque scelta compiamo, è esattamente la scelta richiesta da lei. Non poteva essere altrimenti. Nell'istante in cui la decisione accade, essa è necessaria. Prima della decisione, tutto è ancora aperto davanti a noi. Perciò, assurdamente, Necessità si fa garante solo del rischio: in ciascuna decisione rischiamo tutto, anche se poi ciò che alla fine viene deciso diventa immediatamente necessario.

Sostenendo che Necessità ha messo mano in tutti i momenti decisivi della mia vita, posso giustificare qualsiasi cosa io faccio. Parrebbe che sia possibile sfilarci di dosso le briglie della responsabilità: lo dicono le carte, sta scritto nelle stelle. Tuttavia, questa inflessibile dea dominatrice riesce a farmi venire un tremito su ogni decisione che prendo, perché non c'è prevedibilità nella sua erratica irrazionalità. Solo con il senno di poi posso trovare la certezza e dire che era tutto necessario. Che cosa curiosa: la vita può essere preordinata, ma non prevista.

E gli errori, allora, dove sono? Com'è che possiamo sbagliarci, perché ci sentiamo in colpa? Se tutto ciò che accade è necessario, come mai il rimorso?

Dal momento che la necessità incorpora come necessaria qualsiasi decisione io prenda, allora la necessità va immaginata come un principio inclusivo che riaggiusta l'immagine di ciascuna vita in modo da includervi tutte le azioni di quella vita, una per volta, quali che siano. Abbiamo sempre addosso il collare, ma il collare è adattabile. È il giogo di Necessità che produce la familiare sensazione di essere comunque incastrati, comunque vittime delle circostanze, ane-

lanti alla liberazione. So bene che ciò che doveva essere doveva essere, eppure, ciò nonostante, provo rimorso. Necessità dice che anche il rimorso è necessario, come sentimento, fa parte del mio giogo, ma non si riferisce a ciò che in pratica avrei potuto o dovuto fare di diverso.

Interpretare in questa maniera la necessità rende i nostri errori qualcosa di profondamente tragico invece che peccati di cui pentirci o accidenti a cui rimediare. Le cose non possono, non avrebbero potuto essere altrimenti. Inesorabilmente, tutto si tiene, errori fatali compresi, e il corso della necessità prosegue sino in fondo, finché le corna del toro trovano la tua pancia.

Occorre un cuore grande per accettare il collare che strangola. Il più delle volte, noi rifiutiamo gli assurdi, irrazionali eventi che ci capitano addosso. Il più delle volte, cerchiamo di ignorare le interferenze; finché il cuore non attira la nostra attenzione su di esse, suggerendo che forse sono importanti, forse sono necessarie. L'intelletto è l'ultima facoltà ad arrendersi; di solito inizia un tiro alla fune tra la chiamata del cuore e il piano della mente, si crea dentro ciascun essere umano un conflitto che ripropone i due principi platonici, *nous* e *ananke*, la ragione e l'irragionevole necessità.

Beninteso, la mente può procrastinare la chiamata, reprimerla, tradirla. Non saremo necessariamente puniti e dannati per questo. Il *daimon* non è necessariamente un demone che incalza, un segugio del paradiso cristiano. Vendetta non è una delle figlie di Necessità. Anzi, la necessità si riferisce soltanto a ciò che non poteva essere altrimenti, o a ciò da cui non potevamo fuggire. E fuggire non è un peccato, perché Necessità non è una moralista. La fuga potrebbe fare parte del destino della mia anima e della sua immagine tanto quanto potrebbe farne parte l'affrontare il pericolo e offrire il petto alle frecce.

Sulla fuga Harry Houdini costruì la sua carriera. Era la sua vocazione. «Inventava di continuo» la propria vi-

ta, sfuggendo così alla prigione della «verità pedantesca». ²⁰ Riusciva a tirarsi fuori da qualsiasi trappola gli ponessero davanti, comprese quelle dei dati anagrafici – tipo: luogo di nascita (il Wisconsin o l'Ungheria?); data di nascita (24 marzo o 6 aprile?); nome di battesimo (Ehrich o Erik?); e da ultimo anche il cognome (Weiss), che cambiò in quello, inventato, di «Houdini» dopo avere letto a diciassette anni la vita di Robert Houdin, un famoso mago francese dell'Ottocento.

Houdini non fece che sconfiggere la necessità, usando ogni possibile trucco mercuriale. Povertà, Disoccupazione, Pregiudizio, Insuccesso: nessuna di queste meschine divinità poté trattenerlo. Non c'era camicia di forza, cella di prigione, camera blindata da cui non riuscisse a liberarsi; l'impresa che più esaltò il suo pubblico fu quando si fece chiudere ermeticamente, legato e incatenato, in un baule di metallo calato in acque ghiacciate, e poi si liberò e risalì in superficie.

Sfuggì a tutte le bare del mondo esterno, per soccombere senza scampo alla morte che andava lentamente preparandosi nel suo robusto corpo muscoloso sotto forma di appendicite cronica, diventata un giorno peritonite.

Non assomiglia, la storia di Houdini, a quella di Manolete, e di ciascuno di noi? L'occhio della ghianda legge la storia a ritroso. Come c'era un toro in attesa per Manolete, così per Houdini era in attesa l'infiammazione all'appendice, una necessità ineludibile, data a lui insieme con la sua ghianda, un'ombra proiettata sopra gli sforzi fuori della norma e le strabilianti imprese della sua lotta eroica: solo all'ultimo, sul letto di morte, Houdini disse alla moglie: «Incomincio a essere stanco, non ce la faccio più a lottare».

Perfino l'artista della fuga si scontra con la necessità. Le catene di Ananke sono al tempo stesso visibili e invisibili. Quando il «ciò che non poteva essere altrimenti» accade, la spiegazione più plausibile su come funziona la vita e sul perché le cose accadono nel modo in cui accadono è la teoria della ghianda.

Più ti mantieni fedele al tuo *daimon*, più sei vicino alla morte che appartiene al tuo destino. Ci aspettiamo che il *daimon* abbia prescienza della morte, che la evochi prima di un viaggio aereo o durante una malattia improvvisa. È questo il mio destino, la mia ora? E quando le pretese della nostra vocazione sembrano innegabilmente necessarie, di nuovo compare la morte: «Se faccio quello che assolutamente devo fare, ne rimarrò ucciso; ma se non lo faccio, ne morirò». Essere o non essere la mia vocazione: sempre e ogni volta, questa è la domanda.

Forse è appunto questa intimità fra vocazione e destino la ragione per cui evitiamo il *daimon* e la teoria che ne sostiene l'importanza. Preferiamo inventare e professare teorie che ci leghino strettamente ai poteri dei genitori, che ci appesantiscano di condizionamenti sociali e di determinanti genetiche; in tal modo possiamo eludere il dato di fatto che queste profonde influenze sul destino sono niente di fronte al potere della morte. La morte è l'unica necessità assoluta, la Necessità archetipica che governa il disegno creato dal filo della vita che essa, insieme alle sue figlie, le Parche, volge sul fuso. La lunghezza del filo e l'irreversibilità del suo moto sono parte di un unico e medesimo disegno; e non potrebbe essere altrimenti.

X
IL CATTIVO SEME

CHIAMATI A UCCIDERE?

Ladri e assassini, poliziotti sadici e maniaci sessuali, tutti gli abitatori, grandi e piccoli, dei bassifondi (il mondo infero): anche la loro anima è discesa dal grembo di Necessità? Plotino, come sempre, si era posto il problema secoli fa: «Come può un carattere malvagio essere dato dagli Dei?». ¹ Esiste una vocazione al delitto? Può la ghianda albergare un cattivo seme? O forse il criminale psicopatico non ha affatto un'anima?

Per rispondere a queste domande, che si interrogano niente meno che sulla natura del male, indagheremo sulla figura di colui che è stato il supremo criminale psicopatico dei tempi moderni, se non di tutti i tempi: Adolf Hitler (1889-1945).

Lo studio della figura di Hitler offre diversi vantaggi rispetto all'analisi comparata di una serie di casi sconcertanti di assassini e torturatori sadici. Innanzitutto, permette di affinare il metodo applicato fin qui: l'analisi di ciò che è estremo per meglio comprendere ciò che è normale. In secondo luogo, in un unico caso esemplare si ha agio di osservare meglio come il *daimon* si manifesti nei tratti del carattere e nelle azioni abituali. Terzo, confrontandoci con l'enormità rap-

presentata da Hitler, ci confrontiamo con le enormità che la nostra epoca ha ereditato da lui. Il fenomeno Hitler ha conseguenze implicite che toccano direttamente la nostra vita di cittadini. A differenza dei delitti commessi da Charles Manson, Jeffrey Dahmer, John Wayne Gacy e altri, «i danni causati dalla violenza individuale ... sono di poco conto a paragone degli olocausti prodotti dall'adesione sovraperonale a un sistema di credenze condiviso a livello collettivo».²

Per essere cittadini consapevoli del mondo occidentale nell'era post-hitleriana, non soltanto non dobbiamo dimenticare le immagini e la lezione della prima metà del nostro secolo, l'epoca storica di Hitler, abbiamo anche il dovere di riflettere su Hitler come possibilità demoniaca presente nel mondo occidentale stesso. La riflessione su Hitler è qualcosa di più della presentazione di un caso clinico di psicopatia o di un modello di totalitarismo politico, e qualcosa di più, anche, del tipo di ri-creazione letteraria compiuta per esempio da Mailer, Capote e Sartre sui loro soggetti psicopatici. È un atto rituale di esplorazione psicologica, un atto altrettanto necessario, per poter rivendicare la nostra umanità consapevole, del ricordare l'Olocausto e la seconda guerra mondiale. La riflessione su Hitler è un atto di contrizione dovuto da parte di tutti coloro che sono partecipi della psiche occidentale per la sua complicità inconscia nelle azioni di Hitler; ed è un atto di propiziazione nei confronti del particolare demone che scelse di abitare Hitler. Essendosi già una volta manifestato in forma tanto virulenta, possa quel demone placarsi e non volerci nuovamente accecare. La nostra indagine intende inoltre mettere in evidenza uno per uno i vari modi in cui un *daimon* può rivelarsi un demonio e un genio rivelarsi malvagio.

Uno svantaggio è che, concentrandoci sui peggiori, delinquenti di minor calibro e assassini meno efferati sfuggono tra le maglie. Guardando Hitler così da vicino, potremmo lasciarci sfuggire il demonio che è accanto a noi. Ogni giorno, multinazionali e apparati

statali senza volto prendono decisioni che sconvolgono intere collettività, rovinano centinaia di famiglie e distruggono la natura. Ci sono psicopatici che si accaparrano il favore delle folle e vincono le elezioni. Lo schermo del televisore, con la sua camaleontica versatilità nel mostrare qualsiasi cosa faccia audience, favorisce il distanziamento, l'indifferenza e il fascino di facciata, e altrettanto fanno i luccicanti e ben oliati meccanismi del successo propri della struttura politica, giuridica, religiosa e finanziaria. Chiunque salga in alto in un mondo che venera il successo dovrebbe riuscire sospetto, perché questa è l'età della psicopatia. Oggi lo psicopatico non si aggira furtivo come un topo di fogna nei vicoli bui, come nei film di gangster degli anni Trenta, ma sfila nelle macchine blindate durante le visite di Stato, amministra intere nazioni, invia rappresentanti alle Nazioni Unite. Hitler, in un certo senso, è vecchio stile e potrebbe distoglierci dal vedere in trasparenza la maschera che il demoniaco indossa oggi, e indosserà domani. Il demoniaco, che è fuori dal tempo, tuttavia entra nel mondo travestito da contemporaneo, vestito per uccidere.

Le abitudini di Hitler, riferite da informatori attendibili e verificate da storici e biografi degni di fede, testimoniano di una sua identificazione con il *daimon* o di una possessione da parte del *daimon*. La principale differenza tra la possessione di Hitler e quella di altri personaggi citati in questo libro sta nella natura della sua personalità e nella natura del suo *daimon*: un cattivo seme in una personalità che non opponeva dubbi né resistenze.

Sul fenomeno Hitler sono state avanzate diverse teorie, che esporrò brevemente alla fine del capitolo, e io intendo dimostrare che la teoria della ghianda rappresenta un modo non peggiore di altri di immaginare tale fenomeno. Anzi, l'idea di un demonio o genio malefico può forse meglio spiegare il fascino esercitato da Hitler sul substrato di ombra presente nel *Volk* tedesco e il formarsi di quell'*ethos* di gruppo

che indusse tutto un popolo, accecato dalle visioni demoniache del capo, a aderirvi e a metterle in atto. Vedendo come il potere fascinatore di Hitler, emanante da un unico seme, abbia incantato milioni di persone in una demonizzazione collettiva, potremo forse capire meglio in che modo assassini psicopatici, come Jeffrey Dahmer, Andrej Cikatilo, Dennis Nilsen, Peter Sutcliffe e Juan Corona, abbiano potuto incantare una lunga serie di vittime arrendevoli. Forse il vero mistero non è tanto il male, ma l'innocenza.

HITLER

Nell'esposizione del carattere di Hitler, che è diventato il destino della nostra civiltà, procederemo in due fasi. Dapprima enumereremo talune caratteristiche particolari che nelle descrizioni tradizionali simboleggiano il male, la morte e la distruzione. Quindi analizzeremo un numero più ristretto di caratteristiche, che rivelano in maniera più cruda la presenza concreta dell'invisibile nella biografia di Hitler.

1. Il cuore di ghiaccio

Verso la fine, nell'ultimo discorso ai suoi *Gauleiter*, Hitler disse: «Qualunque cosa succederà, il mio cuore rimarrà di ghiaccio». A una riunione di capi di Stato maggiore espresse il suo apprezzamento per Göring dicendo: «Si è dimostrato freddo come il ghiaccio ... Mi è stato vicino durante i giorni difficili, rimanendo sempre freddo come il ghiaccio ... Quando le cose volgevano al peggio, diventava freddo come il ghiaccio».³

Il fondo dell'inferno è, secondo Dante, un regno di ghiaccio, il luogo di Caino, Giuda e Lucifero. Dal tardo Medioevo al Rinascimento, leggende e superstizioni, nonché uno degli assiomi dell'Inquisizione, so-

stengono che il pene del diavolo è ghiacciato e il suo seme è freddo.⁴

Il tratto psicologico che si accompagna al cuore di ghiaccio è la rigidità, l'incapacità di cedere, di fluire, di abbandonare la presa. Waite riporta testimonianze riguardanti quattro diversi periodi della vita di Hitler, che concordano tutte nel dire che «c'era nella sua natura un che di fermo, di inflessibile, irremovibile, ostinatamente rigido ... Adolf non poteva assolutamente cambiare idea né tantomeno cambiare la propria natura».⁵ Poco prima della morte, a Berlino, nel 1945, «quando un ufficiale provò a osservare che forse in certi casi si sarebbe dovuto agire diversamente, Adolf Hitler esclamò in tono esasperato: "Ma non capisce che non posso cambiare!"». Tutte le sue abitudini (i vestiti che indossava finché cadevano a pezzi, la ritualità nel lavarsi i denti, la musica e i film che sceglieva, gli orari) erano ripetitive. Quando portava fuori il cane, come faceva tutti i giorni alla stessa ora, gli tirava sempre lo stesso legno esattamente dal medesimo punto e nella medesima direzione.⁶

2. Il fuoco dell'inferno

Un'immagine dell'inferno più comune è quella del fuoco. Il *daimon* stesso è sempre stato tradizionalmente associato al fuoco. Per esempio, il genio di una persona era descritto come un'aureola, un alone fiammeggiante intorno al capo. Il *daimon* di Hitler fece largo impiego del fuoco nelle sue opere: l'incendio del Reichstag che predispose la scena della sua salita al potere; le metafore infuocate dei suoi discorsi; le città d'Europa in fiamme; i forni crematori con il fumo che si levava dai loro comignoli nei campi di sterminio; il suo corpo cosparso di benzina e divorato dalle fiamme nel bunker a Berlino. Nel 1932, dunque anni prima che scoppiasse la guerra, discorrendo con Hermann Rauschning, all'epoca un importante dirigente nazista, che in seguito abbandonò il partito e pub-

blicò le proprie annotazioni *prima* della guerra, Hitler dimostrò di sapere quale sarebbe stata la propria fine e quella della Germania. Disse: «Forse ci distruggeranno, ma in tal caso trascineremo con noi il mondo, un mondo in fiamme». ⁷ E si mise a canticchiare un tema da *Il crepuscolo degli dèi* di Wagner.

Il fuoco ha molte valenze simboliche: trasformazione, battesimo, iniziazione, calore, la conquista del fuoco come inizio della cultura, la luce che illumina le tenebre. Per Hitler, le potenzialità del fuoco erano circoscritte all'aspetto distruttivo, e il bombardamento di Dresda rappresenta il momento culminante della discesa del demone della morte sul popolo e sulla cultura che dalla sua chiamata si erano lasciati infiammare.

3. Wolf, il lupo

Da giovane Hitler si faceva chiamare Herr Wolf e costrinse anche la sorella ad assumere quel cognome. Durante l'ultimo periodo, teneva nel bunker un cucciolo a cui aveva dato il nome di Wolf e che curava personalmente, senza permettere a nessun altro di toccarlo. Lo spirito-lupo aveva fatto la sua comparsa quando Hitler, ragazzino, si era inventato la derivazione del nome Adolf da *Athalwolf*, «nobile lupo». Il lupo ricorre nel nome che Hitler diede a tre dei suoi quartieri generali: Wolfsschanze, Wolfsschlucht e Werwolf. I suoi cani preferiti erano i *wolfshunde*, i cani lupo alsaziani. «Chiamava le ss "il mio branco di lupi". Spesso fischiava soprappensiero la canzoncina *Chi ha paura del lupo cattivo?*». ⁸

Il potere archetipico di questa identificazione con il lupo continua a influire sulla vita di ciascuno di noi. È stato alla base della guerra fredda e della divisione dell'Europa in due blocchi. I servizi segreti americani, infatti, si erano convinti che Hitler si sarebbe asserragliato in un fortino sulle montagne della Baviera con un folto gruppo dei suoi «lupi mannari» e una riserva di gas tossici e di armi segrete, pronto a iniziare azioni

di guerriglia, in cui avrebbe usato gli antichi simboli runici del lupo per segnare le case su cui compiere la sua vendetta. Di conseguenza, il generale Bradley spostò le truppe americane verso Sud, verso la Baviera e l'Austria, lasciando che fosse Stalin, con sua stessa meraviglia, a entrare a Berlino.⁹

Senza voler condannare il lupo come animale e senza dimenticare le virtù materne della lupa come nutrice e protettrice di bambini smarriti, si potrebbe citare una lunga tradizione che, in culture diversissime e lontane tra loro, non soltanto e non principalmente di area germanica, colloca il lupo tra i feroci demoni di morte.¹⁰

4. *Analità*

Hitler si faceva spesso il clistere; era continuamente afflitto da flatulenza; aveva idee ossessive circa i contatti fisici, le diete, la digestione e l'igiene personale. Si hanno inoltre prove attendibili che il suo piacere sessuale comportasse l'essere lordato dalle sue partner.¹¹

Di nuovo, associazioni con il demoniaco: secondo una diffusa credenza, il diavolo sceglierebbe l'ano come sua localizzazione particolare nel corpo umano, di qui la sodomia come peccato, la pulizia come prossima alla santità, i miasmi sulfurei come odore dell'inferno e i diavoli con la faccia riprodotta sul posteriore delle sculture lignee medioevali. La prescrizione di purghe violente in medicina aveva una componente teologica: serviva a ripulire dalle cose cattive. E il Marchese de Sade, quell'Anticristo delle pratiche sessuali e altra faccia dell'amore cristiano, concentrava le sue fantasie prevalentemente sull'erotismo anale. Le punizioni corporali dirette alle natiche, dagli sculaccioni alle frustate, alla marchiatura, all'impalatura e ad altre terribili torture comminate dai cristiani a peccatori e malfattori, potevano essere giustificate come attacchi sferrati al demone nella sua tana dentro il corpo.

Vediamo, dunque, come sia ampia e profonda la

fantasia dell'analit ; l'analit  non   soltanto una fase evolutiva del carattere di Hitler che ne spiega la rigidit  e il sadismo. Se l'ano   la zona erogena che alberga gli spiriti maligni, allora l'ossessione anale non esprime semplicemente una fissazione sul controllo degli sfinteri, ma serve a mantenere costantemente presente il demoniaco, con il dare al suo luogo simbolico l'attenzione rituale che esso richiede.

5. Donne suicide

Sei delle donne con le quali risulta da fonte attendibile che Hitler abbia avuto una relazione o un legame o un «amore» (e non   che in tutto fossero molte di pi ) si suicidarono o tentarono il suicidio.¹² Tra queste, Mimi Reiter, una ragazza molto giovane, di cui Hitler si era invaghito a trentasette anni e che tent  di impiccarsi quando lui da un momento all'altro la lasci , e Geli Raubal, sua nipote, «l'amore della sua vita». Eva Braun si era sparata un colpo al cuore nel 1932, ma sopravvisse fino a morire con lui nel bunker secondo il loro patto suicida.

Da una prospettiva psicologica tradizionale, possiamo teorizzare che Hitler era attratto da donne psichicamente instabili, il che spiegherebbe il loro impulso autodistruttivo. Si potrebbe anche teorizzare che le inclinazioni sessuali disfunzionali di Hitler, con la probabile coprofilia, producessero in queste donne un tale disgusto e odio per se stesse da preferire «la morte al disonore». O, invece, possiamo usare l'immaginazione in modo pi  demonico e chiederci se l'intimit  con il lupo, con il fuoco dell'inferno e il cuore di ghiaccio non renda impossibile continuare a vivere. Che quelle donne avessero intuito di avere amato un demone?

6. Corpi deformi

Nell'atmosfera circense del Terzo Reich, fatta di uniformi, parate militari, cerimonie e gestualit  bizzarra (passo dell'oca, saluto a braccio teso), non potevano

mancare i fenomeni da baraccone. L'autista personale di Hitler era così basso di statura che si dovevano inserire zeppe sotto il sedile perché potesse arrivare al volante. L'uomo che rimpiazzò Ernst Röhm, che era stato fatto assassinare, come capo di Stato maggiore delle SA era senza un occhio; Joseph Goebbels aveva il piede caprino; il fotografo ufficiale del regime era gobbo e alcolizzato; Max Amann, capo dell'ufficio stampa del Führer, e il suo primo tesoriere erano privi di un braccio, e Amann era inoltre una specie di nano; l'assistente del capo dell'ufficio stampa era completamente sordo. Martin Bormann era alcolizzato, Rudolf Hess paranoico, Hermann Göring morfinomane; Robert Ley, capo del Fronte del lavoro, aveva un difetto di pronuncia.¹³

L'Europa degli anni Venti e Trenta, per effetto della Grande Guerra, era piena di gente sfigurata, di storpi e di ciechi che mendicavano nelle piazze e agli angoli delle strade. L'arte espressionista, la satira dei cabaret, la vita notturna dei bordelli esponevano il deforme in piena vista. Con tutto ciò, l'entourage di Hitler esibiva nelle sue alte sfere una concentrazione di aborti di natura piuttosto insolita, e questo mentre altri portatori di difetti fisici venivano sistematicamente eliminati nei campi di sterminio.

Ma forse la cosa non era così insolita, giacché la storia della demonologia insegna che la figura semi-umana rappresenta l'inumano che minaccia il mondo della normalità, come, nei film e nelle fantasie, il pirata con un occhio solo e l'uncino al posto della mano, l'inseguitore zoppo, il nano, il gobbo. I due film preferiti da Hitler, che se li faceva continuamente proiettare, avevano per protagonisti esseri deformati; erano *King Kong* e *Biancaneve e i sette nani*.

È una meritoria conquista dello spirito democratico americano l'aver giuridicamente integrato nella società i disabili, sostenendone con vigore i diritti. L'integrazione del «mostro» non solo arricchisce la società e dà risonanza a un gesto di *pietas*. Costituisce anche un tentativo di togliere una maledizione simbolica dal ca-

po delle persone fisicamente menomate e inabili, laddove in molte culture esse sono ancora portatrici della fantasia di un mondo infero sinistro e demoniaco.

7. Mancanza di senso dell'umorismo

Circo, uniformi, teatro, cortei storici; ma commedia mai. «Hitler non aveva il minimo senso dell'umorismo» disse Albert Speer, il suo architetto e ministro degli Armamenti. Un'impiegata che lavorava quotidianamente con lui disse: «Devo ammettere di non averlo mai visto ridere di cuore», e un compagno di gioventù riferì: «Mancava totalmente di autoironia ... Era incapace ... di passare sopra alle cose con un sorriso». Nelle visite alle truppe al fronte, «non rideva né scherzava mai». Aveva il terrore che si ridesse di lui; non pronunciava mai frasi scherzose che alludessero alla sua persona e proibì simili allusioni in sua presenza.¹⁴

Il diavolo può impersonare la figura del Briccone, dire arguzie, fare il buffone, danzare la giga, giocare burle, ma l'umiltà terragna dell'umorismo gli è totalmente estranea. L'umorismo, come indica la parola stessa, inumidisce e ammorbidisce, conferendo alla vita un tocco ordinario; poiché incoraggia l'autoriflessione e prende le distanze dal senso di importanza personale, l'umorismo è fumo negli occhi per il delirio di grandezza. In quanto ci pone su un gradino più basso, è essenziale per crescere cioè discendere (si veda il capitolo II). La risata che dà riconoscimento alla nostra assurdità di comparse nella commedia umana è altrettanto efficace per scacciare il diavolo dell'aglio e della croce per scacciare i vampiri. Lo aveva capito Chaplin, che nel suo film *Il grande dittatore* non si limita a ridicolizzare Hitler, ma rivela l'assurdità, la trivialità e la tragicità dell'inflazione demonica.

Voglio presentare ulteriori prove della presenza del demoniaco in Hitler, per meglio mostrare come opera il Cattivo Seme e come lo si può riconoscere.

August Kubizek, suo compagno di scuola, disse che sua madre trovava inquietanti gli occhi di Hitler: azzurro slavato ma sorprendentemente intensi, e privi di ciglia. Un professore di Hitler li descrisse come «luccicanti». Kubizek dichiarò inoltre: «Se mi si chiedesse dove, in gioventù, si potevano percepire le qualità fuori della norma di quell'uomo, risponderei senza esitare: "Negli occhi"». Dal canto suo, Hitler trovava di avere ereditato gli occhi della madre, che «a loro volta gli ricordavano quelli di Medusa» nei quadri del suo pittore preferito, Franz von Stuck. Si esercitava a lanciare «occhiate penetranti davanti allo specchio» e gli piaceva fare «a chi abbassa per primo gli occhi». Gli scrisse da vecchio Houston Chamberlain, lo scrittore razzista genero di Wagner: «È come se i Suoi occhi fossero dotati di mani, perché ti afferrano e ti tengono stretto ... Lei ha trasformato in un colpo solo la condizione della mia anima».

Verso il 1909, Hitler incontrò uno dei suoi mentori, Georg Lanz, un antisemita delirante e prolifico che aveva scritto trattati magicheggianti con titoli tipo: «Teozoologia, ovvero racconti degli uomini-scimmia di Sodoma», e «I pericoli dell'emancipazione femminile e la necessità di una virile etica del padrone». A Lanz si deve anche la seguente osservazione: «La più importante e decisiva forza erotica per i popoli delle razze superiori è l'occhio ... L'erotismo eroico è amore con gli occhi». ¹⁵ E uno dei molti che furono catturati dall'«erotismo eroico» di Hitler raccontò: «Ci guardammo negli occhi, e io provai un unico desiderio: tornarmene a casa e restarmene solo con quella travolgente esperienza». ¹⁶

Quando il drammaturgo tedesco Gerhart Hauptmann ebbe finalmente l'occasione di conoscere Hit-

ler, «il Führer gli strinse la mano e lo guardò negli occhi. Era il famoso sguardo che fa tremare tutti ... In seguito Hauptmann riferì ai suoi amici: "È stato il momento più grandioso della mia vita!"». ¹⁷

Se gli occhi sono lo specchio dell'anima, come sostiene la tradizione, dobbiamo dedurne che il potere magnetico degli occhi di Hitler venisse dallo sguardo del demonio? Che i suoi occhi rivelassero il vuoto di dentro, l'abisso di ghiaccio, l'assenza totale di anima? Benché nessuno possa rispondere a queste domande, di sicuro non possiamo attribuire la stranezza di quegli occhi al condizionamento ambientale; e anche se il loro colore è geneticamente determinato, il loro potere paralizzante, come quello di Medusa, davvero può essere riconducibile ai cromosomi?

Come abbiamo osservato in molte biografie, la pressante certezza conferita dalla ghianda sembra porre la vita del suo portatore nelle mani di una potenza superiore. «Seguo la strada che la Provvidenza mi detta con l'assoluta sicurezza di un sonnambulo» ebbe a dire Hitler in un discorso del 1936. Sentirsi l'eletto, un predestinato, diverso da tutti. In trincea, per tutta la durata della Grande Guerra (dove ricevette l'unica ferita nella carne, e subì una lieve intossicazione da gas, con effetti quasi esclusivamente sugli occhi), i commilitoni lo consideravano una «mosca bianca», un tipo isolato e inaccessibile, come se ci fosse un incantesimo su di lui. «Il suo reggimento partecipò a trentasei grandi battaglie ... Per oltre mille giorni, Hitler visse circondato dalla morte e il modo in cui la evitò sempre aveva dell'arcano». ¹⁸ «In tutte le occasioni, Hitler sembrava corteggiare la morte, ma i proiettili si portavano via il compagno, lasciando lui senza una scalfittura. Dopo un attacco particolarmente violento, che lasciò il suo reggimento decimato, un soldato esclamò, rivolto a Hitler: «*Mensch, für dich gibt es keinen Kugel* (Amico, non dev'esserci nessuna pallottola con il tuo nome sopra)». ¹⁹ Durante il fallito «putsch della birra» del '23, la sua guardia del corpo gli si buttò da-

vanti prendendosi la mezza dozzina di pallottole destinate a lui». ²⁰ Il coraggioso attentato del luglio 1944, pur così accuratamente pianificato, fallì; Hitler si salvò quasi per caso, grazie all'intervento della sicura difettosa di una bomba a mano e di una robusta gamba di tavolo.

In una occasione, tuttavia, la fortuna gli venne meno. Aveva diciassette anni, aveva comperato un biglietto della lotteria e fatto grandi progetti su come utilizzare la vincita. Ma non vinse ed ebbe una crisi di rabbia furibonda: la «provvidenza», o Moira o Dea benedetta, in cui riponeva una fede assoluta, l'aveva tradito. Moira, come ricorderete, è uno dei nomi del *daimon* personale.

Hitler stesso parlava di dee del fato, del destino e della storia. *Mein Kampf*, lo scritto in cui espone la sua visione, si apre con la sua personale versione del mito platonico: il suo luogo di nascita, Braunau, in Austria, era stato scelto dal fato per il suo ingresso nel mondo.

Mosso dal suo senso di un destino speciale, Hitler si arrogò il diritto di sconfinare in stato sonnambolico fuori dal mondo umano. Fuori dal mondo umano significa anche in un mondo trascendente, là dove abitano gli dèi. La certezza di essere chiamato gli confermava inoltre il senso di essere sempre nel giusto, e tale assoluta convinzione convinse a sua volta la nazione tedesca, spingendola sempre più avanti nei suoi errori. Assoluta certezza, convinzione assoluta: ecco altri segni del demoniaco.

Già all'età di sette anni, Hitler «era imperioso e facile alla collera e non dava ascolto a nessuno» disse il suo fratellastro Alois; da adulto non avrebbe dato ascolto ai suoi generali. ²¹ Così come a nessuna donna; perché Hitler ascoltava soltanto il suo *daimon*, suo unico compagno. Incominciamo a vedere, qui, l'opera corruttrice del potere, via via che il sussurro che guida diventa una voce demoniaca che copre tutte le altre. Il seme possiede dall'inizio una conoscenza sicura e misteriosa. Ma dove un dio è onnisciente, l'essere u-

mano diventa saccente; perciò Hitler non aveva bisogno di scambi con gli altri. Non c'era niente che gli altri potessero insegnargli.

Per dimostrare quella onniscienza, Hitler memorizzava una massa incredibile di dati: localizzazione di reggimenti e scorte, dislocazione e armamento delle navi, tipo di veicoli; e li usava per sopraffare gli interlocutori e mettere in difficoltà i suoi ufficiali. La conoscenza di tutti quei dati «dimostrava» la sua onniscienza, e copriva la mancanza di pensieri e di riflessione e l'incapacità di sostenere un dialogo. Il demoniaco non si lascia coinvolgere; soffoca sotto i particolari e il gergo ogni possibilità di approfondimento.

La nostra democrazia dovrebbe imparare dalla lezione di Hitler, perché esiste il rischio che si possa eleggere un giorno al potere il vincitore di qualche Superquiz televisivo e che si educino i nostri figli a credere che le autostrade dell'informazione siano la via della conoscenza. Se uno degli indizi della psicopatia è la mente banale che si esprime con frasi altisonanti, allora stiamo attenti, perché un'educazione che privilegia i fatti invece del pensiero e «valori», nazionalistici o confessionali, «politicamente corretti» invece del giudizio critico può produrre una nazione di primi della classe che sono anche psicopatici.

La sua trascendenza situa il *daimon* fuori dal tempo; e nel tempo il *daimon* può entrare soltanto calandosi dentro il mondo. Per cogliere la biografia del *daimon* a partire dalla cronologia di una vita umana, è necessario leggere quella vita a ritroso mediante l'intuizione (si veda il capitolo IV). L'intuizione vede le cose tutte in una volta, come una *Gestalt*, mentre il tempo inanella le cose in una catena di eventi che si succedono l'un l'altro verso la linea del traguardo. Ma i progetti e il potere di Hitler non si sono sviluppati via via nel tempo: erano già presenti durante l'infanzia, così come era già presente la sua morte fra le rovine wagneriane.

Hitler stesso si sentiva intrappolato dal tempo. Ri-

peteva sovente: «Mi manca il tempo», «Il tempo ... lavora contro di noi». Non portava orologio al polso e le rare volte in cui ne aveva uno da taschino trascurava di dargli la carica. Negava la divisione dei giorni in luce e tenebra, tirando le tende di giorno e tenendo accesa la luce tutta la notte. Il regno che voleva edificare sulla terra sarebbe durato mille anni, diceva, e le figure con le quali si identificava appartenevano ad altre epoche: Federico il Grande, Bismarck, Cristo. L'insonnia era uno dei suoi sintomi più vistosi.

Per il disegno iscritto nel seme tutto è presente nello stesso momento e spinge verso un articolarsi simultaneo. Voglio tutto, tutto e subito, perché io lo sento e lo vedo tutto in una volta. Questa è una forma di percezione trascendente, appropriata a un Dio onnipotente. Come spiegò il vecchio rabbino: «Dio creò il tempo affinché le cose non dovessero accadere tutte in una volta». Il tempo rallenta la vita; gli eventi si dispiegano uno per volta, e noi, che aderiamo a una coscienza condizionata dal tempo, crediamo che ciascuno di essi causi il successivo. Ma per il *daimon* il tempo non può causare niente che non sia già presente nell'immagine globale. Il tempo può solo rallentare e frenare la realizzazione, favorendo così la nostra discesa, cioè la nostra crescita.

L'atemporalità della ghianda, con la sua spinta a far succedere tutto subito, rimanda alla possessione da parte del *daimon*, un *daimon* sul punto di diventare demoniaco. Il saper assaporare come ogni cosa abbia la sua stagione, il saper dare tempo e avere tempo e metterci tempo sono atteggiamenti estranei al Cattivo Seme, il quale predica e impone l'inflazione maniacale che non tollera interruzioni (Hitler che inventa la guerra lampo, che dà in escandescenze di fronte al minimo impedimento) ed esige impulsività e fretta. Dicevano gli alchimisti: «Nella tua pazienza è la tua anima» e «La precipitazione viene dal demonio».

Concluderò con la testimonianza di un'intrusione diretta del *daimon*, forse del demonio stesso.

«Ho ricevuto la seguente testimonianza da un uomo che viveva in stretto contatto quotidiano con Hitler. È notte, Hitler si sveglia urlando istericamente ... È scosso da brividi di paura che fanno vibrare tutto il letto ... Sta in piedi tutto tremante in mezzo alla stanza e lancia intorno occhiate di panico. "Era lui! Era lui! È stato qui!" dice ansimando. Aveva le labbra blu, il sudore gli colava lungo la faccia. Di colpo si mise a pronunciare una sequela di numeri e di strane parole e frasi smozzicate completamente prive di senso. Faceva un'impressione terribile. Usava costruzioni e locuzioni completamente estranee alla lingua tedesca. Poi si irrigidì, solo le labbra si muovevano. Gli fu fatto un massaggio e gli fu dato da bere. A un tratto scoppiò a dire: "Laggiù, laggiù! Nell'angolo! Chi è quello?"».

«Incominciò a pestare i piedi e a strillare nel solito modo. Gli fu fatto vedere che non c'era niente di fuori del comune nella stanza e lui a poco a poco si calmò». ²²

OTTO SPIEGAZIONI

Alice Miller, nel riferire questo episodio, immagina che Hitler stia rivivendo nella fantasia i rapporti con un padre punitivo. Questa prospettiva convenzionale riduce il demone che Hitler vede a un padre evocato. La Miller è convinta che anche le battaglie (indiani o boeri contro gli inglesi oppressori) che Hitler inscenava per gioco con i compagni esprimessero il conflitto con il padre oppressore. Oltre a opporsi al padre, Hitler si identificava anche inconsciamente con lui in quanto oppressore; per Alice Miller, dunque, la forza motivante, il demone persecutore dell'incubo notturno di Hitler non era affatto un *daimon*, bensì un'immagine paterna introiettata.²³ Così la superstizione parentale esorcizza il male!

Anche le interpretazioni del caso di Charles Man-

son, una figura orrificica che ha occupato l'immaginazione occidentale degli ultimi trent'anni come fece Jack lo Squartatore nel secolo scorso, attribuiscono la colpa in primo luogo ai genitori. Nel caso di Manson, il seme del male è localizzato nella madre, che lo avrebbe «venduto a una cameriera di bar per una caraffa di birra». Manson stesso aveva raccontato quell'episodio al suo biografo, per spiegare come mai «si sentiva sempre un isolato». ²⁴ La nostra è una psicologia pop, che non riesce a spingersi al di là dei genitori e dello sviluppo per spiegare la solitudine originaria e gli effetti isolanti della chiamata del *daimon*, in Hitler come in qualsiasi altro assassino nato.

Mickey, l'assassino psicopatico interpretato nel film di Oliver Stone da Woody Harrelson, lo dice a chiare lettere: lui è un «natural born killer», dando in questo modo una spiegazione delle sue azioni e il titolo al film. Eppure Quentin Tarantino, autore della sceneggiatura, e il regista, Oliver Stone, sembrano incapaci di trarre sino in fondo le conseguenze della loro intuizione. Rendono omaggio a trite e ritrite «ragioni» psicologiche con flashback su scene di violenza sessuale. Questi inserti marginali non solo propongono lo psicopatico a sua volta come vittima, ma rendono confusa l'importante intuizione del film. Le vere ragioni di quel «comportamento insensato» sono date dai temi di fondo del film in una triplice combinazione di motivazioni irresistibili: il modo come in America l'esperienza amorosa è vissuta inflazionisticamente con effetti isolanti e antisociali, la delirante trascendenza del successo mediatico e, infine, l'innato Cattivo Seme, che chiama a uccidere.

Quest'ultimo fattore si manifesta in modo forse più trasparente che in altri nel caso di Mary Bell, una bambina inglese di dieci anni, di Newcastle, che nel 1968 strangolò a due mesi di distanza l'uno dall'altro i piccoli Martin, quattro anni, e Brian, tre anni. Gitta Sereny analizzò in profondità i primi mesi di vita della bambina con una madre schizoide estremamente di-

struttiva, che non l'aveva voluta e non la voleva, e che anzi cercò ripetutamente di liberarsi di lei; sicché, nella ricostruzione della Sereny, i due bambini assassinati diventano le vittime dello stesso assassinio dell'anima di Mary Bell perpetrato dalla madre. La disumanità nasce da cure materne disumane. Il libro della Sereny vorrebbe contribuire a una società migliore, liberando il campo dalla teoria della ghianda: «Possibile che non si sia ancora andati oltre la mentalità che chiama mostri i bambini malati e crede nel male innato?».²⁵

Vi sono tuttavia episodi, nella prima infanzia di Mary Bell, che possono essere letti come indizi di un arcano destino. Gli altri bambini avevano antipatia per lei e la tenevano a distanza: «Nessuno vuole giocare con me». Le maestre delle elementari la giudicavano furba, insolente e poco spontanea; raccontava frottole a getto continuo ed era difficile nelle sue storie distinguere tra verità e bugie. Sul banco dei testimoni, «suscitò un'automatica e inspiegabile repulsione, non solo nelle persone che avevano a che fare con lei, ma anche in molti degli spettatori». C'era qualcosa in lei che respingeva il contatto umano.

Questo le succedeva già da piccolissima. Disse la sorella di suo padre, alla quale era stata affidata per un certo periodo: «Era ancora in fasce, ma non si lasciava quasi toccare. Non si poteva tenerla in braccio, baciarla; ed è sempre stata così, subito girava la testa dall'altra parte». La Sereny stessa osserva che, come anche per la madre, «c'era grande disponibilità di amore intorno a loro, ma né Mary né la madre sembravano capaci di accettarlo».²⁶

E poi c'è l'attrazione per la morte. In quattro diverse occasioni, prima dei quattro anni, Mary fu lì lì per morire per avere ingerito del veleno e dei farmaci e per una caduta quasi mortale dalla finestra. Quelle morti sfiorate erano forse opera della ghianda, che già sapeva che non sarebbe dovuta entrare nel mondo? Una volta, dalla nonna, «una donna molto irresponsabile», Mary (che non aveva ancora un anno

d'età!) si impossessò di certe medicine, e «per riuscirci dovette innanzitutto trovare il ferro da calza [che serviva ad aprire il nascondiglio], arrampicarsi fino al grammofono [il nascondiglio], aprirlo, scovare il flacone ben nascosto, svitare il coperchio, togliere e inghiottire un numero di minuscole pillole dal cattivo sapore sufficiente a riuscirle quasi fatale».

Venendo agli omicidi: «Concetti come “morte”, “assassinio”, “uccisione” per Mary avevano una connotazione diversa dalla nostra ... Per lei era stato tutto un gioco».²⁷

Con Mary Bell entriamo direttamente nel rompicapo delle cause. Gitta Sereny è evidentemente convinta che, se la madre avesse ricevuto le opportune cure psichiatriche, se a scuola ci fosse stato un servizio psicologico efficiente, e in condizioni socioeconomiche non così deplorabili, Brian e Martin non sarebbero stati assassinati.

Alice Miller concorderebbe con la valutazione della Sereny; lo dichiara esplicitamente: «I comportamenti assurdi affondano sempre le loro radici nella prima infanzia» e «Hitler di fatto trasferì il trauma della sua vita familiare sull'intera nazione tedesca».²⁸ Le fa eco la «psicostoria» di Helm Stierlin, *Adolf Hitler. A Family Perspective*, da cui si ricava l'impressione che l'intero corso della storia mondiale sarebbe potuto essere modificato con un tempestivo intervento terapeutico su quell'anonima famigliola austriaca. Venti milioni di caduti in Russia e sei milioni di ebrei sterminati, per non parlare delle vittime negli altri paesi nonché dei soldati tedeschi stessi, «causati» dalle percosse ricevute dal piccolo Adolf e da ciò che sua madre aveva fatto o non fatto!

Naturalmente dei punti di verità ci sono, nelle tesi della Sereny e della Miller; tuttavia, rimane sempre la domanda: Non si daranno anche fattori genetici, fattori ereditari, in questi e in altri casi di criminali psicopatici? È possibile che certe persone siano demòni per natura e inaccessibili ai sentimenti umani? Pro-

spero, con il tono di un terapeuta frustrato, dice di Calibano: «Un demonio, un demonio nato, sulla cui natura / la cultura mai potrà fare presa; con lui le pene, / che per un senso di umanità mi sono dato, sono andate tutte sprecate, tutte!» (*La tempesta*, IV, I, 189). Allora, quando leggiamo della strana freddezza di Mary e di Hitler, di quell'impulso verso la morte, abbiamo l'impressione che debba esserci qualcos'altro, al di là dell'educazione e dell'eventuale ereditarietà, una qualche lacuna nella loro anima, o addirittura una mancanza di anima.

Perciò adesso esporremo gli otto più importanti modelli interpretativi usati per spiegare il Cattivo Seme. Benché io li elenchi separatamente quasi in contrapposizione, non occorre dire che essi si integrano a vicenda; ciascuno aggiunge ipotesi a ognuno degli altri e nessuno, singolarmente, può pretendere di proporsi come l'unica verità.

Quella certa rigidità espositiva che forse si noterà in questo capitolo dipende probabilmente dal materiale trattato, la figura di Hitler. L'immagine è talmente tossica, talmente esplosiva da richiedere di essere maneggiata con cautela. Ciascuna prova, ciascuna accusa va numerata e contrassegnata separatamente. Ecco forse il perché dei metodi faticosi, ossessivi usati in casi del genere, dall'Inquisizione ai processi a Adolf Eichmann in Israele, a Klaus Barbie in Francia e naturalmente nel processo di Norimberga. La minuziosità e la pignoleria della ragione è una difesa contro la forza demoniaca a cui si applica. Dunque, immaginiamo che sotto processo sia il Cattivo Seme stesso e che gli otto modelli interpretativi delineati di seguito costituiscano l'esposizione preliminare delle tesi della difesa.

1. Condizionamento dovuto a traumi infantili

Sei diventato quello che sei a causa dell'ambiente violento, brutalizzante e privo di cure affettuose dei primi mesi e dei primi anni di vita.²⁹ Forse hai anche

sofferto di complicazioni perinatali, di denutrizione, di lesioni cerebrali precoci. Eri un figlio indesiderato, sei dovuto sopravvivere già alla nascita in un clima di crudeltà e di violenza. I messaggi che ricevevi erano contraddittori (doppio legame), negavano la realtà dei fatti; eri in balia degli umori imprevedibili e dei capricci arbitrari degli adulti. Ogni istante della tua vita sarebbe potuto essere l'ultimo; inerme di fronte a un potere assoluto, derubato di ogni dignità, hai acquisito uno schema di comportamento che, instauratosi precocemente, è diventato continuativo e progressivo. Di male in peggio.

2. La tara ereditaria

Sei portatore di una struttura fisiologica disfunzionale: troppo testosterone; serotonina insufficiente; squilibri ormonali; elettroencefalogramma irregolare; insensibilità autonoma; anomalie geniche. L'idea delle tare ereditarie come determinanti del comportamento ha avuto grande peso soprattutto nella psichiatria ottocentesca. Alla base c'erano gli studi longitudinali di famiglie lungo diverse generazioni, indicanti la presenza di segni di degenerazione nella forma delle orecchie e nelle linee delle mani. I testi di psichiatria si presentavano come una sorta di schedario della polizia con grotteschi individui «degenerati», la cui «sostanza» aveva perduto vitalità a causa dei nonni ubriacconi o dediti a pratiche sessuali innaturali. Il criminale psicopatico era l'effetto di forze biofisiche e nasceva, come peraltro anche i geni e gli artisti, con una dotazione fisiologica fortemente influenzata dalla libido sessuale.³⁰ Tale condizione è sostanzialmente immodificabile se non attraverso mezzi fisici, il che giustifica «trattamenti» come la reclusione a vita in apposite istituzioni per «pazzi criminali», la castrazione, l'elettroshock, la lobotomia e, sotto il regime nazista, la vivisezione e lo sterminio. Oggi invece, il modello fisiologico prescrive, con maggiore sottigliezza, tutto

un armamentario farmacologico capace di domare il comportamento: tante belle pilloline colorate.

3. L'ethos del gruppo

Benché la natura biologica e il condizionamento sociale possano avere posto le basi del tuo comportamento criminale, il fattore scatenante decisivo è il cosiddetto «gruppo dei pari», specialmente dall'inizio della pubertà a tutta la nostra lunga adolescenza. Le abitudini della strada, il codice della banda, le leggi non scritte del carcere, l'indottrinamento militare delle forze speciali, l'ideologia dei vigilantes, il recinto del campo di concentramento, l'omertà delle «famiglie» mafiose: le convenzioni del gruppo con il quale ti identifichi determinano il sistema di valori che modella lo stile del tuo comportamento. Lo stile viene interiorizzato e va a costituire una riserva di reazioni violente alla quale attingi in situazioni in cui ti senti minacciato, come i marines nel villaggio vietnamita di My Lai o qui, sotto casa, se qualcuno «vuole pestarti i piedi». Criminalità e violenza fanno parte del costume di certi gruppi, come le ronde di strada che prelusero alle SA di Hitler, mentre incendi, saccheggi e stupri fanno parte del costume degli eserciti vittoriosi dopo la battaglia. Questi comportamenti sono relativamente indipendenti da fattori fisiologici e dal condizionamento ambientale infantile. Gruppo che vai, u-sanza (violenta) che trovi – e che segui.

Un biografo di Al Capone, lo spietato capo della malavita di Chicago, spiega la vocazione criminale del suo soggetto al solito modo, richiamandosi all'infanzia a Brooklyn e ai costumi del gruppo.

«Quale ragazzino si sarebbe fermato un minuto più del necessario in un posto dove otto, dieci, dodici persone mangiavano e dormivano, si lavavano e si vestivano in un paio di stanze umide e squallide, con la puzza di escrementi proveniente dalle tubature marce che riempiva gli androni e i topi che banchettavano

nella spazzatura scaraventata in cortile dalle finestre; dove o ti congelavi o morivi di caldo; dove gli adulti, per la miseria e l'impotenza, non facevano che lanciarsi insulti e urlarti dietro e ti riempivano di botte alla minima provocazione?

«La banda di strada era la salvezza ... Nella strada, i ragazzi si creavano la loro società indipendente dal mondo degli adulti e antagonistica a esso. Sotto la guida di qualche ragazzo più grande e più forte, inseguivano l'eccitazione di avventure condivise, degli scherzi violenti, dell'esplorazione, del gioco d'azzardo, dei piccoli furti, del vandalismo, della sigaretta o della sniffata o della sbronza di nascosto, dei riti segreti, del turpiloquio e della pornografia, delle battaglie contro bande rivali».³¹

4. Il meccanismo della scelta

Ciò che fai è una tua scelta ed è condizionato a ogni passo dalle tue scelte. Il fatto che esse siano a loro volta condizionate dalla fisiologia, dall'educazione infantile, dai costumi del gruppo durante l'adolescenza, non è realmente determinante per l'analisi dei costi e dei benefici che intraprendi a ogni tua mossa criminosa. È chiaro che devi trovarci il tuo tornaconto. La scala dei pesi è elementare: il rapporto dolore/piacere, proposto da Jeremy Bentham con il suo calcolo utilitaristico dell'agire umano, e ripreso ancora di recente nel concetto di punizione/ricompensa di James Q. Wilson e Richard Herrnstein.³² Se per il tuo tipo di personalità la ricompensa che trai dalla violenza impulsiva o dall'uccisione premeditata supera in valore la punizione prevista, ti ci butti, automaticamente, meccanicisticamente. Non solo, se ciascuna scelta incontra cumulativamente il successo, come è accaduto a Hitler per un intero decennio, allora quei successi rinforzeranno in te la convinzione di essere sulla strada giusta e di avere il destino dalla tua parte.

5. Il karma e lo « Zeitgeist »

In questa vita si realizza una porzione della tua vita precedente. La tara ereditaria sarà anche iscritta nei tuoi cromosomi, ma a mettercela è stato il karma. Il Cattivo Seme è il riflesso di qualcosa che devi patire personalmente e anche di qualcosa che attiene alla storia del mondo, al suo *Zeitgeist*. Che tu ti metta con la banda di ladruncoli di Fagin o che venga iniziato alla setta dei Thughs in India o che il tuo corpo sia predisposto a produrre reazioni fisiologiche anomale, tutto questo è il tuo karma, risultante dalle precedenti incarnazioni. Siamo di fronte a un mistero metafisico che la ragione umana è troppo limitata per afferrare: anche il più cattivo dei Cattivi Semi fa parte del disegno universale dello *Zeitgeist*. Il karma personale di Hitler rientra in un progetto cosmico.

6. L'Ombra

Indipendentemente dai fattori biologico e ambientale, la propensione psicologica a distruggere esiste in tutti gli esseri umani. Violenza, criminalità, omicidio, crudeltà appartengono all'anima umana come sua ombra. La Bibbia rende il dovuto rispetto all'Ombra con la proibizione diretta, in cinque dei Dieci comandamenti, del furto, dell'omicidio, dell'adulterio, della menzogna e dell'invidia. È stato a causa di tali tendenze universali, latenti in ciascuno di noi, come protezione contro di esse, che sono sorte le varie forme societarie, le organizzazioni politiche, i freni della morale. Se l'anima umana non avesse un'ombra, che bisogno avremmo di avvocati, criminologi e confessori? L'autonomia dell'ombra può erompere in qualsiasi momento, come Mr. Hyde dal dottor Jekyll, oppure emergere gradualmente in condizioni estreme, come racconta *Il signore delle mosche*. L'assassino nato è umano, troppo umano. Poiché gli esseri umani hanno ombre le cui profondità attingono al livello collettivo dove si annida l'assassino, il comportamento umano è

mosso da questa forza archetipica. Hitler conosceva bene l'Ombra, la assecondava, ne era ossessionato e voleva epurare il mondo da essa; ma non poteva riconoscerla *dentro di sé*, ne vedeva solo la forma proiettata, come ebrei, zingari, intellettuali, stranieri, deboli e malati.

7. La lacuna

Un qualche tratto umano fondamentale è assente. C'è un buco nel tuo carattere, nel tuo inventario di personalità. I tuoi delitti non sono dovuti tanto alla *presenza* dell'Ombra (tutti, infatti, siamo sottoposti a quell'archetipo universale), quanto a una precisa assenza, la mancanza di sentimento umano. Adolf Guggenbühl-Craig chiama eros tale ingrediente essenziale mancante.³⁹ La teologia cattolica chiama l'assenza *privatio boni*, mancanza di bontà; come si dice colloquialmente: «Quel ragazzo è un poco di buono».

L'assenza può essere riempita da altri tratti: impulsività (una miccia troppo corta), miopia (la gratificazione immediata sembra più importante delle conseguenze a lungo termine), rigidità ripetitive, povertà emotiva, intelligenza rattrappita, inaccessibilità al senso di colpa e al rimorso (non attaccano, come il cibo ai tegami di Teflon), meccanismi di proiezione e di negazione. Ma più importante e più fondamentale è quella lacuna erotica, quella fredda assenza, quell'incapacità a intenerirsi e a immedesimarsi in un'altra creatura vivente.

Il serial killer Dennis Nilsen, che tiene nel suo letto i ragazzi uccisi per dormirci, per coccolarli e farci l'amore, e Jeffrey Dahmer, che mangia le carni dei ragazzi che ha rimorchiato e ucciso, assomigliano alle figure demoniache del mondo infero rappresentato nell'arte cristiana, tibetana o giapponese. Forse stanno cercando il modo di uscire dall'esilio nel loro vuoto, di ritornare a una comune umanità. La componente sessuale dei loro delitti non è la causa, bensì un

sintomo, il tentativo di accendere un fuoco spento, di stimolare una forza di vita, di toccare, di unire, di avere un rapporto con la carne umana.

8. *La chiamata del demonio*

Esiste una vocazione che è ineludibilmente tua. In quale rapporto essa sia con le vite passate, con il corpo attuale, o con il divenire dello *Zeitgeist* nella storia, non è a tua conoscenza e nemmeno ha interesse per la nostra ricerca. La chiamata offre la *trascendenza*, che ti diventa assolutamente necessaria per la vita su questa terra, come lo erano le luci della ribalta per Judy Garland, il campo di battaglia per il generale Patton, la pittura per Picasso. Come le potenzialità per l'arte e per il pensiero sono date con la ghianda, così è anche delle potenzialità per il delitto demoniaco.

«... la gente non capisce ... A noi gente di vita non ci frega niente di villette con il loro giardino e l'erba tosata e stronzate del genere. Noi siamo gente di spettacolo. La bella gente. Come arrivare sul set con la macchina più bella, avere le donne più belle, i vini migliori. Senti la gente che parla di te. Come entri in un locale, senti che si fa il silenzio. Fai esistere una cosa dal niente». ³⁴

La trasgressione come trascendenza; innalzato al di sopra della tua situazione, pieno di potere o di fascino, e in contatto con l'origine trascendente dell'urgenza che ti chiama.

Nell'ultima scena dell'*Otello*, quando si rivela come sia stato Iago la causa malvagia di molte morti e il corrotto del suo carattere nobile e ingenuo, Otello domanda: «Perché questo demonio mi ha irretito l'anima e il corpo?». Shakespeare fa rispondere così a Iago: «Non chiedermi nulla; quel che sai, sai». Queste sono le ultime parole di Iago, che lasciano i commentatori nel dubbio circa le sue motivazioni. Eppure non c'è niente di enigmatico nell'affermazione di questo che è tra i più malvagi personaggi shakespeariani. Iago

go sta dicendo, in sostanza: «Lo sai già, Otello. Per due volte, nelle battute precedenti, mi hai chiamato demonio». Iago ha fatto esistere una tragedia dal niente: così, quasi per gioco.

Il Cattivo Seme trae piacere dalla malvagità, dalla distruzione. Alla psichiatra che le chiedeva dell'assassinio del piccolo Brian, Mary Bell disse: «Ho riso tanto quel giorno». L'unica testimone, una ragazzina di quattordici anni, dichiarò: «Disse che le era piaciuto».³⁵ L'esecuzione in sé dell'atto demoniaco dà soddisfazione, una gratificazione che, nei maschi postpuberi, può essere accompagnata da piacere sessuale, ma questo non è un fattore determinante, non, per esempio, nel caso di Mary Bell.

Il materialismo non sa spiegare questa urgenza. Hitler non costruì una nazione fondata sull'assassinio per un tornaconto economico. Anzi, la spesa stanziata per le infrastrutture e la gestione dei campi di sterminio, mentre stava perdendo la sua guerra, superava di gran lunga il guadagno ottenuto con la confisca di beni e oro. Nemmeno la povertà materiale costituisce una spiegazione sufficiente del Cattivo Seme, ovvero, come lo chiama Jack Katz, da sociologo, della «pulsione verso la devianza», anche se condizioni di vita oppressive possono certamente costituire un importante fattore concomitante.

L'interpretazione di Katz poggia su una serie di concetti filosofici (in parte mutuati dalla ricerca sul simbolismo del male dell'epistemologo francese Paul Ricoeur), secondo i quali gli atti «insensati» non sono semplicemente insani, ma acquistano senso, in quanto colmano il divario tra l'umano e il divino. L'infrazione di tutti i comandamenti ti libera dalle catene dell'umano, consentendo l'accesso a una condizione trascendente, dove demonio e divinità sono indistinguibili.

Il misticismo radicale, quale si esprime per esempio nelle messe nere, nel movimento ebraico del frankismo, nell'antinomismo e nei culti satanici del cristia-

nesimo e nelle pratiche tantriche, spezza ritualisticamente i tabù che isolano il sacro nel recinto della morale. L'elevazione del profano attraverso gli atti più profanatori immaginabili aumenta la sua potenza fino a renderla indistinguibile dal sacro.

Gli omicidi psicopatici non sono detti insensati solo perché sono a-razionali e arbitrari, perché la loro motivazione è così oscura. Sono insensati perché presuppongono la «vertigine della devianza», un tuffo o un'ascesa radicali per mezzo di un delitto che è una trasformazione, un'«apoteosi».³⁶ Katz lascia intendere che l'insensatezza ha senso, se guardata dal suo lato oltremondano, non dalla persona che eri o sei, ma da quella che potresti per suo mezzo diventare.

Tale sconvolgimento dei sensi è presente durante l'atto. La conclusione di Brian Masters sull'assassino psicopatico (si riferisce in particolare a Dennis Nilsen, che assassinò quindici ragazzi adolescenti) è che, «nel momento dell'omicidio, la ragione dell'assassino è obnubilata».³⁷

Jürgen Bartsch, il serial killer tedesco che uccise alcuni bambini dopo averli torturati, dichiarò: «Da una certa età in poi (verso i tredici, quattordici anni), ho sempre avuto la sensazione di non possedere il controllo delle mie azioni ... Allora pregavo, con la speranza che almeno questo servisse, invece non servì».³⁸ Quell'uomo si rivolgeva all'intervento divino perché avvertiva che la causa era al di fuori della sfera umana. Jeffrey Dahmer, che uccise e percosse una serie di adolescenti facendoli a fette per poi mangiarne le carni, non sapeva dare alcuna spiegazione del suo comportamento e decise di affrontare il processo, anziché dichiararsi colpevole, appunto «per scoprire che cosa mi aveva fatto essere così cattivo e malvagio».³⁹

Nel corso del processo, nel 1992, al padre, Lionel Dahmer, tornarono di colpo alla mente episodi e situazioni della propria giovinezza molto simili a quelli riferiti dal figlio: il «gusto» di dominare tutto e il desiderio di potere; esperimenti con materiali distruttivi;

distacco e freddezza emotiva; un tentativo di seduzione di una bambina; e anche una serie di sogni ricorrenti, tra gli otto e i venti anni, in cui commetteva orrendi omicidi. Al risveglio, il delitto sembrava reale: « Oscillavo letteralmente tra fantasia e realtà, ero terrorizzato di averlo fatto davvero. Mi sentivo smarrito, come se avessi perduto il controllo e in quel momento avessi potuto commettere qualcosa di orribile ».

Lionel Dahmer si ritiene responsabile per essere stato un cattivo padre, « elusivo e poco perspicace ». E tuttavia egli va oltre la superstizione parentale della Miller e di altri che incolpano i genitori per i figli delinquenti. Questo padre mette in campo una componente arcana. Si assume una sorta di *participation mystique*, un potenziale demoniaco in comune con suo figlio. Lui pure conosceva la schiacciante realtà dell'intervento demoniaco, del Cattivo Seme.

Il Cattivo Seme aveva manifestato la sua violenza nel figlio già a quattro anni. La famiglia stava intagliando le zucche per Halloween (la notte dedicata a rendere visibile l'invisibile presenza in mezzo a noi di demòni, diavoli, streghe e morti). Mentre stavano per scolpire un sorriso sulla zucca di Jeffrey, d'improvviso il bambino si mise a strillare: « Voglio una faccia cattiva! ». I genitori cercarono di convincerlo ad accettare il sorriso, ma Jeffrey « incominciò a pestare pugni sul tavolo e a urlare con veemenza: "No, voglio una faccia cattiva!" ».

Quello che è forse, almeno numericamente, il più feroce dei serial killer, Andrej Cikatilo, catturato nell'Ucraina meridionale dopo che aveva ucciso una cinquantina di adolescenti, in maggioranza ragazze, durante l'interrogatorio dichiarò: « Era come se qualcosa me lo ordinasse, qualcosa fuori di me, qualcosa di soprannaturale. Non avevo il controllo di me stesso quando commettevo quegli omicidi, quando le accoltellavo, quando infierivo ». Nella sua confessione ricorrono di continuo frasi come: « Ero in preda a una febbre animalesca, ricordo solo vagamente quello che ho fatto ... In quel momento, avrei voluto distruggere

tutto ... Non so che cosa mi sia successo ... mi aveva preso un bisogno incontrollabile ... mi sentivo spinto in maniera irresistibile ... Incominciai a tremare ... tremavo violentemente ... incominciai letteralmente a tremare...». ⁴⁰

La ghianda si manifesta non soltanto come angelo che guida, ammonisce, protegge, consiglia, esorta e chiama. Si esprime anche con una violenza implacabile, come quando svegliò Hitler nel cuore della notte e lo fece tremare dal terrore, un terrore che non risulta in altre situazioni, in trincea, dopo l'attentato del luglio 1944, negli ultimi giorni nel bunker. Le uniche reazioni in qualche modo paragonabili sono le crisi isteriche che lo prendevano durante i comizi, quando si contorceva come un ossesso ammaliando le folle, e le sfuriate che faceva quando veniva contrastato.

PREVENIRE, SI PUÒ?

Alla fine di tutto, sorge inevitabile la domanda pratica: Se Hitler esemplifica nel modo più mostruoso il Cattivo Seme, è possibile prevenire dei futuri Hitler?

Che il seme fosse presente già nell'infanzia pare evidente. L'incerta ascendenza e le leggende apocrife sui suoi inizi sottolineano l'eredità daimonica. Il fervente pangermanesimo esibito a dodici anni, benché Hider fosse austriaco, predice gli svolgimenti successivi. Già intorno ai dieci anni, giocando alla guerra con i compagni, guidava attacchi di boeri contro gli inglesi. A undici, era un « caporione », tiranneggiava i compagni più piccoli e appariva riservato ma anche fanatico. Il suo romanticismo di adolescente trovava appiglio nella spettacolarità del mito e dell'opera riassunti in Wagner.

Ancora prima, a sette anni, con un grembiule drappeggiato intorno alle spalle, « in piedi su una sedia in cucina, arringava i presenti con lunghi e infervorati comizi ». A quattordici, quindici anni, era capace di

farneticanti esibizioni di oratoria, sembrava che si rivolgesse alle forze della natura, trascendendo la sua persona, la sua forma visibile; «aveva un aspetto quasi sinistro», come se attraverso di lui parlasse la voce di un altro essere. «Era come se non potesse esimersi dal parlare» ebbe a dire un amico d'infanzia.⁴¹

Mein Kampf, il libro che scrisse in carcere verso i trent'anni, espone il progetto visionario che intendeva realizzare. Tutta la tragedia a venire è compendiata lì, per chi la vuole leggere. Eppure gli statisti occidentali, gli intellettuali, le forze democratiche, la Chiesa, gli stessi ebrei non seppero cogliere il demoniaco. L'occhio tenebroso che sa vedere il male era stato accecato dalle abbaglianti promesse di progresso e dalla fede nella pace e nella buona volontà degli uomini.

Senza una profonda sensibilità per la psicopatia e la forte convinzione che il demoniaco è sempre tra noi (e non solo nelle sue forme più aberranti), finiamo per nascondere la testa nella negazione e nell'innocenza dagli occhi sgranati, in quel tipo di apertura che in realtà spalanca le porte al peggio. Si noti, poi, come la tirannide politica si nutra della credulità della popolazione, e come una popolazione credulona si lasci incantare dalla tirannide. L'innocenza, si direbbe, chiama il male.

Le biografie di Hitler ci offrono alcuni suggerimenti sugli indizi diagnostici che bisogna cercare, nell'infanzia e nella giovinezza: gli occhi freddi e il cuore di ghiaccio; la mancanza di senso dell'umorismo; la certezza assoluta, l'arroganza, l'inflessibilità, la purezza; la proiezione fanatica dell'Ombra; la sfasatura rispetto al tempo presente; la fede mistica nella fortuna; la rabbia se si viene impediti, ostacolati o contraddetti; la richiesta paranoide di fiducia e lealtà assolute; la fascinazione nei confronti di miti e simboli del «male» (il lupo, il fuoco, l'apocalisse); rapimenti estatici, crisi convulsive, momenti di assenza e/o tensione alla trascendenza; desiderio di potenza per paura di essere ordinario, ignorante, impotente.

A proposito di impotenza: è importante mantenere nettamente distinte inadeguatezza e impotenza. L'attribuzione della psicopatìa di Hitler al suo presunto monorchismo (così come l'attribuzione dei delitti di Çikatilo, Gilmore e Nilsen a disfunzioni sessuali) mette il carro davanti ai buoi. L'animale trainante, qui, è la terribile paura di essere inadeguati rispetto alla visione totalizzante del *daimon*. È una paura che affligge tutti noi quando entriamo in contatto con le sue pretese fuori dell'ordinario. Il demonismo nasce non già a causa di presunte o reali disfunzioni sessuali, bensì in seguito alla relazione disfunzionale con il *daimon*. Cerchiamo di realizzare integralmente la sua visione, rifiutando di lasciarci frenare dalle nostre umane limitazioni: diventiamo, insomma, megalomani.

La sproporzione fra gli strumenti a disposizione della persona e le pretese del *daimon* fa nascere sentimenti di inadeguatezza, di inferiorità, che poi, in conformità con il tipico concretismo di fondo della psicopatologia, vengono ridotti al senso di inadeguatezza sessuale. (Concretismo è la definizione che meglio compendia l'atteggiamento psicopatologico: il considerare letteralmente, concretamente reali eventi psichici come i deliri, le allucinazioni, le fantasie, le proiezioni, i sentimenti e i desideri. Per esempio, Hitler prese in modo letterale le fantasie, dettate dal desiderio, di indurre la nazione tedesca a superare la situazione di debolezza conseguente alla sconfitta nella prima guerra mondiale, e si apprestò a eliminare « la debolezza » con misure concrete, come il riarmo e i campi di sterminio. Il medesimo tipo di pensiero concretistico convince il molestatore di bambini e il violentatore recidivo che l'unica cura sia la castrazione, giacché si dà per scontato che ciò che si manifesta come sessuale stia, letteralmente e soltanto, nell'organo sessuale).

Solo nelle teorie psicologiche dell'Occidente troviamo che è la coda ad agitare il cane. Le nostre teorie, infatti, tendono ad avere in comune con le patologie che vorrebbero spiegare la medesima immaginazione

concretistica. E sono, oltretutto, parimenti ossessionate dalle fantasie sessuali che hanno sempre permeato la nostra cultura, ben prima di Freud, forse sin dai tempi di san Paolo. Poiché le nostre teorie sulle psicopatologie sono a loro volta pornografiche (pensiamo al voyeurismo e alla libidinosità dei nostri casi clinici), per l'anima e per il suo *daimon* esse sono certamente altrettanto degradanti della pornografia commerciale su cui i puritani amano tanto gettare la colpa.

Riducendo il Cattivo Seme allo scroto mezzo vuoto del monorchismo (un dato peraltro controverso, visto che Hitler non si lasciava visitare al di sotto della vita), si ignorano i profondissimi sentimenti di inadeguatezza, l'impressione di venir meno al *daimon*, di non essere all'altezza della sua chiamata, della sua visione senza limiti, della sua compulsione maniacale. La «cura», dunque, non consiste nel recuperare potenza sessuale (cioè «palle più grosse»), ma nel guarire dal concretismo, che banalizza la potenza della ghianda riducendola a quella «piccola borsa col suo contenuto», come Freud chiamava lo scroto.

È sempre difficile resistere alla chiamata: era difficile per Judy Garland non cantare, anche quando la sua voce non arrivava più alle note e la sua testa non teneva più le parole, difficile per Manolete non scendere nell'arena, anche se quel giorno presentiva la tragedia. Come il potenziale di Manolete o di Judy Garland, anche il potenziale criminoso dello psicopatico è del *daimon* ed è dato con la ghianda. I suoi delitti non sono tanto il risultato di una scelta, quanto una necessità, anche se, come si raccontano a volte psichiatri e criminologi, la necessità può essere dirottata, inibita, soffocata, sublimata. La chiamata, per lo psicopatico, è quella a esercitare un potere con gli occhi, la voce, il fascino, le bugie e uno scaltro tempismo, con il corpo, con tutto ciò che serve a camuffare la fondamentale debolezza della persona. Poiché la potenza è del seme, non della persona, ecco che la persona può essere, come Hitler, un omarino, uno spo-

stato, con appena un'infarinatura di cultura e un'occupazione insignificante, non privo, magari, di un vago talento artistico e certamente dotato di una immaginazione eccitabile (come hanno messo in luce Capote, Mailer e Sartre nell'analisi dei criminali psicopatici di cui hanno scritto).

La sproporzione tra personalità umana e seme daimonico è talmente grande che è come se il mondo umano fosse prosciugato per nutrire il seme. L'essere umano, sempre più striminzito e «inumano», ha bisogno allora di sangue, come le pallide ombre che Ulisse incontra nell'Àde, bramosi di bere il sangue del sacrificio. Il Cattivo Seme (e forse, in misura minore, tutte le ghiande) si comporta come un parassita della vita dell'ospite prescelto, il quale sovente ne rimane destrutturato, pieno di sintomi, appiattito, svuotato di eros, incapace di tessere rapporti. Sono le persone che chiamiamo asociali.

Ma questi tipi solitari non sono soli. Sono in comunione con il *daimon*, attirati dall'invisibilmente inumano lontano dall'umanità, e cercano di creare un mondo modellato sulla grandiosità e il luccichio di un mondo non visto ma colto in una visione. Il solitario ha commercio con un Dio solitario e trascendente, monomania e monoteismo diventando indistinguibili, in una parodia del famoso passo delle *Enneadi* di Plotino: «Questa è la vita degli dèi e degli uomini benedetti e simili agli dèi ... una vita che non trova più piacere nelle cose di questo mondo, che è fuga di solo a solo». ⁴²

La vera, grande passione di Hitler non era il Reich tedesco, non era la guerra, o la vittoria, e neppure la sua stessa persona. Era l'architettura. I despoti megalomani, da Nabucodonosor e dai faraoni d'Egitto attraverso gli imperatori romani fino a Napoleone e a Hitler, costruiscono materialmente la visione del *daimon*. Per questo motivo, la megalomania perseguita il costruttore, l'architetto, come insegna la Bibbia con il racconto della torre di Babele, che non parla sol-

tanto dell'origine delle lingue ma anche della megalomania insita in tutti i tentativi di rendere concreta la grandiosità delle fantasie, specialmente nel campo dell'architettura. Le società tribali di norma hanno cura che i loro altari siano mobili, la loro architettura sia contingente, ma le loro visioni restino oltremondane.

PREVENZIONE E RITUALITÀ

La prevenzione, pertanto, dovrebbe essere imperniata sul tentativo di ripristinare un equilibrio tra la debolezza della psiche e la potenza del *daimon*, tra la chiamata trascendente e la personalità alla quale essa si rivolge. La costruzione della personalità è un compito psicologico che va oltre il «rafforzamento dell'Io» e anche oltre la *Bildung*, l'idea tedesca di formazione culturale e morale. Joseph Mengele, il più effettato medico dei campi di concentramento, che condusse atroci esperimenti sui detenuti, era colto, amava la musica e leggeva Dante.⁴³ Čikatilo era un maestro di scuola; Hitler dipingeva e fino all'ultimo si dedicò a disegnare tavole di architettura; Manson, in carcere, scrive musica e testi di canzoni pop; Mary Bell scriveva poesie; Gary Gilmore era un pittore abbastanza bravo e suo fratello Gaylen, che a sua volta ha una lunga storia di comportamenti sociopatici e di condanne al carcere, ha letto i classici della letteratura e ha scritto poesie.⁴⁴ Come abbiamo appreso, il problema, il compito psicologico, è di «crescere, cioè discendere».

Lo sforzo di discendere per crescere fa slittare il punto focale della personalità dall'egocentricità monomaniacale del *daimon* verso la comune umanità, distorcendo, per così dire, la chiamata dalla trascendenza all'espansione dentro il mondo con le sue esigenze, come abbiamo visto nella vita di Josephine Baker e an-

che in quelle di Canetti e di Einstein, di Bernstein e di Menuhin.

Ma questo ai giovani non si può imporre. Hitler andava su tutte le furie quando gli consigliavano la solita carriera di impiegato statale. Il matematico francese Évariste Galois non riusciva ad adattarsi alla routine scolastica. Più lo si obbligava, più aumentavano la sua arroganza e la sua genialità, nonché il suo isolamento; morì a vent'anni.

Prima che si possa non dico realizzare, ma anche solo prendere in considerazione una discesa dentro il mondo occorre il pieno e incondizionato riconoscimento del genio. Il riconoscimento, cioè, del fatto che la ghianda, perfino come Cattivo Seme, è la più profonda forza motivante della vita, soprattutto di una giovane vita. Nella maggior parte dei casi, il riconoscimento viene da un amico (come, per Hitler, Kubizek, che per anni stette ad ascoltare le sue tirate, o Izambard, che accompagnava e ammirava Rimbaud), da un insegnante sensibile (come la Miss Shank di Kazin) o da un istruttore (come Camará con Manolete). Il riconoscimento viene da coloro che sono in grado di vedere il *daimon* e gli rendono omaggio. A quel punto, il *daimon* sarà forse più disposto a lasciarsi mettere le briglie.

Ciò che questi mentori hanno percepito, deve essere riconosciuto anche a livello teoretico. Dunque, il primo passo per togliere forza al Cattivo Seme è una teoria che gli dia pieno riconoscimento. Che è ciò che questo capitolo, questo libro, vogliono fare. Finché le nostre teorie negheranno il *daimon* come forza motivante della personalità umana, insistendo invece sulla costituzione cerebrale, sulle condizioni sociali, sui meccanismi comportamentali, sulla dotazione genetica, il *daimon* non si ritirerà in silenzio nell'oscurità. Perché il *daimon* è attratto dalla luce, vuole essere visto, vuole il posto che gli spetta al sole. «Senti la gente che parla di te ... Noi, la gente di spettacolo». Dick Hickcock, che sterminò la famiglia Cutter a sangue

freddo, disse: «Credevo che ti venisse un sacco di gloria, ammazzando la gente. Quella parola, gloria, continuava a girarmi per la testa ... Quando fai fuori qualcuno sei sotto i riflettori». ⁴⁵ E la televisione offre al *daimon* la luce, la celebrità che cerca. Ammesso che si possa attribuirle una responsabilità per la criminalità dilagante, questo non dipende tanto da ciò che la televisione mostra, quanto dal fatto stesso che essa mette in mostra, consentendo istantaneo riconoscimento in tutto il mondo, piena esposizione. Ma il seme, che desidera entrare nel mondo, rimane pur sempre prigioniero di un delirio che trascende il mondo. La televisione si limita a fornire un veloce simulacro della crescita dentro di esso.

Al di sopra del mondo è il luogo in cui M. Scott Peck situa quelli dei suoi pazienti che condividono una condizione che Peck chiama «il male». Egli usa questo termine in senso diagnostico: il male, in sostanza, consiste in un caparbio egoistico narcisismo, in un'arroganza senza limiti.

Questa nozione di male non è poi così nuova: i greci chiamavano *hybris* l'arroganza senza limiti, ed esso è indicato come *superbia*, ossia orgoglio smisurato, nella tradizione cristiana. L'idea che le persone malvagie scelgano la propria strada di propria volontà è ciò che sposta l'interpretazione di Herrnstein del comportamento criminale (si veda sopra, al numero 4) sul terreno della morale. E Peck, benché sia uno psichiatra, è indubbiamente un moralista.

L'aspirazione del criminale alla trascendenza e l'invocazione di potenze invisibili, come Fama e Fortuna («Noi siamo gente di spettacolo ... la bella gente»), non sfiora neppure la mente di Peck, secondo il quale il male rende le persone brutte, volgari, pacchiane, impotenti e meschine, illudendole nel contempo con un'idea romantica di superiorità. Tant'è vero che per lui «la versione aggiornata dell'inferno» è una Las Vegas dantescheggianti, «affollata di gente dagli occhi

appannati ... condannata a stratonare macchine mangiasoldi per l'eternità». ⁴⁶

La rigida cornice in cui è inquadrata la sua visione, gli impedisce di scorgere il *daimon* nel demoniaco. Un radicato manicheismo divide il mondo di Peck in santi e peccatori, in eletti e dannati, in sani e malati. «Il male è la malattia estrema ... i malvagi sono i malati più gravi di tutti». Ecco come, con l'ausilio della diagnosi psichiatrica, il moralista può relegare il paziente tra i dannati.

Una logica che divide bene e male in maniera così radicale può solo offrire il solito ripetitivo consiglio, tante volte udito pronunciare nel nostro Occidente cristianizzato: scateniamo la guerra giusta. «Corpo a corpo», lo chiama Peck: «Da ciò che sappiamo sulla natura del male, la vittoria può solo venire dal combattimento corpo a corpo con il male stesso». In questa guerra, i terapeuti saranno in prima linea grazie al loro tirocinio nell'amore: «Si può studiare e curare il male senza pericolo soltanto con gli strumenti dell'amore».

«Amore» è certamente la parola più onnipotente in uso oggi, visto che il dio cristiano stesso è definito amore. L'amore può tutto. Io, però, mi permetto di insistere che nei confronti del «male» l'«amore» può fare ben poco, se prima non riconosce dentro il Cattivo Seme la vocazione dell'anima. L'amore, è questo che vorrei far capire nel presente capitolo, può essere non tanto un esercizio della volontà in un'azione di guerra, quanto un esercizio di comprensione intellettuale nei confronti della necessità daimonica che chiama alla trascendenza il peccatore come il santo. Per assurdo, così come per certi santi il martirio può essere la strada per discendere nel mondo, alla stessa stregua possono esserlo certi atti atavici per colui che è chiamato dal Cattivo Seme – benché, sia chiaro, la chiamata non giustifichi affatto il gesto criminoso né liberi il criminale dalle sue responsabilità. Io sostengo semplicemente che la teoria della

ghianda consente una comprensione del Cattivo Seme di più ampio respiro che non la categoria diagnostica del male.

La prevenzione, a mio modo di vedere, non coincide necessariamente con la limitazione della libertà o l'ammonimento moralistico. Deve invece rivolgersi al medesimo seme, alla medesima vocazione, ai medesimi esseri invisibili che esigono il tributo della vita umana. E l'entità invisibile più immediatamente pericolosa è la carica esplosiva contenuta nel seme, la sua potenza ossessiva, irresistibile, come si vede nella irracondanza irremovibilità di Hitler. Prima di disinnescare la bomba o di sotterrarla in un luogo isolato, può essere necessario prolungarne la miccia. Dobbiamo incoraggiare la lentezza, ed è questo in fondo il significato di frasi come: «scontare la pena» e «passare un periodo al fresco».

Pertanto, i rituali efficaci dovranno avere dapprima un effetto sedativo, incominciare con il lutto. Anche se non c'è rimorso per gli atti malvagi commessi, si può indurre una crescente consapevolezza del demone che li ha istigati. Hitler il demone lo ha soltanto seguito, senza mai metterlo in discussione, con la mente totalmente schiava dell'immaginazione del suo *daimon* anziché applicata a investigarla.

Dopo i sedativi verrà non già la rimozione, variamente camuffata da conversione, emendamento, rinascita, bensì la svolta in direzione del servizio alla collettività, come già viene fatto in molti casi: ex detenuti che entrano nella scuola e si calano nel mondo dei ragazzi, per spiegare come opera il Cattivo Seme, che cosa vuole, che prezzo esige, e come aggirarlo. Fare da mentore ai giovani come esercizio quotidiano, ripetitivo, di dedizione: anche questa è una forma di ritualità.

Infine, la prevenzione del demoniaco deve poggiare sul terreno invisibile della trascendenza, deve trascendere l'idea stessa di prevenzione. La prevenzione richiede non il corpo a corpo, bensì la seduzione: in-

vitare il *daimon* che è nella ghianda a uscire dai suoi confini coriacei di seme solo cattivo, in modo da recuperare una più completa immagine della gloria. Ciò che rende demoniaco il seme, infatti, è la sua ossessività monomaniacale, il suo letteralismo monoteistico che vede un unico orizzonte, pervertendo la più ariosa immaginazione del seme verso la ripetizione seriale del medesimo atto (e la ripetizione degli stessi gesti è anche la forma del rito).

La nostra idea di ritualità suggerisce modi concreti per rispettare la potenza della vocazione. Suggerisce discipline intrise di valori più che umani, i cui riti saranno toccati da bellezza, trascendenza, avventura e senso della morte. *Similia similibus curantur*: ancora l'antico adagio. Dobbiamo indirizzarci all'origine del seme e cercare di seguire le sue intenzioni più profonde.

La società deve, è giusto, disporre di riti esorcizzanti per proteggersi dal Cattivo Seme. Tuttavia, deve anche disporre di riti di riconoscimento, che assegnino al demoniaco il suo spazio, diverso dal carcere, così come Atena seppe trovare nella civile Atene un luogo onorevole per le Erinni, le Furie distruttive rese irate dal sangue.

Quei riti, mentre proteggono la società, integrano i demòni. Scorgono il *daimon* nel demonio. E contrastano nettamente con le idee correnti di prevenzione, le quali, seguendo i metodi preferiti da Hitler per epurare la società, vorrebbero estirpare radicalmente il Cattivo Seme. Oggi, vengono proposte rilevazioni di massa per individuare la «predisposizione genetica» dei bambini, per scoprire il potenziale di criminalità e di violenza riferito ai tratti del carattere e al tipo di personalità, e potere in tal modo «estirpare le male erbe», eliminare coloro che presentano fattori come «una precoce irascibilità e atteggiamenti non collaborativi». ⁴⁷

Ma questi tratti, come abbiamo visto negli esempi riportati nel nostro libro, non sono indicativi precipuamente di criminalità, bensì dell'eccezionalità del

genio, dalla quale l'intera società trae le sue risorse in politica, nelle scienze, nelle arti. E poi, una volta individuate le erbacce, dove le buttiamo? O ci limiteremo a «migliorarle», a rendere questi individui più malleabili somministrando loro droghe senza diritto di opposizione; o li rinchiuderemo in penitenziari privatizzati, rivolti al profitto, esenti da ogni regolamentazione del lavoro e dei salari?

Ai riti noi oggi sostituiamo rigidità e formule di sbarramento, come: «Alla terza recidiva, dentro!». Senza esorcismi rituali che cerchino di separare il Demonio dal *daimon*, rimane soltanto un'eliminazione radicale che elimina entrambi. I riti non solo proteggono la società dal demoniaco; la proteggono anche dalla sua stessa paranoia, dal cadere preda della sue stesse ossessive e perverse misure di purificazione, dall'inevitabile mito americano: il ritorno all'innocenza in un paradiso puritano.

L'innocenza è la nube mistica dell'America: «Essi non sanno quello che fanno». Siamo perdonati in virtù del fatto di non sapere quello che facciamo. Avvolgerci stretti nella bandiera della Bontà: ecco il sogno americano, mentre l'incubo del male trova posto solo nell'«altro», dove lo si può diagnosticare, trattare, prevenire e scriverci intorno dei bei sermoni. La storia di questo vizio del cuore è delineata da Elaine Pagels nel suo importante studio sulle origini di Satana,⁴⁸ che lo mette in luce come una esiziale, forse «diabolica» componente fondamentale, un cattivo seme innato delle confessioni religiose dell'Occidente, che ha reso indispensabile, come contromisura, l'implicabile insistenza sull'«amore».

Una società la quale sostiene tanto pervicacemente che l'innocenza è la virtù più nobile e la adora in templi appositi, a Disney World e a Disneyland come in Sesame Street, non vedrà mai nessun seme, a meno che non sia rivestito di zucchero. Come Forrest Gump, che mangia cioccolatini e offre caramelle agli sconosciuti prima di guardarli negli occhi, stupida è

e stupida resta. L'idea del Cattivo Seme, l'idea dell'esistenza di una vocazione demoniaca, dovrebbe dare una scossa alla nostra intelligenza innata, risvegliarla dal torpore dell'innocenza delle nostre teorie, in modo da vedere, tutti, come nazione, che il male è attratto dall'innocenza, che essi vanno mano nella mano. E allora, finalmente, ammetteremo che in America i *Natural Born Killers* sono i compagni segreti di tutti i Forrest Gump e forse, addirittura, uccidono per conto loro.

XI LA MEDIOCRITÀ

Può esistere un angelo mediocre? Una vocazione alla mediocrità? In fondo, la maggior parte di noi trascorre l'esistenza al sicuro proprio sotto la curva della campana di Gauss. Accalcati là sotto, intorno alla media, guardiamo con invidia e timore le rare eccezioni che premono per sfuggire agli estremi. Noi della maggioranza, nella media vuoi per talento, per opportunità, per ambiente, fortuna, intelligenza o bellezza, né siamo nati grandi né saremo mai sfiorati dalla grandezza. Così almeno pare.

Intanto, incominciamo con l'ammettere che intorno al termine « mediocre » si sono accumulati un mucchio di pregiudizi snobistici. Quando applichiamo quel termine a una cosa, è sottinteso che ne stiamo prendendo le distanze. Noi no, noi siamo diversi, non ci riguarda, quindi a noi è lecito dare giudizi su qualsiasi cosa chiamiamo mediocre.

« Mediocre » tende a significare « senza tratti distintivi », mentre agli snob piacciono tanto le griffe che distinguono il loro stile dalla massa: i vestiti che indossano e come li indossano, le parole che usano, i posti che frequentano, con chi si ritrovano a spettegolare.

La letteratura occidentale a partire dal Settecento è piena di giudizi snobistici sulla mediocrit , e questa tradizione rischia di contagiare chiunque voglia affrontare il nostro tema. In qualunque situazione di vita il genio ci abbia collocati, il dato inconfutabile dell'individualit  protegge l'anima da ogni tentativo di assimilazione di classe. Nessuna anima   mediocre, per convenzionali che siano i nostri gusti personali e per medie che siano le nostre prestazioni in tutto.

Lo esprime bene il linguaggio comune. Di un'anima si pu  dire che   vecchia, o saggia, o tenera. Parlando di una persona diciamo che ha una bella anima, o   ferita nell'anima, che ha un'anima profonda o grande, o che   un'anima bella, cio  semplice, fanciullesca, ingenua. Ma non diremo mai: «La tale ha un'anima di ceto medio»; termini come «medio», «usuale», «tipico», «normale», «mediocre» non si accompagnano con «anima». Non ci sono parametri standard per il *daimon*; non esistono angeli normali, geni tipici.

Proviamo a immaginarci un'anima mediocre. Che aspetto avrebbe? Incolore, insapore, inodore, indescrivibile, camaleontica, probabilmente potrebbe farsi passare per tutto e il contrario di tutto, adattandosi a ogni possibile clich . Perfino quel mostro di conformismo di Eichmann non era un tipo qualsiasi. Non possiamo far coincidere la mediocrit  dell'anima con il mestiere mediocre che una persona fa, tipo il manovale, la centralinista, lo stradino, perch  potr  essere mediocre il lavoro in s , ma non il modo come   svolto. Milioni di persone mangiano corn-flakes a colazione e sgranocchiano pop-corn al cinema, ma questo non comprova che la loro anima sia nella media. Ciascuno   un «uno» in virt  del suo stile. L'unica possibile anima mediocre dovrebbe essere un'anima priva di un purchessia carattere, assolutamente innocente e intatta, priva di immagine e dunque inimmaginabile e, inoltre, condannata a un'esistenza senza *daimon*.

Compaiono bens , nella letteratura della civilt  oc-

cidentale, individui senz'anima, ma perfino essi hanno un'immagine. Sono immaginati come il Golem, lo Zombie, il Robot, lo Straniero degli esistenzialisti. Esistere è essere definiti da una forma, da uno stile. Non perdiamo mai l'immagine nella quale è modellata la nostra anima, il disegno della parte assegnataci. Siamo tutti segnati; ciascuno di noi è al singolare. Per l'anima, l'idea di mediocrità non ha senso.

Attenti però a non confondere un dono particolare (quello di Menuhin per il violino, o di Teller per la fisica, o di Ford per la meccanica) con la vocazione dell'anima. Il talento è solo un frammento dell'immagine; molti nascono con il talento della musica, della matematica, della meccanica, ma solo quando il talento è al servizio dell'immagine totale e ha il supporto del carattere adatto a quell'immagine si manifesta l'eccezionalità. Molti sono i chiamati, pochi gli eletti; molti hanno talento, pochi il carattere che può realizzare quel talento. È il carattere il mistero; e il carattere è individuale.

Alcuni, poi, possono nascere senza un talento particolare per una cosa precisa. Quello del generale Bradley, semmai, era per lo sport, il baseball specialmente. Ma il suo *daimon* stava nel carattere. Da ragazzo, quando arrancava nella neve, a piedi, nelle campagne del Missouri, per arrivare alla scuola rurale, un unico stanzone in mezzo ai campi, con il padre, che era anche il maestro, diciassette miglia in un'ora, e strada facendo abbattevano un po' di selvaggina per il pranzo (a sei anni già aveva la sua carabina personale), Bradley era diligente, studioso, obbediente, ben coordinato nei movimenti. E il suo destino stava in quello, nel suo carattere. Il suo futuro non comprendeva necessariamente West Point e l'incarico di capo di Stato maggiore, anche se la carriera militare era quella che avrebbe permesso al suo carattere di realizzare al meglio la sua immagine. (Non stava già vivendo la battaglia delle Ardenne nel gelido dicembre del '44, in quelle marce forzate nella neve del Missouri?).

Ciò che determina l'eminenza non è tanto una vocazione alla grandezza, quanto la chiamata del carattere, l'impossibilità di essere diverso da quello che sei nella ghianda, e allora le ubbidisci fedelmente, oppure sei incalzato senza scampo dal suo sogno. Molti eroi e molte eroine del nostro secolo sono venuti al mondo in situazioni di vita mediocri, senza un indizio della loro stella nascente. Nixon, Reagan, Carter, Truman, Eisenhower, e molti altri, che eleggiamo, ascoltiamo, guardiamo alla televisione, avrebbero benissimo potuto vivere vite uguali alla nostra, mai baciati dal sole, per sempre sul lato in ombra della strada. E invece, sono stati scelti.

La teoria della ghianda afferma che ciascuno di noi è un eletto. Il fatto stesso di essere dei «ciascuni» presuppone una ghianda unica e irripetibile che caratterizza ogni persona. Al sole o in ombra, ciascuno ha un carattere. In rari casi, la ghianda si fa sentire forte e chiaro in età precoce. Spesso i musicisti sono tra i primi a sentire la chiamata: a sei anni Pablo Casals conosceva la letteratura musicale per piano e per organo; Marian Anderson diede il suo primo concerto a pagamento (mezzo dollaro) a otto anni; Mozart, non occorre parlarne, Mendelssohn, lo stesso; «Mahler, ancora non stava ritto in piedi che già canticchiava brani musicali sentiti suonare»; Verdi padre, esasperato dalle insistenti richieste del piccolo Giuseppe, a sette anni gli comperò la sospirata spinetta; Čajkovskij ne sospirava una già a quattro anni.¹

Questi sono gli esempi più spettacolari, e dove, se non nel mondo dello spettacolo possono essere più evidenti? Ma il più delle volte l'angelo non chiama a gran voce, si limita a dirigere la lenta e silenziosa rivelazione del carattere: non solo la pronunciata vocazione che ha portato alle stelle persone come Judy Garland, Ingrid Bergman, Leonard Bernstein, ma il carattere con il quale ciascuna di esse l'ha eseguita.

Perciò, correggiamo subito uno degli equivoci più comuni: quello di identificare la vocazione riduttiva-

mente con uno specifico tipo di attività, invece che, anche, con l'esecuzione di quell'attività. È un equivoco che nasce, purtroppo, con il mito platonico stesso, il quale mette le anime nei mestieri: il guerriero Aiace, Ulisse il viaggiatore stanco e il marito che ritorna a casa. Nel mito platonico, l'anima sceglie il proprio destino nel senso di un mestiere. L'attività della macellazione, poniamo, e l'anima del macellaio nel mito non sono due cose distinte. Io sono il mestiere che faccio, e se faccio un mestiere mediocre, come tagliare bistecche in un supermercato, quello non è avere una vocazione.

Ecco l'errore: il carattere non è quello che faccio, ma il modo come lo faccio. Ciascun macellaio è diverso, perché ciascuno ha un *daimon* individuale. Marty Piletti, il personaggio interpretato da Ernest Borgnine nel film *Marty, vita di un timido*, era un «bravo macellaio», con tutti i tratti della mediocrità dentro la norma della curva a campana, eppure è un personaggio unico e indimenticabile: per il suo carattere.

L'unicità in mezzo a noi, nella mediocrità collettiva, è il soggetto delle interviste di Stud Terkel. Chi non ha, tra i ricordi d'infanzia, qualche personaggio caratteristico, il portalettere, un insegnante, la vecchietta della cartoleria, il padrone del bar sotto casa, il tabaccaio? Il desiderio di recuperare l'individualità unica e irripetibile dalla frammentarietà e banalità delle storie cliniche è la molla profonda che muove assistenti sociali e psicoterapeuti. Gli psicoterapeuti riscrivono i loro casi clinici, non si limitano a buttar giù i dati. Vogliono arrivare a un'intuizione, a una visione che colleghi i dati in un disegno. Dentro le statistiche e le diagnosi normalizzanti del signor Rossi e del Paziente Medio, si nasconde una idiopatica, idiosincratia immagine del cuore. Dentro ciascun caso clinico c'è una persona; dentro ciascuna persona, un carattere, che è, come dice Eraclito, un destino.

Arriveremo presto al famoso detto di Eraclito: «Il carattere è il destino». Ma prima, dobbiamo risponde-

re alla domanda che ha aperto questo capitolo: Esiste un angelo mediocre? Una vocazione alla mediocrità? Ecco quattro risposte.

1. No, solo i divi hanno la ghianda. Noi comuni mortali tiriamo avanti, spulciando le offerte di lavoro sul giornale.

2. Sì, anche noi della maggioranza siamo chiamati, ma non possiamo seguire la vocazione per tutta una serie di motivi: i genitori la bloccano, i dottori la diagnosticano, la povertà la distrugge, nessuno la riconosce; la fede vacilla, gli accidenti la fanno deviare. Noi ci rassegniamo e cediamo all'inerzia. La mediocrità di una scarpa vecchia.

3. Sì, ma la scarpa vecchia non si adatta al piede; la ghianda fa venire i calli. Mentre percorro da bravo la via di mezzo, ho di continuo la sensazione che ci fosse in serbo qualcosa di diverso. Avrei potuto, avrei dovuto... Non dispero e aspetto che qualcosa mi porti sul lato dove batte il sole, che è il posto del mio vero sé. Come dice Shakespeare: «Noi, nati poveri / che stelle meno nobili imprigionano nei desideri» (*Tutto è bene quel che finisce bene*, I, 1, 184). Incomincio a pensare che la mediocrità del nostro destino sia un errore degli dèi. Pieno di amarezza, mi sento chiuso dentro un sé inautentico.

4. Sì, però. Per molti la vocazione è di tenere accesa la lampada sotto il moggio, di porsi al servizio della via di mezzo, di restare in mezzo alla truppa. È la vocazione all'armonia dell'uomo. E si rifiuta di identificare l'individualità con l'eccentricità. La vocazione accompagna la vita e la guida in maniera impercettibile e in forme meno vistose di quelle a cui si assiste nelle figure esemplari presentate in questo libro. Siamo tutti chiamati; lasciamo perdere gli eletti.

La prima risposta: soltanto i divi hanno la ghianda, la si ritrova più che altro negli studi sulla creatività, nelle teorie sulla natura del genio e nelle biografie dei personaggi di spicco. Inoltre, divide l'umanità in privilegiati e non privilegiati, il che non è propriamente l'intento di questo libro. A parte il fatto che la divisio-

ne agostiniano-calvinistica fra salvati e dannati si elide da sola, dal momento che ciascuno di noi è un eletto, eletto individualmente dal proprio *daimon*.

La seconda risposta: la maggior parte delle persone smarrisce la vocazione e si dedica ad altro, compare nelle interpretazioni sociologiche. La terza costituisce il materiale dell'idealismo terapeutico, che mira a disvelare il vero sé o il fanciullino nascosto, e avvia il paziente sulla pista creativa liberando il genio dalle prevaricazioni dell'ambiente che gli hanno tarpato le ali.

La quarta risposta è quella che mi interessa in questo capitolo e che più stimola la nostra indagine. Perché assume la mediocrità come una forma di vocazione e nello stesso tempo la ridefinisce radicalmente, liberandola dalle norme statistiche e sociologiche.

Questa posizione trova il maggiore impulso nelle idee sulla biografia (e sulla vita) portate avanti dal femminismo contemporaneo, che mira a dimostrare come la grandezza del carattere conti tanto quanto il riconoscimento e la fama. La storiografia più recente analizza con attenzione le vite della gente qualunque, più che dei protagonisti della politica o dell'arte. Questo « nuovo » punto di vista antierico e antigerarchico è caldeggiato anche da Roger North (1653-1734) nella prefazione alle *Vite* da lui scritte intorno al 1720, non esattamente ieri, dunque.² La nuova storiografia guarda agli stili relazionali, ai piccoli quotidiani gesti di coraggio che modificano i valori di una cultura, alle prove morali, agli ideali espressi, mostrando le sottigliezze dell'individualità a prescindere da ciò che accade intorno al trono dell'imperatore.³ Per trovare il carattere, bisogna studiare le lettere dal fronte scritte dal soldato alla vigilia della battaglia e la vita delle famiglie a casa, non meno che i piani strategici stilati nella tenda del generale.

Questa rinnovata concezione della storiografia e della biografia mira a far emergere dal disordine degli eventi le anime individuali. La teoria sottostante è la medesima che faccio mia in queste pagine: il carattere

conforma la vita, non importa quanto oscuramente sia vissuta e quanto poca luce riceva dalle stelle.

La vocazione diventa una vocazione alla vita, anziché essere immaginata in conflitto con la vita. Una vocazione all'onestà invece che al successo, al prendersi cura dell'altro e con l'altro, al servire e lottare per amore della vita. Abbiamo qui una revisione dell'idea di vocazione non soltanto nella vita delle donne e dal punto di vista delle donne; è una diversa visione della chiamata, in cui l'*opus* è la vita stessa.

Cadono pertanto le vecchie domande, le domande che vogliono sapere: «Perché certuni sono grandi e altri no?»; «Perché la squadra di provincia che non arriverà mai al campionato nazionale, il dirigente intermedio che non otterrà mai l'ufficio d'angolo con la vetrata, il caposquadra che non riceve il premio di produzione, restano al loro posto, né licenziati né dimissionari, e continuano la loro mediocre prestazione di persone mediocri dotate di mediocre talento?».

No, quelle persone non sono state condannate da un *daimon* mediocre; no, non è perché il loro genio rientri appena nella media. Anzi, in realtà, noi non abbiamo modo di dare alcuna valutazione su di loro. Finché giudicheremo le persone in base alla loro capacità salariale o a una specifica competenza, non vedremo il loro carattere. La messa a fuoco della nostra lente è stata calibrata su valori medi che la rendono più adatta a individuare, semmai, i mostri.

Perché siamo convinti che gli angeli preferiscano le persone angeliche? Chi dice che il *genius* voglia frequentare solo geni? Magari gli Invisibili si interessano della nostra vita in vista della *propria* realizzazione e perciò sono intimamente democratici: gli va bene chiunque. Magari gli Invisibili non hanno la categoria di «mediocre». Il *daimon* dà importanza a tutti, non soltanto ai VIP. Inoltre, noi e loro siamo legati nel medesimo mito. Siamo gemelli, il divino e il mortale, dunque siamo entrambi al servizio delle stesse realtà sociali. A causa di tale legame, l'angelo non ha altro modo per scendere in

strada, tra il pubblico, se non per il tramite della nostra vita. Nel film *Wings of Desire*, un angelo si innamora della vita, la vita di strada delle normali vicissitudini umane.

La nostra sociologia, la nostra psicologia, la nostra economia (insomma, la nostra civiltà) sembrano incapaci di apprezzare il valore delle persone che non emergono e le relegano nella mediocrità dell'uomo medio di intelligenza media. Perciò il « successo » finisce per assumere tutta quella esagerata importanza: offre l'unica via di fuga dal limbo della media. Stampa e televisione vengono a pescarti soltanto quando piangi dopo una tragedia, quando dai in escandescenze davanti alla platea, o quando ti metti in posa per spiegare che cosa ne pensi; dopo di che, ti butta nuovamente nel calderone della mediocrità indifferenziata. I media sanno adulare, celebrare, esagerare, ma non sanno immaginare, e dunque non sanno vedere.

In parole povere: non esiste una mediocrità dell'anima. I due termini sono incompatibili. Provengono da territori diversi: « anima » è singolare e specifico; « mediocrità » ti prende le misure con gli strumenti della statistica sociologica: norme, curve, dati, confronti. Potrai anche risultare mediocre in tutte le categorie sociologiche, perfino nelle tue aspirazioni e realizzazioni personali, ma la maniera in cui si manifesta la tua mediocrità sociologica creerà un picco unico e irripetibile in qualsivoglia curva a campana. Non si danno taglie che vanno bene a tutti.

«ETHOS ANTHROPOI DAIMON»

All'inizio, prima di Socrate, prima di Platone, era Eraclito. Quelle sue tre parole, «*Ethos anthropoi daimon*», spesso rese con « Il carattere è il destino », sono state citate innumerevoli volte per oltre duemilacinquecento anni. Nessuno può sapere che cosa egli intendesse dire, ma pochi si sono astenuti dal proporre

un'interpretazione, come testimonia il seguente elenco di traduzioni in inglese.⁴

Il carattere dell'Uomo è il suo Genio.

Il carattere dell'uomo è il suo *daimon*.

Il carattere di un uomo è la sua divinità protettrice.

Il carattere di un uomo è la sua parte immortale e potenzialmente divina.

Il carattere personale dell'uomo è il suo *daimon*.

Il carattere dell'uomo è il suo destino.

Il carattere è il destino.

Il carattere è destino per l'uomo.

Abitudine per l'uomo, Dio.

Su *daimon*, non ci sono problemi: abbiamo già accettato la sua traduzione latina in *genius*, che abbiamo poi trasposto in espressioni più moderne, come «angelo», «anima», «paradigma», «immagine», «destino», «gemello interiore», «ghianda», «compagno dell'esistenza», «custode», «vocazione del cuore». Tale molteplicità e ambiguità è insita nel *daimon* stesso in quanto spirito immaginale personificato che per la psicologia greca era anche il destino personale di ciascuno. Ciascuno portava con sé il proprio destino come proprio personale genio accompagnatore. E infatti i commentatori traducono a volte con «destino», a volte con «*genius*», mai, però, con «Sé».

Tra i popoli del continente nordamericano, troviamo una teoria di termini per indicare la ghianda, intesa come spirito-anima autonomo: *yega* (Coyukon); la civetta (Kwakiutl); «uomo di agata» (Navaho); *na-gual* (America centrale, Messico meridionale); *tsayotyeni* (Pueblos di Santa Ana); *sicom* (Dakota)... e questi esseri accompagnano, guidano, proteggono, ammoniscono. A volte si attaccano alla persona, ma non si fondono mai con il suo sé personale. Anzi, la ghianda innata appartiene agli antenati, alla società, agli animali del luogo nella stessa misura in cui appartiene a «me», e si può invocarne la potenza per favorire il raccolto e la caccia, per ispirare la comunità e mante-

nerla in buona salute, insomma per tutte le cose che riguardano questo mondo. La ghianda non si mescola con il sé inflazionato della soggettività moderna, così separata, personalistica e sola. Benché sia *la mia* ghianda, non è me e neppure è mia.

Il «sé» (*self*) che permea il nostro linguaggio quotidiano si è dilatato fino a proporzioni titaniche. Il *New Oxford English Dictionary* (nella versione abbreviata!) dedica dieci colonne nel suo carattere minuscolo ai composti di *self*: *self-satisfaction*, *self-control*, *self-defeating*, *self-approval*, *self-contempt* [«autocompiacimento, autocontrollo, autolesionistico, autoapprovazione, disprezzo di sé»]... e altri cinquecento almeno. La maggior parte di tali composti, che affibbiano una così lunga serie di fenomeni psichici a questo fantomatico «sé», sono entrati nell'uso inglese insieme con l'Illuminismo e con l'affermarsi del razionalismo, che hanno reso l'occhio moderno cieco agli Invisibili e di conseguenza all'autonomia del genio e del *daimon* nei confronti del sé.

Nel mondo antico, il *daimon* era una figura proveniente da un altrove, né umana né divina, una via di mezzo tra le due cose, abitante di una «regione mediana» (*metaxu*), la stessa dell'anima. Più che un dio, il *daimon* era una realtà psichica che aveva intimità con noi; una figura che poteva apparire in sogno, inviare messaggi, come un cattivo auspicio, un presentimento, o un impulso erotico. Anche Eros, infatti, abitava quella regione mediana non del tutto divina e tuttavia sempre un po' inumana. I greci, perciò, sapevano bene come mai i fenomeni erotici sono sempre di difficile collocazione, celestiali e al tempo stesso crudeli, disumani. La traduzione del frammento di Eraclito che suona «Il carattere è il destino» mantiene saldamente legata la nostra vita al nostro comportamento e, nella sua lettura più semplice, starebbe a significare: se fai un mestiere mediocre, allora hai un destino mediocre.

Naturalmente si possono dare altre letture. Alcuni

commentatori vorrebbero un Eraclito che combatte le superstizioni popolari, le quali assegnano ai *daimones* poteri determinanti sul destino. Leggono Eraclito come un moralista che attacca il fatalismo addotto a giustificazione dell'irresponsabilità personale, come se Eraclito stesse polemizzando con Shakespeare: «Sono le stelle, / Le stelle lassù, a governare le nostre vicende» (*Re Lear*, IV, III, 35). No, risponde Eraclito, non sono le stelle, è il tuo carattere. Ma ecco che quella vecchia volpe di Shakespeare dice la stessa cosa: «La colpa, caro Bruto, non è nella nostra stella, / Ma in noi stessi» (*Giulio Cesare*, I, II, 139).

Altri deducono da quel frammento un Io trascendentale, uno spirito mentore ancestrale, che si prende cura individualmente delle persone e guida il loro comportamento, come Socrate era guidato a fare il bene dal suo *daimon*. In sostanza, questa lettura dice: il fatto di seguire il *daimon* si traduce nell'aver carattere, ovvero abitudini comportamentali rette. Il *daimon* rappresenta i tratti comportamentali profondi che frenano gli eccessi, impediscono l'arroganza inflattiva e ci inducono a rimanere fedeli ai paradigmi della nostra immagine (genio). Tali paradigmi si manifestano nel modo in cui ci comportiamo; di conseguenza, per trovare il nostro genio, dobbiamo guardare nello specchio della nostra vita. L'immagine visibile rende manifesta la verità interiore, sicché, nel giudicare gli altri, quello che vediamo è ciò che ci verrà restituito. Diventa perciò estremamente importante vedere generosamente, o ci ritroveremo con ben poca cosa; vedere acutamente, in modo da distinguere i vari tratti, anziché una massa generalizzata; e vedere profondamente, dentro le ombre scure, o rimarremo ingannati.

Veniamo ora a *ethos*, la prima parola del frammento eracliteo. Alle nostre orecchie suona come «etica», e questo carica il termine, che in greco non era appesantito dalla bontà, di tutto il moralismo della tradizione religiosa ebraica, latina e cristiana. Se proviamo a spogliare l'*ethos* dall'etica, scopriamo che porta piuttosto il significato di «abito», «abitudine». Forse Eraclito stava dicendo che l'*ethos* è il comportamento abituale. Come conduci la tua vita: tale sei e tale sarai. È un autoinganno aggrapparsi a un sé privato, nascosto e più vero, a prescindere da come siamo in pratica, e purtroppo la psicoterapia promuove questa grande illusione e ci guadagna sopra. Invece, ecco il realismo di Eraclito: tu sei il modo come sei. «Il modo come»: è questa la locuzione cruciale, che lega la vita, così come viene abitualmente «eseguita», con la chiamata della tua immagine.

Che Eraclito sia il primo comportamentista? Sta forse dicendo: «Se modifichi le tue abitudini, modificherai il tuo carattere e dunque il tuo destino»? «Non ti impicciare delle ragioni sottostanti; cambia abitudini e il tuo destino cambierà»?

Io credo che Eraclito sottintenda ben altro. Questo tipo di comportamentismo suona troppo volontaristico, troppo protestante, troppo americano e in generale troppo umanistico. È vero che Eraclito ricollega il carattere (*ethos*) e l'etica umana direttamente con il *daimon*, ma nel senso che il suo destino diventa nostra responsabilità. Il punto di vista egocentrico dell'umanesimo ci fa credere che il *daimon*, avendoci scelti come sua dimora, si preoccupi del nostro destino. Ma il suo, allora? Potrebbe darsi che il nostro compito di esseri umani sia quello di allineare la nostra condotta alle sue intenzioni, di comportarci nel modo giusto con lui, per il suo bene. Le cose che facciamo nella nostra vita hanno effetti sul nostro cuore, modificano la nostra anima e riguardano il *daimon*. Con il nostro comportamento

noi facciamo anima, perché l'anima non arriva preconfezionata dal paradiso. Lassù è solo immaginata, è un progetto irrealizzato che vuole scendere per crescere.

Il *daimon* diventa allora la sorgente dell'etica umana, e la vita felice, ciò che i greci chiamavano *eudaimonia*, è la vita che va bene per il *daimon*. E come il *daimon* chiamandoci ci dispensa un bene prezioso, una benedizione, così facciamo noi con lui attraverso lo stile con il quale lo seguiamo.

Poiché suo retroterra sono gli Invisibili, l'etica che appaga il *daimon* non può essere esplicitata e standardizzata. Abitudini giuste per un carattere giusto: dunque una vita giusta è un'altra cosa da una vita conforme ai principi dei boy-scout. Invece, l'etica sarà daimonica e imperscrutabile, e capace di contenere in sé il carattere di Elias Canetti che insegue la cugina con la scure per amore delle parole, o quello di Ingmar Bergman che vuole accoltellare l'amico traditore per amore di una fascinazione segreta. Includerà perfino il carattere del Cattivo Seme. Non sempre le pretese del *daimon* sono in accordo con la ragione, ma seguono una propria irrazionale necessità. Carenze tragiche e disturbi del carattere posseggono una qualità inumana, quasi seguissero ordini invisibili.

L'invisibile sorgente della coerenza personale, ciò che in queste pagine chiamo «abitudine», è oggi detta dalla psicologia «il carattere».⁵ Il concetto di carattere si riferisce alle strutture profonde della personalità, che sono particolarmente resistenti al cambiamento. Quando risultano nocive per la società sono definite neurosi del carattere (Freud) e disturbi caratteriali. Tali impervie linee del destino sono come le impronte digitali del *daimon*, non ce n'è una uguale all'altra. Il termine stesso, «carattere», originariamente indicava uno strumento per incidere che intaglia linee indelebili e lascia tracce. E «stile» viene dal latino *stilus*, l'affilato strumento usato per incidere i caratteri sulle tavolette cerate. Per forza lo stile rivela il carattere ed è così difficile da cambiare; per forza nel nucleo profondo di

psicopatici e sociopatici vengono diagnosticati disturbi del carattere. Ci deve essere in loro qualcosa di profondamente, strutturalmente, caratterialmente difettoso, o che fa difetto, se possono sorridere mentre infliggono torture, uccidere senza rimorsi, tradire, ingannare, negare senza battere ciglio. Serial killer, impostori, truffatori, pedofili maniaci, presentano tutti coerenza di stile. Le loro abitudini tendono a essere ripetitive; in genere non si emendano, ma recidivano, programmati così dai circuiti del loro carattere.

Non è tuttavia per diagnosticare psicopatici e *daimones* di psicopatici che ci rivolgiamo, per esemplificare il carattere, a tre eminenti rappresentanti del sogno americano. Ciascuno di questi tre uomini manifesta un'irriducibile saldezza di abitudini ed è stato anzi applaudito per la ferrea fedeltà al proprio carattere. Inoltre, tutti e tre appartengono per condizione alla fascia mediana della società e la loro vita copre tutta la storia americana del ventesimo secolo: dal 1902, anno della nascita a Owosso, nel Michigan, di Thomas E. Dewey, fino al 1995, quando Billy Graham era ancora un monumento della religiosità nazionale e Oliver North era l'eroe popolare della classe media.

Il nostro intento, in questa digressione, è quello di individuare una configurazione centrale, il *daimon* presente nell'ethos di ciascuno dei tre e così curiosamente simile in tutti e tre, che ci permetta di comprendere quale elemento delle loro abitudini ha toccato le corde del pubblico americano suscitando una tale entusiastica risposta. Attraverso questi tre individui potremo forse dare un'occhiata al *daimon* dell'ethos americano.

IL CARATTERE AMERICANO

A prima vista, i nostri tre personaggi sembrano molto diversi tra loro. Il governatore Dewey, baffetti cura-

ti, neanche 1,70 di altezza, che quasi scoppia nel completo scuro, schizzinoso al limite della maniacalità («quando visita un carcere dello Stato, non tocca mai con le sue mani le maniglie delle porte, aspetta che qualcuno glielo apra. Se nessuno raccoglie, si leva il fazzoletto dal taschino e strofina leggermente il metallo che i carcerai maneggiano quotidianamente»). Graham, a diciotto anni, appena licenziato dalle superiori, «con cravatta su toni blu pavone e abito di gabardine verde bottiglia a rigoline gialle». North, che «arriva in Vietnam in tuta mimetica, pronto a combattere. Sopra aveva un giubbotto antiproiettile e spalmato intorno agli occhi il cerone nero contro il riverbero; nel campo teneva sempre l'elmetto allacciato. Era sempre pulito e in regola. Oltre alla calibro 45 in dotazione agli ufficiali, Ollie si portava dietro un fucile a due canne calibro 12 per aumentare la sua potenza di fuoco. E nel caso la protezione non fosse sufficiente, aveva al collo un crocifisso».⁶

Si potrebbe citare una sfilza di altre differenze: differenze generazionali; differenze di cultura, carriera, professione; differenze di temperamento da giovani (Graham era un tipo ingenuo e sgargiante; North ostinato e per bene; Dewey sveglio e arrogante). Il nostro occhio, però, ha deciso di mettere a fuoco le uguaglianze.

Il primo punto di uguaglianza è che tutti e tre erano dotati di inesauribile energia. Dewey: grande dedizione, uno che va avanti a testa bassa, molto esigente con i sottoposti, il primo «sgominatore delle gang», come fu definito; mai un giorno di assenza e mai un allenamento di football saltato in tutta la carriera scolastica. North: simpatico e «sempre disponibile a fare quello che gli veniva chiesto di fare», per esempio andare in missione nel Vietnam, dove si guadagnò «una Stella di bronzo per la partecipazione come volontario a diverse azioni, una Stella d'argento, due medaglie al valore per ferite di guerra, e una medaglia di encomio della Marina»; alla carica incurante delle fe-

rite. Graham: di energia ne aveva così tanta che «da ragazzino i suoi genitori lo fecero visitare da un dottore ... Un familiare racconta che, come imparò a manovrare il triciclo, si mise a sfrecciare avanti e indietro, con i piedi che pedalavano così veloce che neanche si vedevano». Ciò che riportò sotto controllo tanta energia fu un'equivalente saldezza della fede.

La seconda similarità è l'autodisciplina. La scelta di North di arruolarsi nei Marines corona una vita da sempre disciplinata. Già da ragazzino era portato a ubbidire agli ordini. «Non sprecava tutto il tempo in strada ... Quando era ora di rincasare, sua madre lo chiamava con il fischiello ... Nel vestire, tendeva a essere più in ordine di noi». Graham «crebbe in un regime di diligenti pratiche devozionali; a dieci anni sapeva a memoria tutti i centosette articoli del catechismo». Quanto a Dewey, la sua sorte lo collocò dritto in una vita di severa disciplina: «Quando aveva tre anni, gli regalarono una bicicletta con l'avvertimento che alla prima caduta gliel'avrebbero sequestrata. Tommy montò immediatamente in sella, e immediatamente perdette la bicicletta, che rimase nell'irremovibile custodia della madre per un anno intero».

All'università, Dewey «pare non si sia mai lasciato tentare a correr la cavallina». Graham, che prendeva una cotta dopo l'altra, aveva in testa le ragazze, andava «con tutti gli altri a pomiciare» e baciava le ragazze «fino ad avere le labbra screpolate», pure, dice lui stesso, «non so come, non ho mai praticato atti di immoralità sessuale. Dio mi ha mantenuto puro ... Non sono mai nemmeno arrivato a toccare il seno alle ragazze». North «usciva raramente con le ragazze». A dieci anni, con un amico, capitò per sbaglio in un cinema dove si proiettava un film con Brigitte Bardot. «Ollie strabuzzò gli occhi vedendola attraversare lo schermo. "Proprio non dovremmo vedere queste cose", pare abbia detto all'amico ... Perciò uscirono e andarono a prendersi un gelato».

Ma, secondo me, l'elemento significativo, il deno-

minatore comune che lega questi tre personaggi, è la *fedè*, la pura forza persuasiva della fedè.

«A sette anni, Tommy [Dewey], spingendo un carrettino, andò a chiedere alla vicina giornali vecchi da rivendere ... A nove anni, incominciò a vendere giornali e riviste ... A volte la sua dedizione arrivava a curiosi estremi ... “Sembrava in preda a una possessione, quando veniva a venderci il ‘Saturday Evening Post’”. [Ricorda un cliente:] “Gli dissi che non volevo la rivista, ma lui mi fissò con aria di sfida con quegli occhi scuri e penetranti e me la piazzò sulla scrivania. Mi elencò una decina di ragioni per cui avrei dovuto comprarla. Io non seppi che cosa controbattere. Sembrava più semplice diventare suo regolare cliente”».

Durante la siccità e la depressione che colpirono gli Stati del Sud durante l'estate del '36, Billy Graham, appena finite le superiori, vendeva spazzolini da denti Fuller porta a porta nelle due Caroline.

«Il responsabile di zona era allibito dal numero di spazzolini che Billy aveva venduto in poche settimane ... Non si capacitava di come un solo essere umano potesse venderne così tanti in così poco tempo. Billy lo spiega così: “Ero convinto del prodotto. La vendita di quegli spazzolini per me era diventata una causa a cui dedicarmi. Pensavo che ogni famiglia avesse il diritto di possedere il suo spazzolino Fuller” ... “La sincerità è l'ingrediente più importante nel vendere qualsiasi cosa. Anche la salvezza eterna”».

Li portava come regalo alla sua ragazza e si lavava lui stesso i denti con gli spazzolini Fuller con tanta frequenza e tanta sincerità che «gli venne la gengivite».

Il prodotto di North era l'America stessa, piuttosto che una sua rappresentazione simbolica, come gli spazzolini Fuller o il «Saturday Evening Post», ma North era altrettanto convinto delle virtù del suo prodotto e altrettanto persuasivo nella sua passione. E «l'America» era l'oggetto della sua fedè molto tempo prima che si mettesse a venderla apertamente al Senato degli Stati Uniti e alla televisione. Ricorda un com-

pagno delle superiori: «Un ragazzo disse qualcosa sulla stupidità dell'Esercito. Disse anche che noi, cioè gli Stati Uniti, non ci saremmo dovuti impegnare in guerre oltreoceano. Larry non ci vide più. Disse a quel ragazzo: "Se non ti va di vivere in America, puoi pure toglierti dai piedi"».

Benché il prodotto venduto possa rappresentare la mediocrità collettiva (gli spazzolini da denti, il giornale, un patriottismo alla «amami o lasciami»), nell'esecuzione della vendita non c'è niente di mediocre. L'abitudine è il carattere, e diventa il destino. Quell'episodio dei tempi della scuola rivela già la fede della ghianda in tutte le future operazioni oltremare che North avrebbe eseguito.

Ambizione, nobili ideali, vita casta, lavoro indefesso: i contrassegni dell'animale a capo della muta, aggiogato all'etica del lavoro, che traina in salita carrette di moralizzazione. I loro valori e i loro metodi, i loro gusti e le loro frequentazioni non si saranno elevati al di sopra dei ceti medi; loro, però, toccarono la cima. Poco più che trentenne, Graham aveva già conquistato l'immaginazione evangelica popolare, attirando nella sua tenda vaste masse di pecorelle smarrite e bisognose (nonché ricche). A trentacinque anni, Dewey fu nominato procuratore distrettuale di Manhattan, il politico più giovane a ricoprire quell'incarico. A trentotto, poco mancò che ottenesse la *nominazione* come candidato repubblicano contro Roosevelt, cosa che avvenne nelle presidenziali di quattro anni dopo. Nel frattempo, aveva fatto condannare grossi gangster e contrabbandieri di liquori, estorsori e sicari. Uno dopo l'altro, furono messi alle strette dalle sue meticolose e stringenti indagini gangster del calibro di Waxey Gordon, Dutch Schultz, Joseph Castalado (il Re dei carciofi), i Gorilla Boys, i capi della Mafia, Lucky Luciano, Jimmy Hines e Louis Lepke dell'Anonima omicidi.

Prima dei quarant'anni, North si muoveva con disinvoltura nella élite del potere di Washington. Rac-

conta Michael Barnes, all'epoca membro del Congresso:

«Frequentava Henry [Kissinger] ... Ollie ha una notevole facilità a ingraziarsi le persone importanti ... Prendeva l'aperitivo con giudici della Corte suprema ... generali, senatori, il tutto con grande naturalezza. Come uno di loro. Arrivava con l'imprimatur della Casa Bianca, lo si vedeva quasi sempre al fianco di Henry».

Di lì ad alcuni anni, North dirigeva importanti operazioni della politica estera degli Stati Uniti, nei Caraibi (Grenada), nell'America centrale e in Medio Oriente (Iran, Libia, Israele).

Anche le operazioni di Graham avevano per teatro il mondo intero. Come predicatore di Eisenhower, Johnson, Nixon, Ford e Reagan, anche Graham faceva parte della élite del potere. Quanto a Dewey, forse aveva minore visibilità, ma nel Partito repubblicano fu lui il cervello dietro le candidature sia di Eisenhower sia di Nixon, i due uomini che hanno dominato l'America negli anni centrali del secolo. La vita di milioni di persone è stata toccata, nel bene o nel male, dalle energiche azioni di questi tre esponenti del virtuoso Centro.

Il timone in mano, fedeli ai principi, badavano al centesimo. A trentadue anni, Dewey «continuava ad annotarsi metodicamente sul suo libriccino ogni tubetto di lucido per scarpe e ogni pranzo da meno di un dollaro». Alla fine del suo mandato come governatore di New York, le tasse statali erano diminuite del dieci per cento rispetto a prima. Graham, che riceveva donazioni gigantesche per la sua causa e giocava a golf con i ricchissimi, «trascorre ore, ore di fila, a studiare come non fare soldi», disse sua moglie Ruth. Tutti e tre sposarono la ragazza giusta, allevarono figli e si batterono per l'onestà e, soprattutto, per l'autodisciplina, le abitudini idealizzate del Grande sistema di vita dell'America bianca dei ceti medi.

Forse il dio che più di ogni altro fornisce il denomi-

natore comune in questi tre casi è appunto l'abitudine all'autocontrollo. O meglio, non l'autocontrollo in sé; piuttosto, la sua ombra: la repressione al servizio della fede, di una fede, in particolare, che richiede la repressione dell'Ombra.

Lo si vede chiaramente nelle professioni di fede di North di fronte al Congresso. Il nemico è alle porte: il comunismo internazionale e la propensione al compromesso che fiacca la fibra patriottica dell'America. Bisogna fare ordine. Il bersaglio di Dewey era la criminalità, i gangster dei vicoli bui di Manhattan, il Partito democratico in mano agli irlandesi, i racket in mano agli ebrei, i mafiosi italiani. Dewey voleva ripulire l'America, riplasmandola sul modello della propria schizinosità. Il compito di Graham consisteva nel ripulire lo spirito ovunque nel mondo; una crociata, così chiamava la sua impresa.

La repressione della debolezza e del male dentro di noi e quella del male che è negli altri vanno insieme: per Dewey lo strumento era la condanna al carcere dei criminali; per North, il bombardamento dei cattivi a El Salvador, a Grenada, in Libia; per Graham, la vittoria sul peccato e su Satana attraverso la conversione dei peccatori a Cristo. In tutti e tre la fede giustifica la repressione e il *furor agendi* con cui viene combattuta l'Ombra, comunque essa si chiami: Partito democratico, fondamentalisti islamici di Khomeini o Satana in persona.

È fede nella causa o fede nella fede in sé? All'accusa di «suicidio dell'intelletto», Graham rispose: «Quello che so è che ho fede. E so quali cose, a Dio piacendo, la fede indiscussa e incondizionata ha compiuto nella mia vita ... Ho deciso una volta per tutte di avere fede». North basò la sua difesa contro l'accusa di avere mentito al Congresso sulla roccia della sua fede nell'America e nel suo comandante in capo. La fede che muove le montagne diventa qui la propria ombra. La nobiltà degli ideali si assottiglia via via che si inten-

sifica la fede. Come disse Santayana a proposito del fanatismo: smarrisce lo scopo e raddoppia gli sforzi.

Dopo l'inaspettata vittoria di Truman alle elezioni del 1948, Dewey si lasciò alle spalle la sconfitta. «Quel che è stato è stato. Adesso, andiamo avanti» disse, e così fece, negando con macchinazioni di potere la profondità del rifiuto ricevuto dall'elettorato. North raddoppiò gli sforzi a sostegno della sua fede progettando di alterare (o rubare quando gli uffici erano chiusi) la scheda con i dati sulle fratture riportate alle gambe, che avrebbe potuto precludergli l'arruolamento nei Marines.

Nella sua dedizione alla propria fede, ciascuno dei tre cercò di obliterare ciò che lo avrebbe potuto frenare. Questo si chiama il meccanismo della negazione. Di Graham, sua moglie ebbe a dire: «Naturalmente ha avuto dei dubbi, ma non per molto, non è il tipo che *coltiva* i dubbi». La negazione più gigantesca fu quella che seguì alla rovina politica di Nixon, e che segnò la sua caduta in disgrazia presso Graham stesso. Così ferma era la sua fede, e così poco aveva coltivato i suoi dubbi, che Graham non riuscì mai a cogliere l'ombra di Nixon. Quando essa emerse gracchiando dai nastri del Watergate, Graham cadde nella più profonda depressione della sua vita ed ebbe una crisi di fede. Non riusciva a stare fermo, si mordeva le unghie, non riusciva a dormire. Per un breve periodo, fu messo di fronte senza scampo alla contraddizione posta dalla fede: il fatto che essa richiede una qualche forma di suicidio – intellettuale, morale, percettivo. «Credevo davvero che [Nixon] rappresentasse la più grande possibilità mai capitata di condurre questo paese alla sua era più gloriosa e felice. Aveva il carattere adatto. Non lo avevo mai visto mentire». «Quei nastri hanno rivelato un uomo che non conoscevo; non avevo mai visto quel lato di Nixon».

Dalla cecità alla negazione. Con il tempo, Graham si riprese; rinnovata la fede, ritrovata l'innocenza, continuò come prima.

Dunque il denominatore comune di questi tre personaggi è l'irriducibilità della fede. Nonostante i comportamenti moralmente riprovevoli (la negazione di Graham, le menzogne di North, le manipolazioni di Dewey), la fede permise loro di andare avanti incuranti delle porcherie intorno, inaccessibili alla propria ombra, innocenti. E io affermo che è appunto l'abitudine tutta americana della fede a piacere tanto alla nostra mediocrità di provincia. Ne consegue che questo stesso tratto, lo si chiami innocenza (come fanno i critici letterari), negazione (come fanno gli psicologi) o fede (come dicono i credenti), deve costituire l'essenza del carattere americano, il che spiega come mai Dewey, Graham e North rappresentino in modo così eminente il suo stile.

Dobbiamo anche ammettere, a dispetto della nostra iniziale difesa della mediocrità contro le svalutazioni della psicologia, di avere scoperto la condizione psichica da cui nasce la mediocrità americana. L'abilità nel negare, nel rimanere innocenti, nell'usare la fede come protezione dalla sottigliezza – intellettuale, estetica, morale, psicologica – impedisce al carattere americano di svegliarsi, di aprire gli occhi sul dato di fatto che le virtù della mediocrità (quegli atti di devozione che sono l'energia disciplinata, l'ordine, l'autocontrollo, la probità, la fede) sono esse stesse messaggere del diavolo che vorrebbero sconfiggere.

Oggi, in una società che, per una forma di snobismo alla rovescia, ama tanto la normalità, elevando a nuova nobiltà la classe media che lavora, che paga le tasse, è morale e meritevole, diventa importante enfatizzare l'eccezionalità. Se la società è afflitta da una perdita di anima, da una perdita di ispirazione da parte del *daimon*, dell'angelo, del genio, allora, prima di partire lancia in resta alla loro ricerca, non sarebbe meglio chiederci che cosa li fa allontanare? Forse proprio il fatto di ospitare dentro di sé la mediocrità – attenersi al ruolo assegnato nella propria squadra, non rovesciare la barca, restare attaccati ai «valori della fa-

miglia», aiutare in parrocchia, non perdere le staffe, e intanto avere paura degli estremismi e degli esoterismi – è ciò che allontana gli Invisibili.

Perché l'eccezionalità riesce sospetta? La respingiamo forse perché l'ispirazione ci fa paura, in quanto la consideriamo uno stato della mente individualistica e aristocratica, che privilegia la comunicazione con gli spiriti rispetto alla comunione con i pari? Ma una cultura che immagina l'ispirazione come una pulsione asociale non si aggrapperà sempre più tenacemente a una mediocrità solo piatta?

Non dimentichiamo che le società sono elevate e arricchite da coloro che sono ispirati: l'infermiera del pronto soccorso, la maestra dell'anno, la guardia che fa canestro con uno stupendo tiro da tre punti. Il momento di ispirazione non invalida il giuoco di squadra, ma fa parte del contesto della squadra ed è di tutto il suo pubblico. Fare canestro all'ultimo secondo, salvando così una partita decisiva, non è soltanto un gesto eroico isolato. Ripristina l'autore del gesto in un contesto archetipico: l'eroe è colui che compie imprese ispirate per la gloria della città e dei suoi dèi. La connotazione di individualismo e di protagonismo che la nostra civiltà attribuisce ai gesti ispirati ci impedisce di cogliere il loro aspetto di servizio alla società. «Ispirazione» significa semplicemente «inspirare lo spirito», non «esaltazione dello spiritato».

Esistono società che richiedono espressamente ai loro membri di cercare attivamente l'ispirazione per il bene della collettività: gli indiani d'America, per esempio, con la ricerca della visione, le saune, le cerimonie del peyote e le danze; i quaccheri nelle loro riunioni, che mirano a favorire l'apparizione dello spirito. L'ideologia sociale sottintesa qui è che serviamo meglio gli altri quando ci poniamo al servizio degli Altri.

Non ho inteso, in queste pagine, adulare la fama in quanto tale, bensì piuttosto mostrare il *daimon* in uno specchio che lo ingrandisse. Il fatto di usare la persona eccezionale come esempio di un'idea non equivale

a letteralizzarne l'eccezionalità, come se fosse incarnata soltanto negli individui eccezionali. Le persone presentate in questo libro sono personificazioni dell'effetto del *daimon* invisibile. Sono l'espressione visibile intensificata del fenomeno daimonico. Queste figure di spicco rendono umana l'idea generale per cui tutte le vite hanno una componente eccezionale, che non viene spiegata dalle teorie psicologiche e biografiche correnti.

Manolete e Ingmar Bergman, per esempio, sono due disponibilità: non nel senso che sono disponibili all'imitazione o alla clonazione, ma in quanto ostensioni del *daimon*. La benedizione visibile in grado così eccezionale nelle loro vite è un fenomeno universale. È anche mia e vostra. Manolete e Ingmar Bergman sono testimoni ingranditi della disponibilità di benedizione.

L'uso di immagini ingrandite, che è un metodo antico, mira a ispirare «i deboli nella fede» affinché tornino a sentire la grandezza latente nella ghianda di Ognuno, indipendentemente dalla sua mediocrità statistica. Ma per prima cosa occorre invalidare la mediocrità come categoria psicologica: solo a questa condizione possiamo legittimamente entusiasmarci per l'eccezionalità. Altrimenti, il nostro entusiasmo, tutto questo sfoggio di nomi importanti e l'aver presentato familiarmente al lettore tutte queste dive e divi, apparirebbe adulazione snobistica delle celebrità. Per questo motivo, abbiamo estromesso brutalmente dalla psicologia le nozioni di «norma», «media», «centro» e «mediocre», rispedendole là dove possono servire (economia, epidemiologia, sociologia, marketing), affinché, con l'ausilio degli esempi presentati in questo libro, il lettore potesse più liberamente immaginare se stesso usando come parametro il fuori dell'ordinario.

North, Graham e Dewey sono personaggi eccezionali, tutti e tre; se gli è rimasta attaccata qualche traccia di mediocrità, questa è effetto dei risolini degli

snob per le cravatte di Graham o l'aspetto da contadino inurbato di Dewey o gli occhioni da bravo ragazzo di North. Schernendoli per queste cose, ci lasciamo sfuggire il fatto che ciascuno di essi è fedele alla propria ghianda ed esemplifica il suo particolare carattere, vizi compresi, in ogni gesto che coerentemente compie.

In questa società e in quest'epoca, in cui i tipi strambi, per essere curati da prepotenti intensità individuali, sono rinchiusi in ospizi, impasticcati di serenità serotoninica e riabilitati nei gruppi; in cui qualsiasi cosa « troppo » diversa viene emarginata, diventa particolarmente importante per la coscienza della nazione sostenere attivamente il fuori dell'ordinario. Se l'eminenza dipende dal destino e il destino dal carattere, varrà anche la relazione inversa, e dunque, per migliorare il carattere, non basta l'ammaestramento morale. Lasciamo perdere le esortazioni dei pedagogisti e concentriamo invece l'attenzione sul destino e in particolare sul destino delle persone eminenti. Nosiri pedagoghi sono le loro immagini: il loro coraggio, la loro ambizione e i loro rischi. E Dewey, North e Graham, le tre espressioni estreme della media presentate in questo capitolo, che hanno saputo accendere la fede e l'impegno politico di milioni di americani, non hanno affatto caratteri di media qualità.

Le immagini dell'eminenza prese dalla media dimostrano come anche quella di mezzo sia una strada alla grandezza. In questa ottica è possibile cogliere il valore innato della medietà, invece di limitarsi a irridere con sufficienza le sue collettive limitazioni piccolo borghesi o a rifugiarsi in essa per paura degli estremi. A dispetto di ogni eventuale residuo di snobismo, questo capitolo è stato scritto con idealismo: ho cercato, infatti, di trasformare la « mediocrità » da termine spregiativo in un concetto di valore nel quale, pure, può manifestarsi il *daimon*. Ma la parola manterrà la sua connotazione sociale spregiativa, finché non faremo lo sforzo di scoprire dentro ciascun esempio di

mediocrità lo specifico carattere di cui esso è portatore, quella «ciascunità» della ghianda.

UN PLATONISMO DEMOCRATICO

La tensione sotterranea che percorre un po' tutto il capitolo mi riguarda personalmente, esprime un conflitto in cui mi sono a lungo dibattuto. Venticinque anni fa, forse di più, io e Gilles Quispel, profondo studioso della gnosi cristiana e delle sette gnostiche, sedevamo in riva al Lago Maggiore. A un certo punto, Quispel, tirando boccate dalla sua pipa e guardandomi di sottocchi con un luccichio malizioso negli occhi, come un vecchio lupo di mare olandese in un romanzo di Conrad, mi domandò: «Come fa lei, Hillman, a seguire Platone e contemporaneamente la democrazia?».

Quispel aveva intravisto il *daimon* del mio destino, tant'è vero che ci sono voluti anni per dare una risposta alla sua domanda. Naturalmente, in quella domanda è sottintesa una certa interpretazione corrente di Platone, l'idea cioè che il suo sia un pensiero totalitario, aristocratico e patriarcale, che ha dato una copertura autorevole allo Stato autoritario. E, parallelamente, vi è sottintesa una certa idea di democrazia intesa come populismo e secolarismo, disancorata dalla trascendenza: la democrazia può avere Padri fondatori, ma non angeli. Di lì la domanda di Quispel: come si fa a essere elitari e insieme populistici, a aderire a principi eterni e insieme ai capricci delle convinzioni individuali, ovvero, nel linguaggio della filosofia, nel quale Quispel era di gran lunga più versato di me, come si fa ad abbracciare il regno della Verità e insieme quello della Opinione. È un rompicapo che ha tormentato i pensatori occidentali almeno da Parmenide in poi.

Nel nostro paese, la distinzione tra verità e opinione si è concretizzata nella distinzione tra Chiesa e Sta-

to, tra verità rivelata e sondaggi di opinione. Eppure la Dichiarazione di Indipendenza afferma che la democrazia americana si fonda su una «Verità» trascendente: «Tutti gli uomini sono creati uguali».

Infatti, su che cosa mai si basa questa affermazione? Le disuguaglianze precedono il primo vagito. Qualsiasi infermiera del reparto maternità di qualsiasi ospedale può confermare che la disuguaglianza esiste dall'inizio. I neonati differiscono uno dall'altro. Gli studi di genetica mettono in luce differenze innate di abilità, di temperamento, di sensibilità. Quanto alla situazione di vita in cui siamo calati, che cosa potrebbe esistere di più ineguale dell'ambiente? Alcuni, poi, sono svantaggiati per cultura e per natura contemporaneamente, e fin dall'inizio.

Dal momento che né la cultura né la natura danno l'uguaglianza, da dove avremo presa quell'idea? Non può essere dedotta dai dati della vita; né può essere ridotta a fattore comune a tutti gli esseri umani come la stazione eretta, il linguaggio simbolico o l'uso del fuoco, perché le differenze individuali elaborano quel fattore in miliardi di modi diversi. No, l'uguaglianza può solo essere dedotta dall'unicità, da ciò che la scolastica chiamava il «principio di individualità». Io sto immaginando l'unicità come la *haecitas* («questità», in latino medioevale) del *genius* inteso come il fattore formativo dato con la nascita a ciascuna persona, per cui ciascuna persona è *questa* e non un'altra, non qualsiasi altra, non nessun'altra.

Dunque l'uguaglianza deve essere assiomatica, un dato; come afferma la Dichiarazione di Indipendenza, il fatto che siamo uguali è una verità evidente in sé. Siamo uguali secondo la logica della «ciascunità». Ciascuno è per definizione distinto da ogni altro ciascuno e di conseguenza, in quanto tale, è uguale a ogni altro ciascuno. Noi siamo uguali in quanto ciascuno di noi porta nel mondo una specifica vocazione e siamo disuguali sotto ogni altro profilo, crudelmente, ingiustamente, ineluttabilmente disuguali, tranne che

in questa cosa del genio unico e irripetibile di ciascuno. La democrazia, dunque, poggia su una ghianda.

La ghianda preme per andare oltre il bordo; la sua passione principale è la realizzazione. La vocazione pretende la libertà assoluta di perseguire la sua felicità, una libertà «viva all'arrivo», e tale libertà non può essere garantita dalla società. (Se le possibilità di libertà sono stabilite dalla società, allora la società ha potere supremo e la libertà diventa soggetta all'autorità della società). Così come l'uguaglianza democratica non può trovare altro fondamento logico se non l'unicità della vocazione di ciascun individuo, alla stessa stregua la libertà si fonda sulla piena indipendenza della vocazione. Quando gli estensori della Dichiarazione di Indipendenza scrissero che tutti nascono uguali, si accorsero che quella proposizione ne comportava necessariamente una gemella: Tutti nascono liberi. È il fatto della vocazione che ci rende uguali ed è l'atto della vocazione che esige che si sia liberi. Il principio garante di entrambe è l'invisibile genio individuale.

Smettiamo per un attimo di leggere Platone come uno sporco fascista dagli ideali irrealistici e di immaginare la democrazia come una massa confusa di vittime vocanti opinioni. E allora forse vedremo che platonismo e democrazia non devono necessariamente respingersi come i poli opposti di un magnete, ma sono costruiti sulla stessa cosa, hanno la medesima carica: l'importanza dell'anima individuale. Lo Stato platonico esiste per quell'anima, non per se stesso né per alcun gruppo particolare al suo interno. Anzi, l'analogia che percorre tutta la *Repubblica* è il parallelismo tra gli strati dell'anima e i diversi livelli dello Stato. Ciò che facciamo nello Stato, lo facciamo all'anima e ciò che facciamo nell'anima lo facciamo per lo Stato – se l'idea platonica è portata alle sue ultime conseguenze e non è abortita prima che le sue articolazioni siano formate completamente.

Non solo, come abbiamo visto in questo capitolo,

l'unico garante teoretico di quell'individualità richiesta dalla democrazia, e in vista della quale è stata posta in essere la democrazia americana, è appunto l'anima, la stessa di Platone, che noi abbiamo chiamato angelo, ghianda, genio ma potremmo chiamare anche con altri nomi, altrettanto belli. Platonismo e democrazia hanno in comune una visione dell'importanza primaria dell'anima individuale.

Quest'anima, o *daimon* o genio, oltretutto, parrebbe essere non soltanto platonica, per la sua origine nel mito di Platone, ma anche democratica, in quanto entra nel mondo delle interazioni; si manifesta nella geografia, come a dire che a tal punto entra nel mondo da assumere le vesti di un luogo, come se volesse abitare nel mondo e vivere nel suo corpo. Solo i teologi e gli sciamani osano parlare degli Invisibili separatamente dal mondo visibile. Non sono certamente la morte e l'altro regno la meta verso cui preme la ghianda, bensì il mondo visibile, dove essa fa da guida. La perdita del *daimon* mina alla base la società democratica, frantumandola in una folla di consumatori accalcata in un labirintico ipermercato in cerca dell'uscita. Ma l'uscita non si trova, senza la guida della vocazione individuale.

Perciò, professor Quispel, dovessimo incontrarci di nuovo sotto i platani, risponderei che Platone e democrazia possono andare felicemente d'accordo. Entrambi hanno a fondamento l'anima. L'interesse di entrambi è trovare come l'anima possa vivere nel mondo e realizzarsi al meglio. Il tenere lo sguardo puntato sul meglio e sulla realizzazione non apre le porte all'aristocraticismo. Né rinnega la democrazia.

CODA
UNA NOTA SUL METODO

È stato un errore scegliere per la nostra teoria una metafora organica? Il termine stesso, «ghianda», non ci situa immediatamente nel modello organicistico della crescita naturale, agganciando la nostra teoria da un lato al determinismo genetico e dall'altro all'evoluzione temporale, due idee che essa intende insidiare, anzi addirittura minare alla base? Non verrà la teoria sovvertita dal suo stesso nome?

L'attribuzione del nome alle specie, ai corpi celesti, alle malattie finisce sempre per intrappolare la cosa denominata in una metafora radicale e per appropriarsi della cosa stessa di fronte al mondo, come è stato con i nomi dei monti e delle isole durante il periodo delle esplorazioni colonialiste. I nomi di monarchi europei e di scienziati eroici hanno colonizzato un'infinità di fenomeni naturali: pianeti, piante, processi, e i movimenti di liberazione liberano anche dall'oppressione di parole che rappresentano il vecchio ordine. Non ci converrebbe dunque abbandonare quel residuo di organicismo evolucionistico presente nella parola «ghianda», ribattezzando la nostra teoria la teoria dell'essenza, la teoria dell'immagine, la teo-

ria del genio, o addirittura, arditamente, la teoria della psicologia angelica?

Rimango legato a «ghianda», perché questa denominazione mostra come si possano leggere le immagini organiche senza cadere preda dell'organicismo. Se riusciremo a usare un'immagine naturale in modo innaturale, allora avremo dimostrato, attraverso il termine «ghianda», proprio il nucleo centrale del nostro punto di vista archetipico, il quale mira a ribaltare la concezione evoluzionistica della vita umana, condizionata dalla temporalità, leggendo la vita controcorrente rispetto al Tempo. Se vogliamo fare una revisione del modello evoluzionistico della natura umana, tanto vale incominciare assumendoci una delle sue immagini germinali.

Manterremo il termine, ma lo stanneremo dai nostri consueti schemi di pensiero. Non è la ghianda che va scartata, bensì l'abitudine a pensare le ghiande soltanto in modo naturalistico e temporale.

D'altronde, una volta che la ghianda è immaginata archetipicamente, immaginata come un'idea archetipica, essa non è più costretta né dalle leggi della natura né dai processi del tempo. Una definizione naturalistica, riduttiva di «ghianda» come il seme o il frutto della quercia pone soltanto uno dei possibili livelli di significato, assegnandole un posto letterale, botanico nella mente. Questo primo livello può impedire agli altri di emergere, mentre la ghianda ha anche un significato *mitologico, morfologico ed etimologico*.

La ghianda è anche un *simbolo mitico*; è anche una *forma*; ed è una *parola* con ascendenze, affinità, possibilità implicite e potenza evocativa. Amplificando la parola «ghianda» in queste diverse direzioni, come ci apprestiamo a fare qui, scavalcheremo le strozzature del suo significato corrente. E trasformando il senso della parola «ghianda» e amplificandone le potenzialità, ecco che dimostreremo in pratica come trasformare la biologia dell'umano al di là del suo contesto organico.

Per cominciare, prendiamo il simbolismo mitologico di quercia e ghianda. Anticamente, nell'Europa mediterranea e, a Nord, germanica e celtica, la quercia era un albero ancestrale magico. Tutto ciò che le era associato partecipava dei suoi poteri: gli uccelli che vi nidificano, le vespe nelle sue galle, le api e il loro miele, il vischio che vi si abbarbica e, naturalmente, la ghianda. Le querce erano alberi paterni che attiravano le folgori dal cielo ed erano sacri a divinità potenti come Zeus, Thor/Donar, Giove e Wotan. Ed erano anche alberi materni (*proterai materes*, le prime madri per i greci), che, secondo molti miti sulla comparsa dell'uomo sulla terra, avevano dato origine agli esseri umani. Noi siamo nati da una ghianda, come le ghiande nascono dalle querce. E come in inglese la parola albero (*tree*) e la parola verità (*truth*) sono affini, così l'albero nella sua forma di ghianda contiene, in nuce, la verità. Ecco, di questo tenore sarebbe una lettura rapsodica delle piccole noci nella loro coppetta che troviamo sparse al suolo nei boschi.¹

Il linguaggio del mito compone in immagini ciò che il linguaggio concettuale espone in frasi. Ciò che fa della ghianda un'immagine primordiale della personalità è il fatto che le querce sono abitate da figure dell'anima oracolari. Le querce, in particolare, sono alberi dell'anima perché offrono rifugio alle api e custodiscono nel loro tronco il miele, che nell'antichità mediterranea, come in molte altre parti del mondo, era considerato un ingrediente del nettare, la bevanda degli dèi, una sorta di primordiale, ultraterreno «cibo dell'anima». Ma, cosa più significativa, le querce sono alberi dell'anima perché ninfe, profetesse e sacerdotesse vivevano nei pressi o nel cavo del loro tronco e davano espressione, per allusioni e oracoli, alla precognizione e comprensione degli eventi possedute dalla quercia. Tutti gli alberi grandi sono saggi, secondo il maestro africano Malidoma Somé, perché i loro movimenti sono impercettibili, il nesso con il sopra e il sotto è così saldo, la loro presenza fisica così

generosamente utile. La quercia, con le sue dimensioni ed età e bellezza e solidità, sarebbe perciò particolarmente saggia, e le sue ghiande conterranno compressa in un minuscolo nucleo tutta la sapienza dell'albero, allo stesso modo in cui infinite schiere di angeli sapienti possono danzare su una capocchia di spillo. Gli Invisibili hanno bisogno di uno spazio minimo. Ma ad alcuni parlano con voce forte e chiara, e lo fanno dall'interno delle querce.

Comunque venisse udita la voce degli Invisibili, nello stormire del vento tra le foglie, nello scricchiolio dei rami, nel fruscio delle fronde o anche in assenza di sensazioni esterne verificabili, le sue parole potevano essere interpretate da sacerdotesse in possesso di un dono speciale, come avveniva per esempio a Dodona, in Epiro, nella Grecia nordoccidentale, menzionata già in Omero. La gente si recava sul luogo per chiedere consiglio all'albero oracolare. Poiché nell'albero era incarnata la conoscenza del destino, una persona poteva rivolgersi a esso in questo modo: «Geriotone chiede a Zeus se sia opportuno per lui prendere moglie»; «Callicrate chiede al dio se Nike, la moglie che ho, mi darà discendenza e a quale degli dèi devo rivolgermi»; «Cleomene chiede a Zeus e alla figlia di Dione se sia propizio per lui tenere un gregge». O anche, per svelare qualcuno degli enigmi della vita più quotidiani ma non meno angustianti: «È stato Dorchilo a rubare il telo?».²

Nelle pratiche oracolari relative alla quercia in uso a Dodona e altrove, sono impliciti due presupposti pertinenti per la nostra tesi. Primo, la quercia conosce ciò che all'occhio comune è nascosto; secondo, tale conoscenza può essere rivelata ad alcune persone, di solito donne, che sanno «ascoltare» e che permettono alla quercia di parlare attraverso di loro. Robert Graves sostiene che le sacerdotesse di Dodona, come pure i druidi celtici, per indurre la trance profetica masticassero letteralmente delle ghiande.³ Parke, che ha raccolto le testimonianze citate, non riferisce le ri-

sposte delle interpreti. *Ciò che esse udivano attraverso l'albero poteva rivestire enorme importanza per i richiedenti, ma ai fini della nostra indagine importa il fatto che esse udissero.*

La ghianda, dal punto di vista della botanica, è una Angiosperma, una pianta completa in embrione. L'essenza della quercia è già lì, presente nella sua totalità. Da un punto di vista teologico, la ghianda è paragonabile alle *rationes seminales*, le ragioni seminali, di Agostino. Prima ancora, filosofi stoici, gnostici e platonici, come Filone, sostenevano che il mondo era pervaso da *spermatikoi logoi*, da parole-seme o idee germinali, le quali sono presenti in esso dall'inizio come primordiale a priori che dà forma alle cose. Tali parole spermatiche fanno sì che ciascuna cosa possa dire la propria natura (a orecchie che sappiano ascoltare). L'idea della natura che parla, specie attraverso la voce di una quercia, è rimasta lungo i secoli una fantasia vivente, e ha ispirato i pittori fino a tutto l'Ottocento.⁴

Risvegliarsi al seme originario della propria anima e udirne la voce non sempre è facile. Come si riconosce la sua voce, quali segnali dà? Ma per poter affrontare queste domande, dobbiamo prima accorgerci della nostra sordità, di tutte le ostruzioni che ci rendono duri di orecchio: il riduzionismo, il letteralismo, lo scientismo del nostro cosiddetto senso comune. Sembra così difficile, infatti, farci entrare in testa che da un altrove possono venirci messaggi più importanti per la condotta della nostra vita delle informazioni che passano per Centel e Internet, significati che non scorrono veloci facili e agevoli, ma anzi si trovano codificati specialmente negli eventi dolorosi, patologizzati, che forse sono rimasti l'unico modo in cui gli dèi possono svegliarci.

Questa idea è espressa con il linguaggio del mito in una fiaba scandinava raccolta da Jacob Grimm nelle sue saghe germaniche:

«Il vecchio gigante Skrymir si sdraiò a dormire sotto una grande vecchia quercia. Arrivò Thor e gli diede

un colpo in testa con il suo martello. Skrymir si svegliò, pensando che gli doveva essere caduta sulla testa una foglia. Si riaddormentò e riprese a russare da far paura. Thor lo colpì di nuovo, più forte; di nuovo il gigante si svegliò, chiedendosi se non gli fosse caduta sulla testa una ghianda. E si riaddormentò. Thor gli assestò un colpo ancora più forte con il martello divino, ma il gigante, svegliandosi dal sonno, disse: "Ci devono essere degli uccelli in cima all'albero; dev'essermi caduta sulla testa una loro cacca"». ⁵

La teoria della ghianda è cacca di uccello per il gigante. I giganti sono notoriamente ottusi, condannati a un pensiero corporeo, miopi e sempre affamati (forse perché sono così vuoti?). Skrymir è il nostro letteralista, il nostro riduzionista, che proprio non ci arriva. Perciò nelle fiabe al gigante è contrapposto l'animale astuto, l'elfo o lo gnomo, la fanciulla scaltra o il piccolo sarto. Costoro non scambierebbero mai una ghianda per una foglia o una cacca di uccello. Essi capiscono al volo le metafore, mentre il gigante sa pensare soltanto secondo lo schema: *non è altro che*, e riduce tutto al minimo comun denominatore, per non dover uscire dalla caverna o risvegliarsi dal suo sbracato, rintornante torpore. Sfido che da piccoli i giganti ci facevano tanta paura e ci piacevano tanto le storie di coloro che riuscivano a ucciderli, come Davide e Giacomino, o a imbrogliarli, come Ulisse. Il gigante, con la sua stolidità di adulto, minaccia l'immaginazione del bambino, il suo legame ecologico con un mondo meraviglioso. La stupidità è il gigante che non nota le piccole cose. Se ci pensate, sono un fagiolo a salvare Giacomino e un sasso a salvare Davide da Golia. Il gigante nella psiche è un altro modo di chiamare la caverna platonica dell'ignoranza, e non è un caso se Ulisse incontra proprio in una caverna Polifemo, il gigante con un occhio solo, che prende alla lettera il gioco di parole di Ulisse e in tal modo viene ingannato.

Benché la quercia parlasse oracolarmente attraverso le donne, e benché tutti gli alberi siano stati clas-

sificati come simbolicamente femminili, perché proteggono, nutrono e hanno ritmi ciclici e perché forniscono la *hyle*, la materia prima, a moltissime attività dell'uomo, la quercia e la ghianda erano immaginate come fondamentalmente maschili. Non soltanto perché la quercia era un albero-Dio-Grande Padre (Giove nell'Europa latina, Thor/Donar nel Nord), ma anche perché (e qui passiamo dal mitologico al morfologico) la ghianda era detta *juglans*, il glande di Iuppiter/Giove.

La lingua inglese, chiamando *acorn* la ghianda, occulta una cosa che molte altre lingue rivelano: la punta del pene, così liscia, con il prepuzio retratto a mo' di coppa, riproduce la forma di una ghianda. In tedesco *Eichel* significa sia ghianda sia glande; in francese, l'una e l'altro si chiamano *gland*; in latino abbiamo *glans*; in greco *balanos*; in spagnolo *bellota*. Autori di scritti di medicina come Celso e naturalisti come Plinio e Aristotele avevano reso esplicita l'equazione pene-ghianda e i riti di fertilità combinavano la visione mitologica della quercia con l'aspetto morfologico del suo frutto.

Etimologicamente, e questo è il terzo livello della nostra elaborazione, il termine *acorn* è collegato a *acre* («acro, terreno»), *act* («atto») e *agent* («agente»). *Acorn* deriva direttamente dall'alto tedesco antico *akern* («frutto, raccolto»), dunque non solo un seme ma il processo di fruttificazione già completato. *Acorn* si ricollega anche a *actus* («azione, attività, atto compiuto»), sicché la ghianda va intesa come il risultato compiuto e non solo come l'inizio, in senso evolutivo, di un nuovo albero. Insomma, l'intero ordine logico è invertito.

Quanto alle origini più remote, *acorn* viene dal sanscrito attraverso il greco *ago*, *agein*, nelle varie forme e derivati, con il senso fondamentale di «spingere, dirigere verso, condurre o guidare» (in Omero *agos* è il capo, il duce). L'imperativo *age*, *agete* significa «avanti, muoversi, va'». Dal medesimo tema derivano la nostra

«agenda» e la nostra «agonia», due aspetti della normale esperienza che tutti noi nella vita facciamo della nostra prepotente ghianda.⁶

Non è straordinario trovare questa esuberanza di ricchezze verbali stipate dentro la ghianda? E ancora non abbiamo finito, perché la parola greca per indicare il glande e la ghianda, *balanos*, deriva dal tema del verbo *ballo* («gettare, lanciare»), come *bolis* e *bolos*, che indicano ciò che è lasciato cadere o che cade, come la noce dall'albero, o che è gettato o tirato, come i dadi, o anche lanciato in aria, proiettato. Vediamo qui una corrispondenza tra la radice *bat*, il lancio o la caduta che possono decidere del nostro caso, e la parola stessa «caso», dal latino *casus*, *cadere*. Il mio caso clinico è la sorte che mi è caduta ai piedi, come alle anime nel mito di Er, il destino che mi è toccato, e la storia del mio caso racconta la storia del destino che è stato sorteggiato per me. Condensato nella parola stessa, «ghianda», è insito un elemento di destino e la mia vita è il suo progetto.

Affine a *balanos*, «ghianda», è *ballizo*, «dimenare le gambe», nonché *balletus*, «lancio», da cui i nostri «ballistica» e «balestra», oltre a «balletto» e «ballo». C'è una primordiale bellezza e grazia nella ghianda etimologica: la ghianda danza con la vita ed è piena di proiezioni; ed è molto sensibile, come la punta del pene. E nell'azione è potente e precisa come una balestra. Tutte queste idee abbiamo mietuto dai suoi miti, dalla sua forma e dalle parole con cui è designata. Sì, direi che è proprio l'immagine adatta per la teoria che stiamo esaminando.

La nostra teoria della biografia sembra parlare il linguaggio e portare il segno di origine del *Puer aeternus*, l'archetipo dell'eterna giovinezza che incarna un legame senza tempo, eterno e tuttavia fragile con l'invisibile oltremondo.⁷ Nelle biografie umane, il *Puer* dà conto del bambino precoce dall'innequivocabile vocazio-

ne, come abbiamo visto per esempio in Yehudi Menuhin e in Judy Garland. In particolare, si manifesta come archetipo dominante in quelle figure visionarie che arrivano presto alla fama, sconvolgono i luoghi comuni e svaniscono nella leggenda, come James Dean, Clyde Barrow e Kurt Cobain, come Mozart, Keats e Shelley, come Thomas Chatterton, Rimbaud e Schubert, come Alessandro Magno, che morì a trent'anni, o come Alexander Hamilton, il brillante ragazzo che a diciotto anni fu tra i Padri fondatori di una grande rivoluzione e di una idealizzata nuova democrazia. Charlie Parker scomparve a trentacinque anni, Bunny Berigan a trentatré, Jimmy Blanton a ventitré, Buddy Holly a ventidue; per non parlare dei pittori che sono morti giovani, come Jean-Michel Basquiat e Keith Haring. Chiunque di noi potrebbe stilare un elenco, e non solo di personaggi famosi o famigerati, ma di bambini e di giovani oscuri, che ci sono passati accanto sfiorando la nostra vita con la loro promessa, e se ne sono andati.

Beninteso, il *Puer aeternus*, in quanto archetipo, trascende il genere: Jean Harlow, morta a ventisei anni, Carole Lombard a trentatré, Patsy Cline a trenta. Janis Joplin, Eva Hesse, Moira Dwyer, Amelia Earhart...

Queste figure celebrate hanno dietro a sostenerle figure del mito: Icaro e Horus, che volarono più in alto del proprio padre; Atalanta, veloce nella corsa; i giovani amanti Lancillotto e Ginevra; il leggendario Teseo; san Sebastiano trafitto; il giovane Davide, soave cantante di salmi; il coppiere degli dèi, Ganimede; e tutti i luminosi amanti, Adone, Paride, Narciso.

Il linguaggio colloquiale chiama piccoli geni i giovani particolarmente brillanti. Molto pertinente a questa connessione tra genio e *Puer*, tra glande e ghianda, è la primitiva identificazione, nella cultura latina, tra *genius* e la potenza procreativa del fallo, sicché la spontaneità del pene rappresenta, per sineddoche, il *genius* stesso.⁸ Per tale motivo i maschi parlano spesso del proprio membro come se avesse una propria capacità intuitiva

e una volontà propria e hanno la sensazione che svolga un ruolo importante nel loro destino. Molti uomini ne fanno un feticcio, conferendo all'organo le misteriose motivazioni di un'invisibile divinità. Tale sopravvalutazione delirante, narcisistica e ossessiva (dal punto di vista della psicoterapia convenzionale) si può comprendere meglio se collochiamo questo stile di fallocentrismo *puer* contro uno sfondo mitico.

La figura *puer* (Baldur, Tammuz, Gesù, Kṛṣṇa) porta il mito dentro la realtà. Il messaggio è mitico e afferma che egli, il *Puer*, il mito, così facilmente ferito e ucciso ma sempre rinascete, è il substrato seminale di ogni impresa immaginativa. Queste figure, al pari del mito, sembrano non propriamente «reali». Danno l'impressione di non avere sostanza; nella letteratura appaiono facili a dissanguarsi, a cadere, a spengersi, a svanire. Ma la loro devozione verso l'oltremondo – sono veri e propri missionari della trascendenza – non vacilla mai. «Oltre l'arcobaleno». «*La lune, c'est mon pays*» dice il pierrot dalla faccia bianca nel film *Amanti perduti*. Lunatico e solitario, aggraziato ed esangue: questo è il *Puer* mentre sfiora il mondo con il glande (e naturalmente è infedele in amore), esitante ma desideroso di essere accolto dalla terra.

La devozione a stati mentali alterati spinge la fantasia *puer* ad alterare la mente dello Stato accendendo focolai di ribellione. La chiamata che viene dal mondo eterno esige che questo mondo sia capovolto per ripristinare la vicinanza alla luna; lunaticità, amore, poesia. I figli dei fiori, Woodstock, le rivolte universitarie, gli studenti del Maggio francese: «*Imagination au pouvoir!*». Nessuna gradualità, nessun compromesso, perché l'eternità non scende a patti con il tempo. Ispirazione e visione sono in se stesse il fine e il risultato, e dopo... e dopo, che cosa succede? Gli ideali immortali soccombono alla mortalità: la repressione poliziesca; la generazione del Sessantotto e gli affari. «*Golden girls and lads all must, / As chimney-sweepers, come to dust*» (Le ragazze e i ragazzi d'oro finiranno tutti, / come

spazzacamini, coperti di polvere). Manolete sanguinante nella polvere.

Non sono soltanto le biografie a essere toccate da figure archetipiche. Esistono stili archetipici anche nelle teorie. Ogni teoria influenzata dal *Puer* mostrerà brillante esecuzione, richiami al fuori dell'ordinario, estetismo esibito. Rivendicherà atemporalità e validità universale, ma trascurerà la fatica delle prove. Avrà dentro il ritmo di danza del *Puer*, arditezza di immaginazione, ribellione alle convenzioni. Una teoria ispirata dal *Puer* zoppicherà in mezzo ai fatti, e addirittura crollerà di fronte alle domande indagatrici della cosiddetta realtà, la posizione assunta dal classico antagonista del *Puer*, il Re dalla faccia grigia o figura saturnina, testarda, insensibile, terra terra – che pretende statistiche, esempi, ricerche, non immagini, visioni, storie. Se il nostro lettore è al corrente di queste costellazioni e di come esse influiscono su ciò che leggiamo e sulle nostre reazioni a ciò che leggiamo, potrà più facilmente trovare la propria posizione sulla mappa archetipica e capire come mai ora si senta trascinato dalla portata rivoluzionaria di certe idee e ora gli sembrano tutte fesserie.

Questo tipo di autorispecchiamento attiene specificamente al metodo psicologico. A differenza dei metodi usati da altre discipline nell'espone le proprie idee, una psicologia che si dichiara archetipica è obbligata a mostrare le proprie premesse mitiche, a dire su che cosa fonda la sua prima ipotesi, nel nostro caso il mito della ghianda. Perché le teorie non sono semplicemente qualcosa che viene fabbricato nel cervello oppure dedotto da freddi dati; le teorie sono rappresentazioni in termini concettuali dei drammi del mito, e il dramma procede per argomentazioni adattando via via il modello.

Dopo avere svelato il *Puer* nel nostro metodo, ritorniamo alla ghianda. Galeno, medico e prolifico autore (129-200 ca), conferma l'antica credenza che la

ghianda fosse un alimento primordiale, il che è un modo mitico per dire che tutti noi ci nutriamo del nostro nocciolo interiore. La vocazione è il primo nutrimento della nostra psiche. Secondo Galeno, gli abitanti dell'Arcadia continuarono a cibarsi di ghiande anche dopo l'introduzione in Grecia della coltura dei cereali. Come dire che il sostentamento da parte della ghianda precede gli effetti civilizzatori della nostra madre naturale, il mondo materno di Demetra/Cere, la dea nutrice e civilizzatrice che dà il nome ai cereali. La ghianda è un dono della natura prima della cultura, ma di una natura mitica e vergine (vale a dire mai conosciuta, mai afferrata); dunque la ghianda, come conferma *Il ramo d'oro* di Frazer, appartiene al regno di Artemide, la vergine che presiedeva al parto.

Allora, e per tutta l'era moderna nella poesia francese e inglese, l'Arcadia della ur-ghianda è stata il paesaggio immaginale della natura primitiva, simile all'Eden, al Paradiso terrestre, dove l'anima naturale viveva libera in armonia con la natura. Oggi la psicoterapia ha trapiantato l'Arcadia nell'infanzia; l'essere di natura, che si ciba di ghiande, la psicoterapia lo ha battezzato il bambino interiore. Questa sostituzione del Giardino dell'Eden, pieno di animali e di serpenti e di peccato e di conoscenza, e poi dell'Arcadia dei rozzi mangiatori di ghiande con un violentato e idealizzato bambino interiore è a sua volta una violenza. Per recuperare l'idillio di una vita libera, la psiche pagana non faceva « ritorno all'infanzia » né idolatrava l'innocenza; la psiche pagana andava in Arcadia, nel territorio immaginale dove il tuo genio si prende cura di te.

Nella ghianda sono contenuti non solo la pienezza della vita prima che sia vissuta ma anche lo scontento e la frustrazione della vita non vissuta. La ghianda vede, conosce, preme; ma che cosa può fare? La discrepanza tra seme e albero, tra il fuso nel grembo degli dèi in cielo e il traffico in grembo alla famiglia sulla terra, riempie la ghianda del furore dell'impotenza, di chi sfiora una cosa ma non riesce ad afferrarla; la

ghianda è come un bambinetto paonazzo di rabbia perché non è capace di fare quello che immagina.

Benché, dentro, la ghianda possa essere buona e nutriente, oltre che in dolce comunione con l'angelo, la ghianda è anche amara. È astringente e piena di tannino. Si ritrae; dice No, come il *daimon* di Socrate, che suggeriva soltanto dinieghi. Forse è per questo che le ghiande reali vanno lasciate a bagno e fatte spurgare e poi bollite e mondate ripetutamente, sottoponendole a un lungo processo di ammorbidente, prima che dalla polpa si possa macinare una farina gradevole al palato. Come dicono le ricette: «Sono pronte quando hanno perduto il gusto amaro». Dentro, il bellissimo *Puer* nasconde un orribile, addirittura tossico, gusto amaro. Lo si vede nel gesto di Basquiat, nella musica di Kurt Cobain, di Jimi Hendrix, di Janis Joplin: la disperazione suicida che non può aspettare fino al tempo della quercia. Anche le teorie hanno l'Ombra. La teoria della ghianda, con lo straordinario slancio verso l'alto che offre alla vita – visione, bellezza, vocazione –, è anche un osso duro da mandar giù.

Questa coda si è dimostrata una necessaria ultima digressione sul metodo. Ha collegato la teoria della ghianda con la sua immagine fondante e poi l'immagine fondante con una più ampia configurazione mitica chiamata *Puer aeternus*. Attraverso questa digressione ho potuto mostrare come si possa trapiantare una metafora organica, togliendola dal solito vaso dell'ideologia organicistica, che avrebbe confinato la nostra teoria della ghianda in un modello evuzionistico della vita umana.

La vita non è soltanto un processo naturale; è anche, forse più ancora, un mistero. Il voler spiegare le verità occulte della vita per mezzo di analogie con la natura rientra nella «superstizione naturalistica», la quale presuppone che la vita psichica ubbidisca esclusivamente alle leggi della natura quali sono descritte, per esempio, dall'evoluzionismo e dalla genetica. Gli esseri umani cercano instancabilmente di decifrare il

codice dell'anima, di penetrare i segreti della sua natura. Ma se la natura dell'anima fosse non naturale e non umana? E se ciò che cerchiamo fosse non soltanto un «qualcos'altro», ma si trovasse altrove, anzi non avesse alcun «dove», a dispetto della vocazione che ci invita a cercare? In realtà, non c'è alcun luogo dove cercare, al di là del dato della vocazione. Parrebbe più saggio rispondere alla chiamata, anziché eluderla mettendoci a cercare la sua fonte.

Secondo la tradizione, l'invisibilità che è al cuore delle cose era il *deus absconditus*, «il dio nascosto», di cui si poteva parlare solo per immagini, metafore e iperboliche allegorie, gemme di immenso valore sepolte nel ventre di montagne gigantesche, scintille che contengono la forza conflagrante del fuoco greco. La cosa più importante, insegnava questa tradizione, è sempre la meno palese. Ebbene, la ghianda è una di tali metafore, e la teoria della ghianda attinge a questa tradizione, che risale a Blake e a Wordsworth, al romanticismo tedesco e, più indietro, a Marsilio Ficino e a Nicola Cusano.

Come la ghianda, anche il *daimon* e l'anima sono metafore del piccolo. Anzi, sono più piccole del piccolo, perché appartengono agli Invisibili. L'anima, infatti, non è un'entità misurabile, non è una sostanza e non è una forza, anche se noi siamo chiamati dalla forza delle sue pretese. Non ha nulla di corporeo, dice Ficino, e dunque la natura del *daimon* e il codice dell'anima non possono essere compresi con mezzi fisici, ma solo con un pensiero indagatore, un sentimento aperto al sacro, un'intuizione evocativa e un'immaginazione ardita: le modalità di conoscenza del *Puer*.

In conformità con la particolare figura archetipica del *Puer*, questa teoria vuole ispirare e rivoluzionare e anche suscitare un nuovo attaccamento erotico verso il suo oggetto: l'autobiografia, la biografia, personale e soggettiva, di ciascuno di noi, il modo come immaginiamo la nostra vita, perché il modo come immaginiamo la nostra vita influisce su come alleviamo i no-

stri figli, sul nostro atteggiamento verso i sintomi e i disagi degli adolescenti, sul nostro essere individui in una democrazia, sullo straniamento della vecchiaia e sulla preparazione alla morte; influisce insomma sulle professioni che hanno a che fare con l'educazione, sulla pratica della psicoterapia, sul genere biografico e sulla nostra vita di cittadini.

NOTE

I. LA TEORIA DELLA GHIANDA
E LA REDENZIONE DELLA PSICOLOGIA

1. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, seconda ediz., Oxford University Press, Oxford, 1963, pp. 313-21.
2. Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, London, 1871, p. 387.
3. Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, Statens Etnografiska Museum, Stockholm, 1953, p. 387.
4. Jane Chance Nietzsche, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1975, pp. 18, 19.
5. Sid Colin, *Ella. The Life and Times of Ella Fitzgerald*, Elm Tree Books, London, 1986, p. 2.
6. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford, 1939, pp. 3-4.
7. Barnaby Conrad, *The Death of Manolete*, Houghton Mifflin, Boston, 1958, pp. 3-4.
8. Evelyn Fox Keller e W.H. Freeman, *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, W.H. Freeman, New York, 1983, p. 22.
9. Yehudi Menuhin, *Unfinished Journey*, Alfred A. Knopf, New York, 1976, pp. 22-23.
10. *Loc. cit.*

11. Colette, *Earthly Paradise. An Autobiography*, trad. ingl. di Herma Briffault, Derek Coltman, et. al., a cura di Robert Phelps, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1966, pp. 48, 76, 77 [per la prima citazione, trad. it. Colette, *Il kepti*, Adelphi, Milano, 1996, p. 119].
12. Golda Meir, *My Life*, Putnam, New York, 1975, pp. 38-39.
13. Eleanor Roosevelt, *You Learn by Living*, Harper and Bros., New York, 1960, p. 30.
14. Blanche Wiesen Cook, *Eleanor Roosevelt*: vol. I, 1884-1933, Viking Penguin, New York, 1992, pp. 70-72.
15. Roosevelt, *You Learn by Living*, cit., p. 18.
16. Brian Crozier, *Franco. A Biographical History*, Eyre and Spottiswoode, London, 1967, pp. 34-35.
17. Desmond Young, *Rommel. The Desert Fox*, Harper and Bros., New York, 1950, p. 12.
18. I riferimenti a Peary, Stefansson e Gandhi sono tratti da Victor Goertzel e Mildred G. Goertzel, *Cradles of Eminence*, Little, Brown, Boston, 1962.
19. James Hillman, *What Does the Soul Want – Adler's Imagination of Inferiority*, in *Healing Fiction*, Spring Publications, Dallas, 1994.
20. Steven Naifeh e Gregory W. Smith, *Jackson Pollock. An American Saga*, Clarkson Potter, New York, 1989, pp. 62, 50-51.
21. David Irving, *The Trail of the Fox*, E.P. Dutton, New York, 1977, p. 453.
22. Albert Rothenberg, *Creativity and Madness. New Findings and Old Stereotypes*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990, p. 8.
23. Elias Canetti, *The Tongue Set Free. Remembrance of a European Childhood*, André Deutsch, London, 1988, pp. 28-29 [trad. it., *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, Adelphi, Milano, 1980, pp. 46-48].
24. Peter R. Breggin e Ginger R. Breggin, *The War Against Children. The Government's Intrusion into Schools, Families and Communities in Search of a Medical «Cure» for Violence*, St. Martin's Press, New York, 1994.

25. Mary Sykes Wylie, *Diagnosing for Dollars?*, in «The Family Therapy Networker», 19 (1995), 3, pp. 23-69.
26. Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, University of California Press, Berkeley, 1983.
27. Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Penguin, Harmondsworth (England), 1967, p. 238 [trad. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, terza ediz. riveduta, Adelphi, Milano, 1986, p. 292].
28. Wallace Stevens, *Notes Toward a Supreme Fiction*, in *The Collected Poems of Wallace Stevens*, Alfred A. Knopf, New York, 1978, p. 383.

II. CRESCERE, CIOÈ DISCENDERE

1. Gershom Scholem, a cura di, *Zohar – The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah*, Schocken Books, New York, 1963, p. 91.
2. Charles Ponce, *Kabbalah*, Straight Arrow Books, San Francisco, 1973, p. 137.
3. Platone, *Repubblica*, 614 sgg.
4. Gerhard Kittel, a cura di, *Theological Dictionary of the New Testament*, terza ediz., vol. III, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1968, *ad vocem*.
5. Platone, *Repubblica*, 617d.
6. Plotino, *Enneadi*, II, 3.15.
7. Joel Covitz, *A Jewish Myth of a Priori Knowledge*, in «Spring 1971. An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought», Spring Publications, Zürich, 1971, p. 55.
8. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1106b.
9. Le citazioni riguardanti Judy Garland sono tratte da David Shipman, *Judy Garland. The Secret Life of an American Legend*, Hyperion, New York, 1993.
10. Le ultime citazioni riguardanti Judy Garland sono tratte da Mickey Deans e Ann Pinchot, *Weep No More, My Lady*, Hawthorne, New York, 1972.
11. Tutte le citazioni riguardanti Josephine Baker sono tratte

te da Jean-Claude Baker e Chris Chase, *Josephine. The Hungry Heart*, Random House, New York, 1993.

III. LA SUPERSTIZIONE PARENTALE

1. Tutte le citazioni riguardanti Thomas Wolfe sono tratte da Andrew Turnbull, *Thomas Wolfe*, Scribners, New York, 1967.
2. Peter B. Neubauer e Alexander Neubauer, *Nature's Thumbprint. The Role of Genetics in Human Development*, Addison-Wesley, Reading (Mass.), 1990, pp. 20-21, citato in David C. Rowe, *The Limits of Family Influence. Genes, Experience and Behavior*, Guildford, New York, 1993, p. 132.
3. Stephen Citron, *Noel and Cole. The Sophisticates*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 8.
4. Victor Goertzel e Mildred G. Goertzel, *Cradles of Eminence*, cit., p. 13.
5. Stanley A. Blumberg e Gwinn Owens, *Energy and Conflict. The Life and Time of Edward Teller*, Putnam, New York, 1976, p. 6.
6. Pupul Jayakar, *Krishnamurti. A Biography*, Harper and Row, New York, 1988, p. 20.
7. Tutte le citazioni riguardanti Van Cliburn sono tratte da Howard Reich, *Van Cliburn. A Biography*, Thomas Nelson, Nashville, 1993.
8. Lee Congdon, *The Young Lukács*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1983, p. 6.
9. Joan Peyser, *Leonard Bernstein*, Bantam, London, 1987, p. 22.
10. Patricia Bosworth, *Diane Arbus. A Biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1984, p. 25.
11. Roy Cohn e Sidney Zion, *The Autobiography of Roy Cohn*, Lyle Stuart, Secaucus (N.J.), 1988, p. 33.
12. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven, 1982, pp. xii e 4.
13. Evelyn Fox Keller e W.H. Freeman, *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, cit., p. 20.

14. Goertzel e Goertzel, *Cradles of Eminence*, cit., p. 255.
15. Tina Turner e Kurt Loder, *I, Tina. My Life Story*, William Morrow, New York, 1986, pp. 8 e 10.
16. D.C. Rowe, *The Limits of Family Influence*, cit., p. 193.
17. Diane E. Eyer, *Mother-Infant Bonding. A Scientific Fiction*, Yale University Press, New Haven, 1992, pp. 2, 199, 200.
18. John Bowlby, *Child Care and the Growth of Love*, seconda ediz., a cura di Margery Fry, Penguin, Harmondsworth (England), 1965, p. 53.
19. Rowe, *The Limits of Family Influence*, cit., p. 163.
20. Robert Coles, *The Spiritual Life of Children*, Houghton Mifflin, Boston, 1990.
21. John Demos, *The Changing Faces of Fatherhood*, in *The Child and Other Cultural Inventions*, a cura di Frank S. Kessel e Alexander W. Siegel, Praeger, New York, 1983.
22. Rainer Maria Rilke, *Selected Poems of Rainer Maria Rilke*, trad. ingl. di Robert Bly, Harper and Row, New York, 1981.
23. Michael Ventura e James Hillman, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy – And the World's Getting Worse*, Harper, San Francisco, 1993.
24. Camille Sweeney, *Portrait of The American Child*, in «The New York Times Magazine», 8 ottobre 1995, pp. 52-53.
25. Edith Cobb, *The Ecology of Imagination in Childhood*, Spring Publications, Dallas, 1993.
26. Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor, New York, 1951, p. 502.

IV. RITORNO AGLI INVISIBILI

1. A. Hilary Armstrong, *The Divine Enhancement of Earthly Beauties*, in «Eranos-Jahrbuch 1984», Insel, Frankfurt a.M., 1986.
2. Paul Friedländer, *Plato*, vol. I, Bollingen Series 59, Pantheon, New York, 1958, p. 189.
3. Henri Bergson, *Creative Evolution*, Macmillan, London, 1911, p. ix.

4. William Wordsworth, *The Prelude*, in *The Poems of William Wordsworth*, Oxford University Press, London, 1926.
5. William James, *On a Certain Blindness in Human Beings*, in *Talks to Teachers on Psychology. And to Students on Some of Life's Ideals*, Longman's, Green, London, 1911.
6. Horace B. English e Ava C. English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, David McKay, New York, 1958.
7. Howard C. Warren, a cura di, *Dictionary of Psychology*, Houghton Mifflin, Boston, 1934.
8. English e English, *A Comprehensive Dictionary*, cit. Si veda inoltre, K.W. Wild, *Intuition*, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1938; Malcolm R. Westcott, *Toward a Contemporary Psychology of Intuition. A Historical, Theoretical and Empirical Inquiry*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1968; Josef Koenig, *Der Begriff der Intuition*, Max Niemeyer, Halle, 1926; Sebastian J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.), 1947.
9. C.G. Jung, *Psychological Types*, Routledge and Kegan Paul, London, 1923.
10. Le citazioni riguardanti l'ispirazione poetica e la matematica sono tratte da Rosamond E.M. Harding, *An Anatomy of Inspiration*, seconda ediz., Heffer and Sons, Cambridge (Mass.), 1942; quelle riguardanti l'inventiva matematica da Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton University Press, Princeton, 1945.
11. Ralph Waldo Emerson, *Self-Reliance*, in *Essays. First Series*, vol. I, Harper and Bros., New York, s.d., p. 43.
12. Come si è detto, sono molte le persone famose che hanno incontrato gravi difficoltà a scuola. Le loro storie individuali si possono trovare nei seguenti libri. Mann: Victor Goertzel e Mildred G. Goertzel, *Cradles of Eminence*, cit.; Gandhi e Undset: Robert Payne, *The Life and Death of Mahatma Gandhi*, Dutton, New York, 1969; Feynman: James Gleick, *Genius. The Life and Science of Richard Feynman*, Vintage Books, New York, 1993; Branagh: Kenneth Branagh, *Beginning*, Chatto and Windus, London, 1989; Fassbinder: Robert Katz, *Love Is Colder Than Death. Life and Times of Rainer Werner Fassbinder*, Jonathan Cape, London, 1987; Pol-

lock: Steven Naifeh e Gregory W. Smith, *Jackson Pollock. An American Saga*, cit.; Lennon: Albert Goldman, *The Lives of John Lennon. A Biography*, William Morrow, New York, 1988; Browning: Maisie Ward, *Robert Browning and His World. The Private Face (1812-1861)*, Cassell, London, 1968; Bowles: Christopher Sawyer-Laucanno, *An Invisible Spectator. A Biography of Paul Bowles*, Bloomsbury, London, 1989; Saroyan, Grieg, Crane, O'Neill, Faulkner, Fitzgerald, Glasgow, Cather, Buck, Duncan, Anthony, Churchill: Goertzel e Goertzel, *Cradles of Eminence*, cit.; Einstein: Roger Highfield e Paul Carter, *The Private Lives of Albert Einstein*, St. Martin's Press, New York, 1993; Arbus: Patricia Bosworth, *Diane Arbus. A Biography*, cit.

13. Per le citazioni riguardanti Puccini, Čechov e Picasso – e le loro difficoltà con gli esami –, si veda il libro dei Goertzel più volte citato. Altro materiale su Picasso è tratto da Roland Penrose, *Picasso. His Life and Work*, terza ediz., University of California Press, Berkeley, 1981.

14. Goertzel e Goertzel, *Cradles of Eminence*, cit.

15. Omar N. Bradley Jr. e Clay Blair, *A General's Life. An Autobiography*, Simon and Schuster, New York, 1983.

16. Paul D. Colford, *The Rush Limbaugh Story. Talent on Loan from God*, St. Martin's Press, New York, 1993, p. 12.

17. James Grant, *Bernard M. Baruch. The Adventures of a Wall Street Legend*, Simon and Schuster, New York, 1983.

18. Eric Lax, *Woody Allen*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pp. 20 e 32.

19. Marshall Frady, *Billy Graham. A Parable of American Righteousness*, Little, Brown, Boston, 1979, p. 61.

20. Robert Sardello, a cura di, *The Angels*, Dallas Institute of Humanities and Culture, Dallas, 1994.

21. David L. Miller, *Hells and Holy Ghosts. A Theopoetics of Christian Belief*, Abingdon Press, Nashville, 1989.

V. «ESSE EST PERCIPI»

1. Barnaby Conrad, *The Death of Manolete*, cit., pp. 9-10.

2. Robert A. Caro, *Lyndon Johnson and the Roots of Power*, in *Extraordinary Lives. The Art and Craft of American Biography*, Houghton Mifflin, Boston, 1988.
3. James Thomas Flexner, *The Young Hamilton. A Biography*, Little, Brown, Boston, 1978, p. 143.
4. James Hillman, *Egalitarian Typologies Versus the Perception of the Unique*, Eranos Lecture Series, Spring Publications, Dallas, 1986, pp. 4-5.
5. Elia Kazan, *Elia Kazan. A Life*, Doubleday Anchor, New York, 1989, p. 26.
6. Tutte le citazioni riguardanti Truman Capote sono tratte da Gerald Clarke, *Capote. A Biography*, Simon and Schuster, New York, 1988.
7. Golda Meir, *My Life*, cit., pp. 40-42.
8. Karen Monson, *Alban Berg*, MacDonald General Books, London, 1980, p. 6.
9. Wiktor Woroszyński, *The Life of Mayakovsky*, Victor Gollancz, London, 1972, p. 11.
10. Tutte le citazioni riguardanti Rimbaud sono tratte da Elisabeth Hanson, *My Poor Arthur. A Biography of Arthur Rimbaud*, Henry Holt, New York, 1960.
11. David Leeming, *James Baldwin. A Biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1994, pp. 14-16 e 19.
12. Andrés Rodríguez, *The Book of the Heart. The Poetics, Letters and Life of John Keats*, Lindisfarne Press, Hudson (N.Y.), 1993, p. 48.
13. James Hillman, *Oedipus Revisited*, in *Oedipus Variations. Studies in Literature and Psychoanalysis*, Spring Publications, Dallas, 1991, pp. 137-45.
14. E.H. Gombrich, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Bollingen Series 35, Princeton University Press, Princeton, 1961, p. 116.
15. José Ortega y Gasset, *On Love. Aspects of a Single Theme*, Victor Gollancz, London, 1959, p. 116.
16. Rodríguez, *Book of the Heart*, cit., p. 51.
17. Le fonti degli aneddoti sui «ritardi» di sviluppo sono le seguenti. Teller: Stanley A. Blumberg e Gwinn Owens, *Energy and Conflict. The Life and Times of Edward Teller*, cit.;

Spock: Lynn Z. Bloom, *Doctor Spock. Biography of a Conservative Radical*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1972; Buber: Maurice Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge. A Life of Martin Buber*, Paragon House, New York, 1991; Thurber: Neil A. Graver, *Remember Laughter. A Life of James Thurber*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994; Wilson: Edwin A. Weinstein, *Woodrow Wilson. A Medical and Psychological Biography*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

VI. NÉ NATURA NÉ CULTURA: QUALCOS'ALTRO

1. Robert Plomin, J.C. De Fries e G.E. McClearn, *Behavioral Genetics. A Primer*, W.H. Freeman, New York, 1990, p. 314.
2. Judy Dunn e Robert Plomin, *Separate Lives. Why Siblings Are So Different*, Basic Books, New York, 1990, p. 38.
3. Plomin e coll., *Behavioral Genetics*, cit., p. 370.
4. Dunn e Plomin, *Separate Lives*, cit., p. 16.
5. *Ibid.*, p. 159.
6. *Ibid.*, pp. 49 e 50.
7. Plomin e coll., *Behavioral Genetics*, cit., p. 371.
8. Robert Plomin, *Environment and Genes*, in «American Psychologist», 44 (1989), 2, pp. 105-11.
9. Jerome Kagan, *Galen's Prophecy. Temperament in Human Nature*, Basic Books, New York, 1994.
10. Paul Radin, *Monotheism Among Primitive Peoples*, Ethnographic Museum, Bollingen Foundation, Special Publ. 4, Basel, 1954. Sulle caratteristiche psicologiche del monoteismo, si veda James Hillman, *Archetypal Psychology. Monotheistic or Polytheistic?*, in «Spring 1971. An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought», Spring Publications, Zürich, 1971, pp. 193-230.
11. Cesare Lombroso, *Genio e follia*, Milano, 1864; quarta ediz. aumentata, Torino, 1882.
12. Plomin e coll., *Behavioral Genetics*, cit., p. 334.
13. Richard Herrnstein e Charles Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, New York, 1994, p. 108.

14. Plomin e coll., *Behavioral Genetics*, cit., p. 366.
15. *Ibid.*, p. 334.
16. *Ibid.*, p. 365.
17. Herrnstein e Murray, *The Bell Curve*, cit., p. 105.
18. Plomin e coll., *Behavioral Genetics*, cit., p. 35.
19. Bard Lindeman, *The Twins Who Found Each Other*, William Morrow, New York, 1969.
20. D.T. Lykken, M. McGue, A. Tellegen e T.J. Bouchard, *Emergenesis. Genetic Traits That May Not Run In Families*, in «American Psychologist», 47, 12 (dicembre 1992), pp. 1565-66.
21. *Ibid.*, p. 1575.
22. Dunn e Plomin, *Separate Lives*, cit., pp. 146 e 147.
23. *Ibid.*, pp. 148-49.
24. Niels G. Waller e Phillip R. Shaver, *The Importance of Non-genetic Influences on Romantic Love Styles. A Twin-Family Study*, in «Psychological Science», 5 (1994), 5, pp. 268-74.
25. Helen E. Fisher, *Anatomy of Love. The Natural History of Monogamy, Adultery, and Divorce*, W.W. Norton, New York, 1992, p. 45.
26. Emma Jung, *Animus and Anima*, Spring Publications, Dallas, 1979.
27. John R. Haule, *Divine Madness. Archetypes of Romantic Love*, Shambhala, Boston, 1990; Jan Bauer, *Impossible Love – Or Why the Heart Must Go Wrong*, Spring Publications, Dallas, 1993.
28. Platone, *Fedro*, 511b.
29. Fisher, *Anatomy of Love*, cit., p. 273.
30. Ellen Berscheid e Elaine Hatfield Walster, *Interpersonal Attraction*, Addison-Wesley, Menlo Park (N.J.), 1983, p. 153.
31. Lawrence Wright, *Double Mystery*, in «The New Yorker», 7 agosto 1995, p. 52.
32. Nathaniel Branden, *A Vision of Romantic Love*, in *The Psychology of Love*, a cura di Robert J. Sternberg e Michael L. Barnes, Yale University Press, New Haven, 1988, p. 224.
33. Susan S. Hendrick e Clyde Hendrick, *Romantic Love*, Sage Publications, Newbury Park (Cal.), 1992, p. 23.

34. Wright, *Double Mistery*, cit., p. 58.
35. José Ortega y Gasset, *On Love. Aspects of a Single Theme*, cit.
36. Joseph Gantner, *L'Immagine del Cuor*, in «Eranos-Yearbook», 35 (1966), Rhein Verlag, Zürich, 1967, pp. 287 sgg.
37. Zoltan Kovecses, *A Linguist's Quest for Love*, in «Journal of Social and Personal Relationships», 8 (1991), 1, pp. 77-97.
38. Ricardo C. Ainslie, *The Psychology of Twinship*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1985, pp. 133-41.
39. Plomin, *Environment and Genes*, cit., p. 110.
40. David Reiss, Robert Plomin e E. Mavis Hetherington, *Genetics and Psychiatry. An Unheralded Window on the Environment*, in «American Journal of Psychiatry», 148 (1991), 3, pp. 283-91.
41. Plomin, *Environment and Genes*, cit., p. 110.
42. T.S. Eliot, *The Dry Salvages*, in *Four Quartets*, Faber and Faber, London, 1944.

VII. FUMETTI E FANTASIA

1. E.T. Bell, *Men of Mathematics*, Simon and Schuster, New York, 1937, pp. 341-42.
2. D.W. Forrest, *Francis Galton. The Life and Work of a Victorian Genius*, Paul Elek, London, 1974, p. 6.
3. Peter Kurth, *American Cassandra. The Life of Dorothy Thompson*, Little, Brown, Boston, 1990, p. 24.
4. Edith Cobb, *The Ecology of Imagination in Childhood*, cit.
5. Albert Goldman, *The Lives of John Lennon. A Biography*, cit., p. 56.
6. Gli aneddoti sugli autori famosi e le loro letture «basse» sono tratti dai seguenti libri. Porter: George Eells, *The Life That Late He Led. A Biography of Cole Porter*, W.H. Allen, London, 1967; F.L. Wright: Meryle Secrest, *Frank Lloyd Wright*, Alfred A. Knopf, New York, 1992; Barrie: Janet Dunbar, *J.M. Barrie. The Man Behind the Image*, Readers Union, Newton Abbot (England), 1971; R. Wright: Margaret Walker, *Richard Wright. Daemonic Genius*, Amistad, New York, 1988; Ellis:

Vincent Brome, *Havelock Ellis. Philosopher of Sex*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

7. Sir Edmund Hillary, *Nothing Venture, Nothing Win*, Coward, McCann and Geoghegan, New York, 1975, p. 22.

8. Kate Meyers, *Tarantino's Shop Class*, in «Entertainment Weekly», 14 ottobre 1994, p. 35.

9. Eells, *The Life That Late He Led*, cit., p. 17.

10. Richard Holmes, *Coleridge – Early Visions*, Hodder and Stoughton, London, 1989, p. 6.

11. Laurence Leamer, *As Time Goes By. The Life of Ingrid Bergman*, Hamish Hamilton, London, 1986, p. 7.

12. Samuel Abt, *LeMond*, Random House, New York, 1990, p. 18.

13. Howard Reich, *Van Cliburn. A Biography*, cit., p. 7.

14. Daniel J. Levinson, *The Seasons of a Man's Life*, Alfred A. Knopf, New York, 1978, pp. 97-101.

15. David McCullough, *Truman*, Simon and Schuster, New York, 1992, pp. 837-38.

16. Mikal Gilmore, *Family Album*, in «Granta», 37 (autunno 1991), p. 15.

17. Bob Mullan, *Mad To Be Normal – Conversations with R.D. Laing*, Free Associations Books, London, 1995, pp. 93-95.

18. Le citazioni riguardanti la famiglia Loud sono tratte da Anne Roiphe, in *An American Family*, a cura di Ron Goulart, Warner Books, New York, 1973, pp. 22-25.

19. Mary Watkins, *Invisible Guests. The Development of Imaginal Dialogues*, Analytic Press, Hillsdale (N.J.), 1986.

VIII. SOTTO MENTITE SPOGLIE

1. Jean-Claude Baker e Chris Chase, *Josephine. The Hungry Heart*, cit., p. 12.

2. Timothy Wilson-Smith, *Delacroix – A Life*, Constable, London, 1992, p. 21.

3. Maurice Zolotow, *Shooting Star. A Biography of John Wayne*, Simon and Schuster, New York, 1974, p. 37.

4. Robert A. Caro, *Lyndon Johnson and the Roots of Power*, in *Extraordinary Lives. The Art and Craft of American Biography*, cit., p. 218.
5. Tad Szulc, *Fidel. A Critical Portrait*, William Morrow, New York, 1986, p. 112.
6. John Raymond, *Simenon in Court*, Harcourt, Brace and World, New York, 1968, p. 35.
7. Victor Seroff, *The Real Isadora*, Dial Press, New York, 1971, p. 14.
8. Le notizie su Bernstein sono tratte da Joan Peyser, *Leonard Bernstein*, cit., p. 12.
9. Robert Lacey, *Ford. The Men and the Machine*, Little, Brown, Boston, 1986, p. 10.
10. Gli aneddoti riguardanti Kissinger sono tratti da Walter Isaacson, *Kissinger. A Biography*, Simon and Schuster, New York, 1992, pp. 26-27.
11. Michael Holroyd, *Literary and Historical Biography*, in *New Directions in Biography*, a cura di A.M. Friedson, University of Hawaii Press, Manoa, 1981.
12. Leon Edel, *Writing Lives. Principia Biographica*, W.W. Norton, New York, 1984, pp. 20-21.
13. Carolyn G. Heilbrun, *Writing a Woman's Life*, W.W. Norton, New York, 1988, p. 14.
14. Isaacson, *Kissinger*, cit., p. 26.
15. Seroff, *The Real Isadora*, cit., pp. 14 e 50.
16. American Psychiatric Association Staff, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, terza ediz., vol. III, American Psychiatric Press, Washington D.C., 1987, 301.51.
17. Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, cit.
18. *The World Almanac and Book of Facts*, Pharos Books, New York, 1991.
19. Evelyn Fox Keller e W.H. Freeman, *A Feeling for the Organism*, cit., pp. 20 e 36.
20. Oliver Daniel, *Stokowski. A Counterpoint of View*, Dodd, Mead, New York, 1982, pp. xxiv, xxv, xxiii e 10.

21. Abram Chasins, *Leopold Stokowski. A Profile*, Hawthorn Books, New York, 1979, pp. 148-49.
22. Daniel, *Stokowski*, cit., p. 923.
23. Holroyd, *Literary and Historical Biography*, cit., p. 18.
24. William H. Epstein, *Recognizing Biography*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1987, p. 6.
25. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul*, cit., pp. 383 e 141.

IX. IL DESTINO

1. Plotino, *Enneadi*, III, 4.5.
2. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., p. 6.
3. *Ibid.*, p. 23.
4. B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods. Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, Athlone Press, University of London, London, 1965, p. 340; si veda inoltre William Chase Greene, *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Harper Torchbooks, New York, 1963.
5. H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.
6. Aristotele, *Fisica*, 3.194b.
7. Ingmar Bergman, *The Magic Lantern. An Autobiography*, trad. ingl. di Joan Tate, Hamish Hamilton, London, 1988.
8. *Loc. cit.*
9. Bette Davis, *The Lonely Life. An Autobiography*, MacDonald, London, 1963, p. 23.
10. Pierre Franey, *A Chef's Tale. A Memoir of Food, France, and America*, Alfred A. Knopf, New York, 1994, p. 12.
11. Evan Jones, *Epicurean Delight. The Life and Times of James Beard*, Alfred A. Knopf, New York, 1990, p. 4.
12. Victor Goertzel e Mildred G. Goertzel, *Cradles of Eminence*, cit., p. 267.
13. Janet Dunbar, *J.M. Barrie. The Man Behind the Image*, cit.
14. Thomas Kunkel, *Genius in Disguise. Harold Ross of «The New Yorker»*, Random House, New York, 1995, p. 326.

15. Stephen E. Ambrose, *Nixon. The Education of a Politician, 1913-1962*, Simon and Schuster, New York, 1987, pp. 36-37.
16. Edmonde Charles-Roux, *Chanel. Her Life, Her World – And the Woman Behind the Legend She Herself Created*, trad. ingl. di Nancy Amphoux, Jonathan Cape, London, 1976, p. 40.
17. Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology. The « Timaeus » of Plato Translated with a Running Commentary*, Routledge and Kegan Paul, London, 1948.
18. Heinz Schreckenberg, *Ananke*, C.H. Beck, München, 1964.
19. T.S. Eliot, *Burnt Norton*, in *Four Quartets*, cit.
20. Ruth Brandon, *The Life and Many Deaths of Harry Houdini*, Random House, New York, 1993, pp. 11 e 292.

X. IL CATTIVO SEME

1. Plotino, *Enneadi*, III, 1.6.
2. Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine*, Viking Penguin, New York, 1990, p. 384.
3. Robert G. Waite, *The Psychopathic God. Adolf Hitler*, Basic Books, New York, 1977, pp. 412 e 379.
4. James Hillman, *The Dream and the Underworld*, Harper and Row, New York, 1979, pp. 168-71.
5. Waite, *The Psychopathic God*, cit., p. 14.
6. Ada Petrova e Peter Watson, *The Death of Hitler. The Full Story with New Evidence from Secret Russian Archives*, W.W. Norton, New York, 1995, p. 16.
7. Hermann Rauschnig, *The Voice of Destruction*, Putnam, New York, 1940, p. 5.
8. Waite, *The Psychopathic God*, cit., pp. 26-27.
9. Petrova e Watson, *The Death of Hitler*, cit., pp. 9-13.
10. Edgar Herzog, *Psyche and Death. Death-Demons in Folklore, Myths and Modern Dreams*, Spring Publications, Dallas, 1983, pp. 46-54.
11. Waite, *The Psychopathic God*, cit., pp. 237 sgg.

12. Werner Maser, *Hitler. Legend, Myth and Reality*, trad. ingl. di Peter e Betty Ross, Harper and Row, New York, 1973, p. 198.
13. Waite, *The Psychopathic God*, cit., pp. 44-45.
14. *Ibid.*, pp. 13, 201, 14.
15. *Ibid.*, pp. 7, 114, 92-95.
16. Joachim Fest, *Hitler*, trad. ingl. di Clara Winston, Harcourt, Brace and Company, New York, 1974, p. 4.
17. Rauschnig, *The Voice of Destruction*, cit., pp. 257-58.
18. Charles Bracelen Flood, *Hitler. The Path to Power*, Houghton Mifflin, Boston, 1989, p. 25.
19. Waite, *The Psychopathic God*, cit., p. 202.
20. John Toland, *Adolf Hitler*, Doubleday, New York, 1976, p. 170.
21. Waite, *The Psychopathic God*, cit., pp. 176 e 155.
22. Rauschnig, *The Voice of Destruction*, cit., p. 256.
23. Alice Miller, *For Your Own Good. Hidden Cruelty in Child-rearing and the Roots of Violence*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1983.
24. Joel Norris, *Serial Killers. The Causes of a Growing Menace*, Doubleday, New York, 1988, pp. 157-58.
25. Gitta Sereny, *The Case of Mary Bell*, McGraw-Hill, New York, 1973, p. xv.
26. *Ibid.*, pp. 74 e 197.
27. *Ibid.*, pp. 195 e 130.
28. Miller, *For Your Own Good*, cit., pp. 132 e 161.
29. Lonnie H. Athens, *The Creation of Dangerous Violent Criminals*, University of Illinois Press, Urbana, 1992.
30. Cesare Lombroso, *Genio e Follia*, cit.; Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis. A Medico-Forensic Study*, Pioneer Publications, New York, 1946.
31. John Kobler, *Capone. The Life and World of Al Capone*, Putnam, New York, 1971, pp. 27-28.
32. James Q. Wilson e Richard J. Herrnstein, *Crime and Human Nature*, Simon and Schuster, New York, 1985.
33. Adolf Guggenbühl-Craig, *The Emptied Soul. The Psycho-*

path in Everyone's Life, Spring Publications, Woodstock (Conn.), 1996.

34. Jack Katz, *Seductions of Crime. Moral and Sensual Attractions of Doing Evil*, Basic Books, New York, 1988, p. 315.

35. Sereny, *The Case of Mary Bell*, cit., pp. 66 e 41.

36. Katz, *Seductions of Crime*, cit., pp. 289 sgg., 301.

37. Brian Masters, *Killing for Company. The Story of a Man Addicted to Murder*, Random House, New York, 1993, p. 238.

38. Miller, *For Your Own Good*, cit., p. 225.

39. Lionel Dahmer, *A Father's Story*, Avon, New York, 1995, pp. ix, 175, 204 e 190.

40. Robert Cullen, *The Killer Department. The Eight-Year Hunt for the Most Savage Serial Killer of Modern Times*, Pantheon, New York, 1993, pp. 209 e 194-203.

41. Le citazioni sugli anni giovanili di Hitler sono tratte da Toland, *Adolf Hitler*, cit., pp. 12 e 22; e da Waite, *The Psychopathic God*, cit., p. 147.

42. Plotino, *Enneadi*, VI, 9.11.

43. Gerald Astor, *The «Last» Nazi. The Life and Times of Dr. Joseph Mengele*, Donald I. Fine, New York, 1985.

44. Mikal Gilmore, *Family Album*, cit., pp. 11-52.

45. Katz, *Seductions of Crime*, cit., p. 301.

46. M. Scott Peck, *People of the Lie. The Hope for Healing Human Evil*, Simon and Schuster, New York, 1983, pp. 261-65.

47. Peter R. Breggin e Ginger R. Breggin, *The War Against Children. The Government's Intrusion into Schools, Families and Communities in Search of a Medical «Cure» for Violence*, cit., p. 15.

48. Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Random House, New York, 1995.

XI. LA MEDIOCRITÀ

1. George R. Marek, *Toscanini*, Atheneum, New York, 1975, p. 22.

2. William H. Epstein, *Recognizing Biography*, cit., pp. 71-73.

3. Theodore Zeldin, *An Intimate History of Humanity*, HarperCollins, New York, 1995.

4. Le traduzioni di Eraclito citate sono tratte dalle seguenti fonti: M. Marcovich, *Heracitus. Editio Maior*, Los Andes Univ., Merida (Venezuela), 1967; G.S. Kirk e J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1957; Philip Wheelwright, *Heracitus*, Atheneum, New York, 1968; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1962; Werner Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. I, trad. ingl. di Gilbert Highet, Oxford University Press, Oxford, 1965; John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London, 1948; *Herakleitos and Diogenes*, trad. ingl. di Guy Davenport, Grey Fox Press, San Francisco, 1979; Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell, Oxford, 1948; Albert Cook, *Heracitus and the Conditions of Utterance*, in «Arion», 2, 4 (s.d.).

5. Thomas L. Pangle, *The Laws of Plato*, Basic Books, New York, 1980, 792e.

6. Le citazioni riguardanti Thomas Dewey sono tratte da Richard Norton Smith, *Thomas E. Dewey and His Times*, Simon and Schuster, New York, 1982; quelle su Billy Graham da Marshall Frady, *Billy Graham. A Parable of American Righteousness*, cit.; quelle su Oliver North da Ben Bradlee Jr., *Guts and Glory. The Rise and Fall of Oliver North*, Donald I. Fine, New York, 1988.

CODA. UNA NOTA SUL METODO

1. Alexander Porteous, *Forest Folklore, Mythology, and Romance*, George Allen and Unwin, London, 1928; Dr. Aigremont, *Volkserotik und Pflanzenwelt*, Gebr. Tensinger, Halle, s.d.; Angelo de Gubernatis, *La Mythologie des plantes*, vol. II, C. Reinwald, Paris, 1878, pp. 68-69.

2. H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, cit., pp. 265-73.

3. Robert Graves, *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*, Faber and Faber, London, 1948, p. 386.
4. Sul tema degli alberi parlanti nella cultura americana contemporanea, si veda Michael Perlman, *The Power of Trees. The Reforesting of the Soul*, Spring Publications, Dallas, 1994; sul rapporto tra lingua e paesaggio, si veda David Abram, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World*, Pantheon, New York, 1996.
5. Jacob Grimm, *Teutonic Mythology*, trad. ingl. di James S. Stallybrass, George Bell, London, 1882-1888.
6. Le traduzioni dei termini sono tratte dalle seguenti fonti: Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Bern, 1959; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1968; Henry George Liddell e Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, settima ediz., Clarendon Press, Oxford, 1890; *Oxford Latin Dictionary*, a cura di P.G.W. Glare, Clarendon Press, Oxford, 1982; *The New Oxford English Dictionary*, ediz. rivodata a cura di Leslie Brown, Clarendon Press, Oxford, 1993.
7. James Hillman, a cura di, *Puer Papers*, Spring Publications, Dallas, 1980.
8. Jane Chance Nietzsche, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, cit., pp. 7-12.

BIBLIOGRAFIA

Abram, David, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World*, Pantheon, New York, 1996.

Abt, Samuel, *LeMond*, Random House, New York, 1990.

Aigremont, Dr., *Volkserotik und Pflanzenwelt*, Gebr. Tensinger, Halle, s.d.

Ainslie, Ricardo C., *The Psychology of Twinship*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1985.

Ambrose, Stephen E., *Nixon. The Education of a Politician, 1913-1962*, Simon and Schuster, New York, 1987.

American Psychiatric Association Staff, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, terza ediz., vol. III, American Psychiatric Press, Washington D.C., 1987.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trad. ingl. di M. Ostwald, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1962 [Aristotele, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, sesta ediz., Laterza, Bari, 1993].

—, *Physics II*, trad. ingl. di R.P. Hardie e R.K. Gaye, in *The Works of Aristotle*, a cura di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1930 [Aristotele, *Fisica - Del cielo*, in *Opere*, vol. III, quarta ediz., Laterza, Bari, 1994].

Armstrong, A. Hilary, *The Divine Enhancement of Earthly Beauties*, «Eranos-Jahrbuch 1984», Insel, Frankfurt a.M., 1986.

Astor, Gerald, *The «Last» Nazi. The Life and Times of Dr. Joseph Mengele*, Donald I. Fine, New York, 1985.

Athens, Lonnie H., *The Creation of Dangerous Violent Criminals*, University of Illinois Press, Urbana, 1992.

Baker, Jean-Claude e Chase, Chris, *Josephine. The Hungry Heart*, Random House, New York, 1993.

Bauer, Jan, *Impossible Love – Or Why the Heart Must Go Wrong*, Spring Publications, Dallas, 1993.

Bell, E.T., *Men of Mathematics*, Simon and Schuster, New York, 1937 [trad. it. *I grandi matematici*, Sansoni, Firenze, 1990].

Bergman, Ingmar, *The Magic Lantern. An Autobiography*, trad. ingl. di Joan Tate, Hamish Hamilton, London, 1988 [ed. orig. «*Laterna magica*», Norstedts Förlag, Stockholm, 1987; trad. it. *Lanterna magica*, Garzanti, Milano, 1987].

Bergson, Henri-Louis, *Creative Evolution*, Macmillan, London, 1911 [ed. orig. *Evolution créatrice*, Paris, 1907; trad. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di O. Montiani, Signorelli, Roma, 1959].

Berscheid, Ellen e Walster, Elaine Hatfield, *Interpersonal Attraction*, Addison-Wesley, Menlo Park (N.J.), 1983.

Bloom, Lynn Z., *Doctor Spock. Biography of a Conservative Radical*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1972.

Blumberg, Stanley A. e Owens, Gwinn, *Energy and Conflict. The Life and Time of Edward Teller*, Putnam, New York, 1976.

Bosworth, Patricia, *Diane Arbus. A Biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1984 [trad. it. *Diane Arbus. Una biografia*, Serra e Riva, Milano, 1987].

Bowlby, John, *Child Care and the Growth of Love*, seconda ediz., a cura di Margery Fry, Penguin, Harmondsworth (England), 1965 [trad. it. *Assistenza all'infanzia e sviluppo affettivo*, Armando, Roma, 1973].

Bradlee Jr., Ben, *Guts and Glory. The Rise and Fall of Oliver North*, Donald I. Fine, New York, 1988.

Bradley Jr., Omar N. e Blair, Clay, *A General's Life. An Autobiography*, Simon and Schuster, New York, 1983.

Branagh, Kenneth, *Beginning*, Chatto and Windus, London, 1989.

Branden, Nathaniel, *A Vision of Romantic Love*, in *The Psychology of Love*, a cura di Robert J. Sternberg e Michael L. Barnes, Yale University Press, New Haven, 1988.

Brandon, Ruth, *The Life and Many Deaths of Harry Houdini*, Random House, New York, 1993.

Breggin, Peter R. e Breggin, Ginger R., *The War Against Children. The Government's Intrusion into Schools, Families and Communities in Search of a Medical «Cure» for Violence*, St. Martin's Press, New York, 1994.

Brome, Vincent, *Havelock Ellis. Philosopher of Sex*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London, 1948.

Canetti, Elias, *The Tongue Set Free. Remembrance of a European Childhood*, André Deutsch, London, 1988 [ediz. orig. *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, C. Hanser Verlag, München, 1977; trad. it., *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, Adelphi, Milano, 1980].

Caro, Robert A., *Lyndon Johnson and the Roots of Power*, in *Extraordinary Lives. The Art and Craft of American Biography*, Houghton Mifflin, Boston, 1988.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1968.

Charles-Roux, Edmonde, *Chanel. Her Life, Her World – And the Woman Behind the Legend She Herself Created*, trad. ingl. di Nancy Amphoux, Jonathan Cape, London, 1976.

Chasins, Abram, *Leopold Stokowski. A Profile*, Hawthorn Books, New York, 1979.

Citron, Stephen, *Noel and Cole. The Sophisticates*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Clarke, Gerald, *Capote. A Biography*, Simon and Schuster, New York, 1988 [trad. it. *Truman Capote. Una biografia*, Frassinelli, Milano, 1989].

Cobb, Edith, *The Ecology of Imagination in Childhood*, Spring Publications, Dallas, 1993.

Cohn, Roy e Zion, Sidney, *The Autobiography of Roy Cohn*, Lyle Stuart, Secaucus (N.J.), 1988.

Coles, Robert, *The Spiritual Life of Children*, Houghton Mifflin, Boston, 1990 [trad. it. *La vita spirituale dei bambini*, Rizzoli, Milano, 1992].

Colette, *Earthly Paradise. An Autobiography*, trad. ingl. di Herma Briffault, Derek Coltman, et al., a cura di Robert Phelps, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1966.

Colford, Paul D., *The Rush Limbaugh Story. Talent on Loan from God*, St. Martin's Press, New York, 1993.

Colin, Sid, *Ella. The Life and Times of Ella Fitzgerald*, Elm Tree Books, London, 1986.

Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford, 1939.

Congdon, Lee, *The Young Lukács*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1983.

Conrad, Barnaby, *The Death of Manolete*, Houghton Mifflin, Boston, 1958.

Cook, Albert, *Heracitus and the Conditions of Utterance*, in «Arion», 2, 4 (s.d.).

Cook, Blanche Wiesen, *Eleanor Roosevelt*, vol. I, 1884-1933, Viking Penguin, New York, 1992.

Cornford, Francis MacDonald, *Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato Translated with a Running Commentary*, Routledge and Kegan Paul, London, 1948.

Covitz, Joel, *A Jewish Myth of a Priori Knowledge*, in «Spring 1971. An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought», Spring Publications, Zürich, 1971.

Cox, Patricia, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Crozier, Brian, *Franco. A Biographical History*, Eyre and Spottiswoode, London, 1967.

Cullen, Robert, *The Killer Department. The Eight-Year Hunt for the Most Savage Serial Killer of Modern Times*, Pantheon, New York, 1993.

Dahmer, Lionel, *A Father's Story*, Avon, New York, 1995.

Daniel, Oliver, *Stokowski. A Counterpoint of View*, Dodd, Mead, New York, 1982.

Davis, Bette, *The Lonely Life. An Autobiography*, MacDonald, London, 1963.

Day, Sebastian J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.), 1947.

Deans, Mickey e Pinchot, Ann, *Weep No More, My Lady*, Hawthorne, New York, 1972.

De Gubernatis, Angelo, *La Mythologie des plantes*, 2 voll.: vol. I, C. Reinwald, Paris, 1878; vol. II, Milano, 1883 [ediz. orig. *Zoological Mythology*, London, 1872; *Mythologie des plantes*, Arché, Milano, 1976].

Demos, John, *The Changing Faces of Fatherhood*, in *The Child and Other Cultural Inventions*, a cura di Frank S. Kessel e Alexander W. Siegel, Praeger, New York, 1983.

Dietrich, B.C., *Death, Fate and the Gods. Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, Athlone Press, University of London, London, 1965.

Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951 [trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1983].

—, *Proclus. The Elements of Theology*, seconda ediz., Oxford University Press, Oxford, 1963.

Dunbar, Janet, J.M. Barrie. *The Man Behind the Image*, Readers Union, Newton Abbot (England), 1971.

Dunn, Judy e Plomin, Robert, *Separate Lives. Why Siblings Are So Different*, Basic Books, New York, 1990.

Edel, Leon, *Writing Lives - Principia Biographica*, W.W. Norton, New York, 1984.

Eells, George, *The Life That Late He Led. A Biography of Cole Porter*, W.H. Allen, London, 1967.

Eliot, Thomas S., *Four Quartets*, Faber and Faber, London, 1944 [trad. it. *Quattro quartetti*, Garzanti, Milano, 1959].

Emerson, Ralph Waldo, *Self-Reliance*, in *Essays. First Series*, vol. I, Harper and Bros., New York, s.d. [trad. it. *Saggi*, Boringhieri, Torino, 1962].

English, Horace B. e English, Ava C., *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, David McKay, New York, 1958.

Epstein, William H., *Recognizing Biography*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1987.

Eyer, Diane E., *Mother-Infant Bonding. A Scientific Fiction*, Yale University Press, New Haven, 1992.

Fest, Joachim, *Hitler*, trad. ingl. di Clara Winston, Harcourt, Brace and Company, New York, 1974 [ed. orig. *Hitler. Eine Biographie*, 1974; trad. it. *Hitler*, Rizzoli, Milano, 1975].

Fisher, Helen E., *Anatomy of Love. The Natural History of Monogamy, Adultery, and Divorce*, W.W. Norton, New York, 1992.

Flexner, James Thomas, *The Young Hamilton. A Biography*, Little, Brown, Boston, 1978.

Flood, Charles Bracelen, *Hitler. The Path to Power*, Houghton Mifflin, Boston, 1989.

Forrest, D.W., *Francis Galton. The Life and Work of a Victorian Genius*, Paul Elek, London, 1974.

Fraday, Marshall, *Billy Graham: A Parable of American Righteousness*, Little Brown, Boston, 1979.

Franey, Pierre, *A Chef's Tale. A Memoir of Food, France, and America*, Alfred A. Knopf, New York, 1994.

Freeman, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell, Oxford, 1948.

Friedländer, Paul, *Plato*, vol. I, Bollingen Series 59, Pantheon, New York, 1958.

Friedman, Maurice, *Encounter on the Narrow Ridge. A Life of Martin Buber*, Paragon House, New York, 1991.

Gantner, Joseph, *L'Immagine del Cuor*, in «Eranos-Yearbook», 35 (1966), Rhein Verlag, Zürich, 1967.

Gilmore, Mikal, *Family Album*, in «Granta», 37 (autunno 1991), pp. 11-52.

Gleick, James, *Genius. The Life and Science of Richard Feynman*, Vintage Books, New York, 1993 [trad. it. *Genio. La vita e la scienza di Richard Feynman*, Garzanti, Milano, 1994].

Goertzel, Victor e Goertzel, Mildred G., *Cradles of Eminence*, Little, Brown, Boston, 1962.

Goldman, Albert, *The Lives of John Lennon. A Biography*, William Morrow, New York, 1988 [trad. it. *John Lennon*, Mondadori, Milano, 1988].

Gombrich, Ernst H., *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Bollingen Series 35, Princeton University Press, Princeton, 1961 [trad. it. *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, seconda ediz., Einaudi, Torino, 1972].

Grant, James, *Bernard M. Baruch. The Adventures of a Wall Street Legend*, Simon and Schuster, New York, 1983.

Graver, Neil A., *Remember Laughter. A Life of James Thurber*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994.

Graves, Robert, *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*, Faber and Faber, London, 1948 [trad. it. *La dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico*, Adelphi, Milano, 1992].

Greene, William Chase, *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Harper Torchbooks, New York, 1963.

Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, trad. ingl. di James S. Stallybrass, George Bell, London, 1882-1888 [ed. orig. *Deutsche Mythologie*, Göttingen, 1835; quarta ediz., a cura di E.H. Meyer, 3 voll., Berlin, 1875-1877].

Guggenbühl-Craig, Adolf, *The Emptied Soul. The Psychopath in Everyone's Life*, Spring Publications, Woodstock (Conn.), 1996.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1962.

Hadamard, Jacques, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton University Press, Princeton, 1945 [trad. it. *La psicologia dell'invenzione in campo matematico*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1993].

Hanson, Elisabeth, *My Poor Arthur. A Biography of Arthur Rimbaud*, Henry Holt, New York, 1960.

Harding, Rosamond E.M., *An Anatomy of Inspiration*, seconda ediz., Heffer and Sons, Cambridge (Mass.), 1942.

Haule, John R., *Divine Madness. Archetypes of Romantic Love*, Shambhala, Boston, 1990.

Heilbrun, Carolyn G., *Writing a Woman's Life*, W.W. Norton, New York, 1988 [trad. it. *Scrivere la vita di una donna*, La Tartaruga, Milano, 1990].

Hendrick, Susan S. e Hendrick, Clyde, *Romantic Love*, Sage Publications, Newbury Park (Cal.), 1992.

Herakleitos and Diogenes, trad. ingl. di Guy Davenport, Grey Fox Press, San Francisco, 1979.

Herrnstein, Richard J. e Murray, Charles, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, New York, 1994.

Herzog, Edgar, *Psyche and Death. Death-Demons in Folklore, Myths and Modern Dreams*, Spring Publications, Dallas, 1983.

Highfield, Roger e Carter, Paul, *The Private Lives of Albert Einstein*, St. Martin's Press, New York, 1993 [trad. it. *Le vite segrete di Albert Einstein*, Muzzio, Padova, 1994].

Hillary, Sir Edmund, *Nothing Venture, Nothing Win*, Coward, McCann and Geoghegan, New York, 1975.

Hillman, James, *Archetypal Psychology. Monotheistic or Polytheistic?*, in «Spring 1971. An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought», Spring Publications, Zürich, 1971.

—, *The Dream and the Underworld*, Harper and Row, New York, 1979 [trad. it. *Il sogno e il mondo infero*, Edizioni di Comunità, Milano, 1984].

—, *Egalitarian Typologies Versus the Perception of the Unique*, Eranos Lecture Series, Spring Publications, Dallas, 1986.

—, *Oedipus Revisited*, in *Oedipus Variations. Studies in Liter-*

ature and Psychoanalysis, Spring Publications, Dallas, 1991 [trad. it. *Edipo rivisitato, in Variazioni su Edipo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1992, pp. 74-143].

—, *What Does the Soul Want – Adler's Imagination of Inferiority*, in *Healing Fiction*, Spring Publications, Dallas, 1994 [trad. it. *Cosa l'anima vuole. La fantasia dell'inferiorità in Adler*, in *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1984].

—, a cura di, *Puer Papers*, Spring Publications, Dallas, 1980 [trad. it. dei contributi di Hillman in *Saggi sul Puer*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1988].

Holmes, Richard, *Coleridge - Early Visions*, Hodder and Stoughton, London, 1989.

Holroyd, Michael, *Literary and Historical Biography*, in *New Directions in Biography*, a cura di A.M. Friedson, University of Hawaii Press, Manoa, 1981.

Hultkrantz, Åke, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, Statens Etnografiska Museum, Stockholm, 1953.

Irving, David, *The Trail of the Fox*, E.P. Dutton, New York, 1977 [trad. it. *La pista della volpe*, Mondadori, Milano, 1978].

Isaacson, Walter, *Kissinger. A Biography*, Simon and Schuster, New York, 1992.

Jaeger, Werner, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. I, trad. ingl. di Gilbert Highet, Oxford University Press, Oxford, 1965.

James, William, *On a Certain Blindness in Human Beings*, in *Talks to Teachers on Psychology. And to Students on Some of Life's Ideals*, Longman's, Green, London, 1911 [trad. it. *Gli ideali della vita. Discorsi ai giovani e discorsi ai maestri sulla psicologia*, quinta ediz., Bocca, Torino, 1921].

Jayakar, Pupul, *Krishnamurti. A Biography*, Harper and Row, New York, 1988.

Jones, Evan, *Epicurean Delight. The Life and Times of James Beard*, Alfred A. Knopf, New York, 1990.

Jung, C.G., *Psychological Types*, Routledge and Kegan Paul, London, 1923 [trad. it. *Tipi psicologici*, in C.G. Jung, *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1969].

Jung, Emma, *Animus and Anima*, Spring Publications, Dallas, 1979 [trad. it. *Animus e anima*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992].

Kagan, Jerome, *Galen's Prophecy. Temperament in Human Nature*, Basic Books, New York, 1994.

Katz, Jack, *Seductions of Crime. Moral and Sensual Attractions of Doing Evil*, Basic Books, New York, 1988.

Katz, Robert, *Love Is Colder Than Death. Life and Times of Rainer Werner Fassbinder*, Jonathan Cape, London, 1987.

Kazan, Elia, *Elia Kazan. A Life*, Doubleday Anchor, New York, 1989.

Keller, Evelyn Fox e Freeman, W.H., *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, W.H. Freeman, New York, 1983 [trad. it. *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, La Salamandra, Milano, 1987].

Kirk, G.S. e Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1957.

Kittel, Gerhard, a cura di, *Theological Dictionary of the New Testament*, terza ediz., vol. III, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1968 [trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpato e O. Soffritti, sedicesima ediz., Paideia, Brescia, 1992].

Kobler, John, *Capone. The Life and World of Al Capone*, Putnam, New York, 1971 [trad. it. *Al Capone*, Mondadori, Milano, 1972].

Koenig, Josef, *Der Begriff der Intuition*, Max Niemeyer, Halle, 1926.

Koestler, Arthur, *The Ghost in the Machine*, Viking Penguin, New York, 1990.

Kovacs, Zoltan, *A Linguist's Quest for Love*, in «Journal of Social and Personal Relationships», 8 (1991), 1, pp. 77-97.

Krafft-Ebing, Richard von, *Psychopathia Sexualis. A Medico-Forensic Study*, Pioneer Publications, New York, 1946 [ed. orig. *Psychopathia sexualis*, Stuttgart, 1886].

Kunkel, Thomas, *Genius in Disguise. Harold Ross of «The New Yorker»*, Random House, New York, 1995.

Kurth, Peter, *American Cassandra. The Life of Dorothy Thompson*, Little, Brown, Boston, 1990.

Lacey, Robert, *Ford. The Men and the Machine*, Little, Brown, Boston, 1986.

Lax, Eric, *Woody Allen*, Alfred A. Knopf, New York, 1991 [trad. it. *Woody Allen*, Longanesi, Milano, 1991].

Leamer, Laurence, *As Time Goes By. The Life of Ingrid Bergman*, Hamish Hamilton, London, 1986.

Leeming, David, *James Baldwin. A Biography*, Alfred A. Knopf, New York, 1994.

Levinson, Daniel J., *The Seasons of a Man's Life*, Alfred A. Knopf, New York, 1978.

Liddell, Henry George e Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, settima ediz., Clarendon Press, Oxford, 1890.

Lindeman, Bard, *The Twins Who Found Each Other*, William Morrow, New York, 1969.

Lombroso, Cesare, *The Man of Genius*, Walter Scott, London, 1891 [ed. orig. *Genio e Follia*, Milano, 1864; quarta ediz. aumentata, Torino, 1882].

Lykken, D.T., McGue, M., Tellegen, A. e Bouchard, T.J., *Emergenesi. Genetic Traits That May Not Run In Families*, in «American Psychologist», 47, 12 (dicembre 1992), pp. 1565-66.

Marcovich, M., *Heraclitus. Editio Maior*, Los Andes Univ., Merida (Venezuela), 1967.

Marek, George R., *Toscanini*, Atheneum, New York, 1975.

Maser, Werner, *Hitler. Legend, Myth and Reality*, trad. ingl. di Peter e Betty Ross, Harper and Row, New York, 1973 [ed. orig. *Adolf Hitler. Legende, Mythos, Wirklichkeit*, München und Esslingen, 1972].

Masters, Brian, *Killing for Company. The Story of a Man Addicted to Murder*, Random House, New York, 1993.

McCullough, David, *Truman*, Simon and Schuster, New York, 1992.

Meir, Golda, *My Life*, Putnam, New York, 1975.

Menuhin, Yehudi, *Unfinished Journey*, Alfred A. Knopf, New York, 1976.

Meyers, Kate, *Tarantino's Shop Class*, in «Entertainment Weekly», 14 ottobre 1994, p. 35.

Miller, Alice, *For Your Own Good. Hidden Cruelty in Child-rearing and the Roots of Violence*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1983 [ed. orig. *Am Anfang war Erziehung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1980; trad. it. *La persecuzione del bambino. Le radici della violenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987].

Miller, David L., *Hells and Holy Ghosts. A Theopoetics of Christian Belief*, Abingdon Press, Nashville, 1989.

Monson, Karen, *Alban Berg*, MacDonal General Books, London, 1980 [trad. it. *Berg*, Rusconi Libri, Milano, 1982].

Mullan, Bob, *Mad To Be Normal – Conversations with R.D. Laing*, Free Associations Books, London, 1995.

Naifeh, Steven e Smith, Gregory W., *Jackson Pollock. An American Saga*, Clarkson Potter, New York, 1989.

Neubauer, Peter B. e Neubauer, Alexander, *Nature's Thumbprint. The Role of Genetics in Human Development*, Addison-Wesley, Reading (Mass.), 1990.

New Oxford English Dictionary, The, ediz. riveduta a cura di Leslie Brown, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Nitzsche, Jane Chance, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1975.

Norris, Joel, *Serial Killers. The Causes of a Growing Menace*, Doubleday, New York, 1988.

Ortega y Gasset, José, *On Love. Aspects of a Single Theme*, trad. ingl. di T. Talbot, Victor Gollancz, London, 1959 [ed. orig. *Estudios sobre el Amor*, 1941; trad. it. *Sull'amore*, Sugarco, Milano, 1992].

Oxford Latin Dictionary, a cura di P.G.W. Glare, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Pagels, Elaine, *The Origin of Satan*, Random House, New York, 1995.

Pangle, Thomas L., *The Laws of Plato*, Basic Books, New York, 1980.

Parke, H. William, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

Payne, Robert, *The Life and Death of Mahatma Gandhi*, Dutton, New York, 1969.

Peck, M. Scott, *People of the Lie. The Hope for Healing Human Evil*, Simon and Schuster, New York, 1983.

Penrose, Roland, *Picasso. His Life and Work*, terza ediz., University of California Press, Berkeley, 1981.

Perlman, Michael, *The Power of Trees. The Reforesting of the Soul*, Spring Publications, Dallas, 1994.

Petrova, Ada e Watson, Peter, *The Death of Hitler. The Full Story with New Evidence from Secret Russian Archives*, W.W. Norton, New York, 1995.

Peysner, Joan, *Leonard Bernstein*, Bantam, London, 1987.

Plato, *Phaedrus*, trad. ingl. di R. Hackforth, in *Plato. The Collected Dialogues*, a cura di Edith Hamilton e Huntington Cairns, Bollingen Series 71, Pantheon, New York, 1963 [Pla-

tone, *Parmenide - Filebo - Simposio - Fedro*, in *Opere complete*, vol. III, ottava ediz., Laterza, Bari, 1993].

—, *Republic*, trad. ingl. di Paul Shorey, in *Plato. The Collected Dialogues*, cit. [Platone, *Clitofonte - La Repubblica - Timeo - Critia*, in *Opere complete*, vol. VI, nona ediz., Laterza, Bari, 1993].

Plomin, Robert, *Environment and Genes*, in «*American Psychologist*», 44, 2 (1989), pp. 105-11.

—, De Fries, J.C. e McClearn, G.E., *Behavioral Genetics. A Primer*, W.H. Freeman, New York, 1990.

Plotinus, *Enneads*, trad. ingl. di A.H. Armstrong, a cura di Loeb, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1967 [Plotino, *Enneadi*, Rusconi Libri, Milano, 1992].

Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Bern, 1959.

Ponce, Charles, *Kabbalah*, Straight Arrow Books, San Francisco, 1973.

Porteous, Alexander, *Forest Folklore, Mythology, and Romance*, George Allen and Unwin, London, 1928.

Radin, Paul, *Monotheism Among Primitive Peoples*, Ethnographic Museum, Bollingen Foundation, Special Publ. 4, Basel, 1954.

Rauschnig, Hermann, *The Voice of Destruction*, Putnam, New York, 1940.

Raymond, John, *Simenon in Court*, Harcourt, Brace and World, New York, 1968.

Reich, Howard, *Van Cliburn. A Biography*, Thomas Nelson, Nashville, 1993.

Reiss, David, Plomin, Robert e Hetherington, E. Mavis, *Genetics and Psychiatry. An Unheralded Window on the Environment*, in «*American Journal of Psychiatry*», 148 (1991), 3, pp. 283-91.

Rilke, Rainer Maria, *Selected Poems of Rainer Maria Rilke*, trad. ingl. di Robert Bly, Harper and Row, New York, 1981 [R.M. Rilke, *Poesie*, 2 voll., Einaudi-Gallimard, 1994-1995].

Rodríguez, Andrés, *The Book of the Heart. The Poetics, Letters and Life of John Keats*, Lindisfarne Press, Hudson (N.Y.), 1993.

Roiphe, Anne, in *An American Family*, a cura di Ron Goullart, Warner Books, New York, 1973.

Roosevelt, Eleanor, *You Learn by Living*, Harper and Bros., New York, 1960.

Rothenberg, Albert, *Creativity and Madness. New Findings*

and *Old Stereotypes*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.

Rowe, David C., *The Limits of Family Influence. Genes, Experience and Behavior*, Guildford, New York, 1993.

Sardello, Robert, a cura di, *The Angels*, Dallas Institute of Humanities and Culture, Dallas, 1994.

Sawyer-Laucanno, Christopher, *An Invisible Spectator. A Biography of Paul Bowles*, Bloomsbury, London, 1989.

Schilpp, Paul Arthur, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor, New York, 1951.

Scholem, Gershom, a cura di, *Zohar – The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah*, Schocken Books, New York, 1963.

Schrekenberg, Heinz, *Ananke*, C.H. Beck, München, 1964.

Secret, Meryle, *Frank Lloyd Wright*, Alfred A. Knopf, New York, 1992.

Sereny, Gitta, *The Case of Mary Bell*, McGraw-Hill, New York, 1973.

Seroff, Victor, *The Real Isadora*, Dial Press, New York, 1971 [trad. it. *Isadora Duncan*, Dall'Oglio, Milano, 1974].

Shakespeare, William, *The Tempest*, in *The Complete Works of William Shakespeare*, a cura di W.J. Craig, Oxford University Press, London, 1952 [trad. it. *La tempesta*, Rizzoli, Milano, 1963].

Shipman, David, *Judy Garland. The Secret Life of an American Legend*, Hyperion, New York, 1993.

Smith, Richard Norton, *Thomas E. Dewey and His Times*, Simon and Schuster, New York, 1982.

Stevens, Wallace, *Notes Toward a Supreme Fiction*, in *The Collected Poems of Wallace Stevens*, Alfred A. Knopf, New York, 1978 [trad. it. *Note verso la finzione suprema*, Arsenale, Venezia, 1987].

Sweeney, Camille, *Portrait of The American Child*, in «The New York Times Magazine», 8 ottobre 1995.

Zsulc, Tad, *Fidel. A Critical Portrait*, William Morrow, New York, 1986 [trad. it. *Fidel. Il caudillo rosso*, Sugarco, Milano, 1989].

Toland, John, *Adolf Hitler*, Doubleday, New York, 1976.

Turnbull, Andrew, *Thomas Wolfe*, Scribners, New York, 1967.

Turner, Tina e Loder, Kurt, *I, Tina. My Life Story*, William

Morrow, New York, 1986 [trad. it. *Io, Tina*, Sperling & Kupper, Milano, 1993].

Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, vol. I, London, 1871 [trad. it. *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985].

Ventura, Michael e Hillman, James, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy – And the World's Getting Worse*, Harper, San Francisco, 1993 [trad. it. *Cento anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*, Garzanti, Milano, 1993].

Waite, Robert G., *The Psychopathic God. Adolf Hitler*, Basic Books, New York, 1977.

Walker, Margaret, *Richard Wright. Daemonic Genius*, Amistad, New York, 1988.

Waller, Niels G. e Shaver, Phillip R., *The Importance of Non-genetic Influences on Romantic Love Styles. A Twin-Family Study*, in «Psychological Science», 5 (1995), 5, pp. 268-74.

Ward, Maisie, *Robert Browning and His World. The Private Face (1812-1861)*, Cassell, London, 1968.

Warren, Howard C., a cura di, *Dictionary of Psychology*, Houghton Mifflin, Boston, 1934.

Watkins, Mary, *Invisible Guests. The Development of Imaginal Dialogues*, Analytic Press, Hillsdale (N.J.), 1986.

Weinstein, Edwin A., *Woodrow Wilson. A Medical and Psychological Biography*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Westcott, Malcolm R., *Toward a Contemporary Psychology of Intuition. A Historical, Theoretical and Empirical Inquiry*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1968.

Wheelwright, Philip, *Heracitus*, Atheneum, New York, 1968.

Wild, K.W., *Intuition*, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1938.

Wilson, James Q. e Herrnstein, Richard J., *Crime and Human Nature*, Simon and Schuster, New York, 1985.

Wilson-Smith, Timothy, *Delacroix – A Life*, Constable, London, 1992.

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Penguin, Harmondsworth (England), 1967 [trad. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, terza ediz. riveduta, Adelphi, Milano, 1986].

Wordsworth, William, *The Prelude*, in *The Poems of William Wordsworth*, Oxford University Press, London, 1926.

World Almanac and Book of Facts, The, Pharos Books, New York, 1991.

Woroszyński, Wiktor, *The Life of Mayakovsky*, Victor Gollancz, London, 1972.

Wright, Lawrence, *Double Mystery*, in «The New Yorker», 7 agosto 1995, p. 52.

Wylie, Mary Sykes, *Diagnosing for Dollars?*, in «The Family Therapy Networker», 19 (1995), 3.

Young, Desmond, *Rommel. The Desert Fox*, Harper and Bros., New York, 1950 [trad. it. *Rommel*, Longanesi, Milano, 1983].

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven, 1982 [trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990].

Zeldin, Theodore, *An Intimate History of Humanity*, HarperCollins, New York, 1994.

Zolotow, Maurice, *Shooting Star. A Biography of John Wayne*, Simon and Schuster, New York, 1974.

INDICE ANALITICO

accidenti, 23, 255-60
 Adler, Alfred, 41, 42
 Adone, 347
 Afrodite, 126, 184
 Agostino, sant', 343
 aha *Erlebnis*, 130-31
 Aiace, 67, 313
 Alessandro Magno, 347
 Allen, Woody, 140
 Amann, Max, 275
American Family, An, 211-14
 Amleto, 51
 amore, 211, 304, 307
 – mappe dell', 182-87
 – romantico, 167, 181-90, 250, 284
 – stili dell', 181-90, 250, 284
 analità, 273-74
Ananke, si veda Necessità
 Anderson, Marian, 312
 Andrews, July, 73
 anima, 23-25, 27, 65, 123, 128, 197, 203, 254, 258-59, 321-22
 – albero dell', 342-43
 – assenza di, 267, 278, 311
 – collocazione dell', 69, 168
 – concetto di, 24
 – destino scelto dall', 23, 60, 66-69, 72-74, 179, 180, 181, 207, 241, 243, 256, 261-62, 313
 – discesa dell', 65-70, 87-88
 – e *Animus*, 183, 185
 – mediocrità dell', 310, 317, 337-38
 – oblio dell', 23, 68-69, 81
 – spirito e, 228, 317, 318, 332
 – *si veda anche daimon*
 antenati, 115-21, 318, 341
 Anthony, Susan B., 136
 Antigone, 51
apeiron, 70
 apocalisse, 107-108
 Aquino, Tommaso d', 59
 Arbus, Diane, 99, 101, 137, 209
 Arendt, Hannah, 100
 Aristotele, 27, 174, 247, 259, 345
 Arnold, Matthew, 222
 Astaire, Fred, 73
 astrologia, 64, 65, 142, 173
 Atalanta, 67, 347
 Atena (Nike), 306, 342
 attenzione, sindrome da deficit dell', 141, 163
 Auden, Wystan Hugh, 222, 223

- Bainville, Jacques, 156
 Baker, Josephine, 82-88, 219, 301
 Baldur, 348
 Baldwin, James, 137, 157
 bambini, 48-50, 64, 227, 305-306
 - felicità dei, 112
 - immaginazione dei, 116, 216, 344
 - incremento dei suicidi fra i, 108, 113
 - influenze molteplici sui, 102-104, 107, 115-17
 - prodigio, 33, 48
 - Qi nei, 174-75
 - seconda guerra mondiale e, 106-108
 - sintomi di disfunzioni nei, 29-30, 48, 49-50, 54-55, 114, 141-42, 163-64, 306
 - speranze dei, 104, 107
 - trattamento con farmaci sui, 49, 50, 163, 307
 - *si veda anche* padri; madri
 Bancroft, Ann (Anna Maria Italiano), 230
 Barbie, Klaus, 286
 Bardot, Brigitte, 87, 325
 Barnes, Michael, 328
 Barrie, James M., 95, 203, 257, 260
 Barrow, Clyde, 347
 Bartsch, Jürgen, 294
 Baruch, Bernard, 140
 Basquiat, Jean Michel, 347, 351
 Beard, James, 256, 257
 Beethoven, Ludwig van, 42
 Bell, Mary, 283-86, 293, 301
 bellezza, 56-61, 126, 133, 306
 Bennett, William, 202
 Bentham, Jeremy, 289
 Berg, Alban, 155, 159
 Bergman, Ingmar, 249-54, 322, 333
 Bergman, Ingrid, 206-207, 312
 Bergman, Justus, 206-207
 Bergson, Henri, 128
 Berigan, Bunny, 347
 Berkeley, George, 164
 Bernstein, Leonard, 73, 220, 238, 302, 312
 Bibbia, 51, 53, 66, 70, 107, 120, 168, 290, 300
 biografie, 17, 19-20, 22, 23, 48, 51, 52, 53, 58, 59, 91, 117, 118, 133, 167, 172, 175, 205, 222-28, 261, 314
 - anni di scuola nelle, 134-42, 261, 302
 - di vite mediocri, 315
 - madri nelle, 95-98, 99-102, 163
 - mascheramenti nelle, 222-28
 - mentori nelle, 149-65
 Bismarck, Otto von, 281
 Blake, William, 352
 Blanton, Jimmy, 347
 Bloom, Allan, 202
 Boone, Daniel, 242
 Borge Victor (Borge Rosenbaum), 230
 Borgnine, Ernest, 313
 Bormann, Martin, 275
 Bowlby, John, 105, 106, 107
 - *Assistenza all'infanzia e sviluppo affettivo*, 105
 Bowles, Paul, 135, 140
 Boy George (G. Alan O'Dowd), 230
 Bradley, Omar, 138, 139, 273, 311
 Branagh, Kenneth, 135, 141
 Braun, Eva, 274
 Brazelton, T. Berry, 106
 Breggin, Peter e Ginger, 49
 Brežnev, Leonid Il'ič, 225
 Brooks, Albert (Albert Einstein), 230
 Browning, Robert, 135
 Bruckner, Anton, 42
 Buber, Martin, 163
 Buck, Pearl, 136
 Buddha, 65
 Bunche, Ralph, 86
 Burroughs, Edgar Rice, 204
 Burton, Richard, 73

- Čajkovskij, Pëtr Il'ič, 97, 312
 Calibano, 286
 Callas, Maria, 73
 Callicrate, 342
 Camarà, José Flores, 149-50, 159, 302
 Camus, Albert, 79, 80
 Canetti, Elias, 46, 47, 53, 61, 302, 322
 caos, teoria del, 180-81, 261
 Capone, Al, 288
 Capote, Truman, 137, 153, 154, 156, 158, 161, 268, 300
 carattere, 18, 21, 22, 25, 29, 52, 168, 173, 175, 311-13, 314-35
 - americano, 323-35
 - disturbi del, 322-23
 - psicopatologia del, 291-92, 298, 302-304
 Carter, Jimmy, 312
 Caruso, Enrico, 73
 Casals, Pablo, 95, 101, 312
 Castalado, Joseph, 327
 Castro, Fidel, 86, 220
 Cather, Willa, 136, 222
 Cattivo Seme, *si veda* Hitler, Adolf; psicopatologia criminale
 cattolica, Chiesa, 132, 173, 201, 291, 297
 Čechov, Anton, 137, 210
 Celso, 345
 Cézanne, Paul, 136
 Chamberlain, Houston, 277
 Chanel, Coco, 258, 260
 Channing, Carol, 73
 Chaplin, Charlie, 276
 Chatterton, Thomas, 347
 Chesterton, Gilbert Keith, 201
 chiamata, *si veda* vocazione
 Churchill, Winston, 137, 141, 257, 260
 Ćikatilo, Andrej, 270, 295, 298, 301
 Cliburn, Van, 96-97, 209
 Cline, Patsy, 347
 Cobain, Kurt, 347, 351
 Cobb, Edith, 116, 202
 Cohn, Roy, 100
 Cole Porter, Kate, 95
 Coleridge, Samuel Taylor, 205
 - *Ballata del vecchio marinaio*, *La*, 205
 Coles, Robert, 104
 Colette, 35, 36, 37, 56
 Collingwood, R.G., 31, 33, 36, 37
 compensazione, teoria della, 40-45
 Comte, August, 195
 concretezza, 115-21
 concretismo, 298-301
 Condillac, Étienne de, 195
 Conrad, Josef, 335
 coprolilia, 273-74
 Corona, Juan, 270
 corpo, simbolismo del, 64
 cosmogonie, 65-70, 125
 - contemporanee, 69-70
 - genitori mitici nelle, 115-16, 118, 120, 341
 Crane, Stephen, 136
 creatività, 45, 51, 59, 132, 172-73, 174
 creazione, miti della, 65-70, 87-88
 Crick, Francis, 169
 cristianesimo, 24, 63, 65, 143-46, 273, 293-94, 303
 Croce, Benedetto, 132
 Crosby, Bing, 73
 Cruise, Tom (Thomas Mather), 230
 Curie, Marie, 138
 Cusano, Nicola, 352
 Dahmer, Jeffrey, 268, 270, 291, 294, 295
 Dahmer, Lionel, 294
daimon, 20, 23-25, 31-40, 45, 48, 50, 58, 60, 61, 67, 69, 71, 78, 84, 85, 87, 90, 94-97, 99, 128, 176, 177, 208, 210, 241, 243, 245, 246, 264, 266
 - amore romantico e, 186-89

- degli animali, 103
- della madre, 95, 96-97
- del padre, 111-14
- dignità del, 45
- eternità del, 269, 280-81
- felicità del, 112, 322
- funzioni del, 23, 24, 27-29, 60, 71, 296, 319-20
- fuoco e, 271-72
- genitori scelti dal, 23, 72-73, 90-93, 97, 101, 201, 207
- individualità e, 191, 192-93
- intuizione del, 141
- mediocrità e, 309, 310, 316, 317-22, 332-34
- malvagio, *si veda* Hitler, Adolf; psicopatologia criminale
- mentori e, 155-57
- natura del, 61, 245-46, 247-54, 258, 319-20
- pieno riconoscimento del, 302-305, 306
- precognizione del, 61
- serpente come simbolo del, 84
- sotto mentite spoglie, 230, 231, 236-39
- termini usati dagli indiani d'America per il, 318
- trascendenza e, 279-81, 292-95, 297, 303
- *si veda anche* vocazione; anima
- Daniel, Oliver, 235
- Dante Alighieri, 270, 301
- Darwin, Charles, 63, 90, 153, 156
- Davis, Bette, 256
- De Gaulle, Charles, 86
- Dean, James, 347
- Defoe, Daniel, 204
- deformità del corpo, 274-76
- Delacroix, Eugène, 219
- Della Santa, Roland, 208
- Demetra, 350
- Descartes, René, 118, 168
- destino, 17, 19-20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 48, 58, 67, 179-80, 241-66, 279, 342
- accidenti come, 255-60
- analisi del, 245-46
- natura del, 243-46
- teleologia come, 247-55, 259
- *si veda anche* vocazione; *daimon*; Necessità
- deus absconditus*, 352
- Dewey, Thomas E., 323-34
- Dichiarazione d'Indipendenza, 336
- Dickens, Charles, 157, 158, 222
- discendere, 63-88, 104, 114, 116, 258, 276, 281, 301-302, 304, 322
- dell'anima, 65-70, 87
- esilio nel, 78, 81-82
- in astrologia, 64, 65
- in Josephine Baker, 82-88
- in Judy Garland, 70-82, 84, 85-86, 87
- modello ascensionale contrapposto al, 63-64
- nei miti della creazione, 65-70, 87
- nell'albero della qabbalah, 65-66, 70
- simbolismo del corpo nel, 64
- solitudine nel, 77-82
- disturbi fitizi, 226
- Dodona, oracolo di, 342-43
- Doppelgänger*, 227-28, 229, 231-32
- Dors, Diana (Diana Fluck), 230
- druidi, 342
- Duncan, Isadora, 136, 220, 226
- Dunn, Judy, 171
- Durkheim, Émile, 169
- Dwyer, Moira, 347
- Earhart, Amelia, 347
- ebrei/ebraismo, 63, 65-66, 69, 201, 221, 246, 293
- Edel, Leon, 222
- Edipo, 51
- Edison, Thomas, 136, 195
- egizi, 24, 115, 300
- Ehrlich, Paul, 137

- Eichmann, Adolf, 286, 310
 Einstein, Albert, 136, 302
 Eisenhower, Dwight D., 98, 139, 312, 328
 Elettra, complesso di, 39
 Eliot, George, 222
 Eliot, Thomas Stearns, 222, 262
 Ellis, Havelock, 204, 205
 emergensi, 178-79
 Emerson, Ralph Waldo, 51, 128, 133
 epistasi, 179-80
 Er, mito di, 22-24, 60, 67-69, 70, 87-88, 94, 175, 179, 180, 243, 260-61, 279, 313, 337-38, 346
 Era, 115, 212
 Eraclito, 239, 313, 317, 320, 321
 Erodoto, 53
 eroe, 21, 28, 32, 52, 105, 242, 259
 eschimesi, *si veda* Inuit
 esilio, senso di, 77-82
 esistenzialismo, 79-80
 «essere gettato», 79-80
 etica, 203-204
eudaimonia, 112, 322
 Eyer, Diane, 103, 104, 106
 Eyre, Jane, 209
- Fadiman, Clifton, 75
 falsificazione, tendenza alla, *si veda* «mascheramento»
 famiglia, 70-71, 88, 89-90, 106, 108, 110, 171-72, 191-92
 - allargata, 215
 - cambiamento della, 94-95, 102, 108, 109-10
 - fittizia, 212
 - Loud, *si veda* *American Family, An*
 - terapia sistemica della, 38, 90, 111
 - valori della, 89-90, 110, 127, 331
 fantasia, 199-17, 261
 - dei genitori, 205, 206-17,
 - di onnipotenza, 34, 39
 - di onniscienza, 279-82
 - educazione dogmatica contrapposta alla, 199-203
 - fuga nella, 38-39
 - nei romanzi dozzinali, 203-205, 207
 - nella mappa amorosa, 183
 - nelle ossessioni, 206, 207, 216-17
 - persone eminenti e, 204-206, 216-17
 farmaci, trattamento con, 38, 39, 49-50, 163, 194, 287-88, 305, 307, 334
 Fassbinder, Rainer Werner, 135
 fatalismo, 241-45, 247, 255, 259, 320
 fato, *si veda* destino
 «Fats» Domino, 229, 238
 fattori ambientali, 20, 94, 118, 167-69, 170-73, 182, 184, 278, 336
 - condivisi e non, 170-71, 177-79, 190-93
 - in psicopatologia, 171-72
 - onnicomprensivi, 196-98
 - *si veda anche* superstizione parentale
 fattori genetici, 21, 26, 72, 94, 167-98, 278, 336
 - emergensi e, 178-79
 - epistasi e, 179-80
 - nei disturbi psichiatrici, 193-96
 - nella creatività, 172-73
 - nell'amore romantico, 167, 181-90
 - nell'individualità, 167, 171-73, 174-75, 177-81
 - nell'infanzia, 171, 173-75
 - nelle psicopatologie, 285-86, 287, 306-307
 - nel QI, 174-77
 - nel tradizionalismo, 172, 173-74
 - teoria del caos e, 178-80, 261
 - *si veda anche* fattori ambientali; gemelli

- Faulkner, William, 136, 152
 Faust, 51
 Federico il Grande, 281
 Fedra, 51
 Feynman, Richard, 135
 Ficino, Marsilio, 352
 Filone, 343
 Fitzgerald, Ella, 26, 180, 261
 Fitzgerald, F. Scott, 136
 Flaubert, Gustave, 186
 fontanella, 64
 Ford, Henry, 194, 195, 221, 223, 224, 238, 311, 328
 Ford, Margaret, 224
 Forrest Gump, 307, 308
 Fortuna, 24
 Franco, Francisco, 40, 44, 45, 47
 Franey, Pierre, 256, 257
 fratelli, rivalità tra, 40, 43, 191-92, 252
 Frazer, James George, 350
 freddezza emotiva, 270-71, 278, 286, 295, 297
 frenologia, 196
 Freud, Anna, 107
 Freud, Sigmund, 41, 77, 115, 210, 222, 238, 254, 299, 322
 Friedländer, Paul, 127
 Froebel, Friedrich, 116, 201
 fuoco, 271-72, 297

 Galeno, 349-50
 Gall, Franz Joseph, 196
 Galois, Évariste, 302
 Galton, Francis, 200, 201
 Gandhi, Mohandas K., 41, 44, 56, 134
 Ganimede, 347
 Garbo, Greta, 73
 Garland, Judy, 70-77, 79, 80, 81-82, 83, 84-87, 292, 299, 312, 347
 gemelli, 167, 169-77
 - ambiente condiviso e non nei, 171-72, 177-79, 190-93
 - *Doppelgänger* e, 227-28
 - individualità nei, 170-72, 181-83, 184, 185-87

 - rivalità tra, 191-92
 genitori, 87, 282
 - decostruzione dei, 102-108
 - mentori contrapposti ai, 207-209
 - *mésalliance* nei, 90-91
 - mitici, 115, 118, 120, 341
 - scopo dei, 112
 - scelti dal *daimon*, 23, 73, 90-92, 97, 101, 201, 207
genius, 24-25, 318, 347; *si veda anche daimon*
 Gesù Cristo, 29, 144, 146, 281, 348
 ghianda, teoria della, 17-61, 72-74, 90, 94, 97, 128, 129, 135-36, 284
 - come metodo, 339-53
 - *si veda anche* vocazione; *daimon*
 Giamblico, 143
 Gibson, J.J., 116
 Gillespie, John Birks detto «Dizzy», 229, 238
 Gilmore, Gary, 210, 298, 301
 Gilmore, Gaylen, 301
 Giobbe, 146
 Glasgow, Ellen, 136
 Goebbels, Joseph, 275
 Goethe, Johann Wolfgang, 203, 219
 Goldberg, Rube, 253
 Gordon, Waxey, 327
 Göring, Hermann, 270, 275
 Graham, Billy, 140, 323-34
 Graham, Ruth, 328
 grandiosità, 34, 52, 57, 276, 300
 Graves, Robert, 342
 greci, 24, 54, 63, 127, 147, 243-44, 245, 246, 303, 318, 319-20, 350
 Grieg, Edvard, 136
 Griffin, Mery, 73
 Grimm, Jacob, 343
 gruppo, costumi del, 288-89
 guerra mondiale, seconda, 106-107, 268-76; *si veda anche* Hitler, Adolf

- Guggenbühl-Craig, Adolf, 291
 Gustavo Adolfo, principe di Svezia, 84
- Haggard, H. Rider, 204
 Hamilton, Alexander, 347
 Hamilton, William Rowan, 150, 156, 199, 201
 Hardy, Godfrey H., 93
 Haring, Keith, 347
 Harlow, Jean, 347
 Harrelson, Woody, 283
 Hauptmann, Gerhart, 277-78
 Hearst, William Randolph, 138
 Hegel, G.W.F. 169
 Heidegger, Martin, 79, 101
 Heilbrun, Carolyn, 222-23
 Hendrick, Susan and Clyde, 186
 Hendrix, Jimi, 351
 Henslow, John, 152
 Herrnstein, Richard, 289, 303
 Hess, Rudolf, 275
 Hesse, Eva, 347
 Hickcock, Dick, 302
 Hillary, Edmund, 204
 Hines, Jimmy, 327
 Hitler, Adolf, 45, 97, 200, 267-308
 - analità di, 273-74
 - architettura e, 301
 - certezza assoluta di, 278-79, 297
 - corpi deformi nell'*entourage* di, 275
 - cuore di ghiaccio di, 270-71, 278, 286, 297
 - *daimon* di, 268, 269, 271, 279, 280-81, 305
 - donne suicide legate a, 274
 - fantasie di onniscienza di, 279-80, 297
 - fuoco dell'inferno e, 218, 297
 - incantesimo in, 278-79
 - infanzia di, 279, 285, 296-97
 - intrusione diretta del demone in, 281, 296
 - karma di, 290
 - mancanza di senso dell'umorismo in, 276, 297
 - monorchismo presunto di, 299
 - occhi penetranti di, 277-78, 297
 - Ombra in, 291, 297
 - paura dell'impotenza in, 297, 298-301
 - pensiero mitico e, 124-29, 131
 - rigidità di, 271, 274
 - sessualità di, 273
 - simbolo del lupo in, 272-73, 297
 - tempo e, 280-81, 297
 Hitler, Alois, 279
 Hölderlin, Friedrich, 144
 Holly, Buddy, 347
 Holroyd, Michael, 235-36
 Horus, 347
 Houdini, Harry, 264-65
 Houston, Sam, 220
 Hudson, Rock (Roy Scherer Jr.), 230
 Hudson, W.H., 128-29
 Hughes, Charles Evans, 138
 Huldra, mito di, 123-24, 126, 127, 146
 Hultkrantz, Åke, 24
 Husserl, Edmund, 132
- Iago, 293
 Icaro, 347
 Ickes, Harold, 150
 immagine innata, 18-19, 20, 21, 22, 25-26, 27, 28, 49, 72-73, 74, 254-55
 impotenza, paura dell', 298-301
 inconscio, 28, 43, 196
 indiani d'America, 318-19, 332
 individualità, 27-28, 167, 169-71, 190-93
 - amore romantico e, 186-89
 - delle persone eminenti, 172
 - fattori genetici nell', 167, 170-72, 173-75, 177-81
 - mediocrità contrapposta all', 310, 312-14, 315, 335-38

- nei gemelli, 169-72, 181-83, 184, 186-87
- infanzia, 233
- fattori genetici nell', 172, 173, 174, 175
- psicopatologie nell', 279, 283-85, 294, 295-96, 305-306
- solitudine nell', 77-78
- traumi dell', 17-18, 42, 259, 282-84, 285, 286, 295
- violenza sessuale nell', 18, 45, 283
- inferno, 271-72
- intuizione, 129-42, 280
 - caratteristiche dell', 130-32
 - definizione di, 129-30
 - e cultura, 133-42
 - fallibilità dell', 131-32
- Inuit, 24, 143, 228, 232, 237
- Invisibili, 70, 114, 115, 121, 123-47, 186, 192, 233, 270, 295, 316, 322, 332, 338
- nei corpi solidi, 128-29
- nella vita quotidiana, 127-28
- pensiero mitico e, 124-29, 131
- ponti verso gli, 125-26, 133, 142, 144-47
- visibile contrapposto agli, 125-26, 146
- *si veda anche* intuizione
- Isaacson, Walter, 224
- Izambard, 156, 302

- Jack lo Squartatore, 281
- James, Henry, 164, 222
- James, Williams, 128, 129, 151, 161
 - *Su una certa qual cecità degli esseri umani*, 128
- Jaspers, Karl, 101
- Johnson, Lyndon, 98, 150, 156, 157, 158, 205, 220, 222, 223, 238, 328
- Johnson, Sam Houston, 220
- Joplin, Janis, 347, 351
- Jung, Carl Gustav, 41, 131, 142, 219, 229, 237, 262
- Kagan, Jerome, 173
- Kant, Immanuel, 31, 33, 133, 262
- karma, 79, 184, 290
- Katz, Jack, 293-94
- Kazan, Elia, 73, 137, 153, 158, 159
- Keats, John, 24, 158, 162, 165, 347
- Kelly, Gene, 73
- Kelly, Grace, 87
- Khomeini, 329
- Kierkegaard, Søren, 144, 210
- King, Martin Luther, 86
- Kissinger, Henry, 221, 224-25, 328
- Kissinger, Paula, 224
- Klein, Melanie, 107
- Korsakov, sindrome di, 227
- Krishnamurti, 96
- Kṛṣṇa, 348
- Kubizek, Augustus, 277, 302

- La Farge, John, 138
- La Mettrie, J. Offroy de, 195
- labbro superiore, 69
- lacuna, 291-92
- Ladd, Cheryl (Cheryl Stoppelmoor), 230
- Laing, Ronald D., 210
- Lancillotto, 347
- Lanz, Georg, 277
- Lawrence, David Herbert, 238
- Lear, 51
- LeMond, Greg, 208
- Lennon, John, 135, 202, 204, 205, 209
- Lepke, Louis, 327
- Lete, 68
- Levinson, Daniel, 209
- Lewis, Sinclair, 201
- Ley, Robert, 275
- Limbaugh, Rush, 139-40
- Lincoln, Abraham, 209
- Liszt, Franz, 226
- Loman, Willy, 51
- Lombard, Carol, 347
- Lombroso, Cesare, 174

- Loren, Sofia (Sofia Scicolone), 230
 Luce, Clare Boothe, 201
 Lucky, Luciano, 327
 Lukács, György, 99, 101
 lupo, simbolismo del, 272-73, 297
- MacArthur, Douglas, 209
 Madonna (Luisa Veronica Ciccone), 230
 Madre Teresa di Calcutta, 57
 madre/i, 64, 73, 93-102, 112, 124, 154-55, 191, 207, 209, 256, 257
 - conformiste, 98-101
 - *daimon* del bambino e, 95-97
 - *daimon* delle, 95, 96-98
 - di leader carismatici, 97-98
 - legame primario bambino-, 103-104, 105-106
 - mito delle, 93-95, 98, 101, 105, 107
 - negligenti, 101, 205
 - nella biografia, 95-97, 98-102, 163, 205
 - nelle teorie psicologiche, 89-90, 102-104, 105-108, 117-18, 205-206
 - psicopatologia e, 283, 284
 - risentimento dei bambini verso la, 97-98, 106
Mago di Oz, II, 75
 Mahler, Gustav, 312
 Mailer, Norman, 268, 300
 Majakovskij, Vladimir, 156
 Malcom, Janet, 236
 Malebranche, Nicolas de, 195
 Mann, Thomas, 134
 Manolete, Manuel, 31, 32-33, 35, 36, 44, 53, 56, 149-50, 157, 159, 160, 265, 299, 302, 333, 349
 Manson, Charles, 268, 282-83, 301
 Mao Zedong, 97, 225
 Marx, Karl, 169, 210
 «mascheramento», 219-39
- censura nel, 219
 - *daimon* nel, 229-30, 231, 236-39
 - *Doppelgänger* nel, 227-28, 229, 231-32
 - nei nomi e soprannomi, 220, 228-33
 - nell'autobiografia, 219-21, 223, 225-26, 238
 - nella biografia, 222-28, 231-32, 233-39
- Mason, James, 76
 Master, Brian, 294
 Matisse, Henri, 138
 McClellan, George, 209
 McClintock, Barbara, 33, 34, 36, 37, 47, 101, 139, 230-32, 262
 mediocrità, 238, 309-38
 - carattere americano e, 325-35
 - carattere e, 311-13, 315-35
 - come vocazione, 309, 314-16
 - dell'anima, 310, 317, 337-38
 - eccezionalità contrapposta a, 306-307, 309, 310-13, 314, 315, 317, 332-35
 - e «Il carattere è il destino», 317-20, 321
 - etica e, 321-23
 - e uguaglianza democratica, 335-38
 - fede nella, 324, 325-31
 - individualità contrapposta a, 310, 312-14, 315, 335-38
 - mestiere mediocre contrapposto a grandi *performance*, 310-13, 319
 - pregiudizi snobistici contro la, 309-10
 - talento e, 310-12
 megalomania, 298
 Meir, Golda, 37, 154, 155
 Melantone, Filippo, 201
 Mencken, Henry Louis, 201
 Mendel, Gregor, 169
 Mendelssohn, Felix, 312
 Mengele, Joseph, 301
 mentori, 149-65, 208-10, 262, 277, 302, 305

- genitori contrapposti ai, 207-208
- immaginari, 209-10
- libri come, 210
- rotture con i, 209
- Menuhin, Yehudi, 33-34, 35, 36, 37, 47, 56, 180, 248, 302, 311, 347
- Mersenne, Marin, 195
- Michelangelo Buonarroti, 24, 189
- Mill, John Stuart, 199, 200, 201
- Millay, Edna St. Vincent, 101
- Miller, Alice, 116, 282, 285, 295
- Miller, David, 143
- Miller, Orilla, 157, 158
- Milton, John, 140, 204
- Minnelli, Liza, 77
- miscicismo, 65-67, 125
- radicale, 293-94
- mito, 20, 60, 74, 133, 144, 230, 346-49
 - della creazione, 65-70, 87-88
 - della Madre, 93-95, 98, 101, 105, 107
 - di Huldra, 123-24, 126, 127, 147
 - eternità del, 68-69, 131
 - moderno apocalittico, 107-108
 - nei genitori cosmici, 115-16, 118
 - origine del, 124-26
 - quercia nel, 341-45
- Moire/*moira*, 67, 179, 243, 245, 261, 266, 279
- monoteismo, 173
- Montessori, Maria, 201
- Moore, Thomas, 112
- Morgan, John Pierpont, 209
- morte, 232, 270, 278-79, 306, 347
 - di Socrate, 64, 65, 254-55
 - amore romantico e, 188-89
 - psicopatologia e, 270, 272, 273, 278-79, 284-85, 286
 - necessità della, 265-66
- motivazione, teoria della, 45-48
- Mozart, Wolfgang Amadeus, 33, 42, 48, 73, 133, 312, 347
- Münchhausen, sindrome di, 227
- Nabokov, Vladimir, 222
- Nabucodonosor, 300
- Napoleone Bonaparte, 209, 300
- Narciso, 347
- Nasser, Gamal Abdel, 97
- nazismo, 106, 221-22, 224-25, 287; *si veda anche* Hitler, Adolf
- Necessità (*Ananke*), 67, 68, 180, 242, 243, 260-66, 267
 - della morte, 265-66
 - fuga dalla, 264-65
 - natura della, 260-64
 - radice del termine, 262
- negazione, 74, 213, 224-25, 291, 297, 307-308, 330
- neoplatonismo, 24, 69, 126
- nichilismo, 80
- Nichols, Mike, 73
- Nietzsche, Friedrich, 144, 210
- Nilsen, Dennis, 270, 291, 294, 298
- Nixon, Richard M., 98, 225, 257, 260, 312, 328, 330
- Nkrumah, Kwame, 97
- nomi e soprannomi, 220, 228-33, 262, 265, 339-40
- North, Oliver, 323-34
- North, Roger, 315
 - *Vite*, 315
- Ombra, 290-91, 297, 329, 331
- Omero, 200, 342, 345
- O'Neill, Eugene, 136
- onnipotenza, fantasie di, 34, 39-40
- onniscienza, fantasie di, 279-80
- oracoli, 341-43
- Ora di New York, L'*, 74
- Ortega y Gasset, José, 161, 188
- ossessioni, 21, 205, 207, 216-17, 233, 254, 306
- padri, 37, 38, 39, 40, 72, 92, 94,

- 163, 201, 205, 206, 207, 209,
282, 284, 294, 295, 341, 345
- assenza dei, 90, 108-14, 118
- bambino come *daimon* dei,
112-14
- *daimon* dei, 111-14
- immagine convenzionale dei,
109-11
Pagels, Elaine, 307
Paolo, san, 143, 299
paradeigma, 24, 68, 130, 175,
179
Paride, 347
Parker, Charlie, 347
Parmenide, 335
Parry, Charles Hubert, 234
paternalismo e maternalismo,
117
patriarcale, padre/società, 108-
109, 173
Patton, George S., 137, 292
Peary, Robert, 41, 44
peccato originale, 79
Peck, M. Scott, 303, 304
pensiero mitico, 124-29, 131,
132, 133
percezione immaginativa, 144-
65, 208-209; *si veda anche*
mentori
perfezione, 71
Perkins, Anthony, 73
Persinger, Louis, 34
persone eminenti, 31-48, 51-55,
90, 177, 205
- individualità delle, 172
- ispirazione delle, 43-44, 172-
73, 332
- mediocrità contrapposta alle,
307, 309-11, 314, 315, 317,
331-35
- patologie connesse alle, 48-
50, 174
- punteggio nei test del QI nel-
le, 177
- *si veda anche* biografie
Picasso, Pablo, 22, 137, 292
Platone, 22, 23, 24, 27, 70, 127,
180, 184, 201, 202, 203, 243,
260, 261, 317, 335, 337, 338
- e democrazia, 335, 338
- *Repubblica*, 22, 67, 337
- *si veda anche* Er, mito di
Plinio il Vecchio, 345
Plomin, Robert, 171, 194
Plotino, 23, 27, 69, 144, 181,
241, 267, 300
- *Enneadi*, 300
Plutarco, 51
Poincaré, Henri, 133
Pollock, Jackson, 42, 43, 44, 56,
61, 135
Ponce, Charles, 66
Porfirio, 143
Porter, Cole, 95, 203, 204
Presley, Elvis, 73, 204
Proclo, 143
proiezione, 118, 183-84, 291,
297
Prospero, 285
Proust, Marcel, 136
provvidenza, 28, 29, 197, 278
pseudologia phantastica, 226-27
psicologia, 17-61, 145-46, 301
- anima ignorata dalla, 25, 123
- ansia indotta dalla, 59, 205-
206
- bambini e, 29-31, 48-50, 52-
53, 54-55
- bellezza trascurata dalla, 56-
61
- concretismo in, 298
- deviazioni temute dalla, 50,
334
- diagnosi in, 49, 50, 52, 162,
163, 303-304
- effetto mortificante della, 56-
57
- enfattizzazione statistica in,
19, 27, 50
- figura materna in, 90, 103-
104, 105-107, 118, 205
- fuga nella fantasia e, 37-40
- interpretazioni in, 39, 41-43,
56, 124-25
- intuizione in, 129-32
- linguaggio corrente della, 57

- mentalità da vittima causata dalla, 21, 78, 105
- metodi della, 26-27, 59, 123, 187
- padre nelle teorie della, 282-83
- percezione immaginativa contrapposta alla, 159, 162-64
- persone eminenti e, 51-55
- polarità in, 167-69
- razionalismo francese e, 195-96
- storie cliniche nella, 50, 53, 118, 299, 313
- strutture dello sviluppo in, 19, 21, 50, 105, 259
- tempo e, 19, 21-22, 54
- teoria della compensazione in, 40-45
- teoria della motivazione in, 45-48
- trattamento con psicofarmaci in, 38, 39, 49-50, 194, 287-88, 305, 307, 334
- traumi infantili enfatizzati nella, 18, 42, 260, 282-84, 285, 286-87
- vocazione contrapposta alla, *si veda* vocazione
- *si veda anche* fattori ambientali; fattori genetici; superstizione parentale; sintomi di disfunzioni
- psicopatologia criminale, 267-308, 322-23
- caratteristiche generali della, 277-96
- chiamata del demonio nella, 292-96, 297
- componenti sessuali della, 273-74, 291, 292, 293, 298-99
- concretismo e, 298-301
- e conseguimenti nel campo culturale, 300-301
- *ethos* del gruppo nella, 288-89
- fattori genetici nella, 285-88, 306
- freddezza emotiva nella, 270-71, 278, 286, 295, 297
- karma nella, 290
- manifestazioni infantili della, 279, 283-85, 294-95, 296-97
- meccanismo della scelta nella, 289
- modelli interpretativi convenzionali della, 282-96, 303-304
- morte e, 270, 271, 272, 273, 278-79, 284-85, 286
- Ombra nella, 290-91, 297
- paura dell'impotenza nella, 297-301
- piacere tratto dalla malvagità nella, 293
- prevenzione della, 296-308
- rituali e, 301-308
- sconvolgimento dei sensi nella, 294-96
- società e, 268-69, 280, 297, 306-308
- superstizione parentale e, 282-84, 285, 286, 295
- tratti del carattere nella, 291, 299, 303-304
- traumi infantili nella, 282-84, 285, 286-87, 294-95
- *si veda anche* Hitler, Adolf
- Puccini, Giacomo, 137
- Puer aeternus*, 346-50, 351-52
- qabalah, albero della, 65-66, 70
- QI (Quoziente d'Intelligenza), 174-77
- quercia, 341-45
- Quispel, Gilles, 335, 338
- Radin, Paul, 173
- Raubal, Geli, 274
- Rauschnig, Hermann, 271
- Reagan, Ronald, 312, 328
- Reiter, Mimi, 274
- religione, 27, 120, 121, 125, 164, 173, 307
- Ricoeur, Paul, 293
- Rilke, Rainer Maria, 110, 144

- Rimbaud, Arthur, 156, 302, 347
 Robards, Jason, 73
 Röhm, Ernst, 275
 Roiphe, Anne, 212
 romani, 24, 68, 127, 180, 300, 321, 345
 romanticismo, 20, 24, 34, 48-49, 52, 60, 129, 158, 184, 187, 201, 202
 Rommel, Erwin, 41, 44, 61
 Roosevelt, Eleanor, 37-38, 39, 40, 46, 61, 200
 Roosevelt, Franklin D., 98, 101, 150, 156, 157, 158, 205
 Roosevelt, Sara D., 98
 Roth, Philip, 235
 Rothenberg, Albert, 45
 Rousseau, Jean-Jacques, 116, 201, 202
 Rowe, David, 102, 106
 Rowe, James H., 150, 158
 Royce, Josiah, 129
 Rûmi, 228
 Ruth, Herman, 229
- Sackville-West, Edward, 222
 Sade, Marchese de, 273
 Salinger, Jerome David, 222
 Sallustio, 68
 Santayana, George, 330
 Saroyan, William, 136
 Sartre, Jean Paul, 268, 300
 Satana, 329
 scelta, meccanismo di, 289, 303
 Schelling, Friedrich, 132
 schizofrenia, 171-72
 Schubert, Franz, 347
 Schultz, Dutch, 327
 sciamanesimo, 24, 125, 338
 scimmie *rhesus*, 102-103
 Scott, Walter, 204
 scuola, 134-42, 262, 302
 «sé», 187, 318-19
 Sereny, Gitta, 283-85
 Seroff, Victor, 226
 serpente, simbolismo del, 84
 Seuss, dottor, 215
 Shakespeare, William, 137, 201, 292, 314, 320
 - *Giulio Cesare*, 320
 - *La tempesta*, 286
 - *Otello*, 292-93
 - *Re Lear*, 320
 - *Tutto è bene quel che finisce bene*, 314
 Shank, Anna B., 153, 157, 158, 159, 302
 Shaw, George Bernard, 235
 Sheen, Martin (Ramon Estevez), 230
 Shelley, Percy Bysshe, 201, 347
 Simenon, Georges, 85, 220
 sintomi
 - di disfunzioni, 65, 254
 - nei bambini, 29-31, 48-50, 53, 54-55, 114, 141-42, 163-64, 307
 - come forme di compromesso, 77
 Skrjabin, Aleksandr, 99
 Socrate, 64, 65, 158, 229, 254, 317, 320, 351
 solitudine, 77-82, 283
 Somé, Malidoma, 341
 sorte assegnataci, 23, 60, 67-69, 72-73, 179, 180, 207-208, 241, 243-44, 256-57, 261, 313
 Speer, Albert, 276
spermatikoi logoi, 343
 Spielberg, Steven, 81
 Spinoza, Baruch, 132
 Spitz, René, 107
 Spock, Benjamin, 163, 215
 Stalin, 273
 Stefansson, Vilhjalmur, 41, 44, 56
 Stein, Gertrude, 137, 152, 160
 Steiner, Rudolf, 201, 202
 Stevens, Wallace, 60
 Stevenson, Robert Louis, 129
 Stewart, James (Stewart Gran-ger), 230
 Stierlin, Helm, 285
 - *Adolf Hitler. A Family Perspective*, 285
 Stokowski, Leopold, 233-35, 238

- Stone, Oliver, 283
 – *Natural Born Killers*, 283
 Stone, Phil, 152
 Stravinskij, Igor, 99, 101, 235
 sublimazione, 42-43, 207, 299
 superstizione parentale, 37, 39-40, 72-73, 89-121, 163, 205-206, 207, 246, 282-83
 – antenati e, 113-21
 – causalità reattiva e, 93-94
 – causalità verticale e, 102-105
 – concepimento e, 90
 – psicopatologia e, 282-83, 285, 286, 295
 – sùli amorosi e, 184-85
 – *si veda anche* padri; madri
 Sutcliffe, Peter, 270
 Svetonio, 51

 Tagore, Rabindranath, 134
 Talleyrand, Charles Maurice principe di, 219
 Tammuz, 348
 Tarantino Quentin, 204, 283
 – *Pulp Fiction*, 204
 Tarnas, Richard, 168
 teleologia, 247-55, 259
 Teller, Edward, 96, 162, 311
 Teller, Ilona, 96
telos, 247-48, 253-54
 tempo, 21, 54, 60-61, 68, 70, 127, 131, 180-81, 260, 280-81, 297
 teologia morale, 78-79
 Terkel, Studs, 313
 Teseo, 347
 Thackeray, W. Makepeace, 222
 Thompson, Dorothy, 200, 201
 Thor, 341, 344, 345
 Thurber, James, 163, 257, 260
 Tolstoj, Lev, 129
 Tracy, Antoine Destutt de, 195
 Tracy, Spencer, 73
 tradizionalismo, 173-74
 traumi infantili, 17-18, 42, 260, 282-84, 285, 286-87, 295
 «travestimento», tendenza al, *si veda* «mascheramento»
 Truman, Harry, 98, 205, 209, 312, 330
 Tucidide, 53
 Turnbull, Andrew, 91
 Turner, Tina (Annie Mae Bullock), 101, 230
 Twain, Mark, 219, 224, 226
 Tylor, E.B., 24

 uguaglianza democratica, 335-38
 Ulisse, 67, 300, 313, 344
 umorismo, mancanza di senso dell', 276, 297
 Undset, Sigrid, 134, 154, 158
 Updike, John, 232

 Van Fleet, James, 139
 Van Gogh, Vincent, 48
 Varrone, 51
 Vasari, Giorgio, 51
 Ventura, Michael, 113
 Verdi, Giuseppe, 312
 Verne, Jules, 203
Vincitori e vinti, 74
 vittima, mentalità della, 21, 78, 105
 vocazione, 17-61, 112, 173, 174, 175, 207, 250, 304, 306, 308, 309, 316
 – amore romantico e, 186-88
 – concezione platonica della, 22-23
 – demoniaca, 291-96, 297; *si veda anche* psicopatologia criminale
 – immagine innata e, 18-19, 20, 21, 22, 27-29, 49, 72, 75, 255
 – incommensurabilità tra la vita e la, 71, 297-301
 – mediocrità come, 309, 314-16
 – mistero della, 25-26
 – nell'adolescenza, 175
 – nell'infanzia, 17, 22, 24, 29-45, 48, 72, 138-39, 175, 311-12
 – senso recondito della, 18
 – sforzo di attaccamento alla, 77

- terminologia per la, 24-25
- uguaglianza democratica e, 336
- *si veda anche daimon*
- Voltaire, 243
- Von Stuck, Franz, 277

- Wagner, Richard, 272, 277, 296
- Waite, Robert G., 271
- Washington, George, 150, 156, 209
- Watkins, Mary, 107, 216
- Watson, James, 169
- Watznauer, Hermann, 155, 159
- Wayne, John, 219, 242, 268
- Wells, Herbert George, 138
- Welty, Eudora, 222-23
- Wenders, Wim, 144
- West, Rebecca, 201
- Whitehead, Alfred North, 115, 121, 132

- Wilson, James Q., 289
- Wilson, Woodrow, 98, 163
- Wind, Edgar, 53
- Wings of Desire*, 317
- Winnicott, Donald W., 107, 118
- Withman, Walt, 129, 201
- Wolfe, Julia, 91, 93
- Wolfe, Thomas, 90-92
- Wood, Catherine, 154, 156, 158
- Woollcott, Alexander, 201
- Wordsworth, William, 128, 129, 352
- Wright, Frank Lloyd, 95, 101, 203
- Wright, Richard, 203

- Zeitgeist*, 209, 292
- Zeus, 115, 212, 341, 342, 345
- Zohar*, 65-66
- Zola, Émile, 136

186015

BIBLIOTECA ADELPHI

ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI:

290. Georges Simenon, *Il borgomastro di Furnes* (3^a ediz.)
291. Alfred Polgar, *Piccole storie senza morale*
292. Milan Kundera, *I testamenti traditi* (2^a ediz.)
293. Ernst Jünger, *Il libro dell'orologio a polvere*
294. Vladimir Nabokov, *Intransigenze*
295. Giambattista Basile, *Il racconto dei racconti*
296. C. S. Lewis, *Perelandra*
297. Joseph Roth, *I cento giorni*
298. Varlam Šalamov, *I racconti della Kolyma*
299. Sergio Quinzio, *Mysterium iniquitatis* (2^a ediz.)
300. Silvio D'Arzo, *All'insegna del Buon Corsiero* (2^a ediz.)
301. Tommaso Landolfi, *Racconto d'autunno*
302. Serena Vitale, *Il bottone di Puškin* (3^a ediz.)
303. Palinuro, *La tomba inquieta*
304. Flann O'Brien, *L'archivio di Dalkey*
305. Oliver Sacks, *Un antropologo su Marte*
306. Madame de Staël-Delaunay, *Memorie*
307. E. M. Cioran, *La caduta nel tempo* (4^a ediz.)
308. Giorgio Manganelli, *Centuria* (2^a ediz.)
309. Richard Cobb, *Tour de France*
310. Apollodoro, *Biblioteca*
311. Rudolf Borchardt, *L'amante indegno* (2^a ediz.)
312. Georges Simenon, *La morte di Belle* (5^a ediz.)
313. Joseph Roth, *Museo delle cere*
314. Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei, I*
315. Mario Praz, *La casa della vita* (3^a ediz.)
316. Evelyn Waugh, *Quando viaggiare era un piacere* (3^a ediz.)
317. *La grande razzia* [Táin Bó Cúailnge]
318. T. E. Lawrence, *Lo stampo*
319. Adrien Baillet, *Vita di Monsieur Descartes*
320. Alberto Arbasino, *L'Anonimo lombardo*
321. Bruce Chatwin, *Anatomia dell'irrequietezza* (8^a ediz.)
322. Georges Simenon, *Turista da banane* (4^a ediz.)
323. Eliano, *Storie varie*
324. Arthur Schnitzler, *La piccola commedia*
325. Roberto Calasso, *Ka*
326. Giorgio Manganelli, *La notte*
327. Vladimir Nabokov, *Re, donna, fante*
328. E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione* (2^a ediz.)
329. Andrej Platonov, *Mosca felice*
330. Elias Canetti, *La rapidità dello spirito* (2^a ediz.)
331. Iosif Brodskij, *Poesie italiane*
332. *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, a cura di F. Zambon (2^a ediz.)

333. Nina Berberova, *Dove non si parla d'amore*
 334. Vladislav Vančura, *Il cavalier bandito e la sposa del cielo*
 335. Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico* (2^a ediz.)
 336. Oliver Sacks, *L'isola dei senza colore* (2^a ediz.)
 337. Leo Frobenius, *Fiabe del Kordofan*
 338. Georges Simenon, *I fantasmi del cappellaio* (5^a ediz.)
 339. Jean Genet, *Il funambolo*
 340. Bert Hölldobler-Edward O. Wilson, *Formiche*
 341. Robert McAlmon, *Vita da geni*
 342. James Hillman, *Il codice dell'anima* (9^a ediz.)
 343. Ernst Jünger, *Foglie e pietre*
 344. Novalis, *Enrico di Ofterdingen*
 345. W.H. Auden, *Un altro tempo*
 346. Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei, II*
 347. Jorge Luis Borges, *Storia dell'eternità*
 348. Jorge Luis Borges, *Storia universale dell'infamia*
 349. Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache, I*
 350. Groucho Marx, *Groucho e io*
 351. Tommaso Landolfi, *Rien va*
 352. Cristina Campo, *Sotto falso nome* (2^a ediz.)
 353. Benjamin Constant, *La mia vita (Il quaderno rosso)*
 354. Giorgio Manganelli, *Dall'inferno*
 355. Gottfried Benn, *Romanzo del fenotipo*
 356. Leonardo Sciascia, *Cruciverba*
 357. Wisława Szymborska, *Vista con granello di sabbia* (2^a ediz.)
 358. Sándor Márai, *Le braci* (19^a ediz.)
 359. *La nube della non conoscenza*, a cura di Piero Boitani (2^a ediz.)
 360. Georges Simenon, *Tre camere a Manhattan* (9^a ediz.)
 361. Vladimir Nabokov, *Pnin*
 362. Jorge Luis Borges, *Testi prigionieri*
 363. Iosif Brodskij, *Dolore e ragione*
 364. E.M. Cioran, *Al culmine della disperazione*
 365. Miloš Crnjanski, *Migrazioni, II*
 366. Jorge Luis Borges, *L'Aleph* (2^a ediz.)
 367. Sylvia Plath, *Diari* (2^a ediz.)
 368. W.H. Auden, *La mano del tintore*
 369. C.S. Lewis, *Quell'orribile forza*
 370. V.S. Naipaul, *Un'area di tenebra*
 371. Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache, II*
 372. William Faulkner, *Le palme selvagge*
 373. Sándor Márai, *L'eredità di Eszter* (8^a ediz.)
 374. Jorge Luis Borges, *Il manoscritto di Brodie*
 375. Marcel Jouhandeau, *Cronache maritali*
 376. Georges Simenon, *Il viaggiatore del giorno dei Morti* (4^a ediz.)
 377. Tommaso Landolfi, *LA BIERE DU PECHEUR*
 378. Ivy Compton-Burnett, *Un'eredità e la sua storia*
 379. Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei, III*
 380. *Pistis Sophia*, a cura di Luigi Moraldi

«Il paradigma oggi dominante per interpretare le vite umane individuali, e cioè il gioco reciproco tra genetica e ambiente, omette una cosa essenziale: quella particolarità che dentro di noi chiamiamo "me". Se accetto l'idea di essere l'effetto di un impercettibile palleggio tra forze ereditarie e forze sociali, io mi riduco a mero risultato. Quanto più la mia vita viene spiegata sulla base di qualcosa che è già nei miei cromosomi, di qualcosa che i miei genitori hanno fatto o hanno omesso di fare e alla luce dei miei primi anni di vita ormai lontani, tanto più la mia biografia sarà la storia di una vittima. La vita che io vivo sarà una sceneggiatura scritta dal mio codice genetico, dall'eredità ancestrale, da accadimenti traumatici, da comportamenti inconsapevoli dei miei genitori, da incidenti sociali.

«Questo libro vuole smascherare la mentalità della vittima, da cui nessuno di noi può liberarsi, finché non riusciremo a vedere in trasparenza i paradigmi teorici che a quella mentalità danno origine e ad accantonarli».

In copertina: William Blake, *La pietà* (1795 ca). Tate Gallery, Londra.

L. 34.000