

# RIMEDI DELL'ANIMA

## *Una biblioteca interiore*

Un'antica tradizione vuole che sulla soglia della biblioteca sacra di Ramses II si potesse leggere l'iscrizione greca ψυχῆς ἰατρεῖον: luogo di cura dell'anima o, in una traduzione più libera e forse più suggestiva, rimedi dell'anima.

Poche formule potrebbero esprimere con altrettanta concisione ciò che i libri hanno rappresentato per alcune civiltà e, più segretamente, ciò che hanno finito per rappresentare anche per me. Non semplici depositi di parole, né scaffali sui quali il sapere attenda immobile di essere interrogato, ma strumenti di trasfigurazione interiore, discrete forme di medicina dello spirito, camere di risonanza della memoria e luoghi singolari nei quali tempi lontanissimi possono convivere senza annullarsi.

I libri hanno sempre esercitato su di me una fascinazione quasi orfica.

Ogni biblioteca è, in fondo, una conversazione tra regioni eterogenee del tempo: tempi lineari e circolari, storici e mitici, simultanei e divergenti; tempi estinti da secoli e tuttavia ancora capaci di raggiungerci.

Aprire un libro significa varcare una frontiera particolare.

Significa entrare in un territorio nel quale i morti continuano a parlare e certe idee sopravvivono ai loro autori con un'ostinazione che la sola biologia non saprebbe spiegare.

Forse per questo Borges immaginò il Paradiso sotto forma di biblioteca. E forse per la medesima ragione Umberto Eco riconobbe nella biblioteca non soltanto un archivio del sapere, ma una macchina costruita contro l'oblio.

### *I morti continuano a parlare finché i libri rimangono aperti.*

Ma ogni biblioteca è anche un'autobiografia involontaria.

I libri che scegliamo, quelli che abbandoniamo, quelli ai quali torniamo dopo vent'anni e quelli che non riapriamo più ma la cui presenza continua ad accompagnarci finiscono per comporre una cartografia segreta della nostra esistenza.

Nessun itinerario intellettuale è interamente deliberato.

Vi sono incontri fortuiti, maestri inattesi, libri letti troppo presto e altri che diventano intelligibili soltanto quando la vita ci ha sufficientemente istruiti per comprenderli.

Dante apre la Commedia con un'immagine che appartiene ormai non soltanto alla letteratura italiana, ma all'antropologia dell'Occidente: «Nel mezzo del cammin di nostra vita».

Non dice della mia vita.

Dice nostra.

L'esperienza individuale diventa immediatamente condizione universale.

La selva è sua, ma lo smarrimento appartiene a tutti.

Ogni essere umano, prima o poi, si scopre in un punto del proprio cammino nel quale ciò che sembrava orientamento si trasforma in domanda e ciò che appariva certezza si rivela provvisorio.

Forse è proprio questa una delle funzioni più profonde dei libri: ricordarci che il nostro smarrimento possiede una genealogia e che altri, prima di noi, hanno attraversato la propria selva oscura.

Le narrazioni biografiche che configurano ogni esistenza sono irripetibili, perché ogni individuo nasce dall'incontro singolare fra natura, cultura e storia.

L'analogia con il gioco si impone quasi spontaneamente.

Le carte ci vengono distribuite senza consultarci.

Nessuno sceglie il proprio corpo originario, la famiglia nella quale viene accolto, il secolo in cui nasce, alcune ferite precoci né gli eventi che cominciano a modellarne il carattere molto prima che sia capace di dar loro un nome.

E tuttavia l'essenziale non è contenuto interamente nelle carte ricevute.

Qualcosa comincia nel modo in cui decidiamo di giocare.

Lo spazio della libertà si apre precisamente là dove la pura fatticità non basta più a spiegare una vita.

Tra il caso e la necessità — o, più precisamente, sospeso fra entrambi — l'uomo procede lungo quello che potremmo chiamare il precipizio della libertà.

Maurice Merleau-Ponty parlava di una libertà in situazione: mai assoluta, mai disincarnata, sempre inscritta in un corpo, in una storia, in un'epoca e in circostanze che non abbiamo scelto.

E tuttavia una libertà limitata non è per questo una libertà illusoria.

Forse la libertà diventa autenticamente tale proprio perché incontra una resistenza.

Privato di questa facoltà di prendere distanza da ciò che gli accade, l'uomo si ridurrebbe a una forma straordinariamente sofisticata di automatismo biologico: un organismo dotato di un mirabile sistema nervoso, capace di reagire a innumerevoli stimoli, ma incapace di interrogarsi su di essi.

*L'esistenza comincia là dove l'uomo smette semplicemente di reagire e comincia a interrogarsi.*

Una parte considerevole della nostra epoca potrebbe forse essere interpretata come una lenta rinuncia proprio a questo esercizio interiore della libertà.

In cambio ci vengono offerti sostituti sempre più efficaci: comfort, distrazione, consumo, velocità, visibilità, eccitazione, intrattenimento.

Mai abbiamo avuto a disposizione tante possibilità e non è affatto certo che sappiamo meglio che cosa farne.

Mai la libertà è stata evocata con tanta insistenza e forse mai è esistita un'industria tanto perfezionata nell'anticipare i desideri, catturare l'attenzione e orientare le scelte.

Vorrei dunque che queste pagine fossero intese non come una presentazione convenzionale, ma come un luogo discreto nel quale parole, intuizioni, esperienze e interrogativi possano raccogliersi.

In un'altra tradizione culturale avrei forse potuto ricorrere non alle parole, ma agli ideogrammi; o, cedendo a una tentazione ancora più ascetica, a pochi segni, forse a pochi fonemi.

Perché nessuna lingua è innocente.

Ogni lingua custodisce una metafisica implicita.

Ogni sistema simbolico modella in maniera diversa la nostra esperienza del mondo.

Ho studiato medicina, psichiatria, filosofia, antropologia e alcune altre discipline appartenenti a quell'interminabile umano mestiere che consiste nel tentare di comprendere l'uomo.

Ho attraversato università plurisecolari, ospedali, biblioteche, aule e geografie differenti inseguendo quell'enigmatico essere vivente che i Greci chiamavano *ἄνθρωπος*.

Nel Cratilo, Socrate propone a Ermogene un'etimologia filosofica di *ánthrōpos*: l'uomo sarebbe l'essere che non si limita a vedere, ma ritorna riflessivamente su ciò che ha visto, lo considera, lo esamina e trasforma la propria percezione in oggetto di pensiero.

L'esattezza filologica conta qui meno dell'intuizione antropologica.

*L'uomo sarebbe dunque l'animale capace di trasformare la propria esperienza in problema.*

Vede, e sa di vedere.

Soffre, e può domandarsi quale significato abbia la propria sofferenza.

Desidera, e può interrogare la legittimità del proprio desiderio.

Sa che morirà e proprio perché lo sa costruisce tombe, religioni, biblioteche, ospedali, poemi e metafisiche.

La Commedia intera nasce, in certo modo, da questa capacità.

Un uomo si smarrisce.

Ma invece di limitarsi a fuggire dal proprio smarrimento, lo attraversa.

Scende.

Guarda.

Interroga.

Ascolta i morti.

E soltanto dopo aver attraversato l'oscurità può ricominciare a salire.

Il viaggio dantesco non è dunque soltanto viaggio nell'aldilà.

È anche una grandiosa fenomenologia della coscienza che deve attraversare ciò che teme per ritrovare un orientamento.

Sono tentato, a questo punto, di mettere un punto fermo.

Ma i punti fermi appartengono assai più alla sintassi che all'esistenza.

La vita raramente conclude con l'ordine di un paragrafo.

La Lebenswelt, il mondo della vita di Husserl, assomiglia molto meno a un trattato sistematico che a un manoscritto colmo di cancellature, glosse marginali, interpolazioni, frammenti perduti e pagine che non verranno mai scritte.

Queste pagine hanno, in realtà, una duplice finalità.

Da una parte, offrire un'immagine necessariamente frammentaria di chi le scrive.

Dall'altra, tentare di rispondere — entro i limiti che mi appartengono — ad alcune delle domande sorte nel territorio al quale ho consacrato una parte considerevole della mia esistenza: la psicopatologia e la psichiatria.

Henri Ey comprese la malattia mentale anche a partire dalla perturbazione che essa introduce nella libertà umana, e questa intuizione conserva ancora oggi una straordinaria fecondità antropologica.

Dietro innumerevoli manifestazioni psicopatologiche appare infatti alterata, in modi differenti, la relazione fra libertà, desiderio, volontà, affettività e realtà.

La malattia psichica non è soltanto un insieme di sintomi.

È anche una modificazione del modo di abitare il mondo.

La depressione altera l'esperienza del futuro.

La mania deforma la misura del possibile.

La psicosi trasforma lo statuto stesso della realtà.

L'ossessione può convertire la libertà in rituale.

L'angoscia trasforma la possibilità in minaccia.

L'impulsività abbrevia pericolosamente la distanza tra desiderio e atto.

Il disturbo mentale compare così non soltanto come evento clinico, ma come frattura antropologica.

La nosografia contemporanea — incluso il Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders — può cartografare con grande precisione molte di queste configurazioni.

Ma classificare non significa ancora comprendere.

Una tassonomia può indicarci come chiamare una sindrome.

Molto più difficile è comprendere che cosa accada alla libertà di una persona quando il suo mondo si restringe fino a diventare quasi inabitabile.

In questa prospettiva, l'antica concezione della psichiatria come studio di una certa patologia della libertà conserva una forza sorprendente.

Ed è qui che l'angoscia diventa inevitabile.

Kierkegaard comprese, forse prima di molti clinici, che l'angoscia non era soltanto un affetto doloroso né un sintomo destinato a scomparire grazie a un trattamento efficace.

Era anche la vertigine della possibilità.

Soltanto un essere posto dinanzi a ciò che può ancora accadere può sperimentare l'angoscia nel suo significato autenticamente esistenziale.

L'animale teme.

L'uomo anticipa.

Può immaginare la catastrofe prima che accada, soffrire per futuri che non esisteranno mai e disperarsi davanti a possibilità che rimangono tuttavia aperte.

Ma la stessa facoltà che produce l'angoscia rende possibile anche la libertà.

Soltanto chi può sbagliare può scegliere.

Soltanto chi può perdere può rischiare.

Soltanto chi può fallire può veramente agire.

È qui che Dante introduce una formula la cui grandezza è pari al pericolo che contiene:

*«Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza».*

Sono parole di Ulisse.

E proprio per questo devono essere ascoltate nella loro ambivalenza.

Vi è in esse tutta la grandezza umanistica della conoscenza, ma anche il germe di quella dismisura che trasforma il desiderio di sapere in folle volo.

L'uomo è chiamato alla conoscenza.

Ma non per questo gli è concesso abolire ogni limite.

Dante comprende così qualcosa che la modernità avrebbe spesso dimenticato: persino una virtù può trasformarsi in ὕβρις quando perde la propria misura.

E qui, quasi inevitabilmente, appare Leopardi.

Se Dante rappresenta il viaggio attraverso il limite, Leopardi diventa uno dei più acuti anatomisti dell'illimitato desiderio umano.

Nello Zibaldone torna continuamente l'idea che l'uomo non desideri semplicemente questo o quel piacere, ma tenda verso un piacere che vorrebbe essere senza confini.

È precisamente questa sproporzione a rendere tanto singolare la nostra condizione.

Il desiderio umano eccede quasi sempre l'oggetto che pretende di soddisfarlo.

Otteniamo ciò che desideravamo e, poco dopo, il desiderio ricomincia.

Raggiungiamo una meta e quasi immediatamente l'orizzonte si sposta.

Forse una parte del disagio contemporaneo nasce dall'aver trasformato questa struttura antropologica in un sistema economico.

Se il desiderio è potenzialmente infinito, un mondo fondato sull'espansione indefinita delle possibilità può promettere soddisfazione proprio mentre organizza sistematicamente la sua impossibilità.

Il desiderio non viene placato.

Viene alimentato.

Non si promette all'uomo ciò che gli basta.

Gli si insegna che nulla dovrà mai bastargli.

Vorrei infine soffermarmi sul valore simbolico di un altro nome: Eudemoniapsyche.

Il termine greco εὐδαιμονία, centrale nell'Etica Nicomachea di Aristotele, viene abitualmente tradotto con "felicità".

La parola italiana, tuttavia, appare insufficiente.

L'eudaimonia non indica uno stato piacevole né una soddisfazione passeggera. Designa piuttosto una vita compiuta, una forma di fioritura dell'umano nella quale ragione, carattere, azione e virtù raggiungono una certa consonanza.

Per Aristotele, il bene supremo non risiede nella ricchezza, negli onori, nella fama e neppure nel piacere considerato isolatamente.

Risiede in una certa eccellenza del vivere.

La tarda modernità sembra aver progressivamente sostituito quell'antica domanda —

*Come bisogna vivere?*

— con un'altra, assai più immediata:

*Che cosa mi manca ancora?*

Forse una delle più profonde mutazioni antropologiche del nostro tempo si trova precisamente qui.

Il soggetto contemporaneo abita un'economia permanente della comparazione, dell'esposizione e del riconoscimento.

Deve mostrarsi, prodursi, spiegarsi, ottimizzarsi, aggiornarsi.

Non basta più esistere.

Occorre esibire segni verificabili del fatto che la propria esistenza meriti di essere guardata.

Molte forme contemporanee della sofferenza possono allora essere lette anche come alterazioni del desiderio, dell'affettività, della volontà e del rapporto con il limite.

Depressione, ansia, angoscia, patologie narcisistiche, compulsioni, impulsività, disturbo bipolare, psicosi o particolari configurazioni della personalità possiedono strutture ed eziologie differenti e non possono essere confuse.

Ma ciascuna mostra, da un'angolatura diversa, quanto la vita psichica dipenda dalla difficile negoziazione tra ciò che desideriamo, ciò che possiamo, ciò che siamo e ciò che la realtà consente.

Forse Eudemoniapsyche potrebbe indicare la condizione di un'anima che abbia raggiunto una qualche riconciliazione con questa distanza.

Non l'abolizione del conflitto.

Non un'impossibile serenità perpetua.

Ancor meno una vita senza dolore.

Piuttosto, la conoscenza della propria misura.

L'antica sapienza greca sapeva che il limite non era soltanto privazione.

Poteva essere anche una forma d'intelligenza.

La nostra epoca, al contrario, sembra sempre meno disposta ad accettarlo.

Da qui nasce forse il neologismo diseudemonia: la falsa promessa di una pienezza che finisce per produrre esattamente il contrario di ciò che promette.

Un'umanità circondata da possibilità e tuttavia cronicamente insoddisfatta.

Satura d'informazioni e affamata di orientamento.

Permanentemente esposta agli altri e profondamente sola.

Sempre più convinta che ogni limite costituisca un'ingiustizia personale.

Ossessionata dal prolungare indefinitamente la giovinezza, moltiplicare le esperienze, accumulare riconoscimento ed espellere dall'orizzonte ogni ricordo della fragilità.

Leopardi conduce questa intuizione fino a una delle sue formulazioni più spietate: «l'infinita vanità del tutto».

Ma leggere Leopardi soltanto come poeta della disperazione sarebbe impoverirlo.

La sua grandezza consiste anche nell'aver guardato senza consolazioni facili la sproporzione costitutiva dell'uomo: un essere finito abitato da desideri che tendono all'infinito.

È precisamente in questa frattura che possono nascere tanto la poesia quanto la sofferenza.

Forse la nostra tragedia non consiste semplicemente nell'aver smesso di credere negli dèi.

Consiste piuttosto nell'aver cominciato a pretendere da noi stessi gli attributi un tempo riservati al divino.

Onnipresenza.

Onnipotenza.

Giovinezza indefinita.

Disponibilità assoluta.

Visibilità permanente.

Un'esistenza senza fallimento, senza invecchiamento, senza perdita e, infine, senza morte.

Ma l'uomo che pretende di abolire tutti i propri limiti non diventa per questo più grande.

Perde soltanto la misura dell'umano.

I Greci possedevano una parola severa per indicare questo smarrimento:

*ἕβρις — hybris.*

Dante avrebbe forse riconosciuto in esso la tentazione del folle volo.

Leopardi, l'insaziabilità di un desiderio che nessun oggetto finito può definitivamente colmare.

La psichiatria vi riconosce, talvolta, la sofferenza prodotta dall'impossibilità di conciliare desiderio, realtà e limite.

Ed è forse proprio per questo che i libri rimangono, dopo tutto, rimedi dell'anima.

Ci ricordano che altri hanno amato prima di noi.

Che altri hanno avuto paura, tradito, perdonato, invecchiato, sofferto e sono morti.

Ci ricordano che nessuna angoscia individuale è completamente priva di genealogia.

Ci ricordano che ciò che ci appare assolutamente nostro può aver già trovato parole in qualcuno scomparso da secoli.

Dante ci ricorda che ci si può smarrire nel mezzo del cammino e che lo smarrimento non coincide necessariamente con la fine del viaggio.

Leopardi ci ricorda che la grandezza dell'uomo e la sua infelicità possono nascere dalla medesima sorgente: dall'incapacità del desiderio di arrestarsi definitivamente davanti alle cose.

I filosofi ci ricordano che la libertà acquista significato soltanto quando incontra la necessità.

I medici dovrebbero ricordare che nessuna sofferenza umana è interamente esaurita dal nome della sua diagnosi.

E contro l'illusione moderna secondo cui ogni esistenza comincerebbe da zero, la biblioteca ci restituisce alla lunghissima conversazione degli uomini con se stessi.

Forse risiede proprio qui la sua più profonda virtù terapeutica.

Non nel darci risposte definitive.

Ma nell'impedirci di credere che siamo i primi a porre le domande.