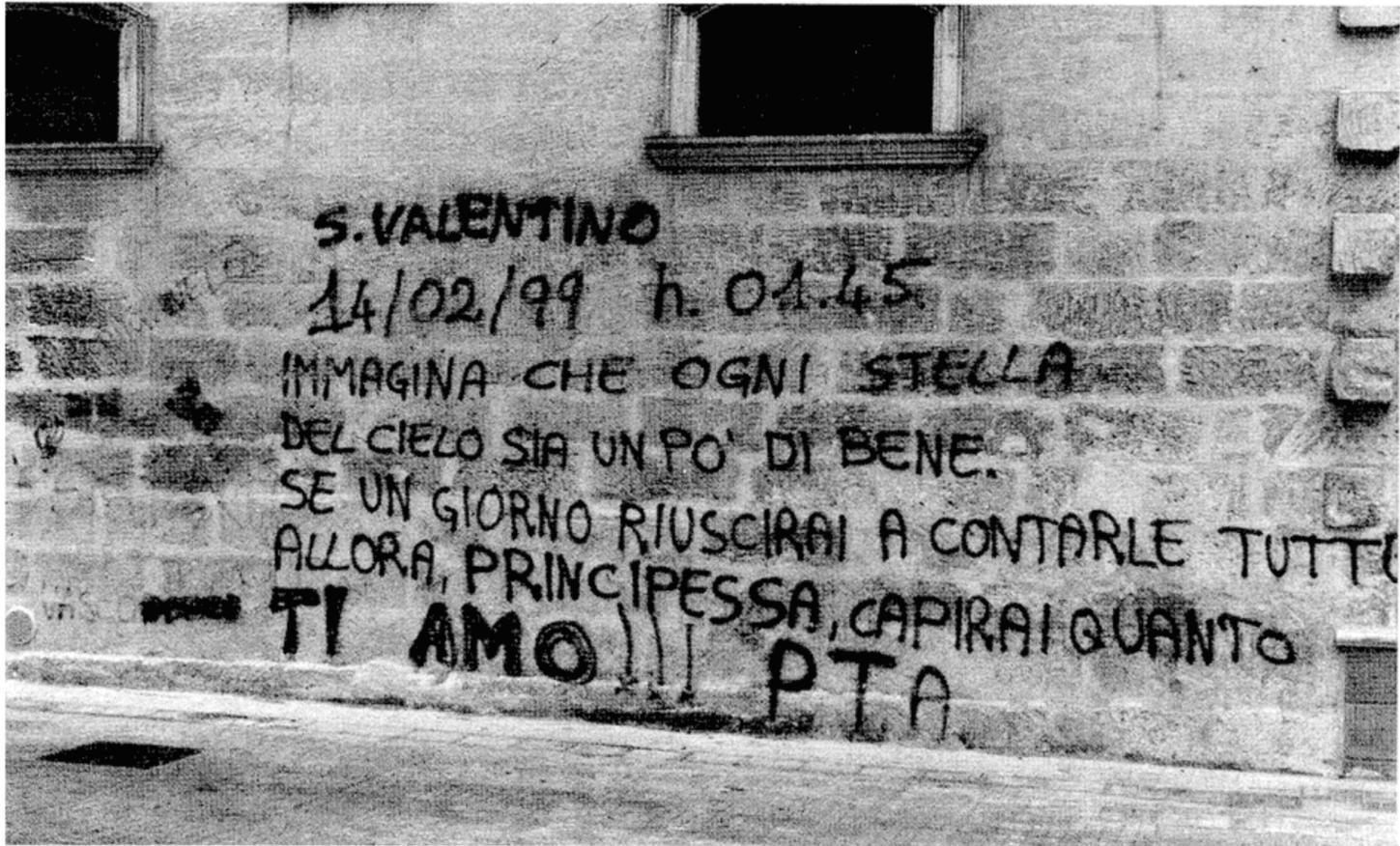


tessiture



Murales a Lecce

Miguel Benasayag, Gérard Schmitt, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale; L'epoca delle passioni tristi*, tr. it. di Eleonora Missana, Feltrinelli, Milano, pp. 129, € 15,00

letti da semeraro

Intervistati da un settimanale femminile distribuito ogni sabato da uno dei quotidiani più diffusi (a proposito: ma perché le riviste femminili sono più interessanti di quelle rivolte a un pubblico maschile?), Miguel Benasayag e Gérard Schmitt sono apparsi il giusto rimedio - giornalisticamente "la spalla" - di una rivista rivolta a donne di orientamento progressivo per scacciare i fantasmi evocati da altri due psichiatri, Robert Shaw e Aldo Naouri (americano il primo, francese il secondo) che hanno fatto rumore in America e ora in Europa. I due hanno denunciato, dati alla mano, i disagi psichici provocati su un'intera generazione di bambini e adolescenti dai c.d. genitori-amici, quelli che debbono sempre farsi perdonare le loro distrazioni e non di rado l'abbandono, il disinvestimento. *The Epidemic* - questo il titolo che ha scatenato in America una furibonda polemica, degenerata poi in luoghi comuni di comodo (da cui neppure "La Repubblica delle Donne" a. 9, n. 413 del 7 agosto 2004 riesce per la verità a sottrarsi) con la inevitabile caccia al

"maschilismo", accusato di rialzare la cresta quando rivendichi più cura (femminile), attraverso un riconoscimento sociale del lavoro domestico; più attenzione per bambini che mostrano sempre più preoccupanti e diffusi disturbi di comportamento, evidentemente prodotti dagli squilibri della vita familiare, dalla confusione dei ruoli genitoriali (madre *omnipotens* e accomodante; padre-amico, non più riferimento di autorità), con la inevitabile caduta di divieti, frustrazioni e autorità pur necessari a temprare le più giovani generazioni nell'epoca delle passioni tristi e del futuro-minaccia.

Benasayag è nato in Argentina, è entrato giovanissimo nei movimenti studenteschi operando in clandestinità contro la giunta di Videla e come tante altre migliaia di *desaparecidos* è stato torturato e salvato poi in extremis per un fortunato concorso di circostanze. A Parigi fa ora lo psicanalista e insieme a Gérard Schmitt, che ha avuto evidentemente una vita più tranquilla, insegna psichiatria infanti-

tessiture

le a Reims e segue da anni l'evoluzione dell'infanzia e dell'adolescenza francese, ci spiega in poco più di un centinaio di pagine da bersi d'un fiato, su come si possa gestire una *clinica del legame* da opporre alle tante sparse cliniche del *sintomo*: quelle, per intendersi, gradite alle grandi imprese farmaceutiche, pronte a produrre ogni sorta di panacea chimica per aggredire ogni sintomo-bersaglio diligentemente rubricato nel *Manuale statistico e diagnostico dei disturbi mentali*, uno strumento creato e proposto dall'APA, potente associazione degli psichiatri americani.

La medicina della classificazione dei sintomi dispone di risposte amfetaminiche a portata di tutti: dal collaudato Valium ("la pillola della felicità") al Ritalin (la "pillola dell'obbedienza"), per mettere a norma i bambini perché si comportino secondo le aspettative di una società che nei fatti si dimostra incerta nel seguire in modo soddisfacente il loro sviluppo. Su queste pratiche di "cancellazione" per tempo del sintomo, che allontana i più giovani dall'immaginario ideale imposto dalla società adulta, i due autori sferrano la loro civilissima battaglia culturale.

I problemi psichici - affermano - non possono essere affrontati in un contesto di astrazione ideologica, e si tratterebbe semmai di

ricostruire *relazioni e situazioni* che appartengano in modo costitutivo agli adolescenti (p. 112). Essi sostengono che la imprevedibilità del futuro sociale dovrebbe indurci a riflettere sulle insufficienze del sapere accumulato, anche se dall'interno di quell'accumulo riusciamo a tirar fuori qualche linea di fuga e di salvezza. Ciò vale anche per la pratica psichiatrica, dove *il tutto* di una persona, al di là dei suoi sintomi, può emergere solo in uno spazio di *non-sapere* e quindi di ricerca e di scoperta condivisa nella relazione terapeutica. Servirebbe insomma la riconquista di uno spazio simbolico che eviti di ridurre le persone alla visione unidimensionale del loro problema. Ma la cornice sociale in cui si svolgono le pratiche di cura vive invece nello spazio del divieto. Gli amministratori della nostra vita sociale più che indurci a desiderare e sognare un mondo e modi diversi di abitarlo, non sanno esprimere che divieti e sanzioni. Ma si dà il caso che ogni enunciato che ponga la *minaccia* in primo piano può solo provocare, paradossalmente, un aumento del pericolo.

Consideriamo per un attimo le campagne di Pubblicità Progresso promosse dal ministro della Sanità Sirchia. Pensate che quel quel minaccioso "IL FUMO UCCIDE" possa farmi desistere dal pia-

cere di tirarmi fino in fondo il mezzo toscano, il sigaro più sapo-rito del mondo, per almeno quat-tro/cinque volte al giorno? Che prezzi pagherei e farei pagare al prossimo mio se dovessi soccom-bera a quella minaccia e decider-mi di smetterla? Le campagne antiqua-cosa non hanno mai pro-dotto alcun effetto. Semmai è accaduto (e accade) il contrario. I professionisti delle campagne pubblicitarie che lavorano sulla prevenzione dell'AIDS ad es. sono in grandi difficoltà, perché qua-lunque messaggio che colleghi la morte al sesso o alla velocità: "se fai l'amore muori"; "se accelera-ti schianti" cade nel vuoto giova-nile.

Ogni messaggio che evochi idee di assoluto finisce nella di-sattenzione o rende più desidera-bile ed intensa l'azione inibita. La kantiana fiducia nella ragione come strumento per evitare morte, dolore e sofferenza non tiene conto che spesso agiamo contro il nostro stesso impulso vitale, in una sfida continua al *limite*.

Così, il solo messaggio che il mondo adulto sa inviare è sempli-cemente questo: che la nostra è tutt'altro che un'epoca propizia al desiderio; che occorra occu-parsi della sopravvivenza; per tutto ciò che riguarda il desiderio e la vita, si vedrà poi. E si tratta evidentemente di una *trappola*

fatale, perché solo un mondo di desiderio, di pensiero e di crea-zione è in grado di sviluppare legami e di comporre la vita in modo da produrre qualcosa di diverso dal disastro (p. 63).

Come ha scritto Debord, se le persone non trovano quel che desiderano finiscono col deside-rare quello che trovano (e allora si fanno investimenti sbagliati). Per gli Autori infatti "la grande sfida lanciata alla nostra civiltà è di promuovere spazi e forme di socializzazione *animate dal desi-derio*"; pratiche che riescano ad avere la meglio sugli individuali-smi spietati dell'*homo oeconomicus*. La minaccia di futuro, non meno dell'ansia del presente, rompe invece tutti i legami che uniscono le persone.

Ma amarli - i giovani - non significa proteggerli e "armarli", bensì sviluppare quelle *altre pos-sibilità* da cui pretenderemmo di metterli al riparo; aiutarli a sco-prire *l'utilità dell'inutile*: della vita, dell'amore, del desiderio. Perché è questo diseconomico "inutile" che produce ciò che è poi davvero utile.

Nel trattamento psichiatrico viene perciò indicato un passag-gio decisivo che sta oltre la dia-gnostica classificatoria dell'asso-ciazione psichiatrica americana: qualcosa che attiene alla *cura educativa*, intesa come sommini-strazione di vaccini contro la

bruttezza e le brutture del mondo. Si tratta per lo più di stili di vita poetici, che eccitano la sfera estetica del comportamento. Evitare il cammino della tristezza, quello di un sapere normalizzatore che imprigiona l'altro nella sua "etichetta"; sviluppare le *altre* possibilità non attivate, altro non sono che rimedi spinoziani. Spinoza le chiamava passioni gioiose, e avevano qualcosa a che vedere col corpo, la sensibilità, le sensazioni primarie. Il principio fondante dell'*Etica* spinoziana è che non sai mai *ciò che può* un corpo, e questo "non sapere" non rappresenta un'ignoranza, ma "favorisce il dispiegarsi di tutti i saperi e di tutti i desideri, perché non condanna l'altro al suo sintomo-etichetta" (p. 90).

Anche se non è mai citato, c'è molto Foucault in queste pagine dei due psichiatri-filosofi. La "cura" non può partire da una classificazione del sintomo-bersaglio; meno che mai da un giusto dosaggio amfetaminico affidato alla clinica del sintomo, ma investe un orizzonte più largo, in cui il "paziente" è spinto a esercitare quell'*ermeneutica* del sé, che è *un pensiero in cammino* utile al lavoro di disvelamento sui poteri e i limiti delle proprie facoltà, e le modalità del proprio rapporto col mondo. La lotta per la soggettività si esprime come diritto

alla variazione, alla metamorfosi, insomma alla *trasformazione*, perché agire sulle persone, anziché sugli individui, significa assumere il carico della molteplicità dei volti e delle storie. La filosofia psichiatrica o meglio la psichiatria che voglia operare in uno spazio in cui l'agire sociale e politico non è lasciato fuori dagli studi e dalle cliniche, si fa dunque *tecnica di problematizzazione*.

Non possono sfuggire, in questa apertura dello spazio rieducativo a misura di persone, i tanti spunti utili a una rifondazione pedagogica che voglia assumere l'antiutilitarismo come premessa, e la responsabilità come fine di una *cura* rivolta alle persone. La cura psichiatrica, in questa ipotesi di clinica della *situazione* avverte l'obbligo di adoperarsi per la ricostruzione del legame sociale, travolto dai modelli di individualismo dominanti.

Era da tempo, semmai un tempo c'è mai stato, che non si sentiva dialogare la psichiatria con questo più ampio raggio di orizzonti sociali a cui gli autori fanno riferimento, senza negarsi al versante *maudite* della contemporaneità filosofica. E queste pagine risarciscono di tante censure e autocensure dei curatori di psiche sui crinali del pensiero moderno.

(a. s.)

Carnevali, B. *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 291, € 22,50.

Fu Rousseau a drammatizzare la scena del riconoscimento spostandolo dal suo asse gno-seologico a vantaggio di una politica delle relazioni. Attraverso la scissione dell'amore *di sé* dall'amor *proprio* egli introdusse nella coscienza moderna la ben nota distinzione tra essere e apparire. Se l'*amour de soi* è un *più proprio io* degno di essere amato e stimato (gli uomini non vogliono solo essere lodati, ma *lodevoli*; non solo essere stimati, ma *amati*), la dimensione dell'alterità diventa rilevante, perché ciò a cui teniamo sopra ogni cosa è *che qualcuno ci riconosca* (e ci accetti). E ciò che più c'impegna a tempo pieno nell'arco dell'intera esistenza è la ricerca delle *prove* e *conferme* del riconoscimento e dell'accettazione. La mancanza di stima e amore degli altri fa crollare l'autoconsiderazione che abbiamo di noi stessi, chiudendoci alla comunicazione. L'*amour de soi* ha vitale bisogno dell'amore offertoci da altri, e quell'*altro* sembra proprio che debba amarci *prima* che noi iniziamo ad amare noi stessi, perché è il suo sguardo che ci fonda e ci

plasma. Per Kojève, fine lettore di Hegel, una *humanitas* ha luogo solo laddove e allorquando il desiderio biologico della conservazione "si asservisce al desiderio dell'approvazione" (Kojève 1996). Tutti desiderano ottenerla - l'approvazione -, costi quel che deve costare!, solo che per quest'autore, ciò che è specificamente umano non è l'amore, ma *la guerra*, guerre di affermazione, a volte lunghe e sanguinarie, combattute per il prestigio. Dal momento che tutti desiderano *distinzione*, non disposti a concedere ad altri il riconoscimento che richiedono per se stessi, l'unico esito possibile non può che essere la guerra di tutti contro tutti. Una posizione che rinvia ancora a Rousseau, il quale chiarì bene questo brusco passaggio dall'amore alla guerra, introducendoci nei meccanismi dei rapporti ugualitari.

Gli individui - spiegava il ginevrino - reagiscono all'egualitarismo deviando sui propri simili/rivali le tensioni interdette dall'organizzazione sociale. E il *rivale* con cui ci misuriamo è proprio il più prossimo a noi; un pari grado: amico, par-

tner; ed è questa simmetria ad esasperare la necessità di una distinzione, anche in forma violenta. Le democrazie, non meno dei totalitarismi, tendono a indifferenziare, rendendo così più acuta l'esigenza di separare e gerarchizzare. Mimesi e distinzione; attrazione e repulsione: un gioco di dinamiche che nel rapporto ugualitario rende gli individui tutti interscambiabili e al tempo stesso tutti desiderosi di affermare la propria distinzione.

Un problema tutto moderno, ignoto al mondo classico e arcaico, a cui pure Rousseau deve fare riferimento per riscattare nella relazione il disinteresse e la virtù civile; un problema destinato a irretirsi col crescere delle rivendicazioni di parità nel gioco aperto delle geopolitiche globali, dove il *riconoscimento* diventa lotta per la conquista di un'identità (cfr. ora Crespi, Bauman, Oz 2004), non più assegnata dalla comunità, ma costruita attraverso un percorso conflittuale dell'individuo con i suoi pari.

Hobbes e Smith. Lo studio di Barbara Carnevali li legge in filigrana. Pur partendo da punti di vista differenti entrambi posero nel *reciproco riconoscimento* il fondamento del legame sociale. E proprio la rovino-

sa caduta del legame, che minaccia ora senza rimedio le politiche sociali che si reggono sul *riconoscimento*, rende necessario un riesame degli aspetti devastanti dell'*amour propre* contemporaneo, dove aggressività e mimetismo dilagano.

Torna utile perciò questa riflessione sul ruolo che l'opinione pubblica gioca nella costruzione personale. Rousseau disponeva, com'è noto, di una sua *via* romantica al riconoscimento attraverso cui tentare il recupero dell'io *autentico*: una carta debole tuttavia, un abbrivio per viandanti solitari. Come sarebbe stato possibile nel dispendio mondano del suo secolo, dilatato per noi dall'occhio dei media, non lasciarsi condizionare dal giudizio degli altri? Non a tutti è concesso il privilegio di ritagliarsi uno spazio estetico per un *farsi trasparente* della coscienza individuale. Alcuni ci provano, e tutt'intorno è un fiorire di memorie biografiche mature, che tentano di ricostruire il difficile rapporto con un'alterità sepolta tra una memoria debole e l'oblio rimosso. Un estremo rifugio estetico, che deve operare una rigorosa selezione dei suoi interlocutori remoti perché il sé ne esca gratificato. Un rapporto dunque

che ha bisogno evidentemente di trovare un'altra e diversa soluzione nello spazio del presente delle vite (e dei viventi). Esiste un uso buono dell'*amour propre* funzionale a un progetto politico che si proponga di rifondare un *ethos* civile. In Rousseau non si dà alternativa tra *solitudine o comunità* - per dirla con il felice titolo di Baczko (Baczo1974). La scelta della scomunicazione è una perdita della comunità. E tanto nell'aurea monografia di Todorov (1985) che nel più recente studio della Carnevali è dato il giusto rilievo a quella ricerca all'indietro che Rousseau compie in quelle epoche della storia dell'umanità in cui la lotta per la distinzione ha rappresentato un fenomeno positivo, stimolatore di azioni eroiche.

Nello sguardo retrospettivo, tra le pieghe dell'arcaico, si incontrano ideali di virtù che conciliano il bisogno di riconoscimento con i valori comunitari. Nelle prime *poleis* si rivaleggiava non meno e più efferatamente di oggi, ma la passione individuale aveva un suo ruolo definito per il vantaggio dell'insieme. L'eroe, anche quando solitario, era riconosciuto dalla sua comunità. Il suo *patire* era *sentito* e condiviso nella comunicazione dell'insieme. Quel

tempo tuttavia si è chiuso e concluso: non vi sono vere patrie da difendere; l'appartenenza si è indebolita e deformata insieme, e l'emulazione virtuosa si è convertita in una gara per l'accrescimento della ricchezza, dei lussi, del dispotismo.

Ma è forse da questa inclinazione alla vanità, che gli stessi rappresentanti delle istituzioni moderne s'incaricano di contagiare, modellando mediaticamente i governati a loro immagine, che può nascere una nuova speranza. Se i contemporanei, non meno degli antichi, hanno bisogno della stima dei propri simili, c'è forse ancora da scommettere qualcosa per la ripresa di un'etica pubblica. Se un po' tutti avvertiamo un *bisogno* di riconoscimento, si tratterebbe - qui è il Rousseau politico che parla - di *suscitare il desiderio*; di facilitare il mezzo di "attrarre con la virtù la stessa ammirazione che oggi riusciamo a procurarci soltanto con la ricchezza" (*Frammenti politici*, p. 501). Una bella sfida per la controinformazione e una comunicazione costruita dal basso. Opporre all'arroganza l'intelligenza, alla smaniosità la compostezza, al *così fan tutti* la distinzione, alla corruzione la resistenza morale, alla vanità dei governanti la diligenza e

competenza dell'*officium*, all'interesse privato la cura del pubblico: ecco un bel programma di resurrezione che attende nuove bandiere e rappresentanza politica!

Sono le idee di un Rousseau consapevole del suo radicalismo, che non concedeva spazio a una società intersoggettiva ripiegata (rifugiata?) nel privato familiare e "coniugale", nell'amicizia ristretta, intesi come beni-rifugio. Tanto nell'*Émile* che nella *Nouvelle Héloïse* Rousseau provò a costruire una mediazione tra gli estremi dell'io assoluto e della comunità assoluta (Carnevali, *cit.*, p. 57).

Ma una reciprocità non si dà senza antagonismo. Solo nella società eroica il capo è il "primo tra i migliori". Non si dà - oggi - se non a patto di rinuncia all'*amour passion*, a vantaggio del più composto *amore coniugale* (Pulcini 1990), la cui trama coesiva, tessuta sulla reciproca *convenienza* dei partner, va estesa a tutti i sodalizi legati da patti di fedeltà in cambio di fedeltà; non si dà se non a patto che i furori della passione, il piacere di essere scelti e preferiti per le proprie qualità e i propri meriti, cedano innanzi alle ragioni indiscusse del più forte (anche se la *fedeltà* - avrebbe poi scritto de Rougemont (1977) - è assurda

almeno quanto la passione).

Rousseau insomma restò un po' imbrigliato nelle sue distinzioni. L'unico ambito in cui gli riuscì di far coincidere i due amori (di sé e dell'opinione) è, come si è detto, quello politico: un passo indietro rispetto ad Hobbes, che ragionando in una prospettiva naturalista e materialista, riuscì ad evitare la dolorosa scissione tra il sé e l'insieme, evitando il *double bind* del ginevrino.

Seppe evitarla perché ammise la liceità del desiderio e delle passioni, pur tenendo distinte in due particolari categorie quelle materiali, che ricercano il piacere sensibile e appartengono all'*utile*, e quelle mentali, che offrono un godimento esclusivamente spirituale (l'estetica, l'arte disinteressata, il kantiano amore per il sublime): *piaceri dell'anima*. Tra i due ambiti, entrambi mossi da uno stesso *conatus* che spinge all'*oltre*, travolgendo ogni ostacolo che ne impedisca lo sbocco, la *qualità* dei piaceri si gerarchizza.

Hobbes non si sarebbe lasciato influenzare dalla minuta nosografia stoica a cui si dedicò prevalentemente, nel III d.C. Diogene Laerzio (col concorso poi dello Pseudo-Andronico), che descriveva e gerarchizzava con minuziosa precisione i pia-

ceri, nell'intento di amputare radicalmente le "esaltazioni irrazionali" delle passioni e quelle "tensioni irrazionali verso il piacere" costituite dai desideri, perché l'io umano possa costruirsi secondo "norma di natura" che lo vuole "razionale" (questa era stata la sfida stoica). Si limitò, coraggiosamente, a cogliere tutte le possibili corrispondenze e interferenze tra le passioni materiali e i piaceri dell'anima.

Così, se a livello materiale il *conatus* si esprime nell'illimitato desiderio di possesso, per i piaceri mentali si tratta di una illimitata bramosia di superiorità sugli altri: *glory, pride, vanity*, i corrispettivi di quell'*amour propre* combattuto da Rousseau. Ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno con il quale *confrontandoci*, possiamo trarre un più alto sentimento di noi stessi (*De Cive*, 1, 5, p. 163). L'alterità entra così costitutivamente in gioco nella costruzione riflessiva, e opportunamente Carnevali fa osservare che mentre la distinzione di Rousseau tra amore di sé e opinione vuole stabilire un diverso trattamento tra ciò che è natura e ciò che è prodotto dall'uomo e dalla società, entrambi si trovano invece mescolati nella prospettiva materialista hobbesiana,

che parte dal presupposto dell'assoluta "innocenza" della costituzione umana (Carnevali, *cit.*, p. 39).

L'uomo hobbesiano vive pienamente i suoi bisogni fisici dettati da un istinto conservativo insieme a quelli spirituali, psicologici, morali. L'istinto di conservazione gli fa temere le offese, le umiliazioni, l'onore ferito, il desiderio di vendetta con la stessa forza con cui persegue le passioni spirituali della stima, del prestigio, dell'ammirazione e distinzione. Anche l'inquietudine è un marcatore di passioni negative: condanna la coscienza a dipendere sempre dal giudizio degli altri e a sbandare innanzi a ogni minima perturbazione, precipitandola nella permalosità e nella chiusura.

Il bisogno di riconoscimento è insaziabile, si amplia all'infinito con l'estendersi esponenziale del sistema di comparazione, senza mai fermarsi. Ma è da queste passioni "naturali" che Hobbes fa derivare quelle mentali. Sono le passioni mimetiche di cui parla Girard, che innescano un conflitto dagli esiti incerti, impedendo le aperture, ma anche le chiusure definitive. *In quanto modello*, l'altro è anche il mio maggiore rivale, perché "sta sempre dove vorremmo essere noi". Nel desiderio imi-

tativo Girard ha posto le radici della violenza, che rito e mito imbrigliano e disciplinano.

Fuori dal mito e dal rito, che evidentemente posseggono una forza comunicativa fondata sul potere di persuasione (e sono perciò una potente leva educativa, come fu già chiaro a Platone (*Repubblica*, 2, 376d e sgg.), si cade in preda a quelle passioni *tristi*, come le definiva Spinoza; tra le preoccupazioni che diversamente Hobbes e Rousseau tentarono di superare. Quando Hobbes infatti dichiara l'assoluta innocenza della costituzione umana, considerando tutte le passioni, compreso il *risentimento* - appendicolo dell'orgoglio -, come effetto naturale della ricerca di potere, Rousseau si affretta a stigmatizzare con un certa supponenza lui e i suoi seguaci: "Parlavano dell'uomo selvaggio, e dipingevano l'uomo civile" (*Second Discours*, pp. 141-142).

In effetti la "condizione naturale" che prende corpo nel *Leviatano* si riferisce tanto agli antichi che ai moderni. La radice d'ogni guerra, tra i singoli come tra Stati, nazioni o sovranazioni, sta nel fatto che tutti reclamano una *distinzione*, ma che nessuno è poi disposto a concedere ad altri il privilegio che riserva a se stesso.

Tutto già scritto nel *Leviatano* dunque (XIII, p. 185). Una corsa senza traguardi per stare sempre innanzi agli altri. I buoni Padri della Compagnia non addestravano i giovanetti a gareggiare per i primi posti per poter poi da grandi essere sempre primi? Un rovesciamento dei valori evangelici forse, ma a tutto vantaggio della *realpolitik* di una società competitiva.

Il bisogno di riconoscimento e di supremazia prende così il comando dell'anima e diventa la passione dominante.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Crespi, F. 2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza
- De Rougemont, D. 1977, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1939; tr.it. *L'Amore e l'Occidente*, Milano, Rizzoli.
- Fusini, N. 2003, *I volti dell'amore*, Milano, Mondadori.
- Girard, R. 1999, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Milano, Cortina.
- Kojève, A. 1996, *Introduction à la lecture de Hegel (1947)*, tr.it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi.
- Pulcini, E. 1990, *Amour passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio.
- Pulcini, E. 2001, *Il sé mimetico e il falso riconoscimento*, in Aa Vv., *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Roma, Carocci.

(a. s.)

Veca, *Il filosofo e l'amore, ricerca senza fine*, in *Reset*, n. 80 (nov.-dic.2003).

Zigmunt Bauman, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge, e Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2003; *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, tr.it. di Sergio Minucci, Bari, Laterza, maggio 2004, Bari, pp. 220, € 16,00

Si direbbe che attorno al sentire amoroso vi sia una rifioritura di attenzioni, meditazioni, a metà strada tra rivisitazioni dei classici del pensiero aurorale e sociologia del tempo che ci appartiene. Tempo di incertezze, come sappiamo, di instabilità e paure che raggiungono le persone anche in quel benemerito rifugio a tutti disponibile che è l'amore. Ma proprio tutti? E già questa è una bella domanda, perché per più di qualcuno l'amore si rivela un lusso dispendioso che succhia energie e rende più inquieti. Anche il volto di Cupido è cambiato, e il tempo della comunicazione illimitata lo rende di più facile ricerca *purché* nella necessaria distanza di sicurezza del web.

Eppure la pulsione amorosa, a dispetto di tutto il frammentarismo che gli analisti della contemporaneità ritengono un vero e proprio paradigma ineludibile dell'agire sociale, vive e continua ad accendersi nella presenza del *due* dei corpi e del

mistero che li attrae e li fonde.

Ci ha pensato *Reset* di recente a riaprire i giochi teorici, dal momento che di Eros i filosofi non hanno mai smesso di discutere (ma non del piacere erotico, come sostiene la psicanalista-filosofo francese Anne Dufourmantelle nel suo recente *Sesso e filosofia. Appuntamento al buio*).

Nozik, Nussbaum, Cacciari, Natoli, Veca se ne sono fatti indagatori acuti e punti di riferimento per cercare di capire qualcosa, cercando di rispondere alle domande su cui continuiamo a interpellare la filosofia.

Per amore del remoto (direbbe Nietzsche), ma anche del sicuro, aggiungiamo più modestamente noi, sullo sfondo dei loro discorsi resta l'idea platonica dell'ascesa erotica (*Simposio*), che Veca in *Reset* riprende per rifare una di quelle domande ancora senza risposta: perché innamorarsi? E perché di *quella* persona e non di

un'altra?, e che cos'è che veramente amiamo in *quella* persona? E prova a risponderci con l'evidenza di ogni esperienza amorosa, ossia che l'innamora-mento richiede qualcosa di unico, di speciale, che rende quella persona che mi attrae unica e speciale. Se anche ci accade di innamorarci di particolari caratteristiche di una persona, non sono quelle che prendiamo a desiderare, ma la persona tutta intera che in sé le raccoglie. Quelle stesse caratteristiche del resto possiamo incontrarle o abbiamo già incontrato in numerose persone, ma è la loro *combine*, il modo in cui quella persona - e non un'altra - le indossa che ci attrae. Se Paride avesse visto Elena come una qualsiasi altra bella, che certamente non sarà mancata nei giardini dell'Egeo, non avremmo avuto né Iliade né Odissea (e saremmo tutti molto più poveri di immaginario). Eppure Elena è "il bel male" agli occhi dei più, e lo stesso Omero - per non dire della più recente proposta cinematografica di *Troy* - non ci aiuta a immaginarla ornata di tanta sublime bellezza da meritare gli infiniti lutti di una lunga e feroce guerra di assedio.

Seconda (facile) osservazione: il desiderio manifestato dal desiderante risveglia ed eccita

il desiderio del desiderato: si stabilisce subito una trama di attese e di risposte che implementano tanto il Sé del desiderante che il Sé del desiderato-non-ancora-desiderante. Martha Nussbaum ci spiega a sua volta in che senso dovendo parlare d'amore, l'Alcibiade platonico sceglie di sottrarsi a definizioni e spiegazioni e prende a parlare di un amore *particolare* per un individuo *particolare*. Platone pare abbia voluto dirci che vi sono verità sull'amore che possono essere apprese soltanto sperimentando la propria particolare passione. ("Si insegna - se davvero qualcosa si può insegnare - solo nar-rando"). Perciò nel *Simposio Alcibiade parla d'amore, raccontando* la sua esperienza di essere desiderante, e il suo elogio di amore altro non è che elogio dell'amato, della sua vita *esaminata*. Sembrerebbe dunque che Platone non prenda molto sul serio la *tensione duale* del rapporto: Diotima, osserva con finezza Veca, sembra voler neutralizzare la tensione del desiderio distogliendolo dalle persone contingenti e fissandolo sulle *qualità* di cui esse sono adornate.

Ma questa pretesa, aggiunge Veca, può solo aiutarci a prendere atto della "nostra persistente incertezza cognitiva" a

proposito delle cose d'amore. Scindere i due aspetti - la verità su di noi, a cui l'altro ci consente di accedere, e quella dell'altro, che a noi accede attraverso il passaggio molto esclusivo che l'intimità apre - non è privo di costi. È il pedaggio da pagare ogniqualvolta dall'amore *parlato*, platonico, algido e irraggiungibile nella sua pretesa di assoluta perfezione, si precipita nella irrefrenabilità dei corpi che s'incontrano e si riconoscono, accendendosi e dischiudendosi nel desiderio.

Una questione di corpi, prima che di anime e delle loro qualità. Il primo oggetto del desiderio è un corpo. Un corpo ha coinvolto nel proprio movimento un altro corpo: la definizione che gli Enciclopedisti dettero alla comunicazione, nasceva da osservazioni fisico-meccaniche, ma anche l'umano, mosso dal desiderio, ha il potere di porre in moto, trasmettere energia, risvegliare dal letargo fatico. Dunque l'amore come sede della comunicazione e la comunicazione come atto amoroso; energia che un corpo trasmette ad un altro e accelerazione di movimento dell'insieme. Volli sposta a sua volta il discorso sul desiderio, che è brama di consumare; impulso a spogliare l'alterità della sua diversità; pulsione a colmare la

distanza dall'Altro/sconosciuto che seduce con le promesse dell'inesplorato.

Il contributo che al dibattito offre ora Zygmund in quest'appendice di riflessione sulla *modernità liquida* (Laterza 2002), che aggiornava l'analisi degli effetti prodotti sulle persone dalla *società dell'incertezza* (Il Mulino 1999), è in linea di continuità con gli autori più avanti citati. Riprendendo il discorso dove lo ha portato Volli, sostiene che il desiderio si rivela alla storia come *impulso di distruzione*, conato assimilativo: un vero e proprio motore *centripeto*; mentre l'amore sarebbe impulso *centrifugo*: spinta a espandere il soggetto oltre se stesso. Esso vuol trapiantare l'*io* in un Altro, *aggiungendovi* qualcosa e aggiungendo così qualcosa al mondo. L'*io* amante si espande attraverso il proprio donarsi e comporta un "mettersi al servizio"; uno "stare a disposizione"; un "attendere ordini" (Ricoeur: "Dove sei?" "Eccomi!"), ma potrebbe anche significare espropriazione e sequestro di responsabilità, dominio (attraverso la richiesta implicita di una resa senza condizioni), perché se il desiderio vuol consumare, *l'amore vuol possedere*. L'amore che cresce

diventa poi desiderio di stanzialità, stabilità.

Sottoposti all'esame dell'analista della complessità contemporanea il desiderio e l'amore si presentano come moti contrapposti. L'amore è una rete gettata sull'eternità per immortalizzarci (non vorrebbe Calypso rendere *immortale* Ulisse per legarlo eternamente a sé?). Fedele alla sua natura, vuole dunque *perpetuare* il desiderio, mentre questo vuole sfuggire alla prigione a cui quello vorrebbe destinarlo. Amore si manifesta in un *particolare* desiderio di cura, protezione, nutrimento: una catena di doni anche avvelenati: vuole, vorrebbe insomma *preservare* e difendere *gelosamente*, e in tal modo isola e imprigiona.

Al pari del desiderio, che tende a distruggere il proprio oggetto consumandolo, anche l'amore - sostiene Bauman - si presenta con un volto minaccioso. Una minaccia che viene proprio dalla costruzione di una rete protettiva tessuta più o meno *amorevolmente*, con cui l'amante imprigiona (e schiavizza) l'amato. Amore-cattura insomma, che fa di ogni *amato* un prigioniero sotto custodia; "un arresto per proteggere l'arrestato".

Ma Ulisse non vuole, non può rinunciare alla sua libertà di

navigazione nei mari del desiderio (qualcuno ha scritto che Itaca è nello stesso flusso marino, nel viaggio infinito della conoscenza). E Calypso, *lo sa*, perciò lo aiuta ad allontanarsi da lei, vincendo la cattiva passione del *risentimento*. Ma Calypso partecipava in qualche modo della saggezza divina; per gli umani le cose vanno un po' diversamente e chi non compie questo passaggio rimane intrappolato in pulsioni autodistruttive.

Una serie di domande si aprono su queste premesse a portata di tutti. Che farne dell'amore nel tempo in cui la separazione tra comunicazione e relazione sembra essersi compiutamente realizzata grazie(?) anche al nascondimento nei giochi di rete e nello sciame elettronico dei cellulari che dispensano dagli inconvenienti del *faccia a faccia*? È il problema della scissione *maudit* tra comunicazione e relazione; del mutamento veloce delle forme di comunicazione, che alterano i linguaggi e le modalità del rapportarsi.

Lampi di desiderio sono preferibili ad amori stanziali? *Peut-être*. Chi non ha mai cercato di salvarsi con approdi in piccoli isolotti protetti, scagli la sua pietra! Le relazioni "tascabili" sono dolci se di breve durata.

Debbono essere intraprese con piena coscienza e con giudizio, mantenerle a temperatura costante. Tutto il piacere sta nel traffico; la circolazione dei messaggi sono *il* messaggio. Qui sembrerebbe importante disporre di un dispositivo di sicurezza da tenere sempre a portata di mano per uscirne incolumi o almeno con poche ammaccature, perché al contrario della fissità dell'*oikos*, dove appartenenza si dà finché si parla, a prescindere da ciò di cui si parla, nelle relazioni senza recinte le parole assumono invece un ruolo di rilievo, continuamente esposte a correnti e perturbazioni; più che rafforzare intese sembrano sapersi prodigare per alimentare malintesi.

Ciò che sembra certo, o almeno certificabile insomma nell'incedere amoroso, è che la stabilità uccide il desiderio, ma questo, invincibile e indomabile, rimane eternamente attivo. Così almeno nel regno dei mortali, col solo vantaggio che *penia*-mancanza è *poieticòs*, stimola e sfida, lascia aperto un portale creativo all'immaginazione e alla sublimazione artistica; *poros* è invece piuttosto pantofolaio.

L'amore *liquido* di Bauman vorrebbe essere, come si sarà capito, una terza via, tra lo stadio solido e quello vaporoso,

che si affida all'impalpabilità elettronico-virtuale. Ma a dispetto di tutto lo sforzo di pensiero compiuto da Platone a noi, le cose pratiche della vita si giocano senza il conforto del pensiero pensato. E a ciascuno rimane la libertà di scegliere lo stadio amoroso che più gli dia conforto. La vera novità anzi sta nella capacità di passare da uno all'altro godendo dei vantaggi dell'uno, dell'altro, e dell'altro ancora. Fare insomma dell'amore, come sembra suggerire l'autore, un problema di comunicazione aperto, dal momento che "il fallimento di una relazione è quasi sempre un fallimento della comunicazione" (p. 24).

Qualche pillola di autoaiuto insomma Bauman la mette a disposizione per chi voglia saperne di più, come quando afferma che esistono due perversioni contrapposte nella dialettica amorosa: quella di compiacersi l'un l'altro senza mai affrontare le questioni e quella, se possibile ancora più perversa, di "voler cambiare" l'altro. Perversioni da cui vaccinarsi per tempo, affidandosi al tempo per guarirne.

E senza amore, si può vivere, sperare, migliorare? Risponde: "Coloro che vivono senza amore sono sfortunati, certo, ma indiscutibilmente sono esseri

umani. L'amore non è necessario né alla conservazione della vita né a quella dell'esistenza, che nasce dal *riconoscimento* e non dall'amore". E qui si riaprono le voragini (rousseauiane) dell'*amour de soi* e dell'*amour-propre*, dell'io naturale e dell'io sociale, dell'*amour-passion* e dell'amore coniugale (su cui è opportuno rinviare al bel saggio di Elena Pulcini, 1990). Due opposte costellazioni dell'io insomma: l'una tesa alla *estrinsecazione* del desiderio, con tutto quello che c'è da pagare

nell'*amour-passion*, l'altra alla 'autoconservazione che trova più sicuro rifugio in un *oikos* pantofolaio: un conflitto acutamente avvertito nello spazio moderno, dove - per dirla con Beck - tutti cerchiamo spesso soluzioni biografiche ai problemi posti dalla società. E ha buon gioco Bauman ad avvertirci che "quando non c'è niente che duri, è (solo) la rapidità dei cambiamenti che può redimerli" (p. 81).

(a. s.)

Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 577, € 32,00

Roberto Marchesini, Karin Andersen, *Animal Appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Hybris, Bologna 2003, pp. 432, € 17,00

Ci sono e ci saranno sempre sfide nuove nel frastagliato arcipelago della comunicazione, e se dalla cronache estive apprendiamo che Google viene quotata in borsa sopra i 100 dollari, la crescente letteratura teriomorfica ci pone innanzi a nuove provocazioni concettuali, a mutazioni di paradigmi che sfidano la moriniana complessi-

tà umana. I movimenti di opinione *trans* e *post-human* si nutrono di un *milieu* culturale che va ben oltre le aperture di credito alle tecnologie di punta, dichiarando apertamente la fine dell'antropocentrismo, ossia di quella visione dell'uomo fine dell'universo, *mensura rerum* che fu propria del Rinascimentale. Il vitruviano

uomo di Leonardo, fondativo del paradigma autoreferenziale, ha arrecato gravi danni allo sviluppo di un pensiero organico riferito all'alterità, che resta il vero mistero da svelare ogni volta, per ogni *altro*. Così la pensa Marchesini, uno studioso di zooantropologia e di epistemologia, bibliograficamente attivo dalla seconda metà degli anni Novanta, per il quale l'universo digitale è un pluriverso di contaminazioni e ibridazioni. La visione dell'uomo come *fine* dell'universo - sostiene - ha recato danno allo sviluppo di un pensiero organico riferito all'alterità. Molti dei teorici del c.d. *trans-human* vorrebbero far convivere la piena accettazione dell'invasione tecnologica con la pretesa di mantenere il pieno "potere" umano di indirizzare, orientare e controllare la propria esistenza. Ma fino a quando? Perché intanto la ibridazione avanza, e non più di quella *macchinica* del cyborg si tratta, quella introdotta sperimentalmente dal *corpo tecnologico* (*il terzo braccio* di de Kerckove, ecc.), o nell'azzeramento dello spazio di interfaccia tra carne e metallo (Ballard cit. in Marchesini, *Post human*, p. 498). Quando si parla di *integrazione* parliamo oramai della possibilità di coniugare tra loro Biosfera e Tecnosfera, e di

superare l'omologazione di specie, l'unicità del progetto umano, attraverso interventi di riprogettazione genetica.

L'avvento di alcune acquisizioni di avanguardia come le nanotecnologie, l'ingegneria proteica, la *bio-computing*; l'utilizzo delle cellule staminali, ecc. rendono ibrido il profilo umano, in continua e incessante trasformazione e ridefinizione. E tra le tante sofferenze dell'umanità, lo sviluppo delle microtecnologie vi aggiunge anche quella di non poter utilizzare al meglio l'accumulo cognitivo della specie; del non riuscire a estendere la memoria - il vero punto dolente del sistema-uomo - a causa dei limiti della sua conformazione morfologica. Da qui la necessità degli innesti artificiali.

Scenari da Spielberg, che continua a stupirci con i poteri degli *informorfi*, creature che hanno superato ogni divisione tra naturale e artificiale e sono in grado di attivare nella mente schermata la memoria stratificata della specie. Nel più recente *Minority report* Spielberg aggiorna l'architettura sociale delle metropoli con creature speciali in grado di preconizzare il futuro. I *precog* sono tenuti in semiveglia in un liquido amniotico-plasmatico, a servizio della prevenzione del crimine.

Spilberg, Kubrick, Cronenberg ci hanno saputo rappresentare attraverso un efficace e accattivante linguaggio filmico, le sperimentazioni in corso nei laboratori NASA; ipotesi scientifiche spregiudicate, come quelle del *performer* australiano Stelarc o di Eric Drexler, che lascia intravedere la possibilità di sfidare e *vincere* la morte. L'idea di immortalità è ad es. sostenuta (da tempo e con convinzione) da Daniel Hillis, mentre Hans Moravec si limita (!) a progettare forme di traslazione della mente su piattaforme artificiali: in altri termini, la costruzione del *doppio* virtuale, la reincarnazione elettronica. In subordine si daranno possibilità di ibernazioni periodiche, con riemersioni e rinascite a tempo.

Ci stiamo insomma avviando, avverte Marchesini, verso una nuova stagione della poiesi umana che modifica radicalmente il concetto di *hybris*: non più atto offensivo dell'equilibrio umano, ma attività centrale della stessa ontogenesi.

Come si affronta questo futuro? Non certo con le solite dispute rissose tra tecnofili (i *Techies* che promuoverebbero volentieri la tecnica a fine) e tecnofobi (*gli Humis*, fautori di un umanesimo sconfitto il più delle volte da una sublime igno-

ranza delle realtà dei nuovi strumenti tecnici). Una versione aggiornata insomma della più nota divisione tra apocalittici e integrati. Entrambi gli schieramenti incarnano, da punti di vista diversi, una nuova utopia. I primi proiettano le loro speranze nell'infosfera e sono convinti che una nuova salvezza verrà dal cielo e sarà meccanica, magari di macchine luminose per trasferirci su altri pianeti, come avviene negli affascinanti *incontri ravvicinati del terzo tipo* di Spielberg. Un'utopia tecnologica pura, sostenuta dai potenti apparati militari che sanno fare buone operazioni di propaganda mediatica per ottenere ingenti risorse finanziarie nel settore aeronautico. I secondi denunciano l'intrusività tecnologica e l'oggettivizzazione del pensiero scientifico, rifacendosi ai padri nobili del Novecento: Heidegger (la tecnica come causa di un generale processo di disumanizzazione) e si affidano a Morin per salvare una prospettiva umanistica per il (buon) governo della complessità.

Foucault, con *Le parole e le cose* annunciava, nel 1996, la morte dell'uomo semantico, incapace di costruire corrispondenza tra i suoi strumenti concettuali e il mondo. L'ampia e documentata ricerca di

Marchesini, ci colloca in un altro problema e ci rende avvertiti di una nuova scissione: quella tra il maneggio di strumenti sempre più utili al miglioramento dell'habitat umano, che prende impulso dall'inarrestabile moto di progresso nelle tecnologie, e la capacità di gestire questo nuovo fuoco degli dèi, regolamentandolo a fini non distruttivi per l'umanità, rendendolo possibilmente disponibile a molti.

La sostanziale incompiutezza denunciata in *Post-human* come limite umano, si conferma nell'interessante saggio che Marchesini scrive con Karin Andersen, *Animal appeal*, uno studio sul teriomorfismo, dove si dimostra tutto il debito che l'umanità ha accumulato nell'arco della sua lunga esistenza nei confronti del regno animale. Ed è alla zoopoiesi che l'autore si affida per superare quella tradizione umanistica che ci ha consegnato un'immagine dell'animale come ricettacolo di impurità da cui emanciparsi.

Per raggiungere una soglia confortevole di estraneità all'animale (da cui l'uomo ha saputo trarre e trae ancora tutti i vantaggi possibili) occorre procedere lungo due direttrici: da una parte esasperarne le differenze, dall'altra appiattare la

diversità (animale) in un *unicum* di specie, indifferenziato e svalutativo, ponendo poi quell'unicità in contrasto con la propria *rationalis natura*. Un cammino di occultamento e contraffazione che si avvia sull'asse del pensiero platonico-aristotelico per rafforzarsi nel paesaggio del pensiero moderno, da Cartesio a noi.

Il risultato è una insopportabile falsificazione antropocentrica che oscura la ricchezza e la profondità della comunicazione tra uomo e animale, nel quale è presente uno smisurato repertorio di approcci, interferenze, reciprocità sussidiarie, che escono dalla documentazione letteraria e si attivano nelle nuove forme di ibridazione. La ricerca documentata nelle iconografie in evoluzione di Karin Andersen ne offre un piccolo ma significativo campione e occupa la seconda parte del volume.

Le componenti di una zoomimesi vengono raccolte da Marchesini nella capacità osmotiche dei due regni: nel confronto, nel dialogo, nella partnership e - infine - nell'ibridazione. È soprattutto il *confronto* con l'animale che ci permette una ricognizione funzionale dei nostri apparati percettivi, cognitivi, operativi, mentre il *dialogo* con l'alterità animale ci

allena ad ogni incontro *altro*, attivando un più ricco repertorio di segni e tracce che sfuggono al puro esercizio di controllo razionale sulla sensibilità. Così, mentre una partnership collaborativa ha da sempre arrecato grandi vantaggi all'uomo, è nella *ibridazione* che i vantaggi si moltiplicano, a partire proprio da quel necessario allenamento al mutamento veloce dei paradigmi a cui l'età tecnologica ci costringe. L'Autore sostiene che la zoomimesi, modificando le nostre categorie inter-

pretative, sposta la soglia epistemica dell'uomo permettendogli performance controintuitive: "aspettative, congetture, modelli esplicativi, creatività,...", che gli consentono di allargare il dominio angusto degli *a priori*" (p. 88). Un teriomorfismo epistemologico che sta dunque a fondamento di ogni confidenza col cyborg macchinico a cui ci stiamo abituando.

(a. s.)

Umberto Eco, *La misteriosa fiamma della regina Loana. Romanzo illustrato*, Bompiani, Rcs libri, Milano, giugno 2004, pp. 451, € 19,00

Quanto ha venduto il romanzo illustrato di Eco dal suo ingresso in libreria nel maggio scorso? Mi è capitato di chiederlo a mezza estate a un libraio leccese che invoglia le fasce giovanili con discreti sconti sul prezzo di copertina. Il romanzo se la cava maluccio: nessun confronto con *Il nome della rosa*, e comunque meno del previsto e prevedibile, mentre svetta da molte settimane nella classifica

dei più venduti il *Codice di Leonardo*, un thriller di Dan Brown. Il gusto del lettore estivo, senza sesso e senza età, si va decisamente orientando sul genere leggero. Il fatto è che quel mondo che Eco evoca nell'ultimo suo romanzo sfugge oggi ai più e solo la memoria multimediale dell'autore riesce a renderlo gustoso per una fascia di età che non stia rigorosamente sotto i cinquanta/sessanta.

Il mistero di quel titolo me lo ha sciolto Scalfari, che dalle pagine de "la Repubblica" ha dedicato alla *misteriosa fiamma* e al suo Autore le considerazioni che Eco e quest'ultimo suo romanzo meritano. Dunque regina Loana era uno dei nomi tipici delle ragazze che lavoravano nei bordelli. Gli *under eighteen* di allora non lo avrebbero mai saputo. E infatti nella mia memoria *over sixtieth* non c'è traccia di simili struggenze, un po' perché i casini furono oggetto di una campagna igienico-politica, al punto da chiuderli da lì a poco con la legge Merlin, un po' perché per la generazione pacelliana l'Azione cattolica era un potente dissuasore per ogni sorta di "atti impuri". Il panottico divino (l'occhio che ovunque ti segue e ti scruta nei pensieri) era un sicuro profilattico educativo per prevenire dalle incognite dei desideri, e le tentazioni della carne proprio non ce la facevano a penetrare le robuste corazze ideologiche degli arruolati nella "falange di Cristo redentore". Parrocchie e oratori funzionavano a tutto vapore ed erano gli unici centri sociali a disposizione di una generazione povera di mezzi per esprimersi, quella che in cambio di qualche prestazione religiosa poteva disporre dei campetti,

di un tavolo da ping-pong e qualche volta anche di un film domenicale conquistato per merito distinto.

Attraverso Loana (che fu poi il titolo di un album della fortunata serie di avventure di Cino e Franco, come si scopre alla pag. 249), Eco-Yambo si racconta nella situazione di chi avendo smarrito la memoria biografica, ma non quella semantica, che gli consente di recitare tutti i versi mandati a memoria tra i banchi di scuola, recupera lentamente il passato nel *buen retiro* della casa di campagna, tra austeri scaffali di libri appartenuti agli avi e oggetti che ai più, agli *under sixtieth* appunto, non resuscitano emozioni, per il semplice fatto che non hanno avuto tra le mani quei fumetti, quelle collezioni di francobolli, quei libri d'infanzia; non hanno conosciuto i calendari profumati del barbiere, i 75 giri in vinile, le radio a valvole, ecc. ecc.

Proprio la scelta multimediale dà originalità al romanzo: l'*orbis pictus* che accompagna ogni passaggio di scrittura via via che la memoria si sgomitola. Riscopri così le vecchie copertine della Sanzogno (*Il conte di Montecristo, I tre moschettieri*) e altri capolavori del romanticismo popolare; ti torna l'odore degli almanacchi incipriati di

Valsecchi e Morosetti che il barbiere regalava al babbo col taglio di Natale, le copertine di Vogue e di altre riviste di moda degli anni Venti; gli spartiti che le cugine inforcavano suonando e cantando nelle serate speciali dedicate alle feste di famiglia; gli scatoli illustrati di sigari e sigaretti con le introvabili "Macedonia" lire 3.00, le figurine del Feroce Saladino, ecc.ecc. Come in un grande bazar dei tempi andati la memoria scioglie lentamente le nebbie di un trentennio, tra i Venti e i Cinquanta, riempiendola di oggetti d'uso della vita quotidiana, non tutti accessibili ai più, ma che comunque facevano parte dell'immaginario nazionale. E ci trovi di tutto in questa apertura di scatole mentali, da cui alla rinfusa escono ricordi pronti ad infiammarsi di *nostós*: i libri piccini, *Le avventure di Ciuffettino*, il *Pinocchio* con le illustrazioni di Attilio Mussino: l'elegante (per i tempi) collezione della "Biblioteca dei miei ragazzi" della Salani, insieme al "Giornale illustrato dei Viaggi": una vera miniera per ogni viaggiatore di fantasia, e poi via con *Fantomas*, *Il Corriere dei piccoli*, *Il Vittorioso*. Scatola dopo scatola, tutto questo mondo perduto sfida la memoria smarrita di Yambo (e quella nostra).

Un rammentare che non consente più a quella l'arbitrario andare *dove, come e quando* vuole, ma si disciplina nel bisogno di ricostruirsi, di legare tra loro le sequenze della vita, gli anni che dall'infanzia portano all'adolescenza e poi alla giovinezza e alla coscienza della maturità adulta.

C'è materiale buono per il collezionista antiquario come per lo storico e il sociologo della comunicazione e dell'educazione, ma anche per chi, più semplicemente e senza pretesa di disciplinare le cose in funzione di un *senso*, voglia letterariamente godersi un pezzo di quel piccolo mondo antico dove, sotto lo stesso ombrello concordatario, Fascismo e Chiesa si contendevano nella scuola e nelle palestre le anime tenerelle dei pargoli.

Ma i bamboli, scrive deliziosamente Eco-Yambo, sono "paraculi", e fanno sempre come farla franca, come sottrarsi o inserirsi, fuggire o acquattarsi, vuoi per glissare le marcette del sabato balilla, vuoi nel ritagliarsi un qualche angolo di resistenza al comune senso del pudore familiare, vuoi ancora nell'affrontare la pedanteria scolastica con le risorse dell'extrascuola, con le avventure iniziatiche nel branco.

Così, tra lampi di memoria si accende quella che avremmo appreso a chiamare "passione civile", di cui *la meglio gioventù* si accese quasi per caso, nelle schermaglie tra i nativi per il governo del territorio, nelle prove iniziatiche al guado di un vallone scosceso. E quasi per caso emerge tra un pacco e l'altro di baluginii multimediali la coscienza resistente di Yambo nell'avventura del vallone, metafora di riscatto di una generazione *dorée* che consumava di tutto, dai libri scolastici del Balilla al *Vittorioso* di Jacovitti, con tenue coscienza della violenza degli opposti.

A parte quindi la godibilità del romanzo, la genialità architettonica dell'autore che sa utilizzare tutte le muse in un ammiotico multiculturale *soft*, capacità indiscussa di Eco, avvezzo a sovrintendere ogni cantiere aperto alle interazioni tra linguaggi comunicativi diversi (il che fa di questo romanzo - com'è stato osservato - una vera e propria storia della comunicazione dell'ultimo mezzo secolo), la memoria ritrovata è tutto sommato una memoria estetica, prepolitica.

La meglio gioventù degli anni tra i Venti e i Trenta ne esce fuori con le sue discrete virtù, discretamente avviata al lume di ragione (e di libertà) con le risorse delle buone biblioteche di famiglia che l'estetica liberty teneva in penombra, lasciando al riparo gli interni borghesi dai tumulti della Grande Storia.

L'altra, quella pasoliniana-mente disperata che sarebbe sopravvenuta, si sarebbe trovata tutti i lasciti delle macerie provocate anche da chi rimase crocianamente indistinto in quel '48 italiano che avrebbe polarizzato in blocchi sociali la vita dello spirito. La materiale povertà dei più non conobbe le ebbrezze della cioccolata Perugina, ma il latte in polvere che si acquistava con le AM-lire americane insieme alla razione quotidiana di pane fatto con la crusca. Quell'altra gioventù insomma ha una memoria diversa, straziata dal rimorso di non averla saputa trasmettere alla feroce *net generation* che sarebbe sopravvenuta, prima che venisse del tutto rimossa.

(a. s.)