



3

## LA FIGURA NEL TAPPETO

Teoria e testi di Letteratura, Cinema e Teatro.

*Collana diretta da Francesco P. de Cristofaro, Paolo Fabbri e Ugo M. Olivieri*

Comitato scientifico

Roberto Bigazzi, Isabella Pezzini, Rosamaria Loretelli, Fabio Ciaramelli, Sarantis Thanopoulos



Tutti i saggi pubblicati in questa collana vengono sottoposti a *blind peer review*





## LA FIGURA NEL TAPPETO

«Ogni critico si allontana dal senso intenzionale delle cose»,  
Henry James, *La figura nel tappeto*

La tradizione del Novecento è ricca di esempi di scrittori che sono anche eccellenti critici e teorici della letteratura. La collana proporrà testi di una produzione critica che ha al centro della sua riflessione la letteratura come “oggetto”, in tutta la ricchezza di significati teorici che il termine “oggetto” ha nelle scienze umane, dalla psicoanalisi, alla linguistica, all’antropologia. Alterneremo, ai testi di teoria testi creativi, narrativi, teatrali, poetici, gli “oggetti” che la teoria contorna. Ciò di cui andiamo in cerca è la forma di questo “oggetto” denominato letteratura, ovvero la figura nel tappeto, secondo la metafora di un racconto di Henry James.

Quale significato ha allora usare l’interdisciplinarietà, tipica di questa fase di studi, per arrivare a delle definizioni del concetto di letteratura? o meglio, ad una definizione della letteratura che è naturalmente procedurale e non normativa, dialogica e di tipo interpretativo? Una letteratura che segue più che precedere l’attività critica.

Esiste la letteratura nel post-moderno come oggetto separato, come linguaggio dotato di caratteristiche intrinseche? O piuttosto il postmoderno in letteratura si caratterizza come tale per il fatto che la letteratura è divenuta uno stile o un modo di scrittura.

È chiaro che anche la teoria letteraria è in crisi ma il termine ‘crisi’ non significa solo arretramento, difficoltà, significa anche revisione di presupposti e di metodi, crescita della complessità e quindi, in fondo, venir meno di certezze. È anche una ricchezza a patto di prendere sul serio l’idea che viviamo in un mondo complesso, globale ove più che le certezze ci dovrebbe interessare il cammino per arrivarvi. Ora ci sembra che la critica sia esattamente questo, una capacità di parlare della realtà del testo avendo una capacità immaginativa, proiettiva e anche astrattiva. D’altronde, oggi, la nuova frontiera della teoria si situa nel confronto tra testo e immagine e non solo nel senso che il nostro immaginario è adesso essenzialmente visivo, anche nel senso che sempre più bisognerebbe studiare il testo come immagine, immagine mentale, proiezione in un mondo possibile ove si sperimentano possibili e ipotetiche strategie di comportamento.

Siamo, cioè, convinti che per ripartire con la teoria letteraria bisogna affrontarla da un punto di vista esterno, sottoporla a una verifica sulla base di presupposti estranei al suo ambito disciplinare.

Lo strutturalismo, la semiologia, persino l'ermeneutica, erano figli del grande comparatismo europeo dell'Otto-Novecento, dell'ipotesi che esisteva un patrimonio linguistico e di testi comune ad un'area geografica e culturale unitaria, grosso modo l'Europa, e che a partire da questo patrimonio comune si davano poi le variabili nazionali dei vari approcci disciplinari. La soggettività dell'interprete trovava in questo insieme culturale le proprie conoscenze, i propri testi canonici, le proprie consonanze con gli altri interpreti. In un certo qual modo la distanza tra l'interprete comune e il critico o il teorico professionale era minima. E la letteratura, assieme alle arti, costituiva un importante collante sociale, un modo per sentirsi parte di una comunità interpretativa.

Oggi, entrati nell'era della globalizzazione non siamo più così sicuri che tale patrimonio sia universale: il nostro immaginario culturale e concettuale è fatto di tanti universi culturali sovrapposti e difficilmente comunicanti tra di loro. Calvino l'aveva intuito quando nelle *Lezioni americane* aveva provato a mettere insieme pezzi di letterature nazionali, brandelli di teorie e un atteggiamento etico di fondo che corrispondeva ad una fiducia nella memoria culturale.

È in fondo il problema del canone. È un problema che presenta due possibili soluzioni. Quella di certi critici americani (Bloom, per esempio) che stabiliscono una sorta di lista degli autori classici che bisogna conoscere e studiare per intendersi su questo linguaggio speciale che è la letteratura, e quella (Bachtin, Ricœur, Jass, per citare solo alcuni nomi) che invece ritiene che il dialogo non sia un dato pacifico, non c'è necessariamente un interlocutore ma bisogna cercarlo e costruirlo; il dialogo è un evento rischioso esposto all'incontro con l'altro, con l'alterità che mette in gioco l'identità propria. Per giocare questa partita bisogna non solo esplicitare i propri presupposti ma assumere la contraddizione tra senso comune e specialismo come un dato presente e stimolante e da interrogare. In fondo, la teoria letteraria cosa è se non una scienza dei limiti e dei pre/giudizi sulla base dei quali ogni comunità di lettori costruisce le proprie interpretazioni? Ci si apre così alla dimensione etica della ricerca, nel senso che avere un atteggiamento etico è ben diverso dal porsi in maniera morale di fronte alle cose. La morale parte da verità e presupposti, l'etica si presenta come un cammino *verso*, un camminare *con*. Con il lettore.

Francesco P. de Cristofaro, Paolo Fabbri, Ugo M. Olivieri

# Persona, personalità, personaggio tra XIX e XX secolo

a cura di Ugo M. Olivieri



Diogene Edizioni



Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore  
(Legge n. 633/1941: [http://www.interlex.it/testi/141\\_633.htm#1](http://www.interlex.it/testi/141_633.htm#1)).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete internet sono riservati, anche nel caso di utilizzo parziale.

La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, è ammessa solo ed esclusivamente nei limiti stabiliti dalla Legge ed è soggetta all'autorizzazione scritta dell'Editore. La violazione delle norme comporta le sanzioni previste dalla legge.

Diogene Edizioni - I 86100 Campobasso (CB)

<http://www.diogeneedizioni.it/>

© 2016 by **Diogene Edizioni**

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana maggio 2016

ISBN 978-88-6647-XXX-X

Pubblicato con il contributo del fondo dipartimentale del Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II



## Introduzione

Vi sono libri che nascono da una lunga insistita intuizione che riesce pian piano a farsi concreta realizzazione, sia come scrittura, sia come condivisa ricerca. Questo libro è nato così. Dapprima, una lontana nel tempo, erano gli ultimi anni novanta, e solitaria intuizione generata dall'approfondimento della genesi del personaggio femminile nel romanzo di metà Ottocento, nella scrittura del capitolo di un libro<sup>1</sup>. L'intuizione riguardava il personaggio romantico, la continuità delle sue "oltranzes" con quelle delle più tarde eroine del romanzo di fine secolo proprio grazie a un eccesso di significato che le situava un attimo prima della follia, sul bordo sempre esorcizzato della crisi isterica. Un'intuizione destinata a rimanere tale se non avesse trovato lungo il suo cammino, per caso, se il caso esiste nella ricerca, un libro quale *La sonnambula meravigliosa* di Clara Gallini<sup>2</sup>, libro straordinario per la capacità di mettere insieme ricerca antropologica e storia della mentalità, dati empirici e conoscenze letterarie in un'indagine sulla storia del trattamento medico del sonnambulismo e dell'isteria tra metà e fine Ottocento. Un testo che ogni letterato che si occupi del personaggio femminile nella letteratura di fine Ottocento dovrebbe leggere per capire sino in fondo l'immaginario dell'epoca. Un libro, poi, divenuto viatico per l'incontro con studiosi di altre discipline che lo avevano studiato, citato o attraversato nelle loro ricerche sulla psicologia prima di Freud o sull'isteria nel romanzo di fine Ottocento.

È nato così il gruppo di lavoro che per due anni, in due appuntamenti pubblici, ha elaborato i materiali qui raccolti<sup>3</sup>. Piano piano il tema comune dello studio delle varie immagini culturali e mediche che l'isteria aveva generato come "malattia" della psiche ma, anche, come esorcizzato paradigma del desiderio femminile, si è ampliato al concetto di personalità.

Lo spostamento d'accento tra il primo e il secondo colloquio dai materiali prodotti dalla malattia – il sogno, il delirio, gli stati di transe – agli atti

---

<sup>1</sup> Cfr. U.M. Olivieri, *Narrare avanti il reale. Le Confessioni d'un Italiano e la forma romanzo nell'ottocento*, Angeli, Milano, 1990.

<sup>2</sup> Cfr. C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano, 1983.

<sup>3</sup> Il primo seminario intitolato "*Lire le delire*" si è tenuto il 7 giugno del 2013 presso l'Istituto Francese di Napoli, l'altro sempre nello stesso luogo il 9 ottobre del 2014.

enunciativi e performativi del soggetto ha messo progressivamente in rilievo l'importanza della nozione di "personalità" che diviene nell'età moderna una delle caratteristiche della soggettività, connessa all'altro termine di "persona".

Se per essere una "persona" occorre avere una personalità, tale concetto si connette a quel complesso di percezioni, pulsioni e passioni che occorre governare attraverso un sottile gioco di controllo e di conoscenza a cui cooperano, nel XIX secolo, le nascenti scienze sociali, tra psicologia, antropologia e sociologia. Sin dal loro momento aurorale, tra la fine del XIX e i primi anni del XX secolo, queste scienze hanno mostrato una contiguità con i paradigmi e i *topoi*, delle narrazioni messe in campo dalla filosofia, dalla letteratura, dalla teoria letteraria per denominare l'esperienza individuale rispetto all'astrazione degli universali. Ciò ha comportato un riemergere, dietro i richiami all'unità della persona e al valore prescrittivo della nozione moderna di personalità, del significato originario di *maschera* intuibile nelle radici greche (*prosopon*) e latine (*persona*) del termine.

Già nei personaggi letterari del romanzo ottocentesco avere una personalità è qualcosa di spontaneo e di costruito, è la maschera che si indossa per recitare una parte o un ruolo sociale e, al tempo stesso, un richiamo all'unicità emozionale e di destino del soggetto.



Si può dire che proprio in tale *duplicità di senso* (*ruolo e originalità, duplicità e unicità*) si radichi l'ambiguità feconda che segnerà storicamente l'uso del termine personalità e la concezione stessa dell'uomo tra foro interiore e ruolo pubblico nelle procedure di disciplinamento e legittimazione che caratterizzano la società borghese tra gli anni della restaurazione e la crisi di fine secolo. La storia delle interferenze tra medicina, psichiatria e immaginario letterario, del sincretismo culturale che ha legato, nel tempo, arcaiche narrazioni e convinzioni sulla sfera psichica del soggetto con presunte verità scientifiche, inizia ben presto entro il paradigma razionalistico dell'illuminismo e allinea i nomi di Mesmer, di Brand, di Pinel, che in vario modo si curvano sul mondo oscuro delle emozioni e della loro interferenza con il somatico. In questo senso la forma narrativa e recitativa della malattia presente in molti testi letterari già dai primi dell'Ottocento diviene importante per comprendere l'incremento di rapporti tra sapere medico e umanistico in autori come Zola, i Goncourt, Flaubert, o in ambito italiano Tarchetti, Capuana, che riflettono e veicolano, attraverso la dimensione finzionale, idee e suggestioni provenienti dalla fisiologia e dalla psicologia. Non a caso, come alcuni studiosi hanno messo in rilievo, si è individuato negli anni tra il 1874 e il 1886 il periodo in cui si diffonde in maniera quasi epidemica in Francia l'ascesa dell'isteria e dell'isterica charcotiana come nuove metafore dell'alterità femminile promosse dal discorso medico-





scientifico. I resoconti clinici di Jean-Martin Charcot e dei suoi allievi da Pierre Janet, a Alfred Binet, Charles Richet, Charles Féré, che illustrano casi di cosiddette personalità patologiche, rendono conto della complessità delle dinamiche di potere-sapere-seduzione che si intessono tra il medico e la paziente e trasudano una dipendenza da modelli narrativi e artistici diffusi nella letteratura alta come in quella di consumo dell'Ottocento. Il paradigma positivista sembra così accennare dietro la “medicalizzazione” della psiche alla presenza di una sorta di “rimosso” che solo il passaggio freudiano da una visione statica a un modello ermeneutico di psiche potrà prendere in carico nella sua inquietante alterità.

Ugo M. Olivieri





**Storia e semantica di una categoria: persona**





## Littérature et psychologie autour de 1880: notes introductives à une recherche

Philippe Hamon

La montée régulière et progressive des valeurs attachées (juridiquement, théologiquement, philosophiquement, politiquement) à la notion d'individu depuis la Renaissance (l'individu, le moi, le Sujet) s'est accompagnée du développement parallèle, en littérature, d'un courant réaliste (travaux d'E. Auerbach, de I. Watt) attaché à décrire, à caractériser et à individualiser avec de plus en plus de précision les personnages dans les œuvres littéraires. Cette montée des valeurs attachées à la notion d'individu ou de sujet se manifeste particulièrement dans les nouvelles conceptions de la notion de style en littérature (voir les premiers essais de Mauvillon, Beccaria, Buffon à la fin du XVIIIème siècle), où l'on passe à cette époque d'une conception essentiellement rhétorique (*le style n'existe pas comme notion individualisée, mais ce qui existe ce sont des styles*, qui sont autant de registres adaptés à des publics différenciés, à des genres différenciés, et pour des finalités persuasives différenciées) à une notion individualisée et particularisée (le style est la marque unique d'un individu unique; voir la naissance d'une nouvelle discipline, la "Stylistique", science de l'individualité dans l'écriture, à la fin du XIXème siècle<sup>1</sup>). C'est au XIXème siècle que vont apparaître de nouveaux genres (notamment les divers genres autobiographiques, comme la poésie lyrique romantique, attachée à "exprimer" tous les états d'âme du "moi", passions, spleen etc.), de nouvelles écritures (le souci du "détail vrai"), de nouveaux modèles (Richardson, Jane Austen), de nouveaux vocabulaires (empruntés à diverses sciences psychologiques naissantes), et de nouveaux débats à l'intérieur du champ littéraire.

### 1. *Les romanciers et la psychologie*

Flaubert est fils de médecin. Les Goncourt lisent des livres de médecine, le jeune Zola lit Claude Bernard, Letourneau, le docteur Lucas et Taine en préparant vers 1868 ses *Rougon-Macquart*. Charcot fréquente les

---

<sup>1</sup> Voir la *Stylistique latin* de Berger (1884).

salons littéraires et Maupassant les cours de Charcot. Les médecins écrivent sur les écrivains, sur le statut du “génie”, sur les rapports entre folie et génie artistique et littéraire, et les écrivains lisent les livres des médecins et philosophes. «Fils et frère de médecins distingués, M. Gustave Flaubert tient la plume comme d'autres le scalpel. Anatomistes et physiologistes, je vous retrouve partout!»<sup>2</sup> Déjà vers 1840, un genre littéraire nouveau, la “Physiologie” (du goût, du bourgeois, de l'écolier, du poète etc.) s'était fondé, sur le mode parodique, sur l'imitation du “style” scientifique.

1880 est en France le moment d'un débat littéraire très vif entre d'une part les tenants d'un “roman de moeurs” réaliste et naturaliste hérité de Balzac et de Flaubert, incarné par Zola, et d'autre part les tenants d'un “roman d'analyse psychologique” (incarné par les derniers romans de Maupassant et d'Edmond de Goncourt, et par ceux de P. Bourget). Mais ces deux écoles littéraires cherchent à étayer toutes deux leurs positions esthétiques en faisant référence à de nouvelles sciences médicales, psychologiques, physiologiques qui se sont mises en place depuis le milieu du 19<sup>ème</sup> siècle. L'essai de Taine, *De l'intelligence* (1871), où Taine cite une correspondance avec Flaubert sur la question des images mentales, Taine que le jeune Zola met en épigraphe à son roman *Thérèse Raquin* (1867), est un événement. P. Bourget cite cet ouvrage en dédiant à Taine son roman *André Cornélis*. C'est le moment où “l'homme câblé” (cerveau et nerfs) tend à remplacer l'homme “humoral” et ses subtils équilibres hérité de Galien. Non sans débats et controverses, ni sans qu'interfère l'influence nouvelle du roman russe.

Les débats chez les littérateurs sont d'ordre thématique aussi bien que stylistique: quel est le “sujet” principal du roman? Est-ce, comme ne cesse en particulier de le réclamer un Barbey d'Aurevilly, la/les “passion(s)”, c'est à dire non seulement le désir amoureux mais aussi la colère, la jalousie, la gourmandise, l'avarice etc.? alors la question se pose bien de “décrire” et d'analyser ces passions, c'est-à-dire les affects, mouvements, sentiments, désirs, images mentales de l'esprit des personnages, donc ce qui est par définition invisible et indescriptible, sauf à emprunter aux diverses sciences du moment (psychologie, sémiologie, médecine...) un vocabulaire et des modèles descriptifs, sciences qui prétendent, elles, avoir un savoir sur la question. Ou alors ce n'est pas la “passion” qui est le sujet du romancier, mais l'action des personnages (roman d'aventures, roman-feuilleton), et alors le personnage n'est qu'un actant dans une intrigue, et sa psychologie passe alors au second plan. Ou alors ce sont les «mœurs du

<sup>2</sup> C.A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi: Madame Bovary par Gustave Flaubert*, «Le Moniteur universel», 4/5/1857.



temps» (Balzac impose le terme, et tous les romans à partir de *Madame Bovary* comportent des sous-titres comme «mœurs de province», «mœurs parisiennes», «mœurs artistes», etc.) qui doivent constituer le thème majeur du romancier, et alors ce sont plutôt les nouvelles sciences sociales, qui se mettent en place à partir du milieu du dix-neuvième siècle (Comte, Lombroso, Tarde...), qui influenceront les écrivains quand ils décriront le collectif plus que l'individuel, les modes, les comportements socialisés, les rituels mondains, et les mille façons qu'a un "milieu" d'influencer les personnages.

Questions et débats proprement littéraires se polariseront en particulier sur deux points: a) - comment, dans le "nouveau roman" à partir du milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, se débarrasser de la passion amoureuse, inventer de nouveaux types d'intrigues fondées sur d'autres thématiques que celles de cet éternel et unique sujet. Peut-on faire un "livre sur rien" (Flaubert), un livre sur tout (Jules Verne, Zola), un livre sans personnages avec uniquement des foules, un livre uniquement sur des "choses" etc.?: b) - Comment décrire l'invisible, décrire des sentiments non matériels, les pensées, les intermittences du cœur, les flux de conscience (essai du *monologue intérieur*, etc.), les «tempêtes sous les crânes»<sup>3</sup>, les pulsions et répulsions inconscientes (*L'inconscient* était un titre prévu par Zola en un premier temps pour son roman *La Bête humaine*, 1890)?



## 2. Documents

I- Ceux formés par le "péri-texte", les écrits et commentaires des écrivains sur la littérature du temps. Sur ces débats internes au champ littéraire un document précieux est constitué par l'*Enquête sur l'évolution littéraire* du journaliste Jules Huret<sup>4</sup>, série d'interviews de 64 écrivains où la première section est consacrée aux écrivains "Psychologues", qui s'opposent aux écrivains "Naturalistes". Cela fait quelque temps que tous les écrivains se sont engagés dans le débat, à travers essais, chroniques journalistiques, romans de l'artiste ou de l'écrivain. Voir les Préfaces et interviews diverses, tel Maupassant avec sa chronique *Les Subtils*<sup>5</sup> au sujet de P. Bourget et des écrivains "psychologues", P. Bourget avec ses *Essais de psychologie contemporaine* (essais sur Baudelaire, Stendhal ...la décadence)<sup>6</sup> et ses *Préfaces* à

<sup>3</sup> V. Hugo, *Les Misérables*.

<sup>4</sup> J. Huret, *Enquête sur l'évolution littéraire*, Paris, Charpentier, 1891.

<sup>5</sup> G. de Maupassant, *Les Subtils*, «Gil Blas», 3 Juin 1884.

<sup>6</sup> P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, 2 voll., Paris, Plon-Nourrit, 1920.



plusieurs de ses romans (*Le Disciple*, 1889, *La Terre promise*, 1892, *La Duchesse bleue*, 1898), ou E. de Goncourt avec sa Préface à *Chérie* (1884). Zola résume la position des romanciers naturalistes dans cette formule de son personnage de romancier dans son roman *L'Oeuvre* (1886): «Qui dit psychologue dit traître à la vérité».

II- Autre source de documents: les “avants-textes” des écrivains, carnets de notes préparatoires, lectures documentaires, brouillons pré-rédactionnels, notes de terrain, correspondance etc., documents précieux pour étudier cette question et ces débats.

On trouve ainsi dans les dossiers préparatoires de Zola à sa grande série de 20 romans *Les Rougon-Macquart* (1870-1893), bien conservés (BNF Paris) et publiés par Colette Becker aux éditions Champion (Paris)<sup>7</sup>, de nombreux a-partés et de nombreuses auto-consignes touchant la question de «la fameuse psychologie» (expression de Zola). Du genre: «Je suis un psychologue» (dossier préparatoire du *Rêve*), ou: «étudier la passion» (dossier préparatoire d'*Une Page d'amour*), ou: «Je voudrais écrire un roman psychologique» (dossier préparatoire de *La Joie de vivre*) ou: «La psychologie cédant à la physiologie» (autoconsigne du dossier préparatoire de *La Bête humaine*, 1890, roman où Zola s'oppose aux théories de Lombroso), ce qui fait écho à l'épigraphe de Taine qu'il avait mise en exergue à son roman *Thérèse Raquin* (1867): «Le vice et la vertu sont des produits, comme le vitriol et le sucre», et la Préface à la seconde édition (1868): «[...] J'ai voulu étudier des tempéraments, et non des caractères [...] L'âme est parfaitement absente». Le terme «tempérament» renvoie ici implicitement aux vieilles médecines et théories humorales (Galien), dont le vocabulaire et les présupposés persistent au dix-neuvième siècle malgré la mise en place des nouvelles médecines et nouvelles sciences psychologiques.

Zola publiera plusieurs romans dans le but précis (voir ses notes dans les dossiers préparatoires de ces romans), de prouver au public que le roman de mœurs naturaliste (où l'hérédité, la physiologie, l'influence des milieux jouent un grand rôle) peut aussi se faire roman d'analyse psychologique: *Une page d'amour* (1878), *La Joie de vivre* (1884), *Le Rêve* (1888), *La Bête humaine* (1890) sont autant de réponses aux critiques que l'on fait à l'époque au roman naturaliste, d'être incapable de décrire la psychologie des personnages.

Voir aussi l'édition critique avec dossier par E. Reverzy de: E. et J. Goncourt: *Germinie Lacerteux* (1865)<sup>8</sup>. Le Dossier reproduit les notes de

<sup>7</sup> E. Zola, *Rougon Macquart*, Paris, Champion, 2013.

<sup>8</sup> E. et G. Goncourt, *Germinie Lacerteux*, Paris, Garnier, 2014, *Œuvres narratives complètes*,





lecture manuscrites prises par les Goncourt dans divers traités médicaux consacrés à l'Hystérie. Les notes manuscrites de Zola prises dans des traités de médecine en 1868 (d'après Lucas, Trélat, Letourneau...), pour la préparation des *Rougon-Macquart*, sont publiées par H. Mitterrand dans son édition des *Rougon-Macquart*<sup>9</sup>.

### 3. Romans "cérébraux", ou "de la vie intérieure" et romanciers "psychologiques"

E. de Goncourt: *Chérie* (1884) (roman des états d'âme d'une petite fille)

G. de Maupassant: derniers romans psychologiques: *Notre Cœur* (1890); *Fort comme la mort* (1889)

P. Bourget: *Complications sentimentales*; *Un cœur de femme*; *Physiologie de l'amour moderne*

C. Lemonnier: *L'Hystérique* (1885)

M. Barrès: *Le Culte du moi* (trilogie de romans 1888-1891)

Huysmans: *A Rebours* (1884) et romans de sa conversion au catholicisme: *En route* (1895), *La Cathédrale* (1898), *L'Oblat* (1903).

R. de Gourmont: *Sixtine, roman de la vie cérébrale* (1890)

E. Dujardin ("inventeur" du monologue intérieur): *Les Lauriers sont coupés* (1887).

De nombreuses nouvelles, carnets, ou romans prendront alors la forme du journal intime au jour le jour (Maupassant: *Le Horla*; Goncourt: *Journal, Idées et sensations, Chérie*) pour être au plus près des notations minutieuses de l'analyse des sentiments, des sensations et des impressions d'un narrateur.

### 4. Essais scientifiques, littéraires ou pédagogiques

Les mots *expérimental, physiologie, psychologie*, s'imposent dans les discours scientifiques et non scientifiques. De nouveaux "objets" apparaissent (l'inconscient, une "psychologie d'époque", l'hérédité etc.), ainsi que de nouveaux lexiques, de nouveaux vocabulaires, de nouveaux genres. Une nouvelle critique "scientifique" littéraire (*l'ethnopsychologie* d'Emile Hennequin) se met aussi en place.

---

tome VI.

<sup>9</sup> E. Zola, *Rougon Macquart*, tome 5, Paris, Gallimard, 1967.



- L.E. Bautain: *Psychologie expérimentale* (Strasbourg, 1839)  
C. Bernard: *Introduction à la médecine expérimentale* (1865) (lu et annoté par Zola)  
E. Zola: *Le roman expérimental* (1880)  
H. Marion: *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation* (Paris, 1881)  
P. Bourget: *Essais de psychologie contemporaine* (1920)  
H. Taine: *De l'intelligence* (1871) (évoque sa correspondance avec Flaubert au sujet des "images" mentales).  
C. Lombroso: *L'Homme criminel* (1876. Traduction française, 1887).  
E. Hennequin: *La Critique scientifique* (1888)  
Docteur Toulouse: *Enquête médico-psychologique sur la supériorité intellectuelle, Zola* (Paris, 1896) (sorte de psychanalyse de l'écrivain Zola soumis à une série de questions, de tests, de mesures)<sup>10</sup>.  
G. Le Bon: *Psychologie des foules* (1895, Dédié à Th. Ribot)  
Th. Ribot: *Les Maladies de la volonté* (1888)  
G. Tarde: *Les lois de l'imitation* (1890); *L'Opinion et la foule* (1901).  
S. Freud: *Etudes sur l'hystérie* (1895) (le jeune Freud a fait ses études avec Charcot à Paris)  
Docteur Saint-Paul (ami et correspondant de Zola): *Essai sur le langage intérieur* (1892)  
M. Barrès: *Trois Stations de psycho-thérapie* (trois "essais de psychologie", l'un sur deux peintres, l'autre sur l'écrivaine-peintre Marie Bashkirtseff, écrits en marge de la trilogie *Le culte du moi*) (1890).

##### 5. Modèles littéraires du Moi

Au dix-neuvième siècle certains modèles se mettent en place chez les littéraires, les philosophes, les médecins et psychologues. Modèles proprement littéraires (Werther, René...), modèles sociologiques (les "personnages régnants" d'une époque, selon une terminologie de Taine), modèles philosophique (le "pessimiste" selon Schopenhauer), nouveaux modèles psychologiques (le moi clivé inconscient-conscient). De nouvelles "écritures" impressionnistes ou émotives (voir la dénomination d'"écriture artiste"; les essais de *monologues intérieurs* avec Dujardin: *Les lauriers sont coupés*, 1887) s'inventent pour tenter de décrire la complexité des phéno-

---

<sup>10</sup> Enquête conduite selon la méthode du professeur Lacassagne de la faculté de Lyon. Cette série d'articles a paru dans *Le Figaro* (supplément littéraire) sous le titre «Cerveaux littéraires, Confessions physiologiques» en date du Samedi 10 décembre 1892. Le numéro contient les interviews de Daudet, Zola et Coppée.



mènes psychologiques<sup>11</sup>. Des métaphores récurrentes communes, un vocabulaire commun, certains modèles explicatifs et descriptifs communs circuleront entre discours littéraire et discours scientifique et philosophique, passent des uns aux autres. On peut sans doute en distinguer quatre principaux:

1)- Un modèle logique. Pour un écrivain, “faire de l’analyse psychologique” consiste surtout à “expliquer” des suites de causalités. D’où un modèle linéaire, logique et causal ( *Si A...alors B. parce que A...alors B*) qui bouche les “trous” entre les actions successives des personnages en les motivant.

2)- Un modèle “imaginaire”. La conscience est considérée comme un flux d’images qui se déroule. On trouve les métaphores de la lanterne magique, de la chambre noire, puis du cinématographe chez un Bergson<sup>12</sup>. L’esprit est une sorte de “plaque sensible” qui «développe» des images mentales. Importance de la question des images (hallucinations, idées fixes et images mentales) chez H. Taine: «L’esprit est un polypier d’images»<sup>13</sup>.

3)- Un modèle vertical, topographique, indiciaire, séméiologique et herméneutique. Un dessus apparent cache un dessous qui peut affleurer par des signes et indices qu’il faut interpréter. Le moi-peau comme *interface* où s’inscriront (venues de l’extérieur) des marques (rides, plis, ecchymoses, cicatrices...), et où affleureront (venues de l’intérieur) des signes (rougeurs, pâleurs, frissons, larmes...). V. Hugo: «La physionomie humaine est faite par la conscience et par la vie et est la résultante d’une foule de creusements mystérieux. Pas une souffrance, pas une colère, pas une ignominie, pas un désespoir dont Gwynplaine ne vit la ride»<sup>14</sup>. Lire et interpréter des traces, ou des signes, fait du roman psychologique un champ privilégié d’incarnation de ce «siècle indiciaire» bien décrit par Carlo Ginzburg. On trouvera chez à peu près tous les romanciers, jusqu’à Proust inclus, les rémanences et les survivances des anciennes physiognomies chères à Balzac, ces sciences médicales si en vogue au début du XIXème siècle.

<sup>11</sup> Cfr. A. Claveau, *La langue nouvelle: essai de critique conservatrice*, Paris, Librairie-imprimeries réunies, 1907.

<sup>12</sup> H. Bergson, *L’évolution créatrice*, cap. V., Paris, 1907.

<sup>13</sup> H. Taine, *De l’intelligence*, Paris, Hachette, 1892, p. 409.

<sup>14</sup> V. Hugo, *L’homme qui rit*, Paris, Librairie illustrée, 1876, p. 295.



4)- Un modèle “atmosphérique” et “volumétrique”; Baudelaire: «De la vaporisation et de la centralisation du moi, tout est là»<sup>15</sup>. Sensitivité, impressionnabilité, rythmes et influence des milieux. Le moi est une succession de moments de dilatations euphoriques et de repliements dysphoriques (Emma Bovary). Alternances de moments d’“effusion” et de “recueillement”. Modèle incarné dans un genre, le genre lyrique (le *spleen*)?

## 6. *Thématiques littéraires*<sup>16</sup>

D’anciennes thématiques se renouvellent et de nouvelles apparaissent chez les romanciers dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle sous l’influence des diverses et nouvelles sciences médicales et psychologiques:

1-les passions. Sujet traditionnel de toute littérature, de la peinture (comment la représenter: voir le peintre Le Brun), de la philosophie (Descartes) de la rhétorique (comment les susciter, ou les “purger”, d’Aristote à Lamy), de l’utopie politique (comment les domestiquer : voir les écrits de Fourier).

2-les nerfs. Les nombreux “romans de l’artiste” au dix-neuvième siècle (Goncourt, Maupassant, Daudet, Zola...) font de l’artiste un être féminin dominé par ses nerfs. L’hystérie (anagramme chez Baudelaire: «Je sentis ma gorge serrée par la main terrible de l’hystérie»<sup>17</sup>, et la référence aux maladie des nerfs est omniprésente dans le roman.

3-l’hypnose (séance dans *Le Horla* de Maupassant). Meurtres sous hypnose dans de nombreux romans policiers.

4-La folie (Maupassant *Le Horla*; J.A. Nau: *La Force ennemie*, premier prix Goncourt, 1903). Paul Hervieu: *L’Inconnu* (1887).

5-Le rêve (voir Zola: *Le Rêve*). Nombreuses descriptions de rêves dans les romans fin-de-siècle (Huysmans: *A Rebours*, etc.). De nombreux écrivains notent leurs rêves (Zola, Daudet, Goncourt).

6-de “nouvelles maladies” modernes? Les écrivains explorent la «névrose des grands bazars»<sup>18</sup>, la «maladie des sciences commençantes»<sup>19</sup>, l’hystérie, le schopenhauerisme et le pessimisme, le sentiment d’une “dé-

<sup>15</sup> C. Baudelaire, *Journaux intimes. Fusée. Mon cœur mis à nu*, Paris, Crès, 1920.

<sup>16</sup> Voir Ph. Hamon et A. Viboud: Entrée «Passion» du *Dictionnaire thématique du roman de maurs en France (1814-1914)*, 2 volumes, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne nouvelle, 2011.

<sup>17</sup> C. Baudelaire, «Le vieux saltimbanque», dans *Petits poèmes en prose*.

<sup>18</sup> E. Zola, notes préparatoires à son roman *Au Bonheur des dames*.

<sup>19</sup> Id., notes préparatoires à son roman *La joie de vivre*.



cadence”. Les “maladies de la volonté” (aboulies, apathies, rythmes bipolaires etc.) dominant chez de nombreux héros velléitaires<sup>20</sup>, ainsi que les différentes formes du “spleen”, de l’ennui moderne. Le moi moderne serait un moi éclaté, fregmenté, dissous, “émietté” (terme qui revient souvent sous la plume de Zola préparant *La joie de vivre*).

7-la “psychologie des foules”, foules électorales, foules de pèlerinages, foules urbaines des grèves et manifestations politiques (romans de Zola–*Germinal, Travail*–, de Barrès, de Rosny, de Huysmans–*Les Foules de lourdes*– de Paul Adam: *Le Mystère des foules*; essais des sociologues G. Le Bon, G. Tarde).

8-la psychologie de l’enfant, de la petite fille (Daudet: *Le Petit chose*; Goncourt, *Chérie*; Vallès: *L’enfant*).

9-La crise mystique et le mysticisme (Goncourt: *Madame Gervaisais*; *L’Évangéliste* de Daudet. Zola: *La Conquête de Plassans, La faute de l’abbé Muret, Le Rêve, Lourdes* etc.). Voir aussi Huysmans.



---

<sup>20</sup> Voir Frédéric Moreau dans *L’Éducation sentimentale* de Flaubert, 1869.







## Per una storia semantica di *persona*

Grazia Basile

La storia di ciascuna lingua è la storia di quelli che la parlarono o la parlano, e la storia delle lingue è la storia della mente umana<sup>1</sup>.

### 1. *Introduzione. Storia delle "cose" e storia delle "parole"*

Il punto di partenza del presente saggio è il ruolo e la natura sociale e culturale del lessico delle lingue storico-naturali. Nella costituzione e nella vita delle lingue il lessico gioca un ruolo talmente centrale che, a buon diritto, può essere definito come «uno specchio fedele della vita di un popolo»<sup>2</sup>, in quanto è quella parte di una lingua che è più intimamente legata con la cultura spirituale dei suoi parlanti<sup>3</sup>, così che, da un lato, il sistema semantico-lessicale di una lingua è il principale veicolo per trasmettere la cultura e, dall'altro, gli sviluppi semantici delle accezioni di ciascuna parola possono essere comprensibili solo se si fa riferimento al piano culturale. Nel lessico possiamo cogliere il momento di intersezione tra il linguaggio e il nostro intero sistema di conoscenze, e tale insieme di conoscenze che si rispecchia, in larghissima misura, nel lessico di una lingua storico-naturale è per sua natura strettamente intrecciato all'insieme dei saperi, delle tecniche e delle scienze, insomma all'organizzazione culturale propria di una determinata comunità sociale e dunque, in questo senso, si configura come storicamente determinato<sup>4</sup>.

In maniera un po' schematica possiamo dire che dove ci sono i saperi ci sono le parole e, viceversa, dove ci sono le parole ci sono i saperi, o, per riprendere le parole di Walter Belardi, «per il fatto che la nozione di "parola" cerca di solito la compagnia della nozione di "sapere", questa storia

<sup>1</sup> G. Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, ed. a cura di L. Felici e E. Trevi, Roma, Newton Compton Editori, 2013<sup>3</sup>; 1a ed. 1997, p. 2591.

<sup>2</sup> G. C. Lepschy, *Lessico*, in AA.VV. *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Torino, Einaudi, 1979, p. 131.

<sup>3</sup> Come sostiene Tullio De Mauro, ciascun lessema di una lingua storico-naturale ha significato solo in quanto è «risultato e funzione del significare, del comportarsi linguistico dell'uomo nell'ambito delle collettività storiche nelle quali [...] egli si inserisce e vive» (T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 10; 1a ed. 1965).

<sup>4</sup> Cfr. G. Basile, *Le parole nella mente. Relazioni semantiche e struttura del lessico*, prefazione di T. De Mauro, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 162-163.



delle parole diventa facilmente “storia delle parole e dei saperi” (saperi tecnici, saperi sociali, saperi istituzionalizzati, saperi scientifici ecc.), o “storia semantica delle parole”<sup>5</sup>.

La storia delle parole può divenire, insomma – come si evince dalla citazione leopardiana riportata in esergo –, un modo per ricostruire i percorsi dei loro usi nella storia linguistica dei popoli e delle culture<sup>6</sup>.

Ripercorrere il fluire delle *histoires des mots*, ossia i modi in cui nel corso dei secoli sono state usate determinate parole può essere un modo fecondo per far emergere – come ha sottolineato diversi anni fa Tullio De Mauro con parole di vichiana memoria – lo strettissimo legame tra parole e visione del mondo, in quanto «più delle idee e delle passioni con cui sorgono dapprima, le parole solcano inavvertite i tempi e varcano gli spazi portando lontano un’eco, una memoria del mondo da cui si generano»<sup>7</sup>. Inoltre le *histoires des mots* ci consentono di cogliere se ci sono stati – e, se sì, di che tipo sono stati – dei mutamenti di *forma mentis* e di visione del mondo e della società da parte di individui di prestigio, di gruppi sociali o di società intere<sup>8</sup>.

In questo saggio prenderemo in esame la storia semantica del vocabolo *persona* (una parola dotata di un valore pregnante nella storia e nella cultura occidentali), ripercorrendone le vicende etimologiche, le sue prime attestazioni nell’italiano e, a seguire, la sua complessa articolazione in accezioni di significato sia generico che specifico.

## 2. L’etimologia di “persona”

Partiamo dall’etimologia, con l’intento di mettere a fuoco – secondo una prospettiva di tipo semasiologico – gli slittamenti semantici del vocabolo *persona*, ossia prendendo in esame i vari significati assunti da tale vocabolo nel tempo e nello spazio<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> W. Belardi, *L’etimologia nella storia della cultura occidentale*, tomo I, Roma, il Calamo, 2002, pp. 521-522.

<sup>6</sup> A questo proposito Carl Darling Buck nel 1949, utilizzando la nozione di *embodiment*, che poi è stata fatta propria dalla semantica cognitiva degli ultimi anni, sostiene che «the history of ideas is embodied in the history of the words used to express them» (C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1949, p. V).

<sup>7</sup> T. De Mauro, *Storia e analisi semantica di “classe”*, in «Rassegna di filosofia», 7 (1958), pp. 309-351, ora in Id., *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, Bari, Adriatica editrice, 1971, pp. 199-200; da cui si cita.

<sup>8</sup> W. Belardi, *L’etimologia nella storia della cultura occidentale*, cit., p. 528.

<sup>9</sup> Lo sfondo teorico di riferimento è il concetto di critica semantica espresso da Antonino Pagliaro, il quale ha inteso tale critica come un’analisi del rapporto tra significante e





Sia il *Dizionario etimologico italiano* (d'ora in avanti DEI)<sup>10</sup> che il *Dizionario etimologico della lingua italiana* (d'ora in avanti DELI)<sup>11</sup> sono concordi nel far risalire l'italiano *persona* al latino *persōna*, voce con una ricca e articolata trama semantica.

Il latino *persōna*<sup>12</sup> è un prestito dal greco *prósopon* e attraverso l'etrusco *phersu* "maschera"<sup>13</sup> è giunto a significare in primo luogo, per l'appunto, "maschera". In greco *prósopon* era un termine polisemico derivato dal radicale *ops* (da *oráo* "vedere") con la preposizione *prós* nell'accezione "davanti, dinnanzi a". *Prósopon* era dunque, letteralmente, "ciò che sta davanti agli occhi (di qualcun altro)", e quindi, da una parte, col significato di "viso, davanti, facciata" e, dall'altra, con quello di "espressione del viso, contegno", "maschera" e, più tardi, per metonimia, «personaggio d'un'opera te-

---

significato, in cui «l'accento è posto soprattutto sul significante nei diversi gradi in cui l'esprimere si dispiega, come punto di partenza, dato positivo di un significato, il quale a sua volta è forma di un nuovo conoscere» (A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina – Firenze, casa editrice G. D'Anna, 1976, p. XIV).

<sup>10</sup> C. Battisti, G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, 5 voll., Firenze, G. Barbèra editore, 1950-1957.

<sup>11</sup> M. Cortelazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999<sup>2</sup>; 1a ed. 1979-1988.

<sup>12</sup> Cfr. REW, s.v. = W. Meyer Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter – Universitätsverlag, 1972<sup>5</sup>; 1a ed. 1911. Secondo un'interpretazione diversa il latino *persōna* sarebbe da connettere alla forma *personare* (ossia "risuonare") (cfr. B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 917). Si tratta di un'interpretazione che Robert Maltby (cfr. R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, Francis Cairns Ltd., 1991, s.v.) riconduce a Gavio Basso, il quale nei libri *Sull'origine dei nomi* avrebbe avanzato l'ipotesi della derivazione del latino *persōna* dal verbo *personare* "risuonare": «Dice: "Testa e volto, coperti da ogni lato dall'involucro della maschera e accessibile solo per l'unica via – non instabile né dispersiva – che consente l'emissione della voce, raccolgono e costringono la voce verso un unico sbocco e così rendono il suono più squillante e armonioso. Quell'indumento del volto, dunque, fa diventare la voce chiara e risonante: perciò è detto *persona*, con l'allungamento della vocale *o* provocato dalla forma della parola». Secondo Aulo Gellio tale etimologia è falsa, perché «*persōna* è dall'etrusco *phersu*, collegabile al greco *prósopon* che significa anch'esso "maschera di teatro" (poi "personaggio" e quindi "persona")» (A. Gellio, *Le notti attiche*, a cura di G. Bernardi-Perini, 2 voll., UTET, Torino, 1992, p. 487).

<sup>13</sup> Di Phersu abbiamo un ritratto nella tomba degli Auguri. Si tratta probabilmente della versione etrusca di Ade e, come Ade era caratterizzato da un elmo, così Phersu era un dio della morte che si impadroniva delle teste, ossia delle anime – secondo l'antica credenza che la testa fosse la sede dell'anima vitale – delle sue vittime (cfr. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, tr. it. *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, Milano, Adelphi, 2006, p. 514; 1a ed. 1988).



atrale, carattere (nell’accezione obsoleta di “ruolo di un personaggio drammatico”)<sup>14</sup>.

Il lessema greco *prósopon* ha quindi tra le sue accezioni quella di “maschera” come termine proprio del teatro, riconducibile alle feste Dionisie, nelle quali, dapprima, c’era l’abitudine di tingersi il viso con la feccia del vino, di pitturarlo con il minio (un composto di colore rosso), di coprirlo con foglie e con maschere cavate dalla corteccia degli alberi, fino ad arrivare, un po’ per volta, a realizzare delle maschere di lino dipinte con i tratti caratteristici dei personaggi che dovevano raffigurare<sup>15</sup>.

In latino la prima accezione di *persōna* attestata è quella tecnico-specialistica di “maschera di teatro” e il carattere marcato di tale tecnicismo secondo Alfred Ernout e Antoine Meillet è legato al fatto che si tratta di un prestito che non ha mai assunto il senso originario del greco *prósopon*, ossia “faccia, figura, ciò che sta di fonte”<sup>16</sup>.

In seguito il latino *persōna* con uno sviluppo semantico di tipo metonimico – analogamente a quanto era accaduto per il greco – è giunto a designare sia il personaggio, l’attore che indossa la maschera sia il ruolo, la parte interpretata da tale personaggio sulla scena. Dalla scena teatrale il termine *persōna* è poi passato a un ambito d’uso più comune, designando secondo l’*Oxford Latin Dictionary* (d’ora in avanti OLD) «without idea of deception»<sup>17</sup> il ruolo, la posizione giocati da ciascuno nella vita.

La vita è vista come un grande palcoscenico in cui ciascuno di noi gioca un ruolo in virtù della sua personalità e delle sue specifiche caratteristiche. Da un ambito tecnico-specialistico, quindi, il vocabolo latino *persōna* giunge ad assumere un significato più generico designando ciascun essere umano considerato nella sua individualità<sup>18</sup> e da qui – con un altro slittamento semantico, questa volta di tipo giuridico – il singolo individuo a cui

<sup>14</sup> Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1980, s.v. Cfr. pure H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter – Universitätsverlag, 1973, s.v. Nel senso di “interprete di un ruolo” *prósopon* è da connettere al sostantivo *upokrités*, “interprete” e, in senso figurato, “simulatore, ipocrita”, passando «du registre de l’imitation à celui de l’artifice» (Cassin, *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., *ibid.*).

<sup>15</sup> Cfr. F. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums für Gymnasien*, Leipzig, B. G. Teubner, 1882<sup>6</sup>, tr. it. *Il lessico classico. Lessico ragionato dell’antichità classica*, Bologna, Zanichelli, 1989, p. 401.

<sup>16</sup> Cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1959, s.v.

<sup>17</sup> P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1982, s.v.

<sup>18</sup> Si può ipotizzare che il significato generico di “persona, essere umano” che il greco *prósopon* ha assunto solo in epoca ellenistica sia dovuto a un’influenza del latino *persōna* (cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, cit., *ibid.*).



un determinato ordinamento giuridico riconosce la particolarità di possedere diritti e doveri giuridici<sup>19</sup>. Un'ulteriore accezione tecnico-specialistica del latino *persōna* è quella linguistico-grammaticale riferita alla categoria grammaticale della persona.

### 3. "Persona" nella lingua italiana: storia e usi

In italiano troviamo attestazioni del vocabolo *persona* – che appartiene al vocabolario fondamentale della lingua italiana – già prima del 1250 innanzi tutto con il significato di "corpo umano, fisico umano"<sup>20</sup>, come vediamo nel terzo canto del *Purgatorio* dantesco in cui Manfredi di Svevia racconta la sua morte nella battaglia di Benevento del 1266: «Poscia ch'io ebbi rotta la persona / di due punte mortali, io mi rendei, / piangendo, a quei che volentier perdona» (Dante, *Purg.*, III,118-120)<sup>21</sup>. Sempre del XIII secolo è l'affermarsi del significato più generico di *persona*, ossia di "essere umano senza distinzione di sesso, età e condizione; individuo"<sup>22</sup>, spesso con un aggettivo o un complemento in riferimento al carattere, al comportamento ecc., come ad esempio nel secondo canto dell'*Inferno* in cui Dante si appresta a seguire il suo maestro Virgilio verso la porta dell'*Inferno*: «[...] tal mi fec'io di mia virtude stanca, / e tanto buono ardire al cor mi corse, / ch'ì cominciò come persona franca» (Dante, *Inf.*, II, 130-132)<sup>23</sup>. Sempre di significato generico è l'accezione di *persona* usata al plurale e con valore collettivo a designare "gli altri; la gente", come ad esempio in *c'erano tante persone in coda*<sup>24</sup>.

Dall'individuo in senso generico si passa poi, con un altro slittamento semantico, alla designazione di un individuo specifico e determinato di cui è conosciuta, o è conoscibile, l'identità, come nel passo del *Purgatorio* in cui Dante domanda a Forese dove si trovi sua sorella Piccarda Donati: «Ma dimmi, se tu sai, dov'è Piccarda; / dimmi s'io veggio da notar persona / tra questa gente che sì mi riguarda» (Dante, *Purg.*, XXIV, 10-12)<sup>25</sup>. Sempre di significato più specifico è *persona* nel senso di individuo considerato per

<sup>19</sup> Cfr. OLD, s.v.

<sup>20</sup> Cfr. DELI, s.v.

<sup>21</sup> Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano, Garzanti, 1987.

<sup>22</sup> Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1961-2002, s.v. D'ora in avanti GDLI. Cfr. pure T. De Mauro, *Grande dizionario italiano dell'uso*, 6 voll., Torino, UTET, 1999, s.v. D'ora in avanti GRADIT.

<sup>23</sup> Cfr. D. Alighieri, *Commedia*, cit.

<sup>24</sup> Gradit, s.v.

<sup>25</sup> Cfr. D. Alighieri, *Commedia*, cit.



le funzioni o le cariche che ricopre nella vita sociale<sup>26</sup>, come in *la persona dell'ambasciatore, del presidente*<sup>27</sup>. In unione con un aggettivo possessivo *persona*, in contesti formali o talvolta scherzosi, assume il valore del corrispondente pronome personale, come *la vostra persona è invitata al ricevimento, la mia persona non accetta simili scherzi*<sup>28</sup>.

Con valore enantiosemico<sup>29</sup>, poi, in un particolare contesto sintattico-distribuzionale come quello della frase negativa, *persona* assume il significato di “nessuno”, come in *non c'è persona che lo capisca*<sup>30</sup>, con un comportamento analogo a quello del francese *personne* che, oltre al significato generico di individuo della specie umana<sup>31</sup>, in alcuni particolari contesti assume quello di “aucune personne”<sup>32</sup>, come nella frase negativa *Jamais personne n'en a rien su* o, nel caso di una subordinata dipendente da una principale negativa, quello di “une personne, quelqu'un”, ad esempio in *Il ne pense pas que personne veuille*, o in presenza di un verbo di significato negativo (come *empêcher, retenir* ecc.), come in *Cela m'interdit de prévenir personne*<sup>33</sup>, o ancora, in una frase senza verbo e con ellissi della negazione, quello di “aucun être”, come in *Je rentre, je cherche partout. Personne*<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> In questo significato *persona* è sinonimo di *personalità* nell'accezione di alto uso «persona eminente per la funzione che svolge, per l'elevata posizione sociale e per il potere che detiene» (GRADIT, s.v.)

<sup>27</sup> GRADIT, s.v.

<sup>28</sup> Id. GRADIT, s.v.

<sup>28</sup> Cfr. D. Alighieri, *Commedia*, cit.

<sup>28</sup> In questo significato *persona* è sinonimo di *personalità* nell'accezione di alto uso «persona eminente per la funzione che svolge, per l'elevata posizione sociale e per il potere che detiene» (GRADIT, s.v.)

<sup>28</sup> GRADIT, s.v.

<sup>29</sup> Sul fenomeno dell'enantiosema nelle lingue storico-naturali cfr. G. Basile, *Sull'enantiosema. Teoria e storia di un problema di polisemia*, Rende, Centro Editoriale e Librario Università degli Studi della Calabria, 1996.

<sup>30</sup> GRADIT, s.v.

<sup>31</sup> In francese *personne* prima della fine del XII secolo designa, nella teologia cattolica, una delle tre forme di Dio nella Trinità (1174) e «de sens courant et général, “individu, homme ou femme” en est contemporain (1174); il correspond à des nombreuses expressions curantes en précisent ou en limitent l'extension: *en personne, jeune personne, grande personnes*» (A. Rey (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, s.v.).

<sup>32</sup> In francese il pronome indefinito *personne* deriva da una specificità d'impiego del sostantivo *personne*; infatti «dès les premières attestations, le mot désigne un être humain quelconque, avec une valeur positive qu'il conserve dans les phrases négatives (1460) et hypothétiques (1537). Il exprime également, en corrélation avec *ne*, la valeur négative de “nul, aucune personne” (1288)» (A. Rey (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, cit., *ibid.*).

<sup>33</sup> P. Robert, *Dictionnaire alphabétique de la langue française. Les mots et les associations d'idées*, Paris, Société du nouveau Littre, 1975, s.v.

<sup>34</sup> L. Guilbert, et al. (édd.), *Grand Larousse de la langue française*, 7 voll., Paris, Librairie La-

Abbiamo poi due accezioni obsolete di *persona*, una con il valore di pronome indefinito “qualcuno, alcuno”, come in Boccaccio «E qui d'altra parte [...] noi non abbandoniam persona»<sup>35</sup>, e l'altra col significato di “vita, esistenza; incolumità personale, integrità fisica” come in Bandello «Voleva Pio pastor passar il mare / e por la mitra a rischio e la persona»<sup>36</sup>.

Il vocabolo *persona* è inoltre ben radicato in alcuni linguaggi tecnico-specialistici dove assume dei significati specifici e ben definiti. Innanzi tutto nel diritto, in cui *persona* è il soggetto in quanto fornito di personalità giuridica, ossia di titolarità di diritti e doveri giuridici; tradizionalmente si distingue tra la *persona fisica* (o anche *naturale*) e la *persona giuridica* (o anche *morale*) costituita da una collettività di individui aventi uno scopo comune (ad esempio in Genovesi «Ogni uomo che [...] nasce è una persona naturale. La natura non riconosce uomini che non sieno persone»)<sup>37</sup>.

In filosofia *persona* è l'essere umano in quanto intelligente e autocosciente, dotato di un'identità singola e personale<sup>38</sup>, come scrive a chiare lettere Antonio Rosmini «Persona è un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo»<sup>39</sup>.

In psicologia – in particolare nel pensiero di Carl Gustav Jung – *persona* è quella parte della personalità, ossia dell'insieme delle caratteristiche psichiche e delle modalità di comportamento di una persona, con cui l'essere umano si presenta agli altri esseri umani.

Nel linguaggio teologico si parla di *persona* per riferirsi a ciascuna delle tre ipostasi della SS. Trinità, in riferimento non solo al carattere sostanzialistico ma anche a quello di reciproca relazione proprio di ognuna delle tre componenti trinitarie<sup>40</sup>.

Nel linguaggio grammaticale *persona* è quella caratteristica morfologica del verbo e del pronome che consente di specificare a quale individuo partecipante all'atto linguistico ci si riferisce (ad esempio, *tu dormi* è la seconda persona dell'indicativo presente del verbo *dormire*). Infine, nel linguaggio della storia del teatro *persona* si riferisce sì – riprendendo il suo senso etimologico – alla maschera che, nel teatro latino, veniva indossata dagli attori e poi, per estensione metonimica, al personaggio rappresentato, alla parte sostenuta da ciascun attore nella rappresentazione (ad esempio in Vico «*Si portarono in piazza tante maschere quante son le persone, ché 'persona' non*

rousse, 1976, s.v.

<sup>35</sup> GDLI, s.v.

<sup>36</sup> GDLI, s.v.

<sup>37</sup> GDLI, s.v.

<sup>38</sup> Cfr. GRADIT, s.v.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, s.v.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, s.v.

*altro propriamente vuol dire che ‘maschera’*)<sup>41</sup>, ma nel linguaggio del teatro attuale il vocabolo *persona* è usato come sinonimo di personaggio di un’azione drammatica<sup>42</sup>.

Se poi consideriamo l’estensione delle espressioni polirematiche che contengono il vocabolo *persona*, possiamo osservare che delle 34 polirematiche registrate dal GRADIT, la maggior parte si colloca in ambito tecnico-specialistico. In particolare 18 (pari al 53.0%) sono di ambito giuridico (ad esempio *danno alla persona*, *delitto contro la persona*, *persona interposta* ecc.), 3 (pari all’8.8%) appartengono alla terminologia grammaticale (*prima persona*, *seconda persona* e *terza persona*), 2 (pari al 5.9%) al linguaggio della finanza (*imposta sul reddito delle persone fisiche*, *imposta sul reddito delle persone giuridiche*) e 1 (pari al 2.9%) è propria del linguaggio dell’economia (*reddito delle persone* che rimanda a *reddito personale*). Sono invece di uso comune 9 polirematiche (pari al 26.5%), ad esempio *a persona*, *di persona*, *in prima persona*, *persona di servizio* ecc. e 1 (pari al 2.9%) è di basso uso (*in persona di*).

#### 4. “Persona” nei testi scritti

Consideriamo infine la distribuzione del vocabolo *persona* in testi scritti di diversa collocazione temporale e di varia tipologia. A questo proposito ci siamo serviti del corpus MIDIA (Morfologia dell’Italiano in DIAcronia)<sup>43</sup>, un corpus di testi scritti in lingua italiana che si estende dall’inizio del XIII alla prima metà del XX secolo, suddiviso in *cinque periodi temporali* e *sette tipologie testuali* e comprendente circa 7,5 milioni di occorrenze tratte da circa 800 testi.

Il vocabolo *persona* nel corpus MIDIA presenta 3947 occorrenze, le quali si distribuiscono cronologicamente secondo quanto riportato nella Tabella 1:

Periodi	v.a.	Dati percentuali
1200-1375	1019	25.8%
1376-1532	1133	28.7%
1533-1691	907	23.0%
1692-1840	419	10.6%
1841-1947	469	11.9%
Totale	3947	100

Tabella 1 – Distribuzione cronologica delle occorrenze di *persona*

<sup>41</sup> GDLI, s.v.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, s.v. Cfr. l’accezione di *personaggio* in riferimento a «chi interpreta una parte in una rappresentazione scenica; attore. Anche: maschera» (GDLI, s.v.).

<sup>43</sup> Tale corpus è disponibile al link [www.corpusmidia.unito.it](http://www.corpusmidia.unito.it)

Per quanto riguarda la presenza di *persona* nei diversi generi testuali osserviamo quanto riportato della Tabella 2:

Generi testuali	v.a.	Dati percentuali
Espositivi	278	7.0%
Giuridici	2489	63.1%
Personali	294	7.4%
Poesia	158	4.0%
Prosa letteraria	432	10.9%
Scientifici	118	3.1%
Teatro e Mimesi	178	4.5%
Totali	3947	100

Tabella 2 – Dispersione per generi testuali

Come possiamo osservare, le occorrenze di *persona* si collocano per lo più nei primi tre periodi dell'evoluzione storica della lingua italiana (il 25.8% nel periodo 1200-1376, il 28.7% nel periodo 1376-1532 e il 23.0% nel periodo 1533-1691) arrivando insieme a costituire il 77.5%.

Per quanto riguarda invece la loro dispersione nei vari generi testuali, la stragrande maggioranza di esse (il 63.1%) è presente in testi tecnico-specialistici di tipo giuridico, cosa del resto confermata anche dall'alto numero di espressioni polirematiche di provenienza giuridica registrate nel GRADIT. Seguono poi i testi della prosa letteraria col 10.9% di occorrenze, i testi di genere personale col 7.4% di occorrenze, i testi di tipo espositivo col 7.0% di occorrenze ecc.

## 5. Conclusioni

A conclusione di questo lavoro vogliamo richiamare l'attenzione su quanto la ricostruzione in diacronia delle parole si riveli – in virtù dello stretto legame tra lessico e saperi, esperienze ecc. di una comunità di parlanti (cfr. par. 1) – uno strumento euristico di grande interesse e importanza per cogliere l'evoluzione della cultura e dei saperi. In questa sede abbiamo preso in esame la storia semantica della parola italiana *persona*, che in latino – come si è visto – si afferma innanzi tutto come termine specialistico del teatro per poi confluire – attraverso una serie di slittamenti semantici – nel linguaggio comune. Nell'italiano del XIII secolo *persona* si afferma in primo luogo nel senso della, per dir così, concretezza dell'essere umano, ossia come “corpo umano”, e poi assume – sempre nello stesso secolo – il significato più generale e generico di “essere uma-

no; individuo”, specificandosi poi in numerosi usi tecnico-specialistici (nel diritto, nella filosofia, nella psicologia, nella grammatica ecc.).

Infine, come si evince dai dati quantitativi relativi alla distribuzione di *persona* nei diversi generi testuali, i testi di natura giuridica sono quelli in cui il vocabolo *persona* è presente in una percentuale di gran lunga superiore (63.1%) rispetto a quella relativa agli altri linguaggi tecnico-specialistici (3.1%); fra questi però spicca il 4.5% circa degli usi nel linguaggio del teatro e della mimesi.

La storia semantica di *persona* nella lingua italiana è dunque una storia che parte dal linguaggio specialistico del teatro per poi affermarsi e consolidarsi nell’uso comune e, al contempo nel diritto e nel teatro.



## Personificare le emozioni. L'intreccio dialettico tra normale e patologico: “del buon uso della libertà”

Rossella Bonito Oliva

### 1. *La liberazione dalle catene*

Due quadri suggellano il mito di Pinel come liberatore dei folli dalle catene. Secondo un criterio di pari opportunità due dipinti lo ritraggono alla Bicêtre e alla Salpêtrière. In quello di Ch. Muller, Pinel stende il suo braccio verso una folla maschile spaventata e misera, nel secondo di T. R. Fleury, il gesto liberatore è affidato alla mano di un'alienata sotto lo sguardo professionale del medico che porge l'altra mano a una donna dall'espressione carica di gratitudine. Entrambe le raffigurazioni sono successive al periodo in cui Pinel ha diretto quegli ospedali. La sua fama si prolunga e si dilata fino a diventare un mito costruito nel corso del tempo dal figlio e dall'allievo Esquirol, che porterà avanti il suo lavoro<sup>1</sup>. Il nome di Pinel richiamato nei trattati e onorato nei dipinti conferisce a questo gesto di liberazione il significato di un inizio del nuovo e autonomo sapere della malattia mentale.

In realtà Pinel non è il primo a promuovere questa sorta di liberazione, né tanto meno il suo gesto prelude ad una svolta definitiva e precisa nella cura della follia. Di fatto il suo lavoro negli ospedali e i suoi scritti acquistano presto e conservano nel tempo una notevole notorietà, contribuendo in maniera significativa ad attivare un'attenzione pubblica su quanto era rimasto affidato alla pratica degli operatori e dei teorici nello spazio chiuso dei nosocomi. Passare dalla costrizione alla cura implica da un lato l'intento umanitario della terapia, dall'altro la possibilità della comparazione tra normalità e follia, tra disturbi transitori e cronicizzazione del disagio; in definitiva la possibilità per il medico di restituire la salute al malato e l'individuo al mondo sociale. Il trattato di Pinel anche per una scrittura volutamente non specialistica sin dalla prima edizione circola e si diffonde rapidamente nelle librerie, attira l'attenzione anche di studiosi non speciali-

---

<sup>1</sup> Si veda F. Fonte Basso, *Il gesto liberatore. Pinel tra mito e storia*, in Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie. Avec Figures représentant des formes de crâne ou des portraits d'Aliénés*, Paris Chez Richard, Caille et Ravier An IX (ottobre 1800), tr. it. *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, a cura di F. Fonte Basso e S. Moravia, Venezia, Marsilio Editori, 1987, pp. XXXIII-LXI.

sti e di letterati<sup>2</sup>, quasi a rafforzare la sensazione diffusa di un estendersi del disagio oltre i muri degli ospedali. Quel gesto di liberazione ha in qualche modo reso visibile il “luogo” proprio della psichiatria rispetto al sapere medico e incluso nel paesaggio antropologico un nuovo personaggio che accanto ad altri anima una scena pubblica sempre più segnata da infelici, straccioni, eccentrici all’articolazione dell’ordine sociale. La mitizzazione di Pinel ha il suo rovescio nella demitizzazione del folle la cui vicenda, una volta raccontata e interpretata, ha molti punti di contatto con l’affaccendarsi “alienato” degli individui<sup>3</sup>.

Il trattamento psichiatrico imbrocca progressivamente una via autonoma dalla medicina generale, tocca il territorio non oggettivabile e scomponibile dell’umano secondo i confini disegnati dalla filosofia empirista. Esso ha bisogno di un metodo adeguato al proprio oggetto che abbandoni ogni pregiudizio che ne alteri o anticipi la lettura: stare a guardare ciò che si dà a vedere nell’espressione del disagio utilizzando principi verificati nell’esperienza. Mettere a fuoco le deviazioni senza alterarne la manifestazione comparandole alle attività della sana ragione umana, nella consapevolezza di una prossimità che rende superflua la costrizione quando non sia utile per la salute stessa del malato.

L’ostacolo più grande rimane la diffidenza dei malati: «avvertire le difficoltà di un’impresa non è la condizione per superarla». Il medico è richiamato ancor di più alla responsabilità dal disagio dell’impresa, spinto ad attraversare un territorio sconosciuto e ostile e animato dalla fiducia di ritrovare le tracce di una comune umanità. Deve perciò sottoporsi egli stesso ad un esercizio per «far prevalere l’abitudine e la familiarità sulla ripugnanza, scegliere la semplicità e un atteggiamento affettuoso a fronte della diffidenza»<sup>4</sup>. Stabilire una nuova alleanza in vista di una vittoria comune, nella purificazione reciproca da pregiudizi e da preclusioni, risveglia la voce della sana ragione umana. La cura ha a suo centro l’osservazione e l’ascolto che riscattano il malato dalla condizione di emarginazione e isolamento.

L’ospedale diventa così più che un laboratorio di congegni funzionali

<sup>2</sup> Cfr. S. Moravia, *Alla ricerca della ragione perduta. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, in Ph. Pinel, *La mania*, cit., pp. IX-XXXII.

<sup>3</sup> Se da un lato i valori universali di uguaglianza si affermano nella sfera sociale, la vita psichica del singolo è esposta ad un processo di adattamento responsabile all’universale di cui partecipa e di cui si sente parte legando strettamente benessere della società e benessere dell’individuo. Sull’argomento si veda G. Simmel, *Ueber sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Verlag von Duncker & Humblot Leipzig, 1890, tr. it. *La differenziazione sociale*, tr. a cura di B. Accarino, Roma-Bari, Editori Laterza, 1982.

<sup>4</sup> Ph. Pinel, *La mania*, cit., p. 21.

alla determinazione di leggi, la scena che accoglie la vicenda di una rinascita che vede in primo piano il dialogo tra il malato, il medico e il sorvegliante, in quanto personaggi della rappresentazione. Il trattamento morale non ha bisogno di catene e supplizi in quanto deve solo orientare agendo dall'interno, risvegliando la voce della ragione, non tanto attraverso il comando, ma nel paziente lavoro sulla volontà per far riemergere l'originaria spinta del desiderio al benessere al di sopra della confusione delle passioni contrastanti. Il canovaccio è dato dall'esperienza costruita insieme nell'esplorazione di un paesaggio che si definisce nel corso dell'itinerario della terapia. La meta è la compiuta convergenza degli sguardi sull'unica realtà condivisibile del buon senso. La strada è la riaffermazione di un principio di realtà, di un governo strategico delle aspirazioni che reintegri il malato nell'ordine sociale al fine del suo stesso benessere.

Nella stagione della modernità costruire la scena è il primo passo di un sapere che muove dalla rinuncia da ogni garanzia metafisica. La stanza di Cartesio, il tribunale di Kant e il manicomio senza catene di Pinel sono ispirati da un comune intento: rinuncia al superfluo e determinazione nell'ardua impresa del rinnovamento. Questa convinzione punteggia il trattato di Pinel che, diversamente da Cartesio e Kant, non si limita a sgomberare il campo, ma ha bisogno di ripopolarlo sapendo bene che gli effetti della bonifica non producono una resa dei conti nel soggetto, o la critica dell'uso teoretico e pratico delle sue facoltà, ma introducono in un terreno ostico e resistente su cui è necessario riportare la luce della ragione.

Se la follia può essere definita "assenza d'opera", sottrazione alle regole sociali del lavoro e dell'obbedienza, un magma caotico di manifestazioni irregolari e diversificate, l'approccio terapeutico ha bisogno del supporto di un apparato di sorveglianti e infermieri in grado di fissare la scena per l'osservazione e l'ascolto attraverso cui il medico ricostruisce dall'empirico il quadro sintomatologico, trovando la connessione di comportamenti e parole dissennate. Lo psicopatologo, perciò, dialoga con i trattati filosofici, ma è consapevole di muoversi in uno spazio individuabile, ma non esplorabile per la teoria<sup>5</sup>. Se il folle non è pensabile come il rovescio infelice dell'uomo razionale, nella misura in cui è dotato come tutti gli uomini di sentimenti, volontà, capacità di connessione e di espressione devianti soltanto nell'uso, osservazione e cura si focalizzano sui fenomeni della devianza sulla base di conoscenze dinamiche e aperte in grado di combinare l'attenzione con l'intelligenza, di ricostruire le condizioni di un fenomeno, di delineare il personaggio di una vicenda scomposta e discontinua. L'esercizio del potere psichiatrico prevede, allora, più che la punizione e la

<sup>5</sup> Ivi, pp. 46-47.

correzione, il controllo e l'ascolto continuo per pervenire al punto di distorsione del naturale desiderio umano di benessere<sup>6</sup>. In questo orizzonte la precisione dell'osservazione garantita dalla rinuncia del medico ad ogni certezza priva di verifiche si accompagna alla disposizione ad offrire se stesso come piano di iscrizione e di connessione di tracce discontinue della tensione vitale, l'unico inoppugnabile presupposto delle varieguate espressioni della mente umana. La radice è quel naturale desiderio di benessere che potrebbe essere smentito solo dal disconoscimento di una natura umana nel folle, la qual cosa smantellerebbe l'architettura su cui si regge il paradigma della ragione. Il nitore della scena ha messo a nudo la prossimità nella comune natura tra medico e malato, portando ad emergenza quel tratto che né l'uno, né l'altro possono intaccare, ponendo l'una dinanzi all'altra due diverse declinazioni della mente umana. La "nuova" vicenda conseguente alla guarigione trarrà alimento dal riequilibrio tra spinta del desiderio e possibilità del suo soddisfacimento grazie alla forza della rappresentazione del benessere determinata nel trattamento.

## 2. *Il trattamento morale*

Il "trattamento morale" ha a suo presupposto allora la conoscenza della totalità psicofisica dell'uomo e si spinge necessariamente al di là del quadro fisiologico per cogliere il processo di determinazione dei sentimenti più immediati, delle passioni irrelate attraverso la guida della ragione la cui sanità è acclarata dal ritrovato benessere. Da questo punto di vista le proposte di Locke, Condillac e anche di Hume appaiono a Pinel una utile piattaforma per dare ragione della complessità psicofisica della mente al di là di ogni dogmatismo metafisico. D'altra parte la specificità del campo di osservazione non spegne un sano scetticismo nei confronti delle generalizzazioni disattente alla pluralità di condizionamenti dovuti al carattere, alla sorte e alle opportunità che decidono di ogni vita. Si rende sempre più urgente perciò un'analisi critica dei metodi e degli obiettivi della medicina generale. L'oggetto che si offre allo studioso, infatti, richiede una metodologia idonea a tenere insieme la conoscenza dell'uomo e l'attenzione alle storie particolari<sup>7</sup>.

La reclusione manicomiale non è perciò punizione, ma creazione di

<sup>6</sup> M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, tr. it. a cura di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 21 e ss.

<sup>7</sup> Cfr. R. Bonito Oliva, *Il concetto di psichiatria morale di Philippe Pinel ed alcuni problemi dell'antropologia settecentesca*, Estratto dagli «Atti dell'Accademia di scienze Morali e Politiche», Volume XCI-1980, pp. 1-32.



uno spazio in cui tanto il malato, isolato da disturbi esterni, quanto il medico, spogliato da ogni interesse o privilegio sociale, producono la situazione favorevole alla emergenze del quadro sintomatico. Lo sguardo e l'ascolto del medico acquistano quasi il ruolo di catalizzatore di quel gorgo dolente liberando nel paziente lo spazio per una sorta di riflessione: il medico fa da specchio e da riflesso attraverso cui l'alienato oggettivandosi coglie il filo della sua sofferenza come prodotto di un disturbo interiore. Il trattamento psichiatrico definisce una peculiare figura di terapeuta e una modalità di cura in grado di mettere a nudo l'invisibile radice della sofferenza smontando la compattezza ostica di una deviata interpretazione del desiderio di benessere.

Da questo punto di vista è necessario che il medico prudentemente guardi a quanto «la fortuna, la natura o qualche altra causa estranea produce in noi di buono e salutare», o viceversa di cattivo e dannoso. La griglia metodologica della terapia ha il suo asse nella conoscenza dell'uomo, nell'osservazione e nell'interpretazione con cui intesse dati frammentari e sconnessi in un unico quadro sintomatologico. Nasce una «scienza dell'esperienza della patologia mentale» secondo una articolazione di figure – dai sorveglianti, agli infermieri, ai medici – e di ruoli che ne producono una rappresentazione coerente con un processo che il medico osserva leggendovi il blocco, l'involuzione della naturale evoluzione della sana ragione. Tanto nell'attenzione al malato, quanto nell'uso responsabile dell'osservazione il terapeuta è chiamato ad un “candore”, oggi diremmo un *setting*, che favorisce l'interpretazione.

Forse Pinel non conosce il tribunale kantiano della ragione, ma il sentimento della responsabilità del medico verso la ragione universale e verso l'uso deviato della ragione non è lontano dall'idea che il sapere si legittimi solo sulla base di principi validi in quanto universali e condivisi. Il giudice a cui risponde il medico è interno ed esterno ad un tempo.

L'intento morale della liberazione si accompagna alla paternalistica attenzione del terapeuta, in possesso della conoscenza della varietà delle caratteristiche individuali, ma anche dotato di una energia fisica e morale in grado di persuadere il paziente dell'utilità della guarigione. Nel rispetto dell'unica inaggirabile legge della natura, la terapia è «l'arte di soggiogare e domare» grazie a un «imperio» sul «concatenamento vizioso delle idee» dell'alienato<sup>8</sup>. Facendo dialogare teoria e prassi, conoscenza e disciplina, il medico assume legittimamente la guida morale dei malati di mente lavorando sulla volontà, punto di convergenza di movimenti disordinati e

<sup>8</sup> Cfr. Ph. Pinel, *La mania*, pp. 54-55, è quanto M. Foucault definisce un'«ortopedia morale», cfr. Id., *Il potere psichiatrico*, cit., p. 21.



sconnessi, quasi simulacro di un'identità mancata. Il medico è la "persona" che il malato non riesce ad essere, quasi il prestanome provvisorio di un'identità ancora solo virtuale, il responsabile che chiama alla responsabilità: togliere le catene non è forse anche restituire qualità di persona a chi proprio per la malattia di mente potrebbe essere esente dalla pena?<sup>9</sup>

Stanare l'alienato dal rifiuto del mondo spingendolo a guardarsi oltre che a guardare è un passaggio centrale che l'internamento favorisce e la confessione porta allo scoperto. Se il medico si assume il carico del giudizio risolutivo, altri specchi funzionano al pari di lenti di ingrandimento. Vivendo fianco a fianco con altri malati l'alienato è portato a guardare nel disordine dell'altro la disfunzionalità psichica che non vuole vedere in sé. Lo spettacolo del disordine, delle punizioni istilla una sorta di vergogna in cui il malato impara a riflettere comparando sé e gli altri, creando distanza rispetto alla pressione interna e imparando a governare il conflitto interiore che lo blocca e lo devia. La pedagogia medica lavora sulla prossimità tra normalità e follia, giocando tra la scena interiore e la scena pubblica. La rieducazione messa in atto da Pinel riattiva il vincolo con il mondo comune, servendosi del sentimento di sé e della forza rassicurante delle regole sociali: la stima di sé si riattiva nel sentimento di uguaglianza e il sentimento di uguaglianza passa attraverso il riconoscimento. Il manicomio diventa allora una scuola di vita, un addestramento della natura senza forma di umanità nella cultura dell'universale nell'individuo. La lettura del sintomo apre una via d'uscita alla tensione dell'organismo psichico: la malattia può diventare transitoria e i disturbi intermittenti, perciò passibili di cura. Tra una natura non-più-animale e una cultura estranea il terapeuta si concentra sull'alienazione personale, l'eccentrico che fa intravedere una sia pur flebile voce della ragione, che ha da essere ricondotta all'unica forma del discorso razionale: l'universalità che non ammette deroghe se non a prezzo di una sofferenza dell'individuo. Le leggi del tribunale sono scritte dalla ragione e la forza della legge opera sul terreno condiviso e sull'interesse comune della ragione umana.

<sup>9</sup> Si veda la definizione di identità personale che dà Locke come «essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione» responsabile e imputabile delle sue azioni solo se consapevoli (Id., *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Critica, Oxford, 1975, tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1972, vol. II, pp. 337 e ss.) E. Kant non a caso rivendica alla filosofia, piuttosto che alla giurisprudenza e alla medicina legale, la possibilità di giudicare «se la condizione psichica di chi agisce è di alienazione o se l'atto sia stato compiuto in condizioni di sanità», (cfr. Id., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht A-B (1798-1800)*, in Id. *Werke*, B. VI, Insel-Verlag, 1964, pp. 399- 690, tr. it. *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1969, p. 99).

Pinel si affida perciò al principio della filosofia morale «che insegna a non distruggere le passioni umane, ma ad opporle tra di loro», che guida la pratica medica «indipendentemente dalle istituzioni sociali» ad assecondare o controbilanciare la natura sul suo stesso terreno usando passioni contro passioni, forze contro forze, affezioni più deboli contro «affezioni più potenti»<sup>10</sup>. Il folle perciò non è un caso, ma un personaggio di una storia disgraziata che deve essere ricostruita per essere poi ridirezionata alla salute in una saggia redistribuzione di spinte psichiche. Il trattamento morale mira perciò a una rieducazione che riattiva la totalità lacerata, leggendo dentro e dietro i corpi le vicissitudini interiori. Il trattato di Pinel vuole essere in tal senso allo stesso tempo un manuale di clinica e un trattato di antropologia, entrambi sorretti da convinzioni morali e da intenti pedagogici: ciò che è l'uomo e ciò che deve e vuole essere può essere rintracciato nelle vicende concrete, ma può essere conosciuto attraverso principi e regole che indichino l'approdo dell'umana spinta al dover essere ideale come autentico benessere di un vivente razionale. Quando viene meno l'energia per attraversare questo intervallo tra una natura senza regola e una cultura dell'uomo di ragione, il medico interviene riportando il paziente dove non riesce ad arrivare da solo in quanto ignora i benefici dell'educazione morale, oscilla come un naufrago incapace di raggiungere l'approdo di salvezza.

La psichiatria scrive il libro delle piccole e grandi storie di drammi personali come pagine che narrano esperienze-limite di successi, cadute e rinascite dell'umano. Proprio l'esperienza psichiatrica, infatti, mette in luce il sottile confine che divide alienazione e ragione, portando allo scoperto la funzione cautelativa e pedagogica dell'internamento: è sempre possibile la guarigione come non è mai escluso il rischio della caduta del normale nel patologico.

Pinel non a caso insiste sul rispetto del corso naturale della natura piuttosto che sull'intervento correttivo<sup>11</sup>, immagina una sorta di astuzia della ragione psichiatrica che agisce tra il visibile e l'invisibile, tra il simbolico e il morale per portare il malato a valutare la cosa meno dannosa tra il lasciarsi andare all'impeto della passione o ascoltare la voce della paura per la punizione, per la reclusione dalla scena pubblica, per la negazione volontaria del diritto universale ad essere persona<sup>12</sup>. La ritualità ripetitiva dell'ospedale è addestramento alla disciplina, la messa in scena davanti al pubblico ridotto di infermieri, malati e medici la prova generale della dimensione sociale della vita, la confessione il primo segnale di conversione

<sup>10</sup> Pinel, *La mania*, cit., p. 146.

<sup>11</sup> Ivi, p. 78.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 76-77.

nella identità personale. Ogni passaggio programmato e vissuto va nella direzione della saldatura tra l'individuo e la propria comunità nell'identità dell'Io, protagonista responsabile della vita come vita inalienabile. Se il folle è liberato dalle catene materiali, se la guarigione lo restituisce alla vita ordinaria, la legge della ragione avrà avuto la meglio sul disordine del desiderio nell'unica rappresentazione possibile del benessere per l'uomo civilizzato: l'autonomia come interiorizzazione della legge<sup>13</sup>.

In definitiva il trattamento morale corregge ma solo in vista del piacere della virtù, normalizza reimmettendo nell'ordine della civiltà tutto quanto la follia trattiene nell'opacità e nel disagio. In questo orizzonte il debito di Pinel verso la filosofia si traduce nel credito della psichiatria: nelle scienze dell'uomo la patologia mentale introduce la difficoltà della devianza all'interno stesso di quello che sempre di più è un processo di normalizzazione. In qualche modo Pinel avvia il lento lavoro di costituzione del potere psichiatrico, ma nello stesso tempo, forse in maniera ancora inconsapevole, individua un passaggio centrale della cultura moderna. Se il dialogo e il trattamento morale sostenuto nella pratica e divulgato nel trattato liberando i malati rendono pubblico uno spettacolo fino a quel momento riservato solo al medico, mettono in mostra un "rimosso" come residuo possibile e non metabolizzato del soggetto razionale. Il terapeuta leggendo il delirio introduce al linguaggio più complesso della realtà psichica, curandolo come patologico contribuisce a disegnare e a rafforzare lo statuto della normalità. Superfluo può essere sottolineare come questo scarto si gioca nel momento critico del rapporto tra natura e cultura, tra individuo e comunità aperto dalla costituzione di un nuovo ordine sociale.

### 3. *Quel che rimane dell'Io*

Pinel liberando i folli ha tolto i sigilli a una zona secretata della psiche, ha messo sotto la lente del sapere il disagio della malattia. Ne ha trovato certo le chiavi di lettura, abbracciando l'istanza disciplinante della cultura della ragione umana sull'oscillazione tra desiderio e misura, tra impura contaminazione con il naturale e purezza della virtù<sup>14</sup>. Nella nosografia

<sup>13</sup> Sulla genealogia della morale come cura dell'animale malato, cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di M. Montinari e F. Masini, Adelphi, 1984, pp. 115-117: «Poiché l'uomo è più malato, più insicuro, più indeterminato di qualsiasi altro animale [...] come non dovrebbe essere, un tale ardito e ricco animale, anche il più esposto al pericolo, il più lungamente e profondamente malato tra tutti gli animali malati? [...] I più deboli] con abilità di falsari [imitano] il conio della virtù, persino il tintinnio, il dorato tintinnio della virtù».

<sup>14</sup> Si veda quanto Lacan scrive a proposito del "Bene" in Kant come "superiore" a ogni





che va dai disturbi temporanei fino all'idiotismo come patologia irreversibile il criterio è dato dalla possibilità di recupero del malato alla normalità delle buone maniere nell'adesione al ruolo di buon padre di famiglia, di buon cittadino, in definitiva dall'adeguamento all'unica forma che consente all'individuo soddisfazione del desiderio di benessere nella forma del vivere comune<sup>15</sup>.

Là dove il discorso dell'alienato non va al di là di un'ossessione chiusa, la parola del medico attinge autorevolezza dal senso comune, fa appello alla realtà come scenario condiviso e valido a supportare le vicissitudini della vita umana. Il gesto di liberazione, che lo stesso Pinel definisce non ispirato dalla sola pietà, non implica un abdicare alla sovranità del medico, piuttosto legittima il suo ruolo di guida il cui riconoscimento apre la vita alla dimensione del "Noi" che sostiene la specificità dell'"Io".

L'esperienza diretta delle rovine lasciate dalle illusioni rivoluzionarie, l'abisso aperto dalla libertà interpretata come arbitrio senza vincoli, hanno messo Pinel dinanzi alle disavventure della virtù rivoluzionaria. Nella misura in cui è sancita l'autonomia dell'uomo, gli effetti di benessere non sono producibili dalla sovrapposizione di individuo e società, di passione e ragione, ma dal coinvolgimento della passione nella ragione, nell'assunzione consapevole dei vincoli reciproci nella configurazione di una volontà comune<sup>16</sup>.

Le ragioni della mitizzazione di Pinel vanno cercate al di là del medico e delle guarigioni nella urgenza creata dalla crisi delle coscienze e dunque del sapere una volta aperto il sipario sul primo spettacolo prodotto consapevolmente e intenzionalmente dall'uomo. Là dove ogni forma di conoscenza crea l'"oggetto" e la sua "verità", nel caso della psichiatria tanto l'oggetto che la sua verità investono troppo da vicino ciò che l'uomo sa e fa di sé per non provocare contraccolpi nella riflessione sul soggetto.

---

bene incerto «[...] per il suo valore universale. Il suo peso appare dunque in quanto esclude, pulsione o sentimento, tutto ciò di cui il soggetto può patire nel suo interesse per un oggetto, cosa che pertanto Kant designa come "patologica"». Il che lo fa agire come «anti-peso», «sottrazione di peso» all'attrazione dei piaceri (cfr. Id. *Kant avec Sade*, in «Critique» 191- aprile 1963, tr. it. *Kant con Sade*, in *Scritti*, Vol. II, a cura di G. B. Contri, qui p. 766).

<sup>15</sup> Cfr. S. Moravia, *Alla ricerca della ragione perduta*, cit., p. XXIII: «l'opera pineliana torna a rivelarsi nuovamente storica non solo perché valorizza la sottile "storicità" della malattia mentale, ma anche perché è fatta essenzialmente di molte storie».

<sup>16</sup> Simmel ritrova nel nesso tra diritto all'individualità e uguaglianza universale le ragioni del "fenomeno Rousseau": «Il crescente sviluppo dell'istruzione generale mostra la stessa tendenza: da un lato esso vuole eliminare le differenze stridenti di livello spirituale, ma proprio con la creazione di una certa eguaglianza vuole poi garantire a ogni singolo la possibilità, prima negata, di far valere le sue capacità individuali» (cfr. Id. *La differenziazione sociale*, cit., p. 76).



È perciò inevitabile che filosofia e psichiatria debbano incontrarsi non solo a monte per la cornice teorica che la filosofia offre alla psichiatria, ma anche a valle per le integrazioni che l'osservazione della patologia offre alla conoscenza della natura umana, se non dello stesso intelletto umano: la via dall'alto e quella dal basso non convergono più in un processo continuo o in una gerarchia, ma si incontrano e si allontanano descrivendo una circolarità non conclusa. Rimane il paradigma dell'identità personale come percorso di individuazione dell'umano che segna una via in salita per il folle, una sorta di dover essere a cui si sente richiamato dal suo isolamento e dalla sua esclusione dalla partecipazione alla vita sociale come padre di famiglia, lavoratore e cittadino<sup>17</sup>. Dall'interno e dall'esterno, per il medico e per il paziente, risuona un'unica voce che lega il disturbo, la mancanza e la guarigione, il percorso è affidato al dialogo terapeutico tra due timbri dissonanti in quanto propedeutica al discorso universale della ragione. Nel consolidarsi dell'egemonia del cittadino sull'individuo il paradigma antropologico si radica sul fondamento "umano, troppo umano" delle garanzie che la normalità offre alla fragilità dell'umano. La patologia mentale non è solo l'altrimenti della stessa umana psiche, né tanto meno il caso particolare di un suo deterioramento, ma l'ombra e ad un tempo il residuo della formazione civile dell'uomo. In questo orizzonte psichiatria e filosofia sperimentano la difficoltà della nuova sintesi tra uomo e soggetto, natura e cultura, bene universale e benessere individuale. Se Pinel fa vedere, la filosofia della soggettività<sup>18</sup> non può rimanere a guardare né la congiuntura storico-culturale, né quanto dalla congiuntura emerge nel faccia a faccia dell'uomo con se stesso.

Là dove fa del trattamento morale il tema dominante che permette di connettere storie diverse e frammenti scomposti di vita, Pinel aggiunge all'idea dell'identità della persona come formazione il tassello dello scacco, del blocco che non è della memoria o della necessaria organizzazione psi-

<sup>17</sup> Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie* (1961), tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963, p. 539: «Nel Ritiro il gruppo umano è ricondotto alle sue forme originarie e più semplici: si tratta di riportare l'uomo ai rapporti sociali elementari e assolutamente conformi all'origine; e ciò significa che essi devono essere ad un tempo rigorosamente fondati e rigorosamente morali», e ancora a p. 509: «L'interiorità psicologica si è costituita a partire dall'esteriorità della coscienza scandalizzata. [...] Quel mondo [della sragione classica] diventa di colpo familiare alla coscienza quotidiana poiché essa deve esserne il giudice».

<sup>18</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, il cui titolo è specificato con *oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* che viene pubblicato nel 1802 e che già nell'*Introduzione* prende posizione contro una cultura della soggettività legata all'«astratto dell'umanità empirica» (Id. *Glauben und Wissen*, tr. it. *Fede e sapere in Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia & C., 1971, pp. 121-253).

chica<sup>19</sup> ma della capacità dell'individuo di farsi soggetto della propria vita, persona. Per la filosofia all'autoevidenza del Cogito si sostituisce l'idea di un itinerario dell'Io dentro se stesso nel processo dell'esperienza, in cui è in gioco la capacità di assumere su di sé l'autorevolezza della guida e la curiosità dell'esploratore proprio in quanto persona. Se il soggetto moderno è approdato e ha conquistato l'isola dell'autocoscienza, non ha maturato ancora familiarità con questo territorio: più si spinge in esso, più incontra le resistenze dell'ignoto, più si inoltra nell'ignoto, più sperimenta la necessità di un lavoro su se stesso. L'arcaico richiamo del "Conosci te stesso" si traduce nel moderno "Forma te stesso" il cui testo è scritto dal duplice movimento di interiorizzazione ed esteriorizzazione, di riflessione e di oggettivazione che impegna il soggetto su un doppio fronte: un lavoro affidato alla coscienza e ad un tempo monitorato da un Io *super partes* che sorveglia e guida secondo le istanze della sana ragione. In definitiva uomo si nasce, persona si diventa come soggetto in grado di rispondere di una prassi sottoposta ad una doppia istanza, singolare e universale, coinvolta nell'esperienza e al di là dell'esperienza, affidata all'Io e consegnata alla scena del Noi. Quanto si propone di fare Pinel come guida morale di persone "mancate" è solo mettere a fuoco l'esperienza-limite dell'affaccendarsi dell'Io in vista dell'identità personale in quanto interprete di una sua storia all'interno dello scenario più ampio del mondo. Nel complesso gioco di equilibri tra individuo e comunità, tra uomo e mondo la partita non è nelle mani di un solo giocatore, né si conclude una volta per tutte.

In questo orizzonte la narrazione filosofica non si può fermare all'inganno, all'errore, al Dio maligno come ostacolo nel cammino della verità, ma ha da mettere in gioco i nemici interni del soggetto: la perdita della realtà, la perdita di Sé, alla fine la follia come forma estrema di patologia dell'umano. Proprio la liberazione ha trasferito sull'uomo troppe domande in coincidenza con il venir meno di troppe certezze di salvezza, di ricompensa affidate in passato alla metafisica<sup>20</sup>. La storia che ha trovato nell'uomo il suo interprete consegna pagine di lutti e sangue, da cui sarebbe difficile trarre tracce di un senso e di una salvezza mondana. Il rischio di una patologia aleggia nel cammino della ragione e inquieta il discorso della filosofia.

<sup>19</sup> Cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 37-42.

<sup>20</sup> È questo il tema messo in gioco dalla secolarizzazione nel Moderno. Proprio il moderno, privando l'uomo della dimensione trascendente, lo richiude nell'introspezione problematizzando la stessa sfera della comunicazione come dimensione del Noi (cfr. H. Arendt, *The Human Condition* (1958), tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1989, pp. 239 e ss.

4. *Il peso della filosofia*

I “grandi meriti di Pinel” sono da ascrivere alla cura della malattia mentale, risentono del “limite” dell’oggetto in questione – la malattia mentale – che costringe il medico a lavorare su “storie”, su personaggi pur mantenendo l’attenzione a quell’unica misura che segna la prossimità e la possibilità di cura che è il “sano funzionamento della ragione”. Rimane un esempio per i posteri: libera la possibilità di storie intessute nel respiro della sofferenza, apre questioni sui processi di soggettivazione.

Quello stesso stile divulgativo che contribuisce alla diffusione della sua fama porta Pinel ad una scrittura fatta di esemplificazioni, di narrazioni che giungono fino alla guarigione, ma non si inoltrano nelle questioni che in e da quella sofferenza psichica risuonano nelle domande aperte nella normalità. Quando il testimone passa alla filosofia, quando dalle storie si passa al senso della storia e dal trattamento morale al difficile itinerario della coscienza nell’esperienza del mondo, nel venir meno di ogni approdo nella trascendenza, le parole, il discorso e i percorsi si fanno più complessi e tortuosi. Se il compito della filosofia è “salvare gli uomini”, il testo filosofico deve sfidare e forzare le parole per dar forma all’unione dell’unione e della non-unione, per dar figura ancor prima della cura al profilo della follia nel processo di soggettivazione. Questo può aiutare a dare ragione del cambio di registro stilistico e non solo in questa riflessione.

Il nome di Hegel nel bene come nel male segna un passaggio nelle vicende della soggettività moderna che lo accomuna a Pinel. Se Pinel riesce a trovare il personaggio dietro la maschera della follia per avviare sulla via della persona, Hegel coglie nel personaggio la traccia ancora solo virtuale della persona, la via della soggettivazione nella vita concreta dell’Io come conciliazione necessaria e acquietante tra libertà soggettiva e libertà oggettiva, tra individuo e comunità. Lo psichiatra cura l’eccezione nella fiducia nel fattore terapeutico della normalità. Il filosofo, seguendo l’itinerario del soggetto, registra il continuo rischio della perdita, la fatica del lavoro di formazione dell’identità personale che sperimenta continuamente l’estraniamento, l’alienazione: oltre la semplice corporeità, sospeso tra inconscio e coscienza, nel mondo e oltre il mondo nella sua datità, figlio del proprio tempo e fuori dal tempo, Noi ed Io ad un tempo il soggetto si carica della cura di sé.

Hegel, il filosofo della conciliazione e del sistema, sperimenta il rischio della sofferenza da vicino. Un amico e compagno di pensiero, Hoelderlin, manifesta segni sempre più chiari di patologia mentale e alla sorella viene diagnosticato uno stato schizofrenico. Egli stesso afferma di conoscere

da vicino «questa voce dell'animo, anzi della ragione, quando essa penetra [...] nel caos dei fenomeni», un punto oscuro della concentrazione della natura umana, passaggio necessario per approdare alla «certezza della vita consueta e quotidiana»<sup>21</sup>. Un'esperienza diretta della prossimità tra la «certezza della vita consueta e quotidiana» e questa voce dell'animo, un magma, un gorgo di forze che agisce magicamente – fuori di ragione – spostando il centro del soggetto, deviando l'itinerario del farsi soggetto dell'uomo. Un'esperienza personale, la testimonianza di una voce discordante della ragione tanto ordinaria quanto umana e perciò incancellabile.

Sin dagli anni giovanili forse anche prima di aver letto Pinel, Hegel diagnostica nel proprio tempo la patologia della scissione diffusa nella vita degli uomini, distaccati da ogni forma di sacro e indifferenti alla tensione all'universale. Solo la filosofia – il cui compito è “salvare gli uomini” – può trovare la via della guarigione penetrando il movimento dell'intero muovendosi tra profondità e superficie, dando forma e concretezza a un'immagine che catturi oltre che dimostrare o legittimare<sup>22</sup>, la potenza della vita come legame del legame e del non-legame.

Hegel denuncia una deriva narcisistica nel «moderno agitarsi dell'individualità di fronte a questo assoluto godimento di sé»<sup>23</sup>, una malattia del sé, in altri termini, che nasconde dietro ideali di purezza il desiderio di isolamento e la rinuncia patologica al mondo.

Un'infermità etica che affligge i personaggi della letteratura del suo tempo, che frena la filosofia nel culto del soggettivo. L'infermità non è del personaggio o dell'autore ma di una congiuntura che carica sull'individuo il pathos di un mondo segnato dalla scissione tra l'essere e il dover essere, tra il fattuale e l'ideale. Fuggiti gli dei della terra, finito il mondo degli eroi gli individui rischiano di scivolare nell'isolamento e nella perdita di mondo. Wallenstein<sup>24</sup>, Woldermar<sup>25</sup> incarnano la “povertà” di un tempo, che

<sup>21</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel (1952-1969)*, tr. it. *Epistolario*, II voll., a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983 e 1988, qui vol. II, *Lettera a Windischmann del 27 maggio del 1810*, p. 91.

<sup>22</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Das aelteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 o 1797)* in *Fruehe Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp a. M., 1994, pp. 234-236, in cui Hegel segnala la necessità di una “nuova mitologia della ragione” per opera di un pensiero estetico. Si veda a questo proposito anche Id. *Dass die Philosophie... in Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801-1802)*, tr. it. in R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 252-255.

<sup>23</sup> Id., *Jenaenser Realphilosophie (1803-4)*, tr. it. *Filosofia dello spirito jenesse* a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, pp. 64-65.

<sup>24</sup> Cfr. F. Schiller, *Wallenstein*, Torino, Einaudi, 2007.

<sup>25</sup> Cfr. F. H. Jacobi, *Woldemar*, tr. it. A cura di S. Iovino, Padova, Biblioteca Archivio di Filosofia, 2000.

non accoglie e non regola più gli individui, mostrando il volto di un'affettività desertificata e disgregata. Uomini prigionieri dei loro stessi pensieri, incapaci di muovere all'azione ma non per questo meno vittime di un'epoca e di un mondo che nonostante tutti i dubbi e le riflessioni li trascende<sup>26</sup>.

I romanzi creano personaggi senza carattere quasi immobilizzati dalla pluralità di istanze che si sovrappongono nell'individuo caricato di responsabilità e privato di legami. Animato da un desiderio smisurato di salvare il mondo e portato a contemplare se stesso, anima bella in un mondo di diavoli, l'Io si sente inerme rispetto ad uno scenario in cui il destino ha perso la sua valenza e la consolazione ha smarrito l'approdo della trascendenza: non più eroi e santi popolano il mondo, ma solo borghesi protagonisti di una commedia senza disperazione e senza consolazione. Un cambio di registro, un ridimensionamento che affligge un sentimento troppo grande di sé dell'uomo. Non si tratta di una "letteratura minore", piuttosto di una riflessione sul mondo priva di originalità e creatività, tesa all'edificazione più che alla comunicazione, che non riesce ad attingere il respiro universale dello spirituale. Una forma minore di filosofia che si abbandona alla scissione assolutizzando il disagio. Senza eroi la letteratura afflitta da questa infermità non crea nemmeno personaggi e narrazioni, assecondando la deriva patologica del tempo<sup>27</sup>.

I personaggi che certo non presentano sintomi eclatanti di patologia, esprimono tuttavia un disadattamento, una sorta di chiusura verso il mondo che rischia di diffondersi come un'epidemia. Se i malati di mente devono essere liberati, le anime belle sono prigioniere di un sogno di onnipotenza, che mette in pericolo non questo o quell'individuo, ma la relazione dell'uomo con il mondo. Hegel individua nella forza della libertà soggettiva la radice della contraddizione che apre all'Io l'abisso della malattia o, nella risoluzione, traccia la via del consolidamento della sovranità del soggetto. Là dove l'anima bella trova la via dell'espressione, l'ascolto che riceve non crea un mondo, non lo traduce nell'ordine simbolico di un mondo comune in movimento, ma si arresta e si contempla nel rifiuto, nel dire di no che si lascia alle spalle la realtà e la realtà dell'umano. L'unico mondo possibile perché il vivente malato ritrovi ogni volta il rimedio nel male è l'uso positivo della libertà, l'esperienza del poter essere altrimenti nella consapevolezza di non poter saltar fuori dal mondo e dal tempo.

Come in ogni epoca di trasformazione e di transizione tensioni, sentimenti e aspettative dell'uomo non si sono del tutto metabolizzati in un

<sup>26</sup> Cfr. R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Milano, Mimesis, 2008, in particolare pp. 129 e ss.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 37 e ss.



rinnovamento, trovandosi spesso gli individui impreparati e privi di strumenti per comprendere fino in fondo ciò che di fatto sembra ancora incompiuto. L'assolutizzazione della "coscienza infelice" è solo il cronicizzarsi di una malattia che cristallizza l'opposizione tra uomo e mondo. Un'opposizione che ha la sua radice nella natura di vivente eccentrico che è l'uomo, che non azzera tuttavia la condizione di vivente, in quanto la cifra dell'umano è la libertà dal naturale. La libertà come autonomia non è il reiterarsi della negazione, ma il prender forma di un'altra vita, di un'altra misura dell'esistenza umana. L'infelicità è il sintomo di questa eccedenza, di un difetto di esperienza che rischia di radicalizzare la patologia della vita umana. La via per orientare questa eccedenza è la strategia della connessione, del legame messa in atto dalla sana ragione. Un'occupazione costante più che un'impresa, una cura del Sé più che un giudizio inflessibile sorretta dal principio di realtà a correzione dal troppo o troppo poco a cui l'uomo si trova esposto nella sua indeterminazione. Il carico di un Io giudice è intollerabile per un individuo la cui esperienza lo porta fuori più che dentro, all'aperto più che nelle mura claustrofobiche di una ragione giudicante. Il punto di partenza non è l'anelito del dover essere, ma la realtà eccentrica: forza e compito per l'uomo.

L'infirmità personale può divenire epocale e culturale allo stesso modo che il disagio dei tempi può tradursi nella sofferenza personale. L'uno e l'altro pericolo trovano il rimedio non fuori ma dentro l'uomo e il suo mondo. Più che dividere, contrapporre il pensiero lavora in vista del tutto, del legame trovandone la traccia in ciò che appare scisso e separato. L'uomo stesso sotto la lente del pensiero è totalità dinamica e complessa articolata sulla base di abitudini e convenzioni, carattere e personalità, soggetto e persona al di là della polarizzazione tra individuo e comunità, tra libertà e necessità, tra desideri e bene comune. Affidati ad un comune destino l'individuo e la "sua" comunità sperimentano la reciproca dipendenza nella nuova forma della soggettivazione<sup>28</sup>. Il soggetto opera di se stesso assume su di sé il carico della consapevolezza, ma nello stesso tempo e proprio per questo non può saltare il lungo percorso di espressione e di alienazione, di differenziazione e conciliazione che lo trova ad un tempo spostato in avanti dalle aspettative e trattenuto dal mondo che abita condividendolo con altri. Una pluralità di piani e di forze che mettono in pericolo la solidità dell'Io e l'alleanza del Noi e richiedono alla filosofia la pazienza più che il coraggio, la capacità di penetrazione e di attraversamento di momenti e piani diversi dell'esperienza come cura di uno spazio che è sempre individuale e comune, di una vicenda insieme personale e storica.

<sup>28</sup> Cfr. id., *Soggettività*, Napoli, Guida, 2002.

5. *Superfici inquiete e fondi oscuri*

Tutta la trama psichica dall'inconscio alla coscienza, dal transindividuale all'individuale rientra nella riflessione hegeliana della soggettività che si muove su un terreno complesso e contraddittorio. Se la filosofia non deve distogliere lo sguardo dalla "notte dell'uomo", non può ignorare la luce che squarcia la notte e dà vita alle ombre. In definitiva il pensiero va oltre la semplice conoscenza, coglie il nesso tra notte e giorno, coglie la trama dell'intero dell'uomo dentro e al di là della scissione e delle scomposizioni anatomiche<sup>29</sup>. Animale malato per quella indeterminazione ed eccentricità che lo separano dagli altri viventi, trova formazione e legami attraverso la "sua" misura. In quanto vivente spirituale l'individuo sperimenta il peso della libertà, che lo trascinerrebbe nell'abisso se non scoprisse al proprio interno l'appartenenza ad un genere non-più-naturale, in questo legame la radice della propria specificità, nella libertà la vertigine del poter essere tutto. Là dove la spiritualità non è un dato di fatto, non è nemmeno a portata di mano per l'individuo che oscilla tra uno smisurato senso di sé e il disagio dell'indeterminazione. Allo stesso modo che la virtù delle anime belle isolata dalla vita concreta e reale degli uomini moltiplica il senso di inadeguatezza senza contribuire al processo di determinazione dell'io – catturandolo in un dover essere senza approdi – l'indeterminazione dell'umano non si risolve nella scelta di un individuo o nel cammino continuo e omogeneo di un genere, ma è il reiterarsi in ogni vita singolare e nella storia dell'umanità dell'incrocio dialettico tra transindividuale e individuale, tra passato e futuro: ogni passaggio può essere allo stesso tempo un oltrepassamento e una ripetizione, una continuità e una frattura nel momento in cui si perde il movimento dell'intero dell'uomo e dell'uomo come realtà spirituale. La malattia è sempre possibile, il rischio della follia cresce sul terreno stesso della ragione. Se la psichiatria guarda il caso isolato della patologia alla luce della sana ragione, la filosofia individua nel non-essere-più-natura dello spirito la malattia radicale della natura umana.

In questo senso la scienza psichiatrica, e la lezione di Pinel in particolare, suggeriscono immagini per un pensiero del tempo nuovo<sup>30</sup>. La via indicata da Pinel va nella direzione della cura come trattamento morale in gra-

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, cit.

<sup>30</sup> Cfr. Id., *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3. Ed. 1830), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, qui parte prima, *Scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 1981, dalla *Introduzione*: «[Il bisogno della filosofia] esiste soltanto come una necessità interiore più forte del soggetto e dalla quale il suo spirito viene poi incessantemente spinto a "dominare" e a soddisfare degnamente l'impulso della ragione» (p. 114).





do di riattivare i principi della morale della libertà senza costrizioni o pene, attraverso il dialogo e la persuasione nella convinzione dell'unità della psiche nell'articolazione piena delle sue figure. Seguendo l'insegnamento di Pinel, Hegel legge la follia come una possibilità, una forma della realtà spirituale prodotta nel corso della vita dell'individuo, che non interrompe la trama di questa realtà, piuttosto la isola dal processo continuo di formazione del soggetto come attore e regista della sua vita. Se la terapia e la conoscenza sono affidate alla scienza, alla filosofia spetta il compito di penetrare con il pensiero il legame tra ragione e follia individuando il nesso del soggettivo nelle figure della sua declinazione<sup>31</sup>. In questa prospettiva il movimento di soggettivazione investe la personalità e la traduce nel personaggio di una vicenda che ha alle sue spalle l'unità della persona, ma ogni persona costituita da un'identità a cui ascrivere ogni gesto, comportamento e azione rimarrebbe una mera astrazione, certo in grado di esprimere giudizi e dare espressione all'io, ma incapace di dare ragione di una vicenda che registra sempre sconfitte e vittorie, che porta con sé il rischio di una perdita nell'avventura nel mondo. In questo orizzonte il pensiero filosofico non si ferma ad una delle determinazioni psichiche, ma le coglie nel loro movimento al cui interno caratteri, romanzi e visioni morali del mondo si alternano e si intrecciano. La filosofia non si sofferma su casi particolari, la filosofia non crea storie, romanzi, la filosofia non si ferma al bene: il pensiero si muove lungo una spirale che si allunga e ritorna su se stessa creando la scena infinita per vicende e personaggi tragicamente affaccendati e mossi in quanto intimamente portatori della ferita della libertà soggettiva.

L'Enciclopedia è la veste sistematica della filosofia come sapere dell'intero di parti plurali e dinamiche, è come uno spartito in cui le note già nel segno grafico sono predisposte a legarsi con altre<sup>32</sup>. Una sinfonia creata da suoni e risonanze la cui pienezza non è data dalla singola nota, né dai singoli movimenti, ma dal compimento dell'ideazione nell'esecuzione. La filosofia è proiettata sulla sinfonia, più che sullo studio delle note: coglie il movimento complessivo al di là dei suoni specifici, allo stesso modo che nel soggettivo coglie la soggettivazione, nell'incrinatura di questo processo il nesso sotterraneo. L'occhio filosofico domina un oggetto già delineato, osservato, perimetrato dalla psichiatria, ma fa interagire l'intero sviluppo sul singolo momento. Il filosofo traduce il discorso del medico nella verità antropologica, ma la verità antropologica è a sua volta solo un momento

<sup>31</sup> Cfr. R. Bonito Oliva, *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»*. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel, Milano, Guerini e Associati, 1995.

<sup>32</sup> Cfr. V. Verra, *Introduzione a G. W. F. Hegel, Enciclopedia*, Cit.



della realtà spirituale. Nella coappartenenza tra uomo e realtà spirituale, l'uomo come poter essere altrimenti può sempre perdere la salute, allo stesso modo che la realtà spirituale dall'uomo e nell'uomo patisce sempre il rischio di una patologia.

La concentrazione sull'oggetto follia impedisce di coglierla come momento di una strutturazione più ampia che tiene insieme la malattia e la sua linea di guarigione, la possibilità con l'attualità, il non essere sano con l'essere sano a partire dall'intero processo. In qualche modo se il trattamento morale mostra la possibilità del recupero del folle alla ragione, la filosofia dello spirito soggettivo entra nelle pieghe della psiche in cui la differenziazione non si è ancora prodotta. Spagina il complesso quadro dell'essenza dell'uomo e ritrova il principio dinamico della sua strutturazione al cui interno la malattia mentale è una delle possibilità del poter essere tutto che non è del singolo o dell'uomo, ma della realtà spirituale. L'interesse della filosofia non è perciò la malattia, ma la possibilità della malattia e di conseguenza della guarigione come specifico della realtà spirituale. Se la patologia mentale rientra nell'antropologia, solo la fenomenologia può restituire la scienza dell'esperienza nel suo farsi attingendo la radice del trattamento morale: la coscienza in quanto essere consapevole della totalità complessa nel divenire interno dell'esterno e esterno dell'interno. La filosofia spinge lo sguardo più in là del patologico, coglie nel patologico una mancanza, un non essere di un pieno che rinvia a quella contraddizione sperimentata dall'individuo: originariamente "spostato" rispetto all'intero, fuori sesto rispetto al tempo della storia, sempre impreparato a cogliere quanto non è fuori, sia quando è rifiutato che quando è accettato nell'assoggettamento al medico, ma nell'ordine della realtà che lo trascende e insieme lo potenzia. Parafrasando Hoelderlin si potrebbe dire che Hegel riconosce nel pericolo crescente della follia la possibilità della salvezza di una ragione consolidata dall'inclusione piuttosto che dall'esclusione, consolidata nella sua istanza di sanità proprio dall'esperienza della disperazione e dell'infelicità. Proprio quel movimento dall'interno sperimentato nel trattamento morale ha indicato la via per spingersi fin nelle pieghe più enigmatiche della soggettività capace di mettersi alla prova nell'assunzione consapevole della norma come migliore dei mondi possibili. In questa prospettiva la filosofia è la terapia delle terapie dell'animale malato e il suo farmaco come ogni farmaco agisce ambiguamente come veleno e rimedio, come assoggettamento e soggettivazione.

## 6. Il sublime e il magmatico

D'altra parte se in quanto spirituale sa che nella sua libertà «egli è il sublime»<sup>33</sup>, l'uomo si trova sempre originariamente sbilanciato, in disaccordo, in un intervallo tra visibile e invisibile, immanente e trascendente: «una notte spaventosa» agita l'uomo<sup>34</sup>. L'inconscio è questa notte spaventosa che si vede guardando negli occhi un uomo prima che dia espressione alla sua identità nel parlare e nel muoversi in modo intelligente. L'uomo è un vivente malato proprio in quanto si identifica emergendo da questa notte informe, costruendo il limite tra sé e il mondo, riducendo il sovrappiù di esposizione agli stimoli per il suo essere indeterminato, prendendo possesso del mondo nelle immagini, nei nomi, costruendo la solida realtà condivisa del linguaggio come contrappeso della sua eccentricità. L'umano si trova in questa forbice, ma avverte la trascendenza di ciò che vince la contraddizione nel possibile passaggio: appartiene a un territorio di cui può appropriarsi solo trascendendo i propri limiti, dipanando il magma inconscio e sciogliendo ogni differenza tra pensiero e realtà.

L'uomo nella sua indeterminazione di vivente è esposto proprio come possibilità infinita e inondato da una serie di stimoli che si riordinano nell'emergere di un'identità, di un sentirsi intorno al quale si raccolgono in un unico flusso le percezioni. Dall'essere sensibile al sentirsi si costituisce la trama psichica che gioca tra esterno ed interno, tra proprio ed estraneo, ma rimane affetta da una condizione di mobilità e mutabilità come un nastro sulle cui due superfici scorrano due tracce dell'unica relazione con il mondo.

Là dove la filosofia crea l'immagine di un mondo risanato, mette in campo prove di guarigione della contraddizione che affligge l'umano privo di mondo e gettato nell'immenso dinamico dello spirito che è appunto sublime. Avvertire del rischio ed indicare la via è il doppio messaggio che sottende il pensiero del proprio tempo per Hegel. Non un'imposizione autoritaria, né un dogma di fede, ma la strada migliore che non sana la condizione umana, ma l'aiuta a vivere trovando il suo centro di gravità. Un'immagine che certo ha bisogno di essere condivisa, creduta, partecipata e che si infrange appena la soggettività si scopre inutilmente consolata, addomesticata o sottratta al dolore della vita.

Se alle spalle della coscienza si nasconde una notte spaventosa, al termine del sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* che è il romanzo

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, tr. it. a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 91.

<sup>34</sup> Id., *Jenaenser Realphilosophie (1805-6)*, tr. it. pp. 70-71.

della coscienza, la via del superamento di ogni limite nell'assolutizzazione, più che parole e concetti serve a Hegel un'immagine presa a prestito da Schiller. Non rappresenta più una notte spaventosa, ma dà figura alla meta del lungo calvario, della sofferenza della contraddizione patita dalla coscienza fin quando non si libera come sapere dalla sua finitezza: un calice spumeggiante. Un'infinita energia più che una galleria di figure, una forza magmatica e caotica che dà approdo all'inquietudine che nonostante lo sforzo sistematico affligge la finitezza dell'uomo. Sapere della necessità è la via d'uscita dall'esperienza della finitudine, la necessità del sapere la "nuova cura" contro la *hybris* dell'uomo moderno.

### 7. *Lo spirito dei tempi: un'altra voce*

In un componimento in cui è già del tutto in uno stato di follia e si firma Scardanelli, Hoelderlin traccia in pochi versi lo spirito del tempo che chiama gli uomini all'ardua prova del principio di realtà.

«Trovansi gli uomini nel mondo a vivere,  
come anni sono ed età in alto tese,  
quanto è il mutare tanto è il ver che dura,  
che sortisce durata da anni vari:  
si compatta vien Compiutezza in vita  
che l'alto sforzo uman a lei s'adeguа»<sup>35</sup>.

Un'età in cui si richiede all'individuo lo sforzo di superare il senso di precarietà rinunciando al destino e alla consolazione, per adeguarsi ad un tempo che lo trascende e lo sacrifica. Hoelderlin finisce i suoi giorni in una torre sottratto ad una casa di cura che lo stava privando degli ultimi brandelli di umanità. Forse Scardanelli lo salva, ridà voce alla poesia, crea un personaggio che gli permette di rifuggire da un'età e da un tempo in cui non si riconosce e da cui non è riconosciuto. Scardanelli è l'ultimo approdo di una fuga dall'ipocrisia e dal conformismo del suo tempo, secondo Walser che condivide con Hoelderlin uno stato di disagio mentale: Hoelderlin non offre una servitù volontaria al mondo normale. Persiste per Hoelderlin in quella che chiama la compiutezza inapparente, un'altra possibilità per l'uomo di mettersi all'ascolto, interrompendo il discorso continuo della sana ragione.

<sup>35</sup> F. Hoelderlin, *Poesie della torre*, a cura di M. Schneider, tr. it. di G. Celati, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 139.

Difficile dire se Hoelderlin, pur provandosi non abbia trovato l'immagine filosofica per leggere il disorientamento, o se Hegel, che pure sente la spina della malattia dello spirito, non abbia ceduto allo sdoppiamento. Fa pensare la confessione della lettera citata, fa pensare l'uso di figure come la notte spaventosa e il calice spumeggiante in cui Hegel cede il passo all'arte e fa dire all'arte ciò per cui la filosofia non trova parole. All'inizio e alla fine si offre nella ricerca dell'intero all'uomo finito, all'animale malato, è una forza in-finita, all'inizio magica e oscura, alla fine spumeggiante e dionisiaca, che lo trascende e lo spinge, ma in ogni caso, nella notte dell'inconscio e nella piena luce del sapere assoluto, lo riporta alla sospensione tra oscurità e luminosità, tra desiderio e creazione. In entrambe i casi e per vie apparentemente diversificate, il Moderno giunto al suo pieno dispiegamento mette in scena una soggettività tragica, sovraesposta e responsabilizzata, più per mancanza di approdi che per malattie mortali.

In forma poetica e in stato di sofferenza mentale Hoelderlin traduce la tensione di un'epoca: dar figura e ordine all'umano. Quella che Hegel chiama «mitologia della ragione» raccoglie in sé le istanze delle disavventure di una virtù senza ricompense. In questo orizzonte poesia e filosofia intrecciano uno stesso discorso sull'uomo cercando carne e sangue per sostenere il peso del dover essere, regole e principi per dare misura al caos di passioni, aspirazioni liberate dai vincoli dell'autorità. La via della conoscenza porta l'uomo sull'orlo di un abisso tra una natura lasciata alle spalle e una libertà senza determinazione. Forse per questo Stendhal ritiene che per diventare un grande poeta sia necessario «conoscere la testa e le passioni»<sup>36</sup> per una «teoria interiore»<sup>37</sup> che guidi il suo desiderio di diventare «un grande poeta», animato non a caso da una smodata passione per la gloria. E se l'obiettivo del grande scrittore è dare godimento al lettore, egli non può esimersi dal «costruire il carattere dei suoi interlocutori» come in una commedia. Anche Stendhal apre un doppio fronte lasciando lavorare l'immaginazione accanto alla fantasia, la «teoria interiore» accanto ad una visione morale. Il risultato non diverso da quello che ha ritrovato nel trattamento morale di Pinel deve portare a «mostrare il vizioso infelice e il virtuoso felice»<sup>38</sup>. Non si stenta a rintracciare in questa *filosofia nova* il tratto di un'autobiografia tesa a esplorare il magma delle passioni per valutarne l'efficacia nel raggiungimento di una quieta tranquillità fatta di abitudine e ripetizione, di un sano pragmatismo. Una cura di sé che crea immagini per

<sup>36</sup> Cfr. Stendhal, *Filosofia nova* (scritto postumo), tr. it a cura di G. Pasquinelli, Milano, SE, 1990. 11, 12 e passim.

<sup>37</sup> Cfr. id., *Vita di Henry Brulard*, tr. it. a cura di G. Pirota, Milano, Adelphi, 1964.

<sup>38</sup> Id., *Filosofia nova*, cit., p. 103.

una pace interiore, distraendo dalla pretesa eccessiva, dallo sbilanciamento verso obiettivi che si conoscono solo per la propria ambizione. Descrivere un «difetto della testa» è solo di un cattivo poeta, mentre scegliere tra i sentimenti naturali in modo da produrre un effetto sull'anima degli spettatori significa «sublimare» ovvero disporre alla salute, curando il più scrupolosamente possibile<sup>39</sup>.

Anche Stendhal è un nome fittizio, un “signor me stesso” di cui testimonia un'autobiografia, anch'essa rapsodica come la *filosofia nova*. Stendhal afferma: «Questo io, isolato dalla passione e che io cercavo, non è forse altro che il desiderio della felicità che giudica tutto, persino la passione»<sup>40</sup>. Un percorso che non smette di perdersi nei meandri di un'interiorità occupata da libri, impressioni di viaggio, nei personaggi e nei loro autori. Un mondo artificioso se non altro perché filtrato da letture, conoscenze alla ricerca di una verità e di una virtù che solo vite già vissute possono testimoniare. Una sorta di “malia del passato” per contenere la smodata ambizione alla gloria, la ricerca di un principio di realtà per trattenersi dal delirare, un “curarsi più scrupolosamente possibile” per non smarrirsi nel pensiero di una salute. Ancora una volta un'ansia senza nome che registra uno scomporsi dell'uomo alla ricerca di un'eternità perduta e non riproducibile nella sua carne. Se Hegel alla fine della *Fenomenologia* immagina una “galleria” che raccolga il duro e lento calvario dal finito all'infinito, dall'esperienza al sapere, Stendhal lascia una miriade di appunti su una collezione incalcolabile di libri conservati in luoghi diversi. Segni del tempo che nonostante ogni sapere e ogni collezione sfuggono di mano e spingono a ricercare all'interno compensazioni al fuggire del tempo, allo scarto tra desiderio e soddisfazione. Alla fine personalità, personaggi sono i segni della unica meta possibile per l'uomo, che vi sia almeno un piacere della virtù. Proprio quello che Pinel nel trattamento morale ha imparato a cercare e fatto vedere, restituendo realisticamente all'uomo l'unica salute possibile nella passione per la virtù.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>40</sup> Ivi, p. 23.

⊕

|

|

**“È una malattia che presenta tutti i sintomi e nessuno in particolare”.**

*La letteratura e il sincretismo culturale\**

**Ugo M. Olivieri**

Non sono molti i lettori del *Mastro don Gesualdo* di Verga che abbiano ipotizzato una lettura del personaggio di Bianca Trao diversa dal patetismo del sentimento d'amore sacrificato in nome del tornaconto economico. Confinata nella provincia siciliana e destinata a svolgere una sorta di funzione di agnello sacrificale per congiungere un'estenuata classe nobile con le forze nuove dell'emergente classe proprietaria contadina – Bianca presenta, però, nel suo *pedigree* alcuni segni che ascrivevano la storia sentimentale con il cugino Nini Rubiera ad altre più romantiche ascendenze. Bianca, infatti, è il personaggio che ha subito più di altri, nell'edizione definitiva in volume del 1889, la detonalizzazione di un patrimonio romantico che incombeva su molte figure femminili borghesi presenti nel romanzo. Un'edizione einaudiana del *Mastro don Gesualdo*, curata con finezza ermeneutica da Giancarlo Mazzacurati che ha ristampato accanto all'edizione definitiva del 1889 la prima stesura del 1888 comparsa in rivista, ha messo a disposizione dei lettori le prove testuali che nella prima stesura del personaggio di Bianca ancora circolavano trame, stilemi e movenze che lasciavano pensare ai personaggi femminili della produzione mondana giovanile verghiana o ai prototipi femminili presenti nelle prove di quel “romanticismo di tonalità nordiche e orrorose” che fu da noi la Scapigliatura.

Il segnale più evidente s'annida senz'altro proprio all'inizio del romanzo quando l'incendio in casa Trao ha come conseguenza la scoperta della relazione tra Bianca e il cugino Nini Rubiera da parte dello stupefatto Diego Trao, fratello e sostituto della figura paterna, che coglie in flagranza carnale la sorella. Se l'incendio reale è spento in breve, non altrettanto avviene dell'incendio carnale di Bianca, eluso, detonalizzato nella redazione finale e, invece, ben presente nella prima redazione. Un primo confronto tra le due redazioni è istruttivo. Mentre nella stesura in volume tutto è lasciato a un'ellissi significativa<sup>1</sup>, invece nell'edizione del 1888 la grammatica

---

\* Un primo nucleo del presente saggio era comparso in *Riscrittura, intertestualità, transcodificazione. Personaggi e scenari*, a cura di E. Scarano e D. Diamanti, Pisa, ETP, 1994.

<sup>1</sup> “Bianca era sta presa dalle convulsioni: un attacco terribile; non bastavano in quattro

del desiderio è ben presente e non lascia troppi dubbi sui segnali presenti nel corpo di Bianca:

Come avesse il tetano, Dio liberi! tutta la persona vibrante di spasimo, e le carni che scappavano bianche e frementi dagli strappi del vestito. Bastavano appena quattro persone a trattenerla; donna Sarina, la zia Macri, comare Speranza e un'altra vicina. [...] Don Diego poi, come fosse istupidito del tutto, con gli occhi fissi sugli occhi della sorella, trasaliva ogni volta che la vedeva muovere le labbra, gemendo e balbettando parole sconnesse, quasi avesse temuto ch'ella si lasciasse sfuggire un secreto<sup>2</sup>.

A un lettore ben avveduto sulle influenze culturali del tempo non doveva certo sfuggire la possibilità di formulare una diagnosi precisa della patologia che affligge il personaggio: “tutta la persona vibrante di spasimo”, lo spettacolo delle “carni che scappavano bianche e frementi dagli strappi del vestito” e soprattutto il richiamo all’attacco tetanico avevano sempre più un nome preciso che si veniva delineando come la patologia nervosa per eccellenza nel declinare degli anni ‘80. Questo nome era l’isteria. Le formulazioni di Charcot sulla distinzione tra grande e piccola isteria erano da poco in circolazione nei prontuari medici ma già da tempo si affacciava un interesse della medicina tradizionale per una sincretica descrizione della malattia nervosa.

### 1. «L'incredulo da convertire»

Il “marchio” dell’isteria posto a spiegazione della crisi di Bianca se è un omaggio di Verga a una tradizione tardo-romantica di descrizione della figura femminile secondo lo stereotipo della maggior vicinanza all’istintualità erotica è però anche sintomatico di un’ampia circolazione del tema in ambito letterario. La circostanza non fa che dimostrare la diffusione e il radicamento delle ricerche mediche sulla psiche attorno alla fine del secolo ed è anche il sintomo di una costante e duratura, nel secolo, intertestualità tra letteratura e scienza medica.

Sempre più la definizione dell’isteria in termini fisiologici, l’estensione della sua eziologia a tutta una serie di fenomeni nervosi che confluiscono

---

a trattenerla sul lettuccio”, G. Verga, *Mastro don Gesualdo (1888-1889)*, a cura di G. Mazzacurati, Einaudi, Torino, 1992, p. 16, e poco più avanti il medico del paese, il dottor Tavuso, chiamato per sedare il malore di Bianca dirà “Eh? Cos’è stato? Lo sapete voi? Adesso li chiamano nervi...malattia di moda..” (p. 17) quasi in antifrasi ironica con la precedente versione del testo.

<sup>2</sup> G. Verga, *Mastro don Gesualdo*, cit., edizione 1888, p. 486.





in una possibile nosografia scientificamente accettabile e accettata, in un quadro medico positivisticamente certo, è anche la lunga storia di una complessa indagine sui fenomeni al confine tra il fisico e lo psichico e contorna un labile confine tra credulità e fenomeni accertabili e misurabili.

Una parte di questa storia inizia lontano, a metà del Settecento con la teoria di Mesmer sull'esistenza di un fluido universale che pervade tanto il cosmo che gli esseri viventi e che correttamente indirizzato può apportare la guarigione di molte malattie, laddove la medicina tradizionale fallisce. Diffusasi nella Francia pre-rivoluzionaria la teoria di Mesmer ebbe un ruolo, messo in rilievo in un importante lavoro di Darton<sup>3</sup>, nell'elaborazione di un sincretismo culturale tra l'attesa di una guarigione individuale e la speranza di una palingenetica società armonica e razionale. Il mesmerismo, dopo la parentesi del Terrore e dell'Impero, tornerà di moda nei primi anni dell'Ottocento, ma, allora, non solo più come terapia medica bensì con accenti marcatamente filosofici e teosofici e anche sul piano terapeutico conoscerà un'ibridazione con il sonnambulismo e le tecniche ipnotiche. Già alla fine del Settecento gli eredi degli insegnamenti di Mesmer avevano, negli anni rivoluzionari, mescolato l'originaria vocazione terapeutica di Mesmer con l'innesto di filosofie iniziatiche e profetiche, arrivando talora alla formulazione di un modello di società fondata sull'armonia e la concordia universale, generata da una corretta distribuzione e circolazione del fluido universale. Una tendenza ancora più accentuata all'inizio dell'Ottocento quando elementi delle teorie misteriche di Swedenborg, vaghe profezie messianiche e, infine, a metà secolo, la contaminazione tra l'utopia politica di Fourier e certi accenti del mesmerismo radicale settecentesco contribuirono a creare una versione sincretica della teoria mesmerica che aveva non pochi punti di contatto con il nuovo spirito romantico. D'altronde anche sul piano delle tecniche, la versione ipnotica del mesmerismo non significò solo la sostituzione delle vasche magnetiche e degli induttori elettrici con le manipolazioni e le induzioni del sonno ipnotico nelle pazienti, (era infatti oramai nettamente femminile il pubblico dei medici mesmerici) ma una tendenza alla spettacolarizzazione del trattamento al punto che numerosi spettacoli teatrali e gabinetti mesmerici sui boulevards parigini promettevano guarigioni mesmeriche e numeri d'ipnotismo.

Nelle cronache mondane della società italiana tra il 1850 e il 1860 non è raro trovare il resoconto di una seduta magnetica durante la quale un pubblico di attenti borghesi assiste divertito e scettico agli esperimenti di possessione sonnambolica quasi sempre compiuti dal magnetizzatore di

---

<sup>3</sup> R. Darton, *Il mesmerismo e il tramonto dei lumi*, tr. it., con prefazione di G. Giorello, Milano, Medusa 2005.



turno su di un soggetto femminile. Una curiosa testimonianza di questa moda inusuale è in una lettera di Ippolito Nievo del 14/10/57 che narra i prodigi operati da una famosa sonnambula dell'epoca, Elisa Zanardelli, in casa Pecile, nella cittadina friulana di Fagagna: «Lunedì scorso ebbimo a Fagagna una seduta magnetica della Zanardelli; ove io era l'incredulo da convertire [...] La sonnambula indovinò un Dante ch'io aveva in tasca gelosamente nascosto a tutti, il volume, il canto segnato e che so io – Fui persuasissimo e buona notte»<sup>4</sup>.

Nievo avrà modo di partecipare di nuovo ad una seduta magnetica della Zanardelli nel 1861, a Napoli (Lettera del 16 febbraio 1861), suffragando con questa sua testimonianza la diffusione geografica e la tenuta nel tempo del fenomeno del magnetismo e il suo radicarsi in un ambiguo statuto che oscilla tra il rapporto terapeutico e la spettacolarizzazione del meraviglioso. Anche questa seconda volta l'atteggiamento di sano e divertito scetticismo di Nievo prevarrà rispetto all'indagine inquieta sui fondamenti e sulla verità dei prodigi. Il mistero, il meraviglioso e l'ultrasensibile non costituiscono ancora per l'intellettuale italiano un problema euristico e personale che possa mettere in discussione il confine stabilito tra il reale e le zone oscure della mente. Al punto che anche un cattolico rigoroso come Manzoni poté percepire come non contraddittorie con la propria religiosità le pratiche di suggestione ipnotica cui in varie occasioni assistè nell'esilio volontario di Lesena tra il 1848 e il 1850. In questa bonaria saga domestica del mistero, a prestarsi al ruolo dell'ipnotizzata fu una serva di casa mentre a svolgere l'ufficio del magnetizzatore troviamo Stefano Stampa, figliastro di Manzoni, che prova con amatoriale perizia le tecniche ipnotiche apprese in uno dei tanti manuali pratici di magnetismo che all'epoca si stampavano in Francia. La posizione di fondo di Manzoni, comune anche agli scienziati del tempo, finisce col mettere tra parentesi scettica ogni indagine sui fondamenti filosofici del mesmerismo accettandone dubitativamente i risvolti terapeutici tanto che «sarebbe stato desiderabile che la scienza si fosse occupata e avesse studiato quei fenomeni tanto curiosi e tanto misteriosi invece di lasciarli in mano soltanto di ciarlatani o di medici di dubbia riputazione»<sup>5</sup>.

Non fu solo la salda e compatta vocazione realistica dell'artista romantico a produrre nella letteratura italiana dei primi decenni dell'ottocento scarsi esempi di traduzione letteraria dei temi della teoria mesmerica, così come era invece avvenuto in autori stranieri quali Poe, Balzac, Hoffman e

<sup>4</sup> I. Nievo, *Lettere*, a cura di M. Gorra, Milano, Mondadori, 1981, p. 452.

<sup>5</sup> E. Flori, *Esperimenti di magnetismo in casa Manzoni*, «La Nuova Antologia», MDXVI (16 maggio 1935), pp. 284-289.

Nodier. Non poco congiurarono a tale scarsa propensione all'indagine sui territori della psiche e della medicina i tempi e i modi che contrassegnarono l'ingresso di queste tematiche nella penisola italiana. Come ha mostrato Clara Gallini<sup>6</sup> nella sua ricostruzione dei luoghi sociali e delle pratiche discorsive di diffusione del magnetismo in Italia, mancò da noi la palese contrapposizione tra medicina ufficiale e magnetismo che caratterizzò la diffusione europea delle teorie di Mesmer.

I primi esperimenti di Mesmer nel 1774 sull'esistenza di un fluido fisico, il cosiddetto magnetismo animale, che pervadeva l'universo come l'uomo, risalgono al trattamento mediante il magnete dei numerosi sintomi di cui soffriva una sua paziente, Fraülein Oesterlin. Mesmer si rese conto che lo scatenarsi della malattia poteva essere spiegato con una disomogenea distribuzione di tale fluido all'interno del corpo umano. Alcuni individui, tra i quali Mesmer si includeva, erano dotati dello straordinario potere di concentrare in sé il fluido universale e di trasmetterlo mediante tecniche appropriate, provocando nel malato le "crisi" che ristabilivano l'equilibrio turbato<sup>7</sup>. L'ingenuità della teoria mesmerica rafforzata dai fantasiosi macchinari e dagli scenografici rituali che accompagnavano le sedute magnetiche non deve farci dimenticare che dietro l'errore scientifico si celava un nuovo ordine del discorso destinato a rivoluzionare alla lunga il rapporto tra malattia e malato. Per la prima volta appariva determinante nella guarigione il rapporto terapeutico di *transfert* tra medico e paziente e il concetto di "crisi" come riequilibrio energetico. Fu proprio questo rapporto di *transfert*, peraltro misconosciuto dai magnetizzatori, a manifestarsi sempre più frequentemente nelle pazienti femminili con episodi di perdita di coscienza e di sensibilità corporea, di crisi epilettoidi ecc. durante le sedute terapeutiche collettive. Attorno a questa fenomenologia del meraviglioso, a questi segni di un mondo segreto che si incidono sui corpi dei pazienti, si prepara il terreno per una particolare sintassi del discorso terapeutico destinata a sopravvivere all'eclissi del mesmerismo nella seconda metà dell'800. Quando alcuni anni più tardi un discepolo di Mesmer, il marchese di Puységur, accertò la presenza nei propri pazienti di un sonno catalettico durante il quale le facoltà coscienti erano anestetizzate ma comparivano strani fenomeni di chiaroveggenza, di visione attraverso i corpi opachi e addirittura di diagnosi delle proprie e delle altrui malattie, la strada era aperta all'apparizione dello strano sodalizio tra il magnetizzatore e la son-

<sup>6</sup> C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983.

<sup>7</sup> Cfr. H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Boringhieri, 1972.

nambula che caratterizzerà la diffusione ottocentesca del mesmerismo. Contrariamente ai primi esperimenti di Mesmer, diventerà centrale nella cura mesmerica l'induzione del sonno magnetico mediante il quale il magnetizzatore modificava i comportamenti del paziente e lo obbligava a prestare il proprio corpo per fondare "scientificamente" un meraviglioso che il sapere romantico riponeva nell'ampliamento della sensibilità e in un nuovo statuto del soggetto.

In Italia il mesmerismo arriva attorno al 1840 direttamente nella sua fase sonnambolica e dopo un'iniziale diffusione tra le classi medie in quell'ambiguo statuto di pratica mondana testimoniata dalle lettere di Nievo, conosce una rapida diffusione in luoghi culturalmente e socialmente marginali, consolidandosi, negli anni tra il 1860 e il 1880, come prassi pseudoscientifica buona sia per gli spettacoli teatrali di sonnambulismo che come terapia medica popolare. È significativo che quando nel 1896 il fisiologo positivista Angelo Mosso ricostruirà in una conferenza la storia italiana del mesmerismo non solo non potrà riportare nessuna presenza significativa del mesmerismo prima del 1840 ma cancellerà i sia pur rari intrecci tra le sfide al meraviglioso e al mistero venute dal continente letterario e le suggestioni in questa direzione apportate dal magnetismo<sup>8</sup>.

1.1 Non è un caso, e, certo, senza voler esagerare la portata del mesmerismo, che la conoscenza da parte di intellettuali romantici come Hoffmann della teoria del fluido magnetico o della manifestazione di personalità plurime durante la possessione sonnambolica entrò come elemento sincretico nella elaborazione letteraria del tema del doppio o delle influenze della volontà che attraverso il corpo interviene sulla mente. L'insistenza nella costruzione dei propri personaggi sul tema dell'automa o sull'importanza dell'occhio nelle alterazioni del reale sta a testimoniare che il perturbante che tanto inquietò Hoffmann in parte derivò da quella particolare significazione di penetrazione di una persona nell'altra che egli assegnò al sonnambulismo magnetico.

Lo stesso Balzac che conosceva il mesmerismo come pratica terapeutica non esita a descrivere dettagliatamente in *Ursula Mirouet* (1841) una seduta sonnambolica. Ancora più significativa è nel romanzo *Louis Lambert* (1832) la precisa derivazione della «teoria della volontà» dalla descrizione del fluido magnetico presente nel manuale di J. Ph Deleuze, *Instruction pratique sur le magnétisme animal* (1825).

<sup>8</sup> Cfr. A. Mosso, *Mesmer e il magnetismo*, in Aa. Vv., *La vita italiana durante la rivoluzione francese e l'Impero, conferenze tenute a Firenze nel 1896*, Milano, Treves, 1897.

Più che accumulare ulteriori prove a carico di frequentazioni accertate con il magnetismo converrà interrogare il particolare rapporto discorsivo che il sapere magnetico intratteneva da un lato con la scienza ufficiale e dall'altro con la produzione del meraviglioso e del fantastico officiata dalla scrittura letteraria. Soprattutto nella sua fase sonnambolica il magnetismo e i magnetisti cercarono di accreditare le loro scoperte all'interno di una pratica di veridizione e di verifica oggettiva, in grado cioè di misurarsi con la scienza ufficiale sul terreno dell'esperimento ripetibile e misurabile, del dato incontrovertibile che esclude la simulazione. Si trattava di ancorare il corpo della sonnambula, quel corpo in cui si manifestavano fenomeni strani e inspiegabili, ad una prassi di verità. Ben presto, a partire dalla seconda metà del secolo si indagò anche sull'origine di quella particolare sensibilità che consentiva la manifestazione del sonno magnetico nel soggetto femminile ritrovando, attraverso procedure diagnostiche, nelle fisionomie delle sonnabule le eziologie della donna nervosa, isterica o tistica. La scrittura di finzione non tarderà a registrare al proprio interno questo dispari confronto tra una scienza ancorata alla nozione di realtà e i confini sfuggenti di un mondo ancora sommerso e dinamico e soprattutto tradurrà in una sorta di formazione di compromesso l'oscillazione del discorso scientifico tra i meccanismi di validazione del discorso e l'uso metaforico del linguaggio.

Non a caso l'intelaiatura del racconto di Edgar Allan Poe *La verità sul caso di Mister Waldemar* del 1845 riunisce precocemente entrambi gli statuti discorsivi – quello della scienza del profondo e quello della narrazione fantastica – che per lungo tempo si divideranno la traduzione letteraria delle ricerche sulla mente. La trovata narrativa gioca prepotentemente sui registri del fantastico: il protagonista decide di ipnotizzare un morente mantenendolo in una sorta di vita artificiale. Alla fine dell'esperimento il risveglio dal sonno magnetico coinciderà con l'istantanea putrefazione del corpo. Facile ed intuitivo isolare alcuni tratti caratteristici del genere: dalla precisa intenzione di divertire spaventando, al “gioco con la paura” sino a poter affermare con Caillois che «il fantastico è ovunque posteriore all'immagine di un mondo senza miracoli, sottomesso ad una rigida causalità [...] e comunque appare non molto prima della fine del secolo XVIII come compensazione di un eccesso di razionalismo»<sup>9</sup>. Vari passaggi della narrazione sono però nettamente marcati da una precisa traduzione narrativa della pratica mesmerica, peraltro esercitata dilettevolmente dallo stesso Poe. Una contaminazione rafforzata da una curiosa circostanza di ricezione del testo che, tradotto in francese quando l'autore era sconosciuto, fu

<sup>9</sup> R. Caillois, *Dalla fiaba alla fantascienza*, Roma-Napoli, Theoria, 1985.

ritenuto il resoconto veridico di un esperimento magnetico e addotto dal medico G. Mabru come prova dell'assurdità del mesmerismo<sup>10</sup>. Tutta l'azione del protagonista è tesa a ricondurre il suo strano esperimento nel solco di una consolidata fenomenologia magnetica: sono descritti i passi necessari all'ipnosi, i sintomi fisici che connotano il sonno catalettico ed anche il dialogo del magnetizzatore con il malato ricalca le più diffuse relazioni coeve sugli stati sonnambolici. Nella costruzione del personaggio e delle sue azioni Poe sembra praticare una partitura narrativa destinata a funzionare come vero e proprio luogo topico di tutta la letteratura influenzata dalle scienze paranormali. Il primo di questi segnali di genere è la vocazione del protagonista all'allargamento del dominio del conoscibile mediante l'esperimento, una sorta di sfida lanciata agli statuti dell'evidenza scientifica: «In questi ultimi tre anni, a varie riprese, mi sono sentito attirato dal soggetto del mesmerismo; e circa nove mesi fa a un tratto mi balenò l'idea che, nella serie degli esperimenti fatti sino a oggi, vi fosse una notevolissima e inesplicabile lacuna: finora nessuno era stato magnetizzato "in articulo mortis"»<sup>11</sup>.

Correlativa a questa vocazione sperimentale è la richiesta dell'intervento, accanto allo sperimentatore, del medico, emblema del testimone attendibile e garanzia del controllo scientifico dell'esperienza. Ancor più rilevante è l'andamento del racconto che abbandona la narrazione in presa soggettiva tipica del genere fantastico per privilegiare l'artificio del resoconto scientifico, del processo verbale di registrazione degli eventi: «Il signor L. ebbe la bontà di arrendersi al mio desiderio di prendere nota scritta di tutto quanto stava per succedere; ed è dal suo *memorandum* che condenso o, in massima parte, copio parola per parola quello che ho da raccontare»<sup>12</sup>.

Adoperando tale tecnica di resa del narrato Poe si serve consapevolmente di un topos che ricorrerà ossessivo in molti racconti e romanzi futuri sui fenomeni psichici e non si sottrae alla suggestione di ricalcare certe procedure di trascrizione delle sedute codificate dai magnetizzatori. Numerosi potrebbero essere i riscontri testuali nella letteratura magnetica coeva; di fatto se ne trova un'eco utile ai nostri fini anche nel manuale di Francesco Guidi, *Magnetismo animale e sonnambulismo magnetico*, il primo edito in lingua italiana, ove la trascrizione delle sue sedute con la sonnambula

<sup>10</sup> La circostanza è citata da H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, cit., p. 191.

<sup>11</sup> E.A. Poe, *La verità sul caso di mister Valdemar*, in *Racconti del terrore*, Milano, Mondadori, 1985, p. 295.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 298-99.



Luisa mima un andamento dialogico quasi teatrale che nulla ha da invidiare alle partiture del romanzo o alle scene di un dramma sul meraviglioso:

«Lo stato di morte apparente

Tutto era difatti cadavere nella Luisa: rigidità di membra, sospensione del respiro, pallidezza mortale del volto, abbassamento della mascella inferiore, scolorimento delle labbra, infossamento degli occhi nelle orbite [...] – Luisa!... – si fece allora a chiamarla il suo magnetizzatore. – Eh!.. mi chiami? – rispose quella con un filo sottilissimo di voce che sarebbe sembrato uscire dal petto di una moriente. Il più profondo silenzio si era fatto nella sala, e ciascuno poté sentire chiaramente le parole della sonnambula per quanto deboli e lente venissero pronunziate. – Stai bene? – continuò il magnetizzatore. – Sì..sto bene. - E..ti vedi? – Sì ...mi vedo..Oh bella! vedo il mio corpo che adesso è stato sollevato come per distenderlo su una bara...ma io sto bene»<sup>13</sup>.

## 2. Due storie d'isteria

Il tema nelle sue propaggini italiane poté acclimatarsi non a caso in Igino Ugo Tarchetti, scrittore che contava nella propria formazione la frequentazione della linea nordica Hoffmann-Poe accanto ad una personale curiosità per il sonnambulismo, sperimentato, come ricorda Salvatore Farina, sulla sorella Amalia<sup>14</sup>. Il laboratorio della prosa di Tarchetti era, però, tendenzialmente contaminato anche da altri più “scientifici” esperimenti realizzati nei gabinetti fisiologici del nascente naturalismo. In una cultura discontinua, da autodidatta della scienza come delle lettere quale fu quella di Tarchetti, sono facili tali sincretismi culturali, tali veloci e bruschi aggiornamenti comuni, d'altronde, in quegli anni, a tutto un ceto intellettuale alla ricerca di nuovi valori e strumenti interpretativi<sup>15</sup>. Dietro una divaricazione concettuale – narrazione del sovrannaturale come strategia di conoscenza/antagonismo romantico tra spirito e sensi – spesso si muove e si traduce nei romanzi del periodo un'aspirazione ad estendere i confini tra il visibile e l'invisibile, tra lo psichico e il naturale, declinata però in un lin-

<sup>13</sup> F. Guidi, *Magnetismo animale e sonnambulismo magnetico*, Torino, Pomba, 1851, pp. 452-53.

<sup>14</sup> Cfr. S. Farina, *La mia giornata. Dall'alba al meriggio*, Torino, Sten, 1910, pp. 124-25, ove è anche menzionata la conoscenza del testo spiritista di Flammarion, *La pluralité des mondes habités*.

<sup>15</sup> Cfr. E. Ghidetti, *Malattia, coscienza e destino. Per una mitografia del decadentismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.



guaggio di ascendenza fisiologica. È uno dei frequenti punti di frizione tra il romanzo ottocentesco come collettore di materiali e scritture e la pretesa di totalità che il genere esibiva. Appunto per ciò bisogna saper cercare i luoghi in cui si immagazzinano tali scritture e materiali eterogenei per poterli poi ribaltare sull'organismo compiuto del romanzo. Esistono pagine di Tarchetti su questo piano trasparenti, ove galleggiano in sospensione le varie ascendenze culturali che sembrano confluire nella sua scrittura. Ci riferiamo all'attacco del racconto *Riccardo Waitzen* del 1869 denso di nomi e di evocazioni culturali<sup>16</sup>. Nel prologo al racconto Tarchetti dopo aver evocato «quella linea che separa l'immaginario dal vero», instabile limite, «grande attrazione», in cui invano l'uomo cerca di conciliare «l'assolutamente reale e l'assolutamente fantastico», enumera i compagni di viaggio che lo accompagneranno verso quel «mistero che a noi non è concesso di afferrare». Ora proprio le teorie che avevano alzato «un lembo della cortina misteriosa» sono risultate nel confronto con la scienza più ascrivibili alla suggestione che alla verità medica: anzitutto i «fenomeni del Mesmer» e con essi tutto il corteggio sintomatologico associato al magnetismo: «la fusione delle anime, la trasmissione del pensiero, la chiaroveggenza, l'intuizione, l'unificazione di due, di più individualità». Con singolare aggiornamento scientifico l'autore non manca d'informarci sul trasferimento dal campo dello spirituale a quello del patologico che tali fenomeni hanno subito con gli studi sull'ipnotismo. La conquista di «verità prodigiose e infinite» ha dovuto cedere il campo al deludente materialismo della fisiologia e le soluzioni al quesito «idealizzare il reale» andranno trovate su questo piano. Altre dovranno essere le esperienze intellettuali in grado di influire sulla immaginazione letteraria: «Vittor Hugo, Girardin, e più di tutti Michelet co'suoi libri divini dell'amore e della donna». È evidente come il Michelet che Tarchetti doveva aver presente è anche quello della *Sorcière*, un testo capitale per la definizione in termini di oltranza demoniaca della diversità femminile, apparso in traduzione italiana nel 1863 a Milano<sup>17</sup>. Chi legge Fosca non può sottrarsi alla tentazione di sovrapporre la figura della strega, legata all'atavicità della natura con le immagini del male fatale, con le oltranze dell'isteria epilettica usate da Fosca per legare a sé il protagonista maschile.

Sintomatica appare la descrizione del personaggio: la bruttezza non deriva da «disarmonia di fattezze» quanto dalla «rovina che il dolore fisico e

<sup>16</sup> I.U. Tarchetti, *Riccardo Waitzen*, in *Tutte le opere*, a cura di E. Ghidetti, 2 voll, Bologna, Cappelli, 1967.

<sup>17</sup> Cfr. A. Cavalli-Pasini, *La scienza del romanzo. Romanzo e cultura scientifica tra Ottocento e Novecento*, Bologna, Patron, 1982, p. 228.





le malattie avevano prodotto sulla sua persona». Subito dopo la visione del narratore viene doppiata dalle parole del medico, da un ordine del discorso che convoglia tutti i segni impressi nel corpo di Fosca verso i sintomi dell'eziologia isterica:

«È una specie di fenomeno, una collezione ambulante di tutti i mali possibili. La nostra scienza vien meno nel definirli.[...] Possiamo curarla come empirici, ma non come medici. È una malattia che è fuori della scienza; l'azione dei nostri rimedi è paralizzata da una serie di fenomeni e di complicazioni, che l'arte non può prevedere [...] il fondamento de' suoi mali è l'isterismo, un male di moda nella donna, un'infermità viziosa che ha il doppio vantaggio di provocare e di giustificare. Quella creatura è d'una irritabilità portentosa, ha i nervi scoperti»<sup>18</sup>.

Annunciata da «urla acute e strazianti», da «convulsioni nervose» l'isteria di Fosca è ancora sintesi di più malattie che toccano lo psichico e il fisico secondo una concezione multipolare della malattia destinata a soccombere di fronte al quadro fisio-patologico che vent'anni dopo ne traccerà Charcot: «la nevrosi isterica non è come molti affermano [...] un Proteo che si presenta sotto mille forme e che non si può cogliere sotto alcuna; una malattia eteroclita, composta di fenomeni bizzarri, incoerenti, sempre mutevoli, inaccessibili, di conseguenza, all'analisi e che non potrà mai essere sottoposta alla ricerca metodica».

Il contrasto non è privo di conseguenze se l'isteria prima del suo disciplinamento medico può ancora presentarsi come oltranza del personaggio, come traduzione narrativa di una esuberanza pericolosa, di un eros polimorfo e intensamente distruttivo: «Lo stesso affetto di Clara non era né sì assoluto, né sì profondo; non aveva né la forza né l'abbandono, né la continuità, né la voluttuosa mollezza del suo. La natura di Fosca era stata in ciò privilegiata. Se il cielo le aveva negata la bellezza, lo aveva forse fatto per temperare, col difetto di questa, l'esuberanza pericolosa di quella»<sup>19</sup>.

Quando poi si connettono queste osservazioni sulla fascinazione passionale entro cui Fosca avvolge il protagonista maschile al rilievo simbolico fornito alle due figure femminili si delinea un ritmo narrativo ben più complesso della semplice trascrizione del caso patologico. Da un lato Clara «alta, pura, robusta, serena», destinata anche dal nome a svolgere la parte della solarità sentimentale. Dall'altro Fosca, la zona oscura del desiderio che s'incunea e pervade come in una possessione sonnambolica Giorgio:

<sup>18</sup> I.U. Tarchetti, *Fosca*, in *Tutte le opere* cit., pp. 274-75.

<sup>19</sup> Ivi, cit., p. 355.



«quella infermità terribile per cui aveva provato tanto orrore, mi aveva colto in quell'istante; la malattia di Fosca si era trasfusa in me». Confrontandosi con il desiderio di Fosca Giorgio avverte una lacerazione della propria coscienza, sente che il vampirismo affettivo della donna lo ha avvolto inoculando al suo interno il doppio che agiva all'esterno. In tal senso Fosca non rappresenta solo il completamento patologico di Clara ma quasi la scissione necessaria del desiderio di Giorgio. Non a caso la donna, assunta a metafora della malattia del soggetto, prima di divenire fisicamente presente appare sempre annunciata ossessivamente nelle cose: «Il fuoco si era spento, io mi sentiva irrigidito, e ingranchito da quel lungo rimanere sulla seggiola. Uscii da quella stanza con una specie di trepidazione affannosa, ma dolce: dappertutto, vicino al letto, sul divano, nelle inarcature delle finestre, in tutti gli angoli della camera mi pareva di veder Fosca guardarmi inesorabile e minacciosa»<sup>20</sup>.

Né deve meravigliare questa tensione, questa consapevolezza della scrittura in un autore che presentava già il nuovo meraviglioso apportato dallo spiritismo:

«questa applicazione singolare della scienza, per la quale uno spirito compiacente discende a parlare con voi un linguaggio di convenzione immedesimandosi in un tavolo, in una sedia, in un arnese qualunque della vostra camera: ed ecco che il magnetismo si è collocato come interprete, come intermedio tra voi e il mondo spirituale – perocché come avrebbe potuto uno spirito rivelarsi senza il concorso di un oggetto sensibile?»<sup>21</sup>.

2.1 L'intreccio tra l'eziologia delle patologie nervose e la ricezione della moda spiritista nella tarda metà del secolo è evidente anche nella prefazione che Fogazzaro scrisse nel 1898 per l'edizione francese di *Malombra*: «Avant d'écrire Malombra je m'étais plongé dans l'occultisme; j'avais été fasciné par une philosophie étrange où le mysticisme indien était mêlé au mysticisme chrétien.[...] j'étais sous son charme, et j'écrivis Malombra sous ce charme auquel, plus tard, je sus me soustraire tout à fait»<sup>22</sup>.

E la protagonista del romanzo sembra mantenere le promesse ideologiche sotto la cui influenza è stata scritta. Marina di Malombra, espansione della «passion du coeur», deborda dalla descrizione realistica del personaggio per presentarsi come un gruppo di sensazioni e sentimenti che trasmettono l'oltranza del personaggio anche alle cose circostanti:

<sup>20</sup> Ivi p. 380.

<sup>21</sup> I.U. Tarchetti, *Riccardo Waizen*, in *Tutte le opere*, cit, p. 601.

<sup>22</sup> A. Fogazzaro, *Minime*, in *Tutte le opere*, vol XV, Milano, Mondadori, 1945, p. 305.

«Si gittò spossata alla finestra per aver ristoro. Colà le tornò subito a mente come, la sera del suo arrivo al Palazzo, guardando da quella finestra, nella notte, avesse creduto riconoscere un antico sogno, una immagine sinistra, apparsale altre volte nelle ore gaie della sua vita mondana. Fu l'ultimo colpo; una commozione senza nome le oscurò il pensiero e la vista, credette udire mille sussurri levarsi intorno a lei, mescolarsi per l'aria, confondersi in una voce sola; si portò ambe le mani alla fronte e cadde a terra»<sup>23</sup>.

Gli archetipi culturali della patologia di Marina sono evidenziati nel testo sia dalle «moltissime opere forestiere e nostrali di scienze occulte» che ingombrano la libreria del Palazzo che dal catalogo delle letture del personaggio: «Poe e tutti i romanzi di Disraeli, suo autore favorito [...] Non le mancava un solo romanzo della Sand; ne aveva parecchi di Balzac; aveva tutto Musset, tutto Stendhal le *Fleurs du Mal* di Baudelaire»<sup>24</sup>.

Nascono forse in questa biblioteca, nell'incontro tra l'idillio di Sand e i decadenti aromi de *Les Fleurs du Mal*, le dolci tristezze, le fervide fantasticherie che punteggiano il temperamento di Marina. Un temperamento che declina alcuni dei tratti caratteristici della donna nervosa: «Dall'ampio accappatoio usciva, come da una nuvola bianca, il collo sottile, elegante, e fra due fiumi di capelli biondo-scuri, il viso piccolo, delicatissimo, di bambina capricciosa, ove lucevano due grandi occhi penetranti, fatti per l'imperio e per la voluttà. Il viso, il collo, il seno di cui si vedeva una riga tra il bianco, avevano lo stesso pallore caldo»<sup>25</sup>.

È ancora una volta sintomatico come Fogazzaro opponga al mondo tragico di Marina, personaggio che sembra connotato da un margine di eccesso e di oltranza, Edith, una donna prelevata dalla zona chiara del conscio, «une réaction de la conscience et du sentiment religieux: elle est née de la terreur d'un abîme». Ma l'abisso del mistero, le premonizioni, l'ipotesi di una vita passata che torna con la sua forza e la sua inquietudine ad ossessionare il personaggio sono i veri motivi organizzatori del romanzo.

Certo la credenza nella metempsicosi, istillata nella protagonista dal fortunoso ritrovamento delle memorie di Cecilia Varrenga, lontana antenata morta tragicamente, viene dapprima respinta e confinata nel novero della follia:

«La sua prima impressione nell'afferrare la strana idea suggerita nel manoscritto era stata di sgomento. L'aveva vinta subito con un atto

<sup>23</sup> Id., *Malombra*, in *Tutte le opere*, vol. II, Milano, Mondadori, p. 129.

<sup>24</sup> Ivi, cit., p. 80.

<sup>25</sup> A. Fogazzaro, *Malombra*, vol. I, cit. p. 81.

di volontà, con il proposito di esaminar freddamente, d'intender ogni parola [...] Quella donna non era sana di mente. Lo diceva la tradizione, lo confessava lei stessa, lo significava la concitazione, il disordine febbrile delle sue idee, quand'anche il concetto sostanziale dello scritto non bastasse per sé a dimostrarlo [...] Lo scritto era dunque un frutto del delirio. Solo qualche ricordo della vita anteriore che si destasse ora nell'animo di lei, Marina, potrebbe dimostrare l'opposto»<sup>26</sup>.

«Lo scritto frutto del delirio» libera i suoi effetti e sommuove gli strati profondi, insospettati dell'immaginazione. Così la lotta che la volontà e l'intelligenza ingaggiano contro il disordine della visione si disperde lungo il bordo del testo «come chi si curva sopra un pozzo buio e profondo e chiama e sta in ascolto se qualche voce, se qualche eco risponda»<sup>27</sup>.

Il soprannaturale penetra nella psiche di Marina, aderisce come un alone attorno alla sua sensibilità quasi permettendo a «ce voluptueux mélange féminin de beauté, d'étrangeté, de talent et d'orgueil»<sup>28</sup> di prender corpo come personaggio che antepone ad ogni necessità di spiegazione narrativa la propria oltranza. Quasi a temperare in senso realistico quest'eccesso di sensibilità intervengono nella narrazione alcuni termini di singolare vicinanza con il discorso medico sull'isteria femminile: «Conseguenza di quella notte fu per Marina una violenta febbre cerebrale di cui nessuno poté indovinare la causa. [...] Quando vedeva il conte, e anche solo all'udirne i passi pel corridoio vicino, l'ammalata diventava furibonda, urlava, smania-va senza articular parola»<sup>29</sup>.

Così la diagnosi del medico su questo personaggio in bilico tra l'indefinibilità decadente e la sublimazione spiritualista sembra promettere un incasellamento, una interpretazione "positivistica" delle morbosità e delle oltranzes del personaggio:

«Oh! anch'io l'ho trovata tranquillissima. Al primo vederla mi sono consolato, meravigliato anzi; un minuto dopo, la sua calma non mi piaceva più. Vedono, dopo il travaglio nervoso di stanotte quella donna lì doveva essere a terra, oggi, sfasciata. Ma no; non abbiamo che il pallore veramente straordinario e la cerchiatura livida degli occhi. Manca ogni altro sintomo di stanchezza, di depressione. Abbiamo apiressi completa e un polso di cento battute almeno. Qui, mi son detto subito, l'accesso nervoso sussiste ancora, questa cal-

<sup>26</sup> Ivi, pp. 125-26.

<sup>27</sup> Ivi, p. 126.

<sup>28</sup> A. Fogazzaro, *Minime*, cit. p. 303.

<sup>29</sup> Ivi, p. 130.



ma non è fisiologica, è una coazione della volontà; e forse tale antagonismo esagera alcuni fenomeni nervosi, la frequenza del polso, per esempio. [...] Confesso che due occhi simili non li ho mai visti. In un minuto secondo è cresciuta un palmo. Mi ha investito con una veemenza! Anzi, se debbo dire il vero, si è scagliata più contro di Lei, signor commendatore, che contro di me, perché ha compreso subito, con l'acume de' monomaniaci, che dovevo aver parlato con Lei»<sup>30</sup>.

Una diagnosi così precisa, con le vistose sollecitazioni terminologiche del gergo medico, sembra tradurre il tentativo dello sguardo narrativo di ricondurre entro una logica di causa ed effetto, entro una genesi ancora naturalistica i luoghi ignoti e remoti verso cui avanza la protagonista. A conferma della riscrittura e trasformazione letteraria di una letteratura medica sull'argomento assai diffusa e volgarizzata negli anni '80 del secolo basta aprire a caso uno dei tanti trattati sull'isteria per ritrovare la scansione di sintomi e pulsioni che segna il corpo di Marina di Malombra:

«Questi disordini sono facili a riscontrarsi in quasi tutte le isteriche; [...] così il loro colorito pallido, [...] il trovare per esempio una mano più calda dell'altro, un arto, ed anche un lato del corpo. Principali tra i disturbi psichici sono la perdita della volontà e la iperestesia psichica. La perdita della volontà si presenta come una mancanza alla resistenza psichica, un abbandonarsi ad essere dominato dalle impressioni corporali e psichiche [...] Questa involontarietà dipende anche dal continuo oscillare nelle determinazioni volitive; le isteriche non hanno volontà di controllare le loro impressioni di senso e di coordinarle ed esse diventano quindi ludibrio a tutte le possibili sensazioni ed eccitamenti. Il loro occhio sempre umido, languido, semiaperto è l'espressione somatica di questa mancanza di volontà»<sup>31</sup>.

### 3. *Il romanzo interiore*

È questo discorso fisio-patologico che a partire dagli anni settanta del secolo si impadronisce dell'eziologia dell'isteria. La medicalizzazione del corpo femminile accumula fatti e osservazioni cliniche in grado di separare con un effetto di verità una precisa scansione e sintomatologia dell'isteria

<sup>30</sup> Ivi, vol. II, cit., p. 643.

<sup>31</sup> C. Conca, *Isteria e ipnotismo. Manuale a uso degli studenti e dei medici pratici*, Napoli, Pignataro, 1888.



dal sincretismo tra elementi letterari e osservazioni scientifiche che sino ad allora aveva caratterizzato l'analisi medica della malattia. La netta distinzione introdotta dal medico francese J.M. Charcot tra l'epilessia e l'isteria epilettiforme è un discorso scientifico che prevede un ordine del discorso e un metodo di trattamento messi in opera mediante l'internamento delle ammalate nell'ospedale parigino della Salpêtrière. Le minuziose osservazioni mediche di Charcot sugli attacchi del male, le fotografie delle diverse fasi dell'isteria, consegnate ai tre volumi dell'*Iconographie photographique de la Salpêtrière* editi tra il 1876 e il 1880<sup>32</sup>, segnano il passaggio del quadro clinico isterico dal campo della scienza del meraviglioso a quello della neurologia attraverso la costruzione della tipologia delle manifestazioni corporee e psichiche delle ammalate. È noto come le lezioni pubbliche che ogni venerdì Charcot teneva nelle aule dell'ospedale si trasformassero in una sorta di apparizione dei sintomi caratteristici del grande attacco isterico e al tempo stesso assumessero i tratti dello spettacolo teatrale con al centro un morbo in cui era difficile discernere la lesione organica, il trauma neurologico, dalla simulazione e dalla suggestione. Più volte è stato rilevato il carattere patogeno dell'internamento, il sottile gioco di fascinazione e di apparizione dei sintomi della malattia che si consuma all'interno della Salpêtrière tra malate e medico<sup>33</sup>; un'evidenza che la relazione stabilita da Charcot tra descrizione patologica e interpretazione fisiologica consente di rendere cieca ed opaca. Identificando i sintomi canonici (contratture dei muscoli e del corpo, anestesie ecc.), descrivendo i periodi regolari dell'attacco, Charcot è in grado di analizzare l'isteria come manifestazione di idee e rappresentazioni patologiche sottratte da un avvenimento traumatico al controllo dell'io e della coscienza. Sarà quest'apparato di verità, questa religione del fattore patogeno a determinare l'incontro dell'*équipe* della Salpêtrière con i fenomeni dell'ipnotismo e del magnetismo decaduti dal ruolo di spiegazione "scientifica" e in auge nei teatri e nei salotti di mezz'europa:

«Bisogna dunque confessare che fino al Charcot non s'era potuto circoscrivere nei soggetti sani il magnetismo animale, con le sue svariate fasi e manifestazioni, entro un quadro a confini precisi e a compartimenti staccati. Fu nelle donne affette da isterismo grave o isterio-epilessia, che il Charcot e i suoi allievi della Salpêtrière hanno potuto dimostrare il succedersi e distinguersi regolare di tre fasi o periodi. Anzi la regolarità loro è tale che si designa già col nome di «grande ipnotismo» l'assieme dei fenomeni provocati nelle isteri-

<sup>32</sup> Cfr. D.M. Bourneville; P.M.L. Regnard, *Tre storie di isteria*, tr. it. e intr. di A. Fontana, Venezia, Marsilio, 1982.

<sup>33</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 71-98.



che. I tre periodi sono per ordine più frequente di successione, la catalessi, il letargo e il sonnambulismo»<sup>34</sup>.

Già nel 1842, confutando la teoria mesmerica del fluido magnetico, il medico inglese Braid aveva dimostrato che la fascinazione sonnambolica poteva essere indotta anche semplicemente fissando un oggetto luminoso o in movimento<sup>35</sup>. A metà del secolo l'ipnotismo sostituisce sulle scene teatrali il sonnambulismo mesmerico riproponendone il singolare spettacolo dell'uomo "posseduto" da una volontà altrui che lo spinge a compiere azioni, vivere sentimenti e passioni estranei allo stato della coscienza vigile<sup>36</sup>. L'occhio del clinico è ben presto in grado di cogliere nell'ipnosi un fatto sostanzialmente somatico e neurologico che presenta delle analogie con il quadro nosografico dell'isteria. Basta riportare l'ipnotismo dal luogo impuro del teatro dentro la cittadella della scienza per poter sottrarre i fenomeni ipnotici al terreno del meraviglioso, per poter misurare e scervare l'impostura dalle manifestazioni di tipo neurologico e fisiologico. È indicativo di tale nuovo ordine del discorso il tentativo operato da gran parte della psichiatria positivista di trovare attorno all'isteria una nuova articolazione di corpo e anima:

«Charcot e Richet valendosi della proprietà che offrono le isteriche di presentare, durante la letargia ipnotica, l'ipereccitabilità nevromuscolare, studiarono l'influenza della fisionomia sul gesto, ed osservarono che imprimendo coll'eccitazione faradica una determinata espressione al viso, anche il resto del corpo entrava in azione e prendeva un'attitudine corrispondente.

Così secondo che venivano stimolati i muscoli frontali, o l'orbicolare palpebrale superiore, o il muscolo sopraccigliare, o il grande zigomatico, si osservava che non soltanto la faccia, ma anche la testa, il tronco, gli arti assumevano un atteggiamento speciale, che rendeva completa l'espressione della meraviglia, della collera, del dolore, del riso, provocata coll'eccitamento muscolare della fisionomia»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> E. Morselli, *Il magnetismo animale. La fascinazione e gli stati ipnotici*, Torino, Roux e Favale, 1886, p. 235.

<sup>35</sup> Cfr. H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, cit., pp. 130-39.

<sup>36</sup> Cfr. C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, cit., pp. 209-225; P. Guarnieri, *Teatro e laboratorio. Scienziati e medici davanti al magnetismo*, «Belfagor», XL, 5, pp. 561-575.

<sup>37</sup> G. Seppilli, *I fenomeni di suggestione nel sonno ipnotico e nella veglia*, «Rivista di freniatria e di medicina legale», 11, pp. 325-50; ora in S. Ferrari, *Psicologia come romanzo. Dalle storie di isteria agli studi sull'ipnotismo*, Firenze, Alinea, 1987.



Paradossalmente proprio sotto l'egida del discorso medico sull'isteria e sull'ipnosi riappaiono le tecniche e le modalità spettacolari del teatro magnetico. Questa volta però la sintassi del discorso cerca dietro le fasi del sonno ipnotico non la manifestazione del meraviglioso ma la possibilità di una verifica sperimentale dei meccanismi delle passioni, come è evidente in alcune osservazioni dell'allievo di Charcot, Charles Richet: «Queste pose, questi atteggiamenti passionali, hanno una vivacità, un vigore espressivo che non sapremmo ritrovare altrove. L'attore più consumato non sarà mai in grado di rappresentare il terrore, la minaccia, la collera, con la verità e la potenza di queste povere giovani isteriche, che si dimenano agitate da un delirio furioso e mutevole»<sup>38</sup>.

È il corpo che sotto l'azione dell'ipnosi rivela i suoi segreti rapporti con l'emozione, con gli atteggiamenti passionali, ed è attraverso l'azione della fisiologia sul carattere che i medici ritengono possibile arrivare ad una riproduzione scientifica e sperimentale del fenomeno artistico. La retorica del meraviglioso si è trasformata in una sintassi del sintomo e in una scienza delle passioni. Contemporaneamente proprio la teatralizzazione della malattia nel trattamento ipnotico lascia affiorare il carattere analogico, letterario che sempre più contamina il linguaggio neutro della scienza medica. Basta riandare alle descrizioni di molti esperimenti ipnotici per veder riemergere l'immaginario dello sperimentatore fortemente marcato da un andamento retorico-narrativo. Charles Richet, ad esempio, spesso richiede al soggetto ipnotizzato di assumere una parte precisa alla cui messa in scena partecipa direttamente:

«J... deve chiedere l'elemosina: ha fame, i suoi genitori sono ridotti in miseria, i tempi sono duri e non c'è lavoro. Procedo come sempre, facendole delle domande – Venite respinta spesso? – Ahimè si! – Ci sono delle case buone? – Due soprattutto: una dove abita un signore alto con la barba bianca (questo devo essere io); un'altra dove abita una giovane signora sempre ammalata (questa deve essere mia moglie)»<sup>39</sup>.

Di tale punto cieco della teoria, di una così persistente esorcizzazione dello psichico conta oggi soprattutto rilevare la formazione di resistenza di questi medici di fronte alla necessità di abbandonare le certezze fisiologiche e di porsi in ascolto della complessità dell'inconscio che attraverso l'ipnosi tornava ad agitarsi sotto le certezze del pensiero positivistico<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> C. Richet, *Le démoniaques d'aujourd'hui*, in S. Ferrari, *Psicologia come romanzo*, cit., p. 68.

<sup>39</sup> Ivi, p. 65.

<sup>40</sup> Cfr. L. Chertok, R. De Saussure, *Freud prima di Freud. Nascita della psicoanalisi*, Bari,



Certezze che si incrineranno ancora di più con la nuova moda dello spiritismo che conoscerà uno sviluppo impetuoso verso la fine del secolo. Di fronte a questo nuovo meraviglioso che mette in discussione le categorie stesse della ragione conoscitiva la scienza reagisce richiamandosi alle procedure di misurabilità e di certezza del fatto, all'accumulo di prove e di esperimenti che potranno poi fornire una dimostrazione "scientifica" dei fenomeni spiritici. È nota la parabola scientifica di Cesare Lombroso che dall'apologia della descrizione fisica dello psichico, presente negli scritti degli anni settanta-ottanta, arriverà negli ultimi anni della sua vita ad aderire allo spiritismo. Ad un'evoluzione assai simile può far pensare il percorso letterario del verista Luigi Capuana, iniziato con l'incursione nei territori dei fenomeni ipnotici del racconto *Un caso di sonnambulismo*<sup>41</sup> e coagulatosi nella scrittura saggistica di *Spiritismo?*<sup>42</sup>. Una lettura dubitativa dei fenomeni spiritisti, ancora fiduciosa delle potenzialità esplicative della scienza, circola in questi testi ben presto soppiantata da quell'indefinibile crollo delle certezze positive che accomuna letterati e scienziati al tornante del secolo. Questa crisi in Capuana produce l'adesione allo spiritismo adombrata nell'opuscolo *Mondo occulto*<sup>43</sup> e il tratteggio di vicende in cui il fantastico si alterna con il mistero dei due racconti *Un Vampiro* e *Fatale influsso*, significativamente dedicati a Cesare Lombroso<sup>44</sup>. Questa stessa inquietudine porta lo scienziato ad adoperare nel linguaggio scientifico le figure retoriche e le procedure narrative tipiche della scrittura letteraria salvo ad ammantarle dell'oggettività della disquisizione medica, del rigore della descrizione dell'esperimento terapeutico. Nel complicato intreccio tra scienza del profondo e narrativa molte pagine di Lombroso potrebbero oggi ben figurare nei registi della letteratura fantastica<sup>45</sup> e in altri casi lo sfuggente statuto epistemologico dell'oggetto studiato si riverbera sulla forza esplicativa del linguaggio. Basti pensare agli studi del ginevrino Flournoy sul carattere mitopietico dell'inconscio nell'esame della *medium* Hélène Smith per veder trascrescere il disagio di fronte alle ambiguità e alle insufficienze del linguaggio della descrizione in una riflessione metapsicologica sul metodo e sul modello di rapporto tra il normale e il patologico<sup>46</sup>. O ancora si può scorgere nello studio di A. Binet su *Les altérations de la perso-*

Laterza, 1975.

<sup>41</sup> L. Capuana, *Racconti*, a cura di E. Ghidetti, 3 voll., Roma, Salerno ed., 1973.

<sup>42</sup> Id., *Spiritismo?*, Catania, Giannotta, 1884.

<sup>43</sup> Id., *Mondo occulto*, Napoli, Piero, 1886.

<sup>44</sup> Id., *Racconti*, cit.

<sup>45</sup> Cfr. C. Lombroso, *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Torino, UTET, 1909.

<sup>46</sup> Cfr. T. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars. Etude d'un cas de sonnambulisme avec glossolalie*, Paris-Géneve, Atar, 1900.

*nalité* una messa in discussione dell'operatività dei concetti manipolati con tanta certezza dalla scienza che anticipa la riflessione freudiana sulla contaminazione metaforica tra linguaggio dell'osservazione e fenomeno osservato<sup>47</sup>.

3.1 Non è un caso che proprio Binet ricompaia nel saggio su *Arte e scienza* di Luigi Pirandello come possibile grimaldello per spiegare il processo della creazione letteraria. E che non si tratti di una semplice suggestione ma di una cosciente assunzione di problematiche comuni basta la lettura cursoria di qualche passaggio del saggio di Binet:



«Noi siamo abituati da molto tempo, dalle consuetudini del linguaggio, dalle finzioni della legge, ed anche dai risultati dell'introspezione a considerare ogni persona come costituente una unità indivisibile. Le ricerche attuali modificano profondamente questa nozione importante. Sembra oggi dimostrato che se l'unità dell'io è reale, deve ricevere una definizione del tutto differente. [...] Questa è l'idea generale che M. Ribot ha nettamente formulato nella sua fondamentale opera su *Les Maladies de la personnalité*: "L'unità dell'io, nel senso psicologico del termine, è, egli afferma, la coesione, durante un tempo dato, di un certo numero di stati di coscienza chiari, accompagnati da altri meno chiari, e da una molteplicità di stati psicologici che, senza essere accompagnati da coscienza, come i loro congeneri, agiscono quanto loro. Unità vuol dire coordinazione"»<sup>48</sup>.

In questa molteplicità degli stati psichici, in questa metafora linguistica ed euristica della federazione dell'io è evidente come si agiti già la follia dei personaggi pirandelliani, ingabbiati nella prigione di una coscienza unitaria e consapevoli che oramai il mistero e l'*inconnu* non sono più nel meraviglioso oggettivato nel mondo ma, come afferma Vitangelo Moscarda in *Uno nessuno e centomila*, dentro: «Il terribile fragore d'una certa rapina sotto gli argini, oltre i limiti che lei, da buon giudice, s'è tracciati e imposti per comporre la sua scrupolosissima coscienza [...] ma poi vengono i momenti di piena, signor giudice, e la fiumana straripa e sconvolge tutto. [...] Mi ci sono buttato e ora ci nuoto, ci nuoto»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, Paris, Alcan, 1892.

<sup>48</sup> Ivi, cit., pp. 317-18, traduzione nostra.

<sup>49</sup> L. Pirandello, *Uno nessuno e centomila*, in *Tutti i romanzi*, a cura di G. Macchia e M. Costanzo, vol. II, Milano, Mondadori, 1973, p. 897.



**Tra scienza e arte. Estetica del corpo nervoso**







## ***Una fucina di mali fisici e morali.*** **L'isterismo ottocentesco tra psichiatria e diritto**

Valeria Marzocco

### *1. Il secolo nevrosico. Il discorso isterico ottocentesco come laboratorio dell'ordine sociale*

Nel corso dell'Ottocento, la personalità femminile, dopo essere stata al centro della riflessione di medici e giuristi dei secoli precedenti<sup>1</sup>, entra nel dominio di un passaggio «straordinariamente fecondo» nella storia germinale della psichiatria, in cui, grazie all'opera di Fodéré, Pinel, Esquirol e Haslam, si compie il suo accreditamento e la sua specializzazione nell'ambito del sapere medico<sup>2</sup>. Si tratta, come rilevato da Foucault, di un percorso segnato da tratti di ambiguità notevoli, per il fatto stesso che esso si sperimenta nell'elaborazione di un approccio epistemico che ha la necessità di confrontarsi con quello della medicina e di elaborare, per questo, una nuova definizione del proprio oggetto, la follia. In questi termini se, soprattutto nel primo trentennio del secolo, le esperienze di autonomizzazione della psichiatria dalla medicina si strutturano nella rivendicazione di una discontinuità rispetto alla pratica medica, nel senso dell'allontanamento dell'approccio psichiatrico dalla regola dell'osservazione e della diagnosi, proprio la necessità di riconvocarsi sulla definizione dello statuto della follia richiederà alla medicina un contesto – un *luogo* entro il quale la psichiatria, non più solo *potere*, ma *sapere*, potesse esercitarsi – e un sistema di regole di tipo amministrativo, utili al governo della follia in termini di malattia e medicalizzazione.

In questo processo, un passaggio decisivo, al quale è affidata la sperimentazione delle possibilità e dei limiti della nuova impresa psichiatrica, è dato dall'irrompere dell'isterismo, sia per l'interpretazione che la psichiatria ottocentesca, soprattutto con Charcot, prova a offrire dello spettro sintomatico della personalità isterica, che per l'affermarsi di un registro di

---

<sup>1</sup> Su ciò, M. Sbriccoli, *“Deterior est condicio foeminarum”. La storia della giustizia penale alla prova dell'approccio di genere*, in G. Calvi (a cura di), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Roma, Viella, 2011, pp. 73-91.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 15.



femminilizzazione che radica nel corpo della donna non solo le sue manifestazioni organiche ma anche le sue proiezioni sulla società.

Si compone uno scenario in cui l'isterismo è un laboratorio dal punto di vista epistemico, per una sorta di "diritto di cittadinanza" nel novero della malattia che l'isterica rivendica al cospetto dello psichiatra, imponendogli uno sforzo d'intelligenza rivolto a condurne all'interno di regolarità e costanza le manifestazioni corporee<sup>3</sup>. Ma si istaura anche, per altro verso, un'istanza veritativa, rispetto alla quale l'ipnosi consente di individuare il discrimine tra verità della malattia e simulazione<sup>4</sup>, in una pagina che coinvolge tanto il sapere psichiatrico, quanto il suo accreditarsi, nel processo, nei termini di psichiatria legale, alla ricerca di nuove forme di definizione di canoni di normalità sociale.

Le diverse traiettorie che si producono, nel corso dell'Ottocento, sull'isteria femminile definiscono, in questo, un salto categoriale nella costruzione medico-legale della subalternità femminile al dominio maschile, quale si era prodotta attraverso la descrizione fisiologica e organica di una personalità fragile, perché naturalmente esposta alla menomazione del suo sesso<sup>5</sup>. In questa vicenda, che certamente rinvia alle strategie di posizionamento della psichiatria come sapere/potere alla ricerca di un proprio statuto autonomo, si mostra una trasformazione all'interno del già consolidato approccio medico-legale alla personalità della donna, definito nelle teorie della *infirmitas sexus*<sup>6</sup>. La tassonomia naturalistica delle attitudini del femminile che ne era stato il principale *coté* si emancipa, nel discorso isterico, sia dalle acquisizioni di senso comune che in un primo tempo la aveva percorsa, che dalla preferenza accordata alla regola di osservazione anatomo-organica, per essere incisa dalle trasformazioni interne alla definizione della follia che *il secolo nevrosico* produrrà in seno alla teoria e alla pratica della scienza psichiatrica<sup>7</sup>. L'imporsi delle categorizzazioni che investono la donna nel corso dell'Ottocento – la nevrastenica, la melanconica, l'isterica

<sup>3</sup> Si tratta, in questo senso, del «diritto di non essere semplicemente folle, ma di essere un malato»: M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit. p. 267. Su ciò, cfr. M. Colucci, *Scienza del pericolo, clinica del deficit. Sulla medicalizzazione in psichiatria*, «Aut Aut», 340/2008, pp. 105-122.

<sup>4</sup> Si tratta di un punto che congiunge l'impresa charcotiana in funzione dell'ingresso, nella società ottocentesca di una nuova categoria di malati «né paganti, né assistiti, i malati assicurati»: M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit. pp. 270 ss. Ma su ciò, cfr. altresì M. Bertani, *La nascita della psichiatria dallo spirito della follia. Nota storica su "Il potere psichiatrico"*, «Aut Aut», 323/2004, pp. 52-86.

<sup>5</sup> M. Boari, *I caratteri del "genere" e gli antefatti della follia femminile nell'esperienza del diritto comune*, «Genesis», II/1 2003, pp. 47-62.

<sup>6</sup> M. Graziosi, *Infirmitas sexus. La donna nell'immaginario penalistico*, «Democrazia e diritto», 2/1994, pp. 99-143.

<sup>7</sup> P. Mantegazza, *Il secolo nevrosico*, Firenze, G. Barbera, 1887.



– si offre allo sguardo dello psichiatra, a partire dal corpo e dalle manifestazioni sintomatologiche, in uno spettro di significati che estendono l'ordine del discorso medico-legale al di là dei termini che gli erano stati sin lì propri, la messa in forma della inferiorità della personalità giuridica femminile a partire dal suo fragile sesso: se, di questo linguaggio e dell'ordine delle interrogazioni di cui esso si fa espressione, il corpo della donna è il laboratorio paradigmatico, è però la società e il suo ordine, con la definizione e la problematizzazione dei ruoli all'interno di essa, ad essere l'autentico tema posto dall'isterismo.

Nel discorso moderno sul corpo della donna, con l'isterismo si manifesta così un dato nuovo che ha nel dominio della psichiatria legale il suo contesto di produzione. È la stessa sintomatologia isterica, con la resistenza che essa provocatoriamente manifesta tanto alla valutazione dello psichiatra quanto a quella del giudice, a portare il corpo della donna all'interno di significati e regolarità che si riconnettono alla ricerca di forme di controllo e normalizzazione che non sono più e solo tenute nella dimensione dello statuto della sua personalità giuridica. Quale sia il contributo di radicalizzazione che il nuovo linguaggio psichiatrico sull'isteria porta all'alleanza con cui lo sguardo medico e quello giuridico avevano costruito le ragioni della subalternità della personalità femminile, si misura così in un mutamento di paradigma interno a quegli stessi saperi. In questi termini, se il processo di isterizzazione che investe il corpo della donna entra in campo, come scrive Foucault, all'interno dei dispositivi che contribuiscono a definire l'autonomizzazione, a partire dal XVIII secolo, dei campi di produzione e di esercizio del sapere medico e di quello giuridico, ciò accade perché nel discorso isterico precipita una circostanza nuova, l'osmosi tra una rappresentazione già compiuta del corpo femminile – un corpo saturo di sessualità, che è la sua stessa sessualità – e la costruzione, a partire da esso, di equilibri a definirsi per il corpo sociale<sup>8</sup>. La soggettività femminile entra nel campo del sapere e delle pratiche mediche per essere posta “in comunicazione organica” con i meccanismi che ordinano il corpo sociale: il ruolo biologico nella riproduzione, tanto quanto quello sociale nell'educazione dei figli, si iscrivono in un duplice ordine di prescrizioni morali, rappresentando una condizione in cui la famiglia costituisce per un verso l'alveo naturale e la prigione sociale predestinata della donna, per altro l'unico scenario possibile della sua soggettivazione.

Dal punto di vista della scienza giuridica, questo mutamento di paradigma ha il suo scenario di rappresentazione più emblematico nelle nume-

---

<sup>8</sup> M. Colucci, *Isterici, internati, uomini infami. Michel Foucault e la resistenza al potere*, «Aut Aub», 323/2004, pp. 111-134.



rose vicende processuali in cui le categorizzazioni che tipizzano nel nuovo linguaggio della psichiatria legale il disagio femminile irrompono e si problematizzano entro il contesto che più è loro proprio, la famiglia.

Di questa dinamica conflittuale tra ordine e desiderio, di cui il corpo della donna, un corpo che genera e che educa, è metafora, la madre è la figura icastica, grembo generante e riferimento della famiglia<sup>9</sup>, al centro di una ricca casistica di vicende processuali che, soprattutto nel corso della seconda metà dell'Ottocento, impegna la riflessione dei giuristi più attenti alle implicazioni che la personalità isterica può offrire in tema di capacità di intendere e di volere.

In alcune di queste vicende, attraverso la lente della personalità isterica, la fiducia positivista nella scienza medica, ma anche la costruzione psichiatrico-legale di canoni di normalità sociale, sperimentano le loro possibilità e i loro limiti.

## 2. *Corpus infirmus e corpo neurologico. L'isterismo nel dominio della psichiatria legale*

Rispetto alle dissertazioni sugli “spiriti animali” che animavano le interpretazioni della mania isterica della medicina empirista seicentesca<sup>10</sup>, la riflessione psichiatrica dell'Ottocento ha ormai guadagnato una distanza considerevole che ne restaura il *leit motiv* della affezione di genere: l'isterismo, non più patologia convulsiva del sistema nervoso disancorata dall'approccio ippocratico, torna a trovare nella dimensione della sessualizzazione e del desiderio – del suo oblio, o misconoscimento – il suo canone ermeneutico. In questi termini, se resta fermo lo spettro della sintomatologia già descritta dall'esperienza dell'osservazione medica dei secoli precedenti, a mutare sono le condizioni della sua intelligenza nell'interrogazione che investe il sapere della psichiatria: l'isterica, soggetto ambiguo e sfuggente è, particolarmente con Charcot, il laboratorio vivente attraverso il quale è reso possibile il tentativo di introdurre un'analisi differenziale della follia, pure all'interno di una sintomatologia medica generale<sup>11</sup>. Non si tratta di

<sup>9</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 92.

<sup>10</sup> Nel corso del XVII secolo, fu Thomas Willis (*Pathologiae cerebri et nervosi generis specimen. In quo agitur de morbis convulsivis et de scorbuto*, Amsterdam, 1668) a confutare la teoria, risalente alla tradizione ippocratica, che voleva l'isteria trovare la propria sede naturale nell'utero: su Willis, e sul superamento del paradigma ippocratico, cfr. F. Marone, *Il discorso isterico*, in G. Mattioli, F. Scalzone (a cura di), *Attualità dell'isteria. Malattia desueta o posizione originaria?*, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 45 ss.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit. pp. 265 ss.



stravolgere il quadro sintomatico dell'isterismo dunque, quanto piuttosto di guadagnarne un'intelligenza razionale, a dispetto delle irregolarità che esso offre all'osservazione.

Particolarmente nell'iconografica rappresentazione della Salpêtrière, ciò costituisce un laboratorio per la sperimentazione tanto dello statuto quanto del metodo d'indagine della psichiatria: nella retrocessione dell'isteria a patologia sessualizzata nel femminile, contraddistinta da una costante componente sessuale, è il corpo dell'isterica a stare al centro, secondo meccanismi di azione/reazione che si istaurano nella relazione con lo psichiatra, consentendo la messa in campo di strumenti innovativi, tra i quali si impone la ricerca di una eziologia che riconduce al concetto di lesione neurologica.

È questo dominio del corpo neurologico, (che instaura, particolarmente in Charcot, l'accostamento tra trauma e isteria), a spostare su di un altro piano il discorso isterico, nei termini di un mutamento di paradigma che si produce sulla sua epistemologia, ma anche nella rappresentazione che di essa offre il sapere psichiatrico-legale, soprattutto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Tra il paradigma neurologico che s'impone con Charcot e l'approccio psichiatrico-legale all'isteria, l'Ottocento offre un nesso di continuità forte, per il quale uno dei principali canali di consolidamento è rappresentato dalle vicende che irrompono a porre la questione della rilevanza della diagnosi di isterismo come fattore idoneo ad escludere o mitigare la responsabilità dell'agente.

In questo contesto, che vede la sua principale maturazione soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo, la discussione coinvolge tanto gli psichiatri quanto i giuristi all'interno di un quadro teorico di convergenze tra saperi, strettamente riconnesso al particolare *mélange* di conoscenze che anima la sensibilità del giurista ottocentesco. Sotto il profilo della scienza giuridica, e particolarmente di quella criminologica, il dibattito si radica all'interno di un tema che, lungo tutto l'arco del secolo, aveva avvinto la dottrina, divisa sulla capacità e delinquere della donna in ragione del suo sesso. In questa stagione, il richiamo all'istituto romanistico dell'*infirmitas sexus*, già nei secoli precedenti argomento speso in tema di personalità giuridica della donna, era stato al centro di un dibattito ampio, sul se l'appartenenza al genere femminile potesse essere o meno annoverato tra le cause di diminuzione o attenuazione della imputabilità<sup>12</sup>. Nonostante le opinioni talvolta fossero divergenti in punto di diritto, la naturale e organica inferiorità della donna non era affatto posta in questione, costituendo

<sup>12</sup> Su ciò, cfr. E. Musumeci, *Emozioni, crimine, giustizia. Un'indagine storico-giuridica*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

piuttosto un'evidenza: è così che se, ad avviso di Giovanni Carmignani, in un lavoro di inizio secolo, era in ragione delle osservazioni dei fisiologi, che non poteva negarsi una reciprocità tra «gli organi della generazione su quelli che servono all'intelletto», ragione per la quale poteva sostenersi che il sesso femminile costituisse «una giusta causa perché il delitto venga all'agente meno imputato»<sup>13</sup>, di diverso avviso, ma muovendo dal medesimo assunto della inferiorità e subalternità della donna all'uomo, si mostrava Francesco Carrara, secondo il quale le attitudini di senso comune ascrivibili alla donna, tra cui «volubilità» e «sensibilità maggiore» non dovevano invece ritenersi tali da compromettere la sua personalità morale, unico parametro per valutare la capacità di rispondere sia dinanzi alla legge di dio che dinanzi a quella degli uomini<sup>14</sup>.

In questo quadro – rispetto al quale la pubblicazione sul finire del secolo de *La donna delinquente* di Cesare Lombroso costituisce il momento più noto<sup>15</sup> – l'irrompere della medicalizzazione della follia, anche nell'approccio della psichiatria legale, offre un contributo fondamentale. Sotto l'egida del positivismo scientifico, il cui appello all'unità dei saperi è colto con fiducia dalla scienza giuridica ottocentesca, non solo nel caso del diritto penale, negli anni Sessanta dell'Ottocento, tanto “la medicina forense” quanto “la psicologia criminale” si costituiscono ormai come saperi dai quali discende un'istanza di veridicità a tal punto accreditatasi da condurre

<sup>13</sup> «Egli è certo dietro le osservazioni dei fisiologi, che gli organi della generazione hanno molta influenza su quelli che servono all'intelletto. Nelle femmine la midolla spinale è più debole e delicata che non lo è nei maschi. Quindi han quelle più deboli le forze dello spirito e più fermi i mezzi di acquistare le idee fornite loro dalla natura. Ciò posto il sesso femminile è pure una giusta causa perché il delitto venga all'agente meno imputato»: G. Carmignani, *Elementi del diritto criminale*, Napoli, P. Androsio, 1854, p. 56.

<sup>14</sup> Tra le obiezioni che Francesco Carrara discute nelle pagine del suo *Programma*, tratte dalla dottrina a lui contemporanea: «che la donna è più volubile per natura, che ha una eccitabilità nervosa maggiore, che è più timida, più modesta dell'uomo [...] – Ma dalla sua volubilità, eccitabilità nervosa e sensitività maggiore non può trarsi buon argomento per ravvisarsi nel delitto da lei commesso una forza morale minore di quella che si ravvisi nel delitto commesso del maschio»: F. Carrara, *Programma del corso di diritto criminale*, 1867<sup>3</sup>, Lucca, Giusti, pp. 142-143.

<sup>15</sup> Del tutto comprensibile, alla luce delle teorie lombrosiane, è come, in margine ad una discussione che tornava su alcune controverse pagine spenceriane riguardanti i caratteri dell'inferiorità femminile al maschio, la considerazione della componente storica – «la inerzia forzata degli organi cui l'uomo ha costretto la donna», argomento che aveva suscitato, in parte della dottrina giuridica ottocentesca, ipotesi riformatrici (cfr. *ivi*, nt. 34) – sia immediatamente ricondotta a elemento marginale: «sarebbe un errore indicare questa cagione come artificiale, mentre è anche essa naturale e rientra in quel fenomeno generale di quella partecipazione maggiore, in tutta la scala animale, del maschio alla lotta per la vita»: C. Lombroso, G. Ferrero, *La Donna delinquente. La prostituta e la donna normale*, Torino<sup>2</sup>, F.lli Bocca, 1903, p. 178.



ad un “assioma”, quello per cui «nessun giudice, o difensore penale, possa farne senza»<sup>16</sup>. Il nesso specifico tra donna e follia<sup>17</sup> si produce esattamente all’interno di questo registro, imposto dal linguaggio della psichiatria legale e nel quadro di vicende processuali che sollecitano il dibattito sull’isteria nel corso della seconda metà dell’Ottocento.

### 3. *L’isterismo e i tribunali ottocenteschi. Il caso Conte e il caso Boscolo*

In anni in cui è soprattutto una casistica di madri, figlie, mogli isteriche a sollecitare l’intervento della consulenza psichiatrico-legale in sede processuale, la rappresentazione di genere in cui ricade l’isterismo ottocentesco si confronta con un caso che molta eco ebbe, anche grazie al lavoro di Leonardo Bianchi, fondatore della scuola neurologica napoletana, negli ambienti medici<sup>18</sup> e giuridici dell’epoca<sup>19</sup>. Nel caso Conte, un caso di isteria maschile, non ci troviamo solo dinanzi ad una vicenda processuale molto difficile, in cui la diagnosi della sintomatologia isterica e delle perizie psichiatrico-legali che furono disposte a comprovarla si ritrovarono a rivestire un ruolo centrale<sup>20</sup>. Era messa in campo chiaramente una funzione della diagnosi di isteria e del metodo del suo accertamento fondata sulla ricerca di un discrimine che la scienza avrebbe dovuto porre tra il vero e il falso, secondo il paradigma charcotiano<sup>21</sup>.

Sotto il profilo della discussione giuridica, l’interesse era stato chiaramente animato dalla principale questione che ne era discesa: il nucleo incerto di una ricostruzione del fatto dedotto in giudizio – l’aggressione subita dal denunziante, ad opera di tre suoi concittadini – della sua prova,

<sup>16</sup> F. Forlani, *L’isterismo nei suoi rapporti con la follia e con la responsabilità. Memorie medico-legali*, Vienna-Torino-Firenze, Manz-Loescher, 1869, p. VII.

<sup>17</sup> G. Fiume, *Madri snaturate. La mania puerperale nella letteratura medica e nella pratica clinica dell’Ottocento*, in G. Fiume (a cura di), *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 83-117.

<sup>18</sup> Ciò fu dovuto agli studi che dedicarono al caso soprattutto Leonardo Bianchi (*Paolo Conte e la grande isteria. Due aggressioni patite o simulate? Quattro persone incriminate*, «Giornale di psichiatria e neuropatologia», 13/17 1886) e Giorgio Belfiore (*Grande isteria e ipnotismo. Studio medico-legale su Paolo Conte*, Napoli, 1889).

<sup>19</sup> Di grande interesse è, in questo senso, la lettura della memoria difensiva dall’avvocato della parte civile, Giuseppe Abbamonte: *La causa di Paolo Conte esposta nell’interesse del Prof. Catello Fusco*, Napoli, Tipografia del Monitore degli Annunzi, 1889.

<sup>20</sup> Sul ruolo dell’esperimento grafologico, condotto dalla perizia della difesa, al fine di verificare che le contratture degli arti di Conte fossero reali e non simulate, cfr. G. Belfiore, *L’ipnotismo e gli stati affini*, con prefazione di Cesare Lombroso, Napoli, Piero Editore, 1887.

<sup>21</sup> Cfr. *supra*, nt. 4.



affidata alla ricostruzione del giovane chierico, e del contesto in cui esso era andato maturando.

La centralità che assunse l'analisi della personalità e delle manifestazioni isteriche del denunziante aveva posto in termini problematici e difficili questa fase di accertamento, con la conseguente questione della sua configurazione in termini di reato: come interpretare la denuncia dell'aggressione che il chierico asserisce di aver subito per mano di alcuni suoi concittadini nelle strade della città natale, Castellammare di Stabia, le lettere anonime che egli produce in giudizio, a suo dire ascrivibili alla mano di un notevole del clero locale, che avrebbe imbastito una rete di complotti e inimicizie tali da generare quella violenza? Conte, per Leonardo Bianchi colto da attacchi chiaramente ascrivibili alla sintomatologia isterica, è parte offesa o attore al centro di una rappresentazione drammatica della sua malattia, che lo spinge a calunniare innocenti, trasformandoli in autori di un reato che non hanno mai commesso?

Emotività, frustrazione, rapporti familiari, tendenza alla drammatizzazione e alla spettacolarizzazione della propria condizione di vittima, manifestata anche in sede di comportamento processuale<sup>22</sup> rinviavano alla medesima sintomatologia di un isterismo il cui paradigma, come per Charcot, sta nella provocazione resistente mossa alla individuazione di una norma, di un ordine di intelligenza, tra verità e simulazione.

In questi termini, il caso Conte ripeteva la rappresentazione di una funzione paradigmatica che la diagnosi di isterismo esercita nella psichiatria legale ottocentesca, come criterio al quale affidare una ricostruzione del fatto ritenuta possibile a partire dalla analisi della personalità di chi lo aveva portato in giudizio.

La rappresentazione delle criticità che l'isterismo offre, nel corso dell'Ottocento, della famiglia e della rigidità dei suoi ruoli, traspare tanto nella casistica medico-legale quanto in quella più propriamente processuale, entrambe passate in rassegna dai lavori che provano, a sistematizzare la materia sul finire del secolo. Sebbene – come si è appena visto – non sempre si sia dinanzi a vicende coinvolgenti le donne, l'isterismo rinvia sotto il profilo dei significati che gli sono ascritti e all'interno di questo paradigma di disordine del sé generato dall'imperatività e irrazionalità della componente emozionale, ad una sintomatologia che può definirsi di genere più ancora che sessuata. In questi termini, se nelle vicende processuali ottocentesche l'isterismo è soprattutto affezione riguardante la persona-

<sup>22</sup> Particolarmente interessanti sono le pagine che Bianchi dedicherà ancora al caso anni dopo: L. Bianchi, *Trattato di psichiatria ad uso dei medici e degli studenti*, Napoli, V. Pasquale, 1905.



lità femminile, il caso Conte, di questo scenario, non costituisce affatto un'anomalia, ma un paradigma, per l'elemento del rapporto tra verità e simulazione sul quale si incardinava ciò che lo psichiatra era ritenuto in grado di offrire alla valutazione del giudice.

Nel quadro dell'accreditamento ottocentesco del ruolo dello psichiatra nel processo, l'isterismo costituisce senza dubbio un laboratorio fondamentale e radicale, sia perché partecipe del consolidamento del ruolo che lo psichiatra vi assume, quale soggetto «non esperto quanto alla punibilità, ma consigliere quanto alla punizione»<sup>23</sup>, sia perché contribuisce a costruire quel «singolare complesso scientifico-giuridico» che costituisce il dominio della psichiatria legale, soprattutto per quanto attiene al profilo della pericolosità sociale<sup>24</sup>. In campo, anche attraverso l'isterismo, vi è la necessità di una riconduzione a norma della personalità del soggetto deviante che è resa possibile da quello stesso processo che vede mutare i tratti della patologia isterica nello sguardo che le rivolge soprattutto la psichiatria charcotiana nel corso dell'Ottocento, emancipandola dal dominio dell'irrazionale e della follia, e assumendola nel novero della malattia mentale.

Di questa normalizzazione dell'isteria, che pure resta categoria la cui sintomatologia ed eziologia stentano a definirsi con certezza, è testimonianza la centralità di cui essa si ritrova investita nelle consulenze psichiatrico-legali sulle personalità femminili della seconda metà del secolo.

Nel contesto di una specifica attenzione rivolta al «misterioso problema dell'influenza dell'organismo sulla volontà dell'uomo»<sup>25</sup>, la mania isterica si presenta, nei molti casi che vengono all'attenzione delle cronache giudiziarie dell'epoca, come ipotesi che genera interrogazioni inedite, rispetto alle quali viene in questione lo schema che si osserverà ancora, alla metà degli anni Ottanta, per il caso Conte, con la diagnosi di isteria che diviene centrale non solo in tema di imputabilità, ma anche per lo stesso accertamento del fatto<sup>26</sup>.

Tra queste vicende, una particolare eco ebbe il processo Boscolo in cui l'isteria entrò in campo nell'analisi peritale volta ad accertare la personalità di una sospetta e tentata coniugicida. Per questa «fucina di mali fisici e morali», quale era da considerarsi l'isteria della quale, a detta del suo difensore, era affetta l'imputata Angela Boscolo, imprigionata in un matrimonio

<sup>23</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 25.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>25</sup> Su ciò e sulla cronaca del caso, cfr. «L'eco dei tribunali» (nr. 1448-1456/1864).

<sup>26</sup> In questi termini, ulteriori e analoghi casi, che ripetono il medesimo schema operativo della perizia medico-legale in tema di isteria nei tribunali ottocenteschi, cfr. F. Forlani, *L'isterismo nei suoi rapporti con la follia*, cit. pp. 60 ss.



infelice e vittima di maltrattamenti, il Tribunale di Venezia disponeva una perizia collegiale affidata all'Università di Padova, il cui esito escludeva l'incapacità dell'imputata. Reso noto dall'attenzione che alcune riviste giuridiche dell'epoca le consacrarono, del caso Boscolo si trova un'attenta disamina nelle pagine di uno dei primi scritti dedicato all'approfondimento dei rapporti tra la patologia isterica e il diritto<sup>27</sup>. Nonostante il collegio peritale universitario chiamato in qualità di consulente psichiatrico-legale dal Tribunale adito non avesse escluso che la patologia isterica avesse esercitato una forma di influenza sulla determinazione ad agire della donna, pur tuttavia non ricorreva alcuna evidenza che l'azione si fosse svolta nella costanza di circostanze tali da escludere la capacità di esser "consua delle proprie azioni": «essa – sintetizza lo studioso ottocentesco – non presentava veruno di quegli stati psichici, che il codice penale austriaco, al § 2, contempla quale vevoli a togliere qualunque grado di imputabilità»<sup>28</sup>.

Si offrivano, nel contrasto tra le perizie degli esperti chiamati in causa, e all'esito dell'ultima consulenza affidata al collegio dell'università di Padova, due opposte rappresentazioni dell'isterismo sotto il profilo psichiatrico, le quali di necessità aprivano ad altrettanto divergenti ipotesi circa l'effettiva influenza che il morbo isterico fosse in grado di avere sotto il profilo giuridico. Per un verso, si rappresentava una sorta di «antagonismo tra l'isteria e le alienazioni mentali»<sup>29</sup> che consegnava la prima a fattore predisponente ma non determinante l'azione individuale, per altro si faceva strada una intelligenza dell'isterismo come causa che rileva a compromettere «il fisiologico equilibrio tra le psichiche facoltà», come tale, idonea ad escludere l'imputabilità dell'agente<sup>30</sup>.

#### 4. *L'isterismo tra ordine e desiderio. I giuristi e la condizione femminile ottocentesca*

Nel corso dell'Ottocento, l'interesse del giurista per l'isterismo si sviluppa attraverso le discussioni e gli interventi che animano le pagine delle principali riviste dell'epoca. In Italia, la questione principale verte sulla condivisa rappresentazione che la scienza medica offre di una patologia strettamente connessa alla natura del femminile. Sebbene incerta ne sia la rappresentazione dei fattori eziologici – che per taluni andrebbero connessi al sistema nervoso *tout court*, per altri, radicati piuttosto nelle sue sedi

<sup>27</sup> F. Forlani, *L'isterismo nei suoi rapporti con la follia*, cit.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 100.



periferiche e particolarmente nell'utero<sup>31</sup> – sull'isteria femminile precipita una rappresentazione paradigmatica della personalità femminile e del suo ruolo sociale che interseca alcuni dei principali orizzonti di interrogazione del giurista ottocentesco. Nel contesto di un dibattito che, più ampiamente, si concentra sulla questione della rilevanza che le emozioni e il temperamento dispiegano in materia di responsabilità, il condiviso paradigma della particolare predisposizione della donna all'isterismo offre l'occasione per una rappresentazione dell'isterica come soggettività che sfugge al paradigma di un "governo di sé" radicato nell'individualismo giuridico liberale ottocentesco<sup>32</sup>. Rileva, in questi termini, anche lì dove si propende per una spiegazione della sua eziologia non nervoso-uterina, una interpretazione che dell'isterismo scandaglia, più ancora che il fattore psicologico, la capacità di manifestarsi e problematizzare sia i ruoli che l'ordine interni alla società familiare:

«le fanciulle diverranno poi più facilmente isteriche, quanto meno si avvezzano a dominare se stesse, quanto più i loro genitori rimangono passivi spettatori di quelle scene d'ira sfrenata, o di clamoroso cordoglio, che le fanciulle si permettono ogni qualvolta va guastato un loro balocco, o fallito un loro piano, o defraudata una loro speranza»<sup>33</sup>.



Questa rappresentazione dell'isterismo, in cui il fattore nervoso e organico interagisce con il contesto sociale, a partire dalla famiglia, sollecita la riflessione del giurista ottocentesco che ne coglie un fattore di criticità, sia con riguardo all'istituto matrimoniale che per ciò che concerne il ruolo che in esso la donna assume, molto spesso in ragione di volontà e interessi che non le appartengono. Se la famiglia, in questo senso, è letta come l'incubatore naturale dell'isterismo femminile – nei casi di infanticidio, di uccisione del coniuge, di aborto – questa patologia che affligge la donna nel suo ruolo di madre e moglie finisce con il sollecitare ipotesi riformatrici che, in qualche caso, si concentrano sulla necessità di approntare strumen-

<sup>31</sup> Per una disamina e una discussione articolata delle prime posizioni che si fronteggiano nel primo trentennio del XIX secolo e che sono spesso chiamate in questione anche in sede peritale, in quella stagione, cfr. E.F. Dubois, *Storia filosofica sulla ipocondria e sull'isterismo*, Milano, Antonelli, 1836. Posizione intermedia si ritrova invece sostenuta nel *Dizionario delle scienze mediche* ove si legge, a proposito della patologia isterica, di «una doppia sede della malattia» per la «coesistenza di irritazione encefalica e d'irritazione uterina»: *Isterismo* (voce), in *Dizionario delle scienze mediche*, Tomo X, parte II, p. 422, Venezia, Molina, 1830.

<sup>32</sup> Per la ricostruzione, V. Marzocco, *Domini sui. Il corpo tra proprietà e personalità*, Napoli, Editoriale scientifica, 2012.

<sup>33</sup> È l'opinione di F. Niemeyer, citato da F. Forlani, cit., p. 9.



ti più stringenti atti a garantire la prestazione di un consenso effettivamente libero al matrimonio<sup>34</sup>.

In questi termini, il discorso isterico, soprattutto nel corso dell'Ottocento, è un autentico laboratorio che consente alla scienza giuridica di riflettere sulla condizione femminile all'interno della famiglia, prestandosi alla formulazione d'ipotesi riformatrici ed emancipazioniste che si connettono alle rivendicazioni del primo femminismo, accreditandone le ragioni nella sensibilità del legislatore degli anni a venire.

---

<sup>34</sup> Forlani suggerisce, facendo riferimento al par. 55 del codice austriaco, la necessità di introdurre una sorta di azione d'ufficio in capo al pubblico ministero, che sia in grado di chiamare in causa quanti – genitori e parenti – intervengono decisamente a forzare il consenso delle fanciulle, imprigionandole in matrimoni infelici e criminogeni: F. Forlani, cit., p. 16).



## Personalità, imitazione, immagine dell'io: i critici della NRF tra psichiatria e letteratura

Barbara Chitussi

1. Il concetto di personalità domina le scienze umane: dalla psicoanalisi alla pedagogia e alla psicologia, dalla neurofilosofia agli studi di genere, è il cardine attorno a cui ruotano le ricerche, ma, in questa sua funzione implicita e nel medesimo tempo evidente, è anche un concetto troppo raramente messo in discussione.

In tutti questi ambiti, si dà per scontato che la parola personalità indichi un'identità, una singolarità o, nel caso più estremo, un'aggregazione di entità molteplici; tuttavia, se si guarda alla sua storia, si scopre che essa non ha sempre avuto questo significato. Si pensi ad esempio al diritto romano, dove la *persona* è una finzione, un doppio del soggetto, il personaggio sulla scena politica o giuridica<sup>1</sup>, o a Cicerone, che nel *De officiis* chiama *persona* il modello secondo il quale l'essere umano dà forma alla propria esistenza<sup>2</sup>. Fino agli ultimi decenni della tarda antichità, in effetti, la parola *persona* significa, come già il greco *prósopon*, maschera, ruolo<sup>3</sup>; ed è solo con le speculazioni dei teologi e filosofi medievali sulla natura divina che l'idea dell'unicità, della singolarità, dell'autenticità e persino della sacralità della persona si afferma<sup>4</sup>, finendo per imporsi su quella di maschera.

<sup>1</sup> Cfr. Y. Thomas, *Le sujet de droit, la personne et la nature : sur la critique contemporaine du sujet de droit*, in « Le Débat », 100 (1998), pp. 85-107; O. Cayla e Y. Thomas, *Du droit de pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, Paris, Gallimard, 2002; trad. it. *Il diritto di non nascere. A proposito del caso Perruche*, Milano, Giuffrè, 2004.

<sup>2</sup> «I regni, i comandi, l'appartenenza alla nobiltà, le ricchezze, gli onori e la potenza e tutte le cose a queste contrarie sono rette e guidate dalle circostanze e dal caso; ma lo scegliere il ruolo [*persona*] che vogliamo interpretare dipende dalla nostra volontà. Ed alcuni si dedicano alla filosofia, altri al diritto civile, altri ancora all'eloquenza [...] Coloro i cui padri o antenati si sono distinti per qualche titolo di gloria, cercano per lo più di illustrarsi nello stesso campo [...] Talvolta alcuni non imitano i loro antenati, ma inseguono un loro proprio disegno; ed in questo si affaticano per lo più coloro che, nati da oscuri genitori, si propongono qualcosa di grande», M.T. Cicerone, *I doveri*, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 181-183.

<sup>3</sup> Cfr. M. Nédoncelle, *Prósopon et persona dans l'antiquité classique*, in «RSR», 22 (1948), pp. 277-299; sulla mediazione dell'etrusco *phersu* nel passaggio da *prósopon* a *persona* cfr. anche E. Montanari, *Phersu e Persona*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n.s. XXI (1997), 63, pp. 5-22.

<sup>4</sup> Cfr. B. Edelman, *La personne en danger*, Paris, Puf, 1998; R. Esposito, *Due. La macchina*

Il termine personalità è tuttavia rimasto duplice e ambiguo, e la dominazione dell'identità non è stata, non poteva essere, assoluta. Il significato di maschera è riapparso periodicamente, per esempio nel manierismo, e nel modo forse più forte tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, quando ha segnato la nascita delle scienze psicologiche.

2. Théodule Ribot, Pierre Janet, Charles Richet, William James sono stati tra coloro che hanno posto al centro della ricerca psichiatrica e filosofica all'epoca del sonnambulismo e dell'ipnosi l'idea che la personalità sia la maschera che ognuno sceglie per se stesso in un determinato e decisivo momento della vita, il personaggio che decide di rendere reale a discapito di tutti gli altri, non scelti e tuttavia possibili. Se secondo Janet la personalità è una «construction», una «invention humaine»<sup>5</sup>, non ve ne è una più autentica di un'altra e la scelta del personaggio viene compiuta seguendo un mero criterio di convenienza. Richet, da parte sua, studia l'assunzione della maschera come una tecnica del sé e sperimenta sul corpo della sonnambula la capacità di diventare un'altra, ossia di costruire il proprio personaggio, sulla base dell'esperienza dei romanzieri<sup>6</sup>. Con le nozioni di imitazione e immaginazione, attorno alle quali nell'ultimo trentennio dell'ottocento il concetto di personalità prende forma, la ricerca psichiatrica e filosofica si apre infatti a elementi estranei, assai vicini al dominio artistico e letterario. Credo che tali elementi non siano affatto accessori e che abbiano, al contrario, una funzione strutturale in questa costruzione teorica. È quanto cercherò di mostrare nelle pagine che seguono.

Gran parte delle indagini psichiatriche dell'epoca è dedicata, come è noto, all'analisi dei casi di sdoppiamento della personalità, che secondo una celebre formula di Ian Hacking sono letteralmente esplosi in Francia tra il 1874 e il 1886<sup>7</sup>, e dove la parola personalità indica di nuovo con forza lo spostamento dell'attenzione medica dall'interiorità della vita mentale alla dimensione esteriore e sociale dell'individuo che mette in scena la malattia modificando il proprio carattere e la propria esistenza. Henri Ellenberger e, sulla sua scorta, Ian Hacking hanno indicato nell'aperta rivalità tra Freud e Pierre Janet la ragione per cui «la psicoanalisi si è opposta al

*della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, in particolare il capitolo secondo, *Il dispositivo della persona*, pp. 91-148.

<sup>5</sup> P. Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, Paris, A. Chaine, 1929, p. 179.

<sup>6</sup> Cfr. Ch. Richet, *La personnalité et la mémoire dans le sonnambulisme*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» XV, (1883), p. 227.

<sup>7</sup> I. Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995; trad.it. *La riscoperta dell'anima. Personalità multipla e scienze della memoria*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 183 sgg.



riconoscimento della personalità multipla come diagnosi indipendente»<sup>8</sup>, rendendosi così responsabile della sua eclissi per buona parte del novecento. Se ciò è vero, possiamo aggiungere che la psicoanalisi ha fatto anche qualcosa di più, ha cioè modificato radicalmente il concetto stesso di personalità, eliminando il senso di personaggio-maschera affermatosi in quegli anni e attribuendogli quello di struttura. Ecco perché credo che nella storia del concetto di personalità l'impresa freudiana giochi un decisivo ruolo di spartiacque.

3. Ora, negli anni dell'affermazione della psicoanalisi, accade, in particolare in Francia, un fenomeno interessante: come dimostra il numero speciale di «Le disque vert» del 1924, la nuova scienza da un lato suscita un interesse particolarmente fecondo tra i letterati e gli intellettuali; dall'altro è proprio dai letterati considerata con grande cautela, e spesso criticata in vari suoi aspetti centrali. Insomma, prima di affermarsi come scuola di pensiero, prima di diventare l'egemonica cura dell'anima che ben conosciamo, la dottrina psicoanalitica si è diffusa sulle bocche degli intellettuali europei come una nuova, e certo feconda, teoria filosofica, che meritava di essere discussa, criticata e misurata con altre teorie, immersa in altri campi del sapere. Ripercorrere questa fase di scambi fluidi e di aperte contaminazioni attraverso la storia delle migrazioni del concetto di personalità è, mi sembra, particolarmente illuminante.

Se infatti la psicoanalisi ha eclissato la malattia della personalità multipla, se ha insieme eclissato il concetto di personalità-maschera, questo stesso concetto, le idee di finzione e teatralità che erano state fondanti della psichiatria ottocentesca entrano, trapassano e germogliano, proprio nell'epoca dell'affermazione scientifica del freudismo, nell'ambito della letteratura.

Ho esposto le ragioni teoriche e genealogiche per le quali vorrei illustrare la speciale **connotatione** conferita al concetto di personalità da due dei più celebri scrittori e critici della NRF: Jean Paulhan e Ramon Fernandez. Analizzando, attraverso alcuni casi particolari, la migrazione di tali concetti dalla psichiatria alla letteratura, sarà possibile tracciare una breve ma significativa storia degli stretti rapporti tra le due sfere del sapere.

4. Nel 1907 il giovane Jean Paulhan pubblica sulla «Revue philosophique» un difficile e importante saggio consacrato a *L'imitation dans l'idée*

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 65 e H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York, Basic Books, 1970; trad. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.



*du moi*<sup>9</sup>. Si tratta del primo testo che Paulhan sceglie di indicare nella lista delle pubblicazioni allegata, l'8 luglio 1914, alla candidatura alla cattedra di *langue malgache* presso l'*École Spéciale de Langues Orientales Vivantes*, ma è in realtà solo l'ultimo di una lunga serie di scritti usciti a partire dal 1904 nel «Journal de psychologie normale et pathologique» e dedicati, in forma di *comptes rendus*, alla psichiatria e alla psicologia (a Théodore Flournoy, Édouard Claparède, Auguste Lemaître, Alphonse Maeder tra gli altri). Figlio del celebre filosofo Frédéric Paulhan (con il quale ebbe sempre uno scambio intellettuale intensissimo), vicino a Giovanni Vailati, il futuro direttore della NRF si legò in gioventù allo scientismo anche attraverso i suoi professori della Sorbonne: seguì al Sainte-Anne il corso di psicopatologia di Georges Dumas, interessandosi vivamente del linguaggio degli alienati, frequentò Théodule Ribot e pensò seriamente di consacrarsi allo studio della psicologia a partire da un progetto per la tesi di laurea. Nonostante la stupefacente omissione nella lettera di candidatura, questo interesse non fu, come ha sottolineato Claude-Pierre Pérez, mai rinnegato: l'opera matura resta costellata di riferimenti «discreti ma regolari» a Hippolyte Taine, William James, Alfred Binet, Théodule Ribot ecc.<sup>10</sup>; e se fu proprio Jean Paulhan a scrivere per primo di Freud in Francia nel 1907, egli contrapporrà nel 1945 il nome dell'inventore della psicoanalisi a quello di Pierre Janet, in un caloroso tributo all'«inventeur de la psychiatrie française», un po' troppo cartesiano, forse, ma il cui nome sopravviverà «quand les vesies de l'école de Vienne seront crevées»<sup>11</sup>.

5. Il poco noto testo dedicato all'*Imitation dans l'idée du moi* è completamente impregnato dei grandi temi della psichiatria ottocentesca, a partire da quello del *dédoublement de la personnalité* che si produce, in questo caso, nella sfera onirica.

Nel primo di due sogni analizzati, Paulhan si accorge che l'oscurità lo invade, cola su di lui come una materia liquida, e poco a poco lo annienta: «cette idée me vient [...] que mes mains et mes bras ne sont plus à moi, mais à autre chose, peut-être à quelqu'un d'autre»<sup>12</sup>. Divenendo più intensa, la sensazione si trasforma infatti nella certezza che l'oscurità inizial-

<sup>9</sup> J. Paulhan, *L'imitation dans l'idée du moi*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXVII (1907), pp. 272-281. Su questo saggio ha recentemente attirato l'attenzione Marielle Macé: M. Macé, *Paulhan: rejoindre une forme*, in *Dossier, Après le bovarysme*, «LHT», (1 février 2012), URL: <http://www.fabula.org/lht/9/index.php?id=352>.

<sup>10</sup> Cfr. J.P. Perez, *Éléments pour une généalogie intellectuelle*, in J.P. Perez (a cura di), *Jean Paulhan: le clair et l'obscur. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1998*, Paris, Gallimard, 1999, p. 77.

<sup>11</sup> D. Aury, J.-C. Zylberstein, B. Leuillot (a cura di), *Choix de lettres*, vol II, Paris, Gallimard, 1940, p. 411, cit. in C.P. Perez, *Éléments pour une généalogie intellectuelle* cit., p. 77.

<sup>12</sup> J. Paulhan, *L'imitation dans l'idée du moi*, cit., p. 272.

mente percepita sia un essere estraneo che prende possesso della persona. Per una sorta di istinto di autoconservazione, il sognatore si appella allora a uno sforzo della sensazione, all'ascolto di qualcosa che sia davvero suo, e che trova nel battito cardiaco, poi nel languore, nel senso di risposo. Tutto ciò è l'io, e una volta compreso, l'oscurità e la materia liquida cadono nell'oblio. L'io ha vinto il non io, il suo doppio.

Nel secondo sogno, non è più l'io del sognatore a sdoppiarsi, ma la personalità di un amico. Dopo un pomeriggio trascorso a passeggiare con Ernest S. e ad ascoltare senza gioia i suoi ridicoli discorsi politici (falsi, si dice, e scioccanti per il loro carattere artificioso), il protagonista sogna la medesima passeggiata del pomeriggio e si accorge con stupore che Ernest, che sembra voler attaccare da un momento all'altro con le sue irritanti teorie politiche, resta invece in silenzio. Il sollievo, prima, e poi la scoperta: dietro di loro, dopo l'incrocio, un altro Ernest S., in tutto e per tutto Ernest S., passeggia con un estraneo, e parla. Non serve nemmeno ascoltare, si sa di cosa si tratta. Ma il sollievo resta tale, perché lui, il *vero* Ernest S., è sempre lì accanto, e tace. «J'ai un grand plaisir à penser que c'est bien lui, lui pour de bon qui marche près de moi. Nous continuons notre promenade. J'entends, quelque temps encore, lui derrière moi, la voix du *faux* S. qui discute et je plains l'ami qui l'écoute»<sup>13</sup>.

Cosa accade dunque nei due sogni e cosa i due sogni hanno in comune? Nel primo, come da manuale psichiatrico, il malato/sognatore, che sa di essere divenuto un altro e afferma così l'esistenza di una seconda personalità, non cessa di credere alla sua prima personalità, che resta all'altra più o meno mescolata. E quanto più fortemente la seconda vita lo invade, tanto più chiaramente l'idea del vero io gli si fa presente, mentre il malato scopre *per la prima volta* quanto tenesse a se stesso... Nel secondo sogno, lo sdoppiamento della personalità è la traduzione dello choc provo-cato nella veglia dalle parole di un amico, dunque di una persona che si sa di conoscere bene, a cui si tiene, che si sente vicina, e che l'hanno rivelata diversa da quella che si credeva, molto meno vicina, molto meno conosciuta, forse meno cara. Si tratta ancora di un io (ricordiamo Aristotele: l'amico è un altro se stesso), salvato nel sogno che lo mostra così come lo amiamo, con il suo vero carattere e nella sua autentica natura, per contrapposizione a quell'essere falso e ciarliero che cammina alle spalle.

6. In entrambi i casi, dunque, nel primo e nel secondo sogno, lo sdoppiamento della personalità corrisponde all'esistenza contemporanea di un io vero e di un io falso, ma – e qui sta la novità – Paulhan mostra come l'io

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 273, corsivo mio.

vero si formi *successivamente* all'io falso, per opposizione e contrasto. Il testo si mette cioè sulla strada delle interpretazioni correnti della sindrome della personalità multipla e contrappone *vero* e *falso* io, ma al contrario di queste interpretazioni, e levandosi sulle voci di Eugène Azam, William James, Morton Prince, che avevano cercato di fermare la girandola delle doppie personalità salvando quella vera o normale a discapito della falsa o anormale<sup>14</sup>, svela che il vero io non è che una reazione al falso io, alla personalità chiamata seconda.

Continuando a leggere si finisce infatti per accorgersi che l'opposizione vero-falso non è forse altro che uno stratagemma retorico e che l'io che consideriamo vero, la personalità prima, proprio perché viene afferrata solo *dopo* la sua perdita, non può essere autentica. Anche al di fuori della sfera onirica e della malattia, spiega Paulhan, riconosciamo la nostra personalità, affermiamo le nostre idee come qualcosa di veramente personale, solo quando ci scontriamo con persone e idee diverse, estranee. Allora quel che era impersonale, che restava tacito in noi, cessa di esserlo, sentiamo per la prima volta l'esigenza di mostrarlo e provarlo, e misurandoci con l'avversario diamo ai nostri pensieri, alle nostre credenze, alla nostra personalità la *forma* adeguata allo scontro: adottiamo il linguaggio dell'altro, la sua condotta, ci mettiamo sul suo piano per convincerlo, costruendo progressivamente l'«image de notre moi»<sup>15</sup> attraverso l'*imitazione* di un altro io, dell'elemento estraneo che, urtandoci, imprime nella nostra immaginazione «une sorte de vie nouvelle et artificielle»<sup>16</sup>. Imitando per contrasto quella che consideriamo una falsa personalità, costruiamo il nostro personaggio e lo chiamiamo vera personalità, ma essa non è, ap-punto, che una finzione, un'immagine ricalcata su quella degli altri. Eppure l'unica che ci è data per conoscerci: non c'è io, non c'è personalità, se non c'è un'*immagine* dell'io, se non c'è *costruzione* della personalità. Le categorie di vero e falso, di io autentico e io erroneo scompaiono, la loro opposizione va rigettata, mentre resta solo quella tra *personalità imitata* e *personalità imitante*, tra due *immagini*, secondo un'interpretazione geniale delle teorie di Gabriel Tarde (che aveva già illustrato il nesso essenziale tra opposizione e imitazione) e del bovarysme di Jules De Gaultier<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. E. Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité. Le cas de Félicité X.*, (1887), Paris, L'Harmattan, 2004; W. James, *The Principles of Psychology*, 2 voll., (1890), New York, Cosimo, Inc, 2007; M. Prince, *The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Psychology*, New York & London, Longmans & Green, 1906.

<sup>15</sup> J. Paulhan, *L'imitation dans l'idée du moi* cit., p. 276.

<sup>16</sup> Ivi, p. 277.

<sup>17</sup> Cfr. G. Tarde, *Les lois de l'imitation* (1890), Paris, Les empêcheurs de penser en ronde, 2001; J. De Gaultier, *Le Bovarysme. La psychologie dans l'œuvre de Flaubert* (1892), Paris, Éditions



Quando, negli anni Venti, le teorie di Freud sono ormai discusse dagli intellettuali europei, nella cerchia della NRF si fa sempre più vivo l'interesse per un'idea di personalità che ben poco ha a che vedere con la struttura composta da *Ich*, *Es*, *Über-Ich* e che accettando la sfida posta all'uomo dalla finzione letteraria riprende invece in modo più o meno esplicito la letteratura psichiatrica e filosofica ottocentesca sul personaggio e la maschera. È anzi proprio in risposta alla nozione freudiana di inconscio che sembra svilupparsi in questo momento una concezione della personalità basata sull'immaginazione e sul mimetismo.

7. Non è un caso che il carteggio tra Jacques Rivière e Ramon Fernandez prenda avvio nel gennaio del 1923. È questa, infatti, l'epoca in cui Rivière tiene due importanti conferenze: una su Freud e l'elaborazione di una nuova attitudine introspettiva<sup>18</sup> e l'altra su Proust e l'introduzione del «*dédoublement de la personnalité dans la vie normale*»<sup>19</sup>, temi che non potevano non toccare profondamente lo scrittore e futuro teorico della personalità. Rispetto alla seconda conferenza, nella quale Rivière faceva un libero uso del concetto psichiatrico di *dédoublement* e teorizzava la perdita e la disseminazione dell'io nell'universo proustiano delle sensazioni, Fernandez obietta l'assenza di progresso spirituale e di «*interne unification*» nel narratore; rispetto alla prima relazione, egli non nasconde la sua diffidenza per una teoria, come quella freudiana, nella quale era tanto netta la sproporzione fra *definizione della vita e modo in cui la vita è vissuta*, fra coscienza e inconscio. «Il me semble» scrive allora a Rivière «que vous [...] posez le problème essentiel de la psychologie moderne». Ma subito aggiunge: «Pour moi, je ne puis me résoudre à opposer dans un dilemme la conduite de la vie et l'observation des méandres de la conscience et de l'inconscient: j'y vois plutôt une antinomie qu'on résoudra peut-être un jour. Question d'athlétisme spirituel»<sup>20</sup>. È attorno a questa ricerca di atle-

---

du Sandre, 2011; Id., *Le Bovarysme. Essai sur le pouvoir d'imaginer* (1903), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006.

<sup>18</sup> J. Rivière, *Sur une généralisation possible des thèses de Freud*, in «Le disque vert», II (1924), 3, pp. 44-61.

<sup>19</sup> Id., *Marcel Proust. L'inconscient dans son œuvre* in *Quelques progrès dans l'étude du cœur humain*, «Cahiers Marcel Proust», n. 13, Paris, Gallimard, 1985, pp. 107-138; trad. it. *Marcel Proust. L'inconscio nella sua opera*, in *Proust e Freud*, Parma, Pratiche, 1985, pp. 43-72.

<sup>20</sup> R. Fernandez, *Lettres de Ramon Fernandez à Jacques Rivière*, in «Bulletin des Amis de Jacques Rivière et Alain-Fournier», V (1979), 14, pp. 53 sg. Sulla discussione tra Fernandez e Rivière, cfr. W. Kidd, *Un dialogue interrompu: Jacques Rivière et Ramon Fernandez*, in «Bulletin des Amis de Jacques Rivière et Alain-Fournier» cit., pp. 10-51 e G. Charbonnier, «Surtout pas d'histoires», *psychanalyse et psychologie dans le modernisme de Valéry Larbaud*, in «Fabula/Les



tismo che Fernandez lavora negli anni seguenti: nel 1924 scrive per il numero speciale del «Disque vert» un saggio su Freud nel quale contrappone alla «mythologie de l'inconscient»<sup>21</sup> un'idea *prospettiva e costruttiva* dell'uomo, per trovare infine una soluzione all'antinomia tra vita e coscienza della vita, tra io e immagine dell'io, nell'opera data alle stampe nel 1928 e intitolata *De la personnalité*<sup>22</sup>.

8. Per conoscere se stessi, leggiamo nelle pagine di questo libro ispirato quanto audace, c'è un'unica via: tornare a leggere le opere letterarie. L'uomo che non intraprende questa strada e che si cerca attraverso la pura introspezione è destinato a perdersi nei dati bruti dell'io e delle sue inevitabili contraddizioni, mentre gli sfuggirà necessariamente la funzione unificatrice che impartisce alla vita la propria forma e la propria coerenza, e che ha il nome di personalità.

Contro le teorie psicologiche contemporanee che si consacrano ai più gravosi compiti analitici, Fernandez ci propone di osservare con distacco le psiconevrosi, dove agisce l'inaudito sforzo che la personalità compie per conquistare il proprio equilibrio: si riconoscerà allora che la personalità è una potenza creatrice. La personalità è la forma impressa alla vita, è la coerenza di sentimento e azione, e il risultato della sua opera sarà accessibile solo a uno sguardo esteriore che, come quello del romanziere, sia in grado di cogliere la corrispondenza tra vita interiore e vita apparente nelle figure letterarie. Per questo, scrive Fernandez, per conoscerci dobbiamo uscire da noi stessi, crearci un personaggio di cui essere anche l'auto-re: «avant d'entreprendre de connaître la personne il était opportun de connaître le *personnage*, le personnage de fiction, en utilisant surtout l'incomparable expérience du roman».<sup>23</sup> Solo così, personaggi e autori di noi stessi, potremo padroneggiare i nostri atti, correggere gli errori del senso interno e dimenticare ciò che siamo già: una molteplicità di sensazioni informi.

Anche qui, come già nel saggio di Paulhan, le categorie di vero e falso, di autenticità e finzione non si oppongono più: la personalità è una maschera e la sua unità il risultato di una costruzione. Ma non è questa l'unica ragione per cui il pensiero di Fernandez mi sembra iscriversi in una linea di ideale continuità con quello dei teorici ottocenteschi della personalità: esso infatti riprende, come già il saggio di Paulhan, la nozione cardine di

---

colloques», *L'anatomie du cœur humain n'est pas encore faite: Littérature, psychologie, psychanalyse*, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document1656.php>.

<sup>21</sup> Id., *Freud et la philosophie morale*, in « Le disque vert » cit., p. 129.

<sup>22</sup> Id., *De la personnalité*, Paris, au Sans Pareil, 1928.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 26.





*imitazione*<sup>24</sup>, insieme a quella altrettanto essenziale per le teorie del sonnambulismo e dell'ipnosi di *resistenza*<sup>25</sup> (che già Freud, e nella maniera più sottile, aveva fatto propria). È come atto mimetico basato sulla resistenza che la personalità-personaggio fernandeziana prende forma.

9. Si immagini – seguendo un esempio tratto da *De la personnalité*<sup>26</sup> – un giovane uomo, vestito di bianco, con un casco di cuoio calzato sulla testa: è alla guida della sua auto sportiva, le mani sono incollate al volante e il corpo ne asseconda l'andirivieni, mentre sulla curva le sopracciglia e le mani contratte fino allo spasimo mimano l'audacia di chi continua a conquistare la strada ignorando il fischio del vigile. Costui si figura dentro l'auto nell'attitudine proposta dal suo giornale illustrato, si preoccupa più della linea della carrozzeria che del motore e si espone al ridicolo. Secondo Dominique Fernandez è questo un autoritratto del padre<sup>27</sup>; secondo Ramon, invece, è un esempio di imitazione, ma di imitazione falsa e vanezia. È un caso tipico del «*pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est*»<sup>28</sup>. Tuttavia, ci spiega Fernandez, «*imiter, c'est une manière de prendre l'élan*»<sup>29</sup> e una volta scelto il nostro personaggio dovremo fare come il bravo attore, che imitandone la condotta riesce a ridurre al minimo la differenza tra il proprio io e quello preso a modello. O ancora: la costruzione della personalità deve essere analoga al percorso compiuto dall'artista che dai primi passi alla maturità supera l'imitazione, non rifuggendola ma esaurendone tutte le risorse.

Non si può in ogni caso imitare bene che ciò che si è in grado di divenire davvero: l'imitatore non è infatti, come il vanitoso, «un copiste, il ne part pas non plus d'une *idée* de son modèle: il éprouve *personnellement* une certaine inclination à agir, et quand il s'y abandonne, il suggère aux autres l'impression d'autrui»<sup>30</sup>. Se vanità, falsa e vera imitazione si distinguono è solo perché l'ultima è vincolata a ciò che Fernandez chiama il *point de resi-*

<sup>24</sup> Cfr., *ivi*, pp. 69 sgg.

<sup>25</sup> Cfr., *ivi*, pp. 39 sgg.

<sup>26</sup> Cfr., *ivi*, p. 69.

<sup>27</sup> Così Dominique Fernandez commenta l'esempio tratto da *De la personnalité*: «N'est-ce pas un sophisme, ou du moins un appel à l'indulgence, que de prétendre que l'imitation peut conduire à la personnalité? Joli moyen de dire à sa future femme: j'ai eu des Bugatti, pour singer les pilotes de course, c'est vrai, mais à présent, si je continue avec les voitures de sport, c'est parce que je me suis converti "à l'ascétisme de l'action"» (D. Fernandez, *Ramon*, Paris, Grasset, 2008, p. 303).

<sup>28</sup> J. de Gaultier, *Le Bovarysme. Essai sur le pouvoir d'imaginer* cit., p. 10.

<sup>29</sup> R. Fernandez, *De la personnalité*, cit. p. 70.

<sup>30</sup> *Ibid.*



*stance*, cioè il limite del libero gioco dell'immaginazione nella scelta dei personaggi. «La résistance personnelle, le refus d'être ceci ou cela, c'est la le point de contact entre l'imaginaire et le réel, la première pierre dure de la personnalité»<sup>31</sup>. Non possiamo diventare qualsiasi personaggio, non siamo *uno, nessuno, centomila*: qualcosa in noi resiste a quella che per Gabriel Tarde era la legge universale del mimetismo, e quando ci scontriamo con ciò che non vogliamo essere, inizia a prendere forma per con-trasto – in modo direi simile al procedimento per opposizione di Paulhan – la nostra personalità. Ma questa non è altro che una delle possibili personalità che ci è dato imitare. È il caso della Nora di Ibsen, che scoprendo il proprio punto di resistenza cessa di accettare l'immagine imposta dal marito imprimendo alla storia la sua vera tensione drammatica<sup>32</sup>, o quello di Maggie Tulliver, la protagonista di *The Mill on the Floss*, che seduta al tavolo tutta la notte davanti alla lettera del suo amore resiste all'impulso di dirgli: Vieni! rifiutando così di essere rappresentata dalla sua debolezza momentanea. «Du point de vue de la vie sensible et affective», spiega Fernandez, «le moi que Maggie désire n'a pas d'existence à ce moment précis; du point de vue de la vie personnelle, l'état d'âme présent de Maggie est une sorte de contre-moi qui l'empêche de rentrer en possession de soi»<sup>33</sup>. Aderendo al proprio punto di resistenza, non accettando la personalità che chiede a Stephen di venire, Maggie ne costruisce una che soddisfa il proprio desiderio d'essere, e che corrisponde all'immagine di sé, di donna forte e lucida, che essa ama. Maggie inizia dunque a essere «d'u-ne certaine façon» nel momento in cui «se refuse à être»<sup>34</sup>.

10. L'atto di resistenza era per la psichiatria ottocentesca il limite che l'ipnotista e il suggestionatore non riuscivano, loro malgrado, a oltrepassare: la sonnambula non poteva agire contro le abitudini più radicate, contro la propria moralità. Poteva giungere a rubare, ad esempio, ma non a uccidere. In Freud la resistenza diventa il cardine del rapporto terapeutico. È in ogni caso l'identità, la verità della personalità. Ora, Fernandez arriva ad attribuire a questa verità lo statuto della finzione: è sulla resistenza, infatti, che si erge per lui il personaggio. Egli conferisce così al concetto di resistenza non tanto il senso di un limite quanto piuttosto un potere creativo e inventivo: dalla resistenza come impossibilità di dire o fare qualcosa, di essere qualcuno – e che inchioda il soggetto alla sua iden-

<sup>31</sup> Ivi, p. 35.

<sup>32</sup> Ivi, p. 38.

<sup>33</sup> Ivi, p. 53.

<sup>34</sup> *Ibid.*



tità – procede il desiderio di fare qualcosa, di essere qualcuno, la creazione del personaggio che coincide anche con l'unica possibile e l'unica autentica conoscenza di sé.

Se la nozione di personalità migra, come abbiamo potuto vedere, dal dominio psichiatrico a quello della finzione letteraria, è certo perché essa viene concepita già dalla psichiatria come una costruzione dell'immaginazione. Una costruzione rifiutata dal freudismo. L'operazione con cui Paulhan e Fernandez introducono la maschera della personalità nella loro opera saggistica rappresenta l'ultimo ma estremo e più sfrontato sforzo di trattenere questa nozione nel regno della filosofia, mentre le apre nel contempo il varco verso la finzione letteraria. Sono il Gide dei *Faux-monnayeurs* e il Green di *Si j'étais vous*, il Michaux di *Plume*, gli stessi Paulhan e Fernandez ad averle dato nella scrittura narrativa e poetica una nuova vita.







## Le altre donne

### *Le personalità multiple nel tardo Ottocento*

Stefania Napolitano

1. Nel *Dizionario dei luoghi comuni* Gustave Flaubert definisce il magnetismo come «simpatico soggetto di conversazione e che serve a “fare delle donne”»<sup>1</sup>. Il riferimento è alla palese seppure non dichiarata componente erotica che informava il *rapport*, termine con il quale i magnetisti indicavano il contatto stabilito tra i due attori della relazione magnetica, nella maggior parte dei casi costituita da una coppia eterosessuale in cui la ripartizione dei ruoli seguiva il tradizionale posizionamento dell'attività sul versante maschile e della passività su quello femminile: un magnetizzatore dunque e una magnetizzata, un uomo che dà e una donna che riceve. Ma si tratta proprio di *una* donna?

La denominazione di *condition seconde* attribuita a partire dal primo Ottocento allo stato di sonnambulismo o sonno magnetico individua quello che è il nucleo centrale dell'esperienza sonnambolica: la condizione di alterità del soggetto magnetizzato nei confronti di sé stesso, evidente in primo luogo nella totale amnesia che quest'ultimo presenta nei confronti delle esperienze occorse durante il sonno magnetico, ma anche nella lunga serie di fenomeni elettivi dello stato di sonnambulismo, rappresentanti di un'*alterazione* che investe soma e psiche del soggetto magnetizzato. Iperestesia, trasposizione dei sensi, endoscopia/esoscopia, preveggenza, incremento delle prestazioni cognitive e così via, appartengono a quello stato di «esistenza estesa»<sup>2</sup> accessibile soltanto attraverso il *rapport* magnetico e che si pone nella misura più frequente in una relazione di opposizione/compensazione rispetto al normale stato di veglia, trasformando il soggetto malato, debole, socialmente svantaggiato nel sonnambulo, o più spesso nella sonnambula, iperefficiente, dotata di qualità in apparenza soprannaturali.

In questo senso, la sonnambula è sempre almeno *due* donne, e alla maliziosa allusione di Flaubert sul magnetismo può essere conferito, in aggiunta, un significato letterale: il magnetista, moderno Pigmalione, davvero “fa” delle donne, se ne fabbrica, in virtù del *rapport*, di conformi alle sue

<sup>1</sup> G. Flaubert, *Dizionario dei luoghi comuni*, Milano, Adelphi, 1980<sup>14</sup>. Cit. in J. Carroy, *Les personnalités doubles et multiples*, Paris, Puf, p. 4, trad. nostra.

<sup>2</sup> Cfr. B. Méheust, *Sonnambulisme et médiumité*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1999.



aspettative, le plasma a partire dalla materia grezza della propria *libido sciendi*.

Leggendo i resoconti delle esperienze di magnetizzazione risulta evidente, e in parte già all'epoca lo era, quanto in realtà il magnetista non sia l'unico artefice della coppia, questione che consente di invertire i termini dell'affermazione di Flaubert per ritrovarvi l'eco di una formula lacaniana: l'isterica "fa" l'uomo, formula che, tra le altre cose, lega l'isterica anche a quel tipo particolare di Padrone, di *Maître*, costituito dall'uomo di scienza, l'uomo animato dal desiderio di sapere<sup>3</sup>.

È dunque anche la sonnambula, con le sue latenti ingiunzioni, a fabbricare il suo altro, il suo padrone-magnetista, animato dal desiderio di sapere da lei e su di lei; sonnambula che nella seconda metà dell'Ottocento diverrà infine l'isterica, dal momento in cui il magnetismo, assunto nel dispositivo della nascente neurologia con il nome di ipnosi, entrerà nel novero della scienza medica in quanto paradigma sperimentale per lo studio della "grande nevrosi", appunto, l'isteria.

Nel 1882 infatti Jean-Martin Charcot, sistematizzatore della proteiforme malattia isterica tanto da poterne essere considerato l'inventore<sup>4</sup>, presenta la sua candidatura all'Accademia delle Scienze con una comunicazione che stabilisce, al termine di un quinquennio di sperimentazioni condotte alla Salpêtrière, i fenomeni distintivi del ribattezzato *stato ipnotico*, stato, nella concezione charcotiana, di carattere somatico e di ordine patologico, suscettibile di essere provocato soltanto in presenza di una diatesi isterica o di un'isteria conclamata. Il sonnambulismo diviene così uno dei tre stati nervosi che caratterizzano la condizione ipnotica, insieme a letargia e catalessi, quello apparentemente più simile alla veglia, in cui il soggetto ipnotizzato è in grado di rispondere alle più svariate e talvolta grottesche suggestioni.

Tra le tante, è utile rievocare il fenomeno battezzato da Charles Richet *obiettivazione dei tipi*, in cui il medico suggerisce alla paziente in stato sonnambolico una serie di ruoli da interpretare, o meglio, secondo una terminologia che maggiormente rispecchia il discorso sotteso dagli sperimentatori, una serie di personaggi tipici (*i tipi* appunto) nei quali trasformarsi. L'assunto è che il soggetto ipnotizzato creda davvero, sulla scorta di una convinzione delirante, di essere ciò che l'altro gli dice: contadina, generale, attrice, arcivescovo:

<sup>3</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2001.

<sup>4</sup> Cfr. G. Didi-Hubermann, *Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Mactula, 1982.

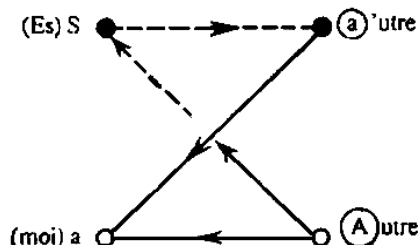
«In luogo di concepire un tipo, esse [si tratta sempre di pazienti isteriche] lo realizzano, lo oggettivano. Non come l'allucinato, che assiste in quanto spettatore a delle immagini che si sviluppano davanti a lui; è come un attore, che, preso da follia, si immagina che il dramma che interpreta sia una realtà, non una finzione, e che egli sia stato trasformato, nel corpo e nell'anima, nel personaggio che è incaricato di interpretare»<sup>5</sup>.

Così M., una delle tante sonnambule, “diventa” una contadina:

«Si strofina gli occhi, si stiracchia. “Che ora è? Le quattro di mattina!” cammina come se trascinasse le ciabatte “Dunque, devo alzarmi! [...]”»<sup>6</sup>.

O ancora A., altro «soggetto d'élite»<sup>7</sup>, per riprendere l'espressione che Binet adopera riferendosi alla particolare inclinazione delle pazienti isteriche nel servire come soggetti sperimentali, si trasforma prima in generale, poi in marinaio, infine in una bambina di sei anni, invitando il suo medico-ipnotista a giocare a nascondino, cosa che Richet accetta di buon grado per circa un quarto d'ora<sup>8</sup>.

La situazione si presta a fornire un esempio insolitamente semplice del funzionamento della dialettica intersoggettiva delineata da Lacan:



Dove un *a(ltro)*, il “personaggio” al quale il soggetto (*moi*), l'ipnotizzata, si identifica viene evocato dalla presenza dell'Altro (A), il medico-ipnotista, e realizzato a suo beneficio, lasciando sussistere però il soggetto dell'inconscio (Es), irriducibile all'identificazione: forse, in questa occasione, ciò che viene messo in gioco, è il caso di dire, dal nascondino a cui i protagonisti della scena si dedicano....

<sup>5</sup> A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, Elibron, 2006, p. 226, trad. nostra.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ivi p. 88.

<sup>8</sup> Ivi. p. 229.

2. Non stupisce sia nel contesto di questo rinnovato entusiasmo per l'ipnosi e le sue strabilianti potenzialità sperimentali che viene a stabilirsi e diffondersi tutto un linguaggio della duplicità o della molteplicità, dello sdoppiamento o della dissociazione, riferiti agli stati di coscienza e dell'Io: si parla di personalità doppia o personalità multipla oppure, con un'espressione mutuata dall'inglese, *double conscience*, o ancora sdoppiamento (*dédoublement*) o dissociazione (*désagregation*, a volte reso anche con disgregazione) della coscienza<sup>9</sup>, alterazione<sup>10</sup> o variazione della personalità<sup>11</sup>; concetti dunque che nonostante abbiano successivamente fatto la propria fortuna nell'ambito della psichiatria statunitense vedono la luce in Francia alla fine del XIX secolo, periodo aureo della neurologia e del positivismo scientifico in cui si organizzano le fondamenta della moderna scienza della memoria, insieme ad una nuova accezione del concetto di trauma<sup>12</sup>. Analogamente, non stupisce che ogni caso di "alterazione della personalità" si associ invariabilmente ai sintomi classici di un'isteria conclamata: anestesia, iperestesia, bolo, restringimento del campo visivo, e in aggiunta suscettibilità all'ipnosi; e che dunque nove su dieci casi siano donne, proporzione che inoltre pare si sia mantenuta inalterata anche nel corso del '900.

Un'altra costante, almeno nei casi di personalità doppia, è la relazione di opposizione che sussiste tra le due, simile sotto certi aspetti a quella già riscontrabile nel magnetismo di inizio secolo tra lo stato di veglia e la *condition seconde*: laddove la personalità ordinaria è caratterizzata da una certa inibizione dell'affetto e del pensiero (riservata, taciturna, remissiva), l'altra appare quasi sempre di segno opposto: vivace, estroversa, determinata.

Ad esempio M.lle R.L., caso di sonnambulismo spontaneo osservato da Dufay e frequentemente riportato nella letteratura sulle alterazioni della personalità, parla della sé stessa vigile come della *fille bête*, essendo la sua intelligenza, memoria e vivacità considerevolmente aumentate nello stato secondo<sup>13</sup>; mentre la ventenne descritta da Weir-Mitchell -il celebre inven-

<sup>9</sup> P. Janet, *Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», XXII (1896), pp. 577-592.

<sup>10</sup> A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, cit.

<sup>11</sup> H. Bourru; P.F. Burot, *Variations de la personnalité*, Elibron, 2006.

<sup>12</sup> Hacking rileva come il concetto di doppia personalità o doppia coscienza, nato dalla clinica e dalla medicina sperimentale, sia stato entusiasticamente adottato da alcuni noti teorici del positivismo scientifico, come Hyppolite Taine e Theodule Ribot, per contrastare l'assunto metafisico di un *Moi* indivisibile, unico, persistente, autonomo rispetto all'organismo – e che quindi aveva troppo a che fare con l'*anima* – sostenuto dalla scuola Spiritualista di Victor Cousin (I. Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, 1995, pp. 163-164).

<sup>13</sup> A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, cit. p. 22, trad. nostra.



tore della *rest-cure*- una giovane «triste, malinconica, timida»<sup>14</sup> dopo un sonno di più di venti ore «dimentica totalmente la sua esistenza anteriore, i suoi genitori, il suo paese, la casa dove vive»<sup>15</sup> per risvegliarsi «allegra, espansiva, chiassosa, ardita fino alla temerarietà; percorreva boschi e montagne, attirata dai pericoli della contrada selvaggia in cui abitava»<sup>16</sup>, fino a stabilizzarsi poi, all'età di 36 anni, con un vantaggioso compromesso che l'autore indica come stato misto, dove «il carattere non era né triste, né chiassoso, ma ragionevole»<sup>17</sup>.

Il fenomeno dell'oblio è responsabile della concezione che assimila i due stati a due esistenze psichiche separate: nella maggior parte dei casi ciascuna personalità ignora l'altra, e la memoria viene conservata soltanto relativamente alla condizione in cui si trova il soggetto. Non mancano però le occasioni in cui l'oblio interessa esclusivamente gli eventi occorsi durante la *condition seconde* ed è dunque quest'ultima a rappresentare l'esistenza psichica più completa, mantenendosi qui inalterato il ricordo dello stato cosiddetto normale.

Esemplare, in questo senso, il primo caso di sonnambulismo spontaneo ampiamente descritto in letteratura, quello di Félida X., la cui storia è riportata in numerose pubblicazioni del suo "scopritore" Étienne Eugène Azam (1822-1899), medico di Bordeaux, riunite poi in un volume unico del 1887 che reca la prefazione di Charcot. Da questo momento Azam «acquista lo statuto di prestigioso precursore»<sup>18</sup> nell'osservazione dei fenomeni della «ipnosi isterica, ovvero la forma di ipnosi che per prima ha preso parte nella scienza e che sola, ancora oggi, si manifesta attraverso sintomi così caratteristici che i più scettici non possono dubitare della sua esistenza»<sup>19</sup>.

Félida è infatti presentata fin dal principio come

«[...] una classica isterica, ha il bolo epigastrico; la sensibilità tattile è alterata; il gusto, nello stato normale, è distrutto [...]; l'olfatto è ridotto e numerose zone del corpo sono anestetiche; infine, per la minima emozione, ha convulsioni senza perdita completa della coscienza [...] in Félida l'isteria è certa, e i singoli fenomeni che presenta devono dipendere da questa malattia generale»<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Ivi p. 33.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris, PUF, 1991, p. 104.

<sup>19</sup> H. H. Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité. Le cas Félida X.*, Paris, L'Harmattan, 2004, trad. nostra. p. 7.

<sup>20</sup> Ivi p. 72.

Fenomeni singolari che consistono in quella che inizialmente Azam denomina una «lesione della memoria»<sup>21</sup>; a partire dai 15 anni circa Félida, quasi ogni giorno, colta da un forte dolore alle tempie si addormenta improvvisamente per pochi minuti di un sonno profondo e assolutamente resistente a qualunque stimolazione messa in atto per svegliarla; ma soprattutto, al risveglio

«[...] non è più nello stato intellettuale in cui era quando si è addormentata. Tutto sembra differente. Alza la testa, aprendo gli occhi, saluta sorridendo le persone che la circondano, come se fossero appena arrivate, si illumina e traspira gioia [...] si alza, il suo passo è agile e si lamenta appena dei mille dolori che qualche minuto prima la facevano soffrire; bada alle faccende quotidiane, esce, cammina per la città, fa delle visite, intraprende qualunque occupazione, e i suoi atteggiamenti e la sua allegria sono quelli di una ragazza della sua età in salute, nessuno saprebbe trovare qualcosa di straordinario nel suo modo di essere. Soltanto il carattere è cambiato: da triste è diventata allegra e la sua vivacità confina con la turbolenza, l'immaginazione è più esaltata, per il minimo motivo si commuove di tristezza o di gioia; da indifferente a tutto, è diventata sensibile all'eccesso. In questo stato, ella si ricorda perfettamente di tutto quello che è successo negli stati simili precedenti e anche durante la sua vita normale»<sup>22</sup>.

Nulla di straordinario caratterizza lo stato secondo se non il suo contrasto con quello "normale": «Félida è un'altra, ecco tutto»<sup>23</sup>; un'altra, rileva Azam, in condizioni decisamente migliori della Félida vigile, dal momento che nella *condition seconde* i sintomi permanenti dell'isteria sembrano svaniti, le facoltà intellettive più sviluppate, l'umore allegro e la memoria integra, mentre nella condizione normale scompare del tutto il ricordo di quella "seconda". Il caso Félida è infatti da annoverarsi, per Azam, nell'ambito delle *maladies de la mémoire* descritte da Théodule Ribot nel 1881, dove l'alterazione della personalità è secondaria a quella della memoria, derivando dalla disparità nella ripartizione dei ricordi dei due stati, a sua volta determinata da disturbi della circolazione cerebrale che occorrono alla transizione tra gli stati<sup>24</sup>. In effetti, nel corso del resoconto della trentennale osservazione di Félida da parte di Azam<sup>25</sup>, fatta eccezione per

<sup>21</sup> Ivi p. 12.

<sup>22</sup> Ivi pp. 67-68.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> T. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>25</sup> Il resoconto di Azam va dal 1848, anno del primo incontro con Félida allora quindi-

il fenomeno dell'oblio, la possibilità di discernere tra i due stati, e dunque la possibilità stessa di assegnare a questi ultimi uno statuto ontologico, sembra divenire sempre più incerta: non solo Félicité, col passare degli anni, trascorre sempre più tempo nel cosiddetto stato secondo, tanto che è quest'ultimo a dover essere considerato infine il suo "stato ordinario", ma la transizione tra i due avviene in maniera impercettibile per chiunque, escluso Azam e colui che è diventato – dopo un figlio concepito nello *stato secondo* – il marito di Félicité, «questo giovane molto intelligente [che] ha osservato con cura lo stato di sua moglie dal 1859 al 1876»<sup>26</sup>, periodo durante il quale il medico ha perso di vista la sua paziente.

Sono, dunque, soltanto suo marito e il suo medico a "fare la differenza" tra le due Félicité, e a subirne le conseguenze. Innamorata e amabile nella condizione seconda, Félicité nello stato normale «[...] è indifferente e manifesta poco affetto per chi la circonda; si rivolta davanti alla naturale autorità che suo marito ha su di lei»<sup>27</sup>, e qui Azam fa parlare la sua paziente in maniera diretta:

«Dice continuamente: *io voglio*; questa cosa non mi piace, devo avergliene fatto prendere l'abitudine nel mio altro stato. Quello che mi avvilisce, è che non mi è possibile nascondergli nulla, nonostante non abbia nulla da dissimulare della mia vita. Se volessi, non potrei. Lui è sicuro che, nella mia altra vita, gli dico tutto quello che penso»<sup>28</sup>.

La situazione potrebbe non essere troppo differente, nella sua forma, da quella tratteggiata a proposito dell'*obiettivazione dei tipi* di Richet, con Félicité che "diventa" l'*altra* (nell'impossibilità di conferire un'identità univoca sia all'*una* che all'*altra*) sposa devota o ribelle, sana o malata, per l'Altro che la osserva, marito o medico, e che, in aggiunta, non è immune a ciò che Félicité, inconsapevolmente, fa di lui, istituendolo appunto come Altro, in virtù di quel presunto sapere di cui Félicité stessa lamenta le conseguenze.

3. A partire dalla pubblicazione del "caso Félicité" una serie di *altre* inizia a popolare la scena della medicina di area francofona, seguendo il prototi-

---

enne, al 1878; un lungo periodo è coperto dalle osservazioni riportate al medico dal marito di Félicité.

<sup>26</sup> E.E. Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité. Le cas Félicité X*, cit., p. 79.

<sup>27</sup> Ivi p. 92.

<sup>28</sup> *Ibid.*

po stabilito da Azam: una donna, con esordio precoce, amnesia unidirezionale, altamente suggestionabile, ipnotizzabile, e soprattutto chiaramente isterica.

Si ripresenta anche, non di rado, la ribellione a quella che veniva considerata la *naturale autorità* del partner maschile, marito, fidanzato o medico che sia: numerose *altre* nella storia del sonnambulismo, spontaneo o provocato, si adoperano, a volte con successo, a ribaltare la tradizionale gerarchia sessuale, giocando a loro favore la deresponsabilizzazione indotta dal riconoscimento dello stato di *transe*, nella sua accezione di fenomeno meraviglioso prima o in quella, più tarda, di elemento patologico. Restando nell'ambito dei casi rubricati in termini di *dédoublement de la personnalité*, e-  
semplare il resoconto riportato dal dottor Ladame, seguace ginevrino di Charcot, sulla *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique* in merito alla vicenda di *M.lle X*, una giovane «dolce, amabile e un po' debole nello stato normale»<sup>29</sup> che reagisce agli stimoli emotivi entrando in una *condition seconde* dalle caratteristiche diametralmente opposte alla prima, e molto sgradite in particolare al suo fidanzato:

«[...] diventa impaziente, maligna, impetuosa, ma attiva e lavoratrice. Mangia con più appetito e digerisce molto meglio che nello stato normale. Non ha più mal di stomaco. Canta, suona il pianoforte; partecipa alla conversazione, risponde arditamente e usa delle parole che abitualmente non adopererebbe.

Non pronuncia mai parole volgari, ma ha la mano lesta. Non sopporta di essere contraddetta, distribuisce generosamente schiaffi e, un giorno, dice al suo fidanzato: «Andiamo amico, dobbiamo sposarci subito, così posso farti rigare dritto». Ritornata nello stato normale, non ricorda assolutamente niente di quello che ha fatto o detto durante lo stato secondo, e non ha mai voluto credere che si è espressa nel modo da noi riportato. Una volta ha anche morso la mano del suo fidanzato, perché voleva impedirle di uscire. In effetti, nello stato secondo, resiste vigorosamente quando si tenta di farle fare cose che non le stanno bene, e manifesta una grande forza muscolare»<sup>30</sup>.

Pericolosamente incline a sottrarsi al suo statuto subalterno nei confronti dell'altro maschile, l'energica *M.lle X*. allarma medico e fidanzato, che manifestano una solida comunione di intenti nel volerla ricondurre

<sup>29</sup> P.L. Ladame, *Observation de sonnambulisme hystérique avec dédoublement de la personnalité guéri par suggestion hypnotique*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1887-1888), 2, 257-262, p. 259, trad. nostra.

<sup>30</sup> *Ibid.*

alla sua “normale” condizione di *perdente* dal momento che, come il partner tiene a precisare, quando M.lle gioca a dama nello stato secondo vince sempre...

Come Félicité, M.lle X è una sonnambula spontanea; il suo “doppio” non è, apparentemente, esito dell’opera dell’altro, come invece nei casi di ipnosi, ma, anche qui, è all’interno di una dialettica, in particolare di una dialettica sessuale<sup>31</sup> che l’altra donna si realizza, che la sua stessa alterità assume senso. In quest’accezione si può confermare la tesi, sostenuta con forza, all’epoca, da Charcot e allievi, secondo cui l’ipnosi è paradigma sperimentale dell’isteria. A Félicité segue infatti, tra le altre, *Félicité artificielle*, ovvero Marceline, paziente prima di Jules poi di Pierre Janet<sup>32</sup>, che dal 1887, anno del suo primo incontro con Jules alla Pitié, fino alla morte per tubercolosi avvenuta 17 anni dopo, viene periodicamente trasposta in uno stato di sonnambulismo completo, analogo in tutto alla veglia ma, come per Félicité, del tutto esente dai sintomi, rubricati anche qui come isterici, che rischiavano secondo i suoi medici di portarla alla morte, tra cui un vomito incoercibile che seguiva ogni minima ingestione di cibo. Il fatto che la condizione di salute, ovvero lo stato sonnambolico di Marceline, si fosse rivelato non duraturo, indusse Pierre Janet a riconoscere i limiti terapeutici dell’ipnosi, e a riconsiderare la tesi secondo cui le due condizioni, di salute e di malattia, dovessero essere rappresentate in termini di esistenze distinte e non, più semplicemente, come cicliche guarigioni e ricadute<sup>33</sup>.

Quello che Janet non sembra considerare invece, almeno non fino in fondo, è il ruolo dell’Altro, nella fattispecie il proprio ruolo nel determinare l’avvento dell’*altra* Marceline, e nella dinamica delle sue ricadute e guarigioni. Fedele alla scuola della Salpêtrière, secondo cui nell’ipnosi “tutto avviene nel soggetto”, tutto dipende cioè dalla disposizione costituzionale dell’ipnotizzato/a, Janet teorizza un *besoin de direction* ascrivibile alla tendenza, in soggetti isterici o psicoastenici, alla *dissociazione psichica*, da intendersi come deficit congenito della funzione di *sintesi mentale*, che consentirebbe l’organizzazione degli elementi psico-fisiologici dissociati in una nuova azione psichica. Il/la nevrotico/a sarebbe allora in un rapporto costante di dipendenza da un *direttore*, qualcuno che assolva in sua vece alla funzione sintetica, in mancanza della quale le funzioni cosiddette *automati-*

<sup>31</sup> Aggettivo da riferirsi sia alla posizione differenziale dei due sessi, dunque a ciò che la differenza sessuale chiama in causa, sia alla dimensione erotica della dialettica stessa.

<sup>32</sup> P. Janet, *Une Félicité artificielle*, «Revue Philosophique de la France et de l’Etranger», LXIX, (1910), pp. 329-357; 483-529.

<sup>33</sup> Cfr. E.M. Brown, *Pierre Janet and Félicité artificielle. Multiple personality in a nineteenth-century guise*, «Journal of History of the Behavioral Sciences», XXXIX, (2003), 2, pp. 279-288, p. 286.

che (i sintomi, psichici e somatici, della nevrosi) prenderebbero il sopravvento; fenomeno, questo della dipendenza, che, nel caso di terapie che si avvalgono dell'ipnosi, può assumere le proporzioni talvolta eclatanti della *passione sonnambolica*, per cui non solo il soggetto che ha beneficiato più volte dell'ipnosi manifesta periodicamente la necessità di ricorrere di nuovo al trattamento, ma è «il loro ipnotizzatore, chi li ha già addormentati spesso, che essi invocano con crescente impazienza»<sup>34</sup>, pensando a lui continuamente, scrivendogli lettere, arrivando persino ad allucinare la sua presenza.

Dunque è il *bisogno di direzione* costitutivo del soggetto nevrotico il responsabile delle manifestazioni della *passione*, nei cui confronti Janet sembra mostrare un'ambivalenza simile a quella inizialmente presentata da Freud nel giudicare la questione del transfert, da un lato difendendosi contro l'accusa di una propria partecipazione suggestiva agli «spiacevoli fenomeni della passione sonnambolica»<sup>35</sup>, dall'altra ritenendo la comparsa della passione «molto importante per il trattamento dei malati; è in questo momento che il medico si è impadronito della loro mente e comincia a modificarla. Quando questi fatti non compaiono in alcun modo, la modificazione mentale determinata dall'ipnosi è assolutamente momentanea e il paziente resta in fondo ciò che era»<sup>36</sup>.

In definitiva per Janet l'ipnotista deve rappresentare quel *padrone* che, a suo avviso, il soggetto isterico per natura cerca, e che può incontrare anche nel maestro o nell'amante: qualcuno che assuma «la direzione completa della mente del malato»<sup>37</sup>, per poi abituarlo a farne a meno. Ma Janet non sembra rilevare ciò che le sue stesse osservazioni cliniche indicano, e cioè che il padrone cercato è quello su cui regnare<sup>38</sup>, spesso proprio attraverso le intermittenze sintomatiche che denunciano la pericolosa *passione*:

«[...] mi ricordo di un aneddoto che Charcot mi ha spesso raccontato riguardo ai trattamenti ipnotici. Un medico era riuscito a far scomparire un mutismo isterico che sembrava gravissimo ed era soddisfattissimo del suo successo. Fu richiamato il giorno dopo perché l'episodio era ricominciato, nuova guarigione facile; ma il

<sup>34</sup> P. Janet, *La passione sonnambolica e altri scritti*, Napoli, Liguori, 1996, p. 22.

<sup>35</sup> Ivi p. 33.

<sup>36</sup> Ivi p. 23.

<sup>37</sup> Ivi p. 61.

<sup>38</sup> «Quel che l'isterica vuole [...] è un padrone. È assolutamente chiaro. Al punto che bisogna chiedersi se non sia partita da qui l'invenzione del padrone. [...]. Vuole che l'altro sia un padrone, che sappia molte cose, ma non tante da non credere che è lei il prezzo supremo di tutto il suo sapere. In altre parole, vuole un padrone su cui regnare». (J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 160)

giorno seguente bisognò ricominciare di nuovo, e così indefinitamente, e il medico, che senza dubbio non era abituato a questo genere di malati e a questi fenomeni, non sapeva più che fare e andava a supplicare Charcot di *liberarlo dal suo isterico*<sup>39</sup>.

Ci sono molti modi per evocare un'altra donna, come ce ne sono per istituire un padrone, e per regnarvi. Ancora Janet illustra, in un articolo del 1886 comparso sulla *Revue philosophique*, ascesa e declino di Adrienne, il "doppio sperimentale" di Lucie, diciannovenne «affetta da grande isteria»<sup>40</sup> e suscettibile all'ipnosi, con annessi fenomeni di letargia, catalessi e sonnambulismo. Questione ampiamente discussa all'epoca concerneva la modalità di funzionamento delle suggestioni post-ipnotiche, azioni o allucinazioni suggerite durante lo stato di sonnambulismo ma il cui ordine contemplava che fossero eseguite dopo un determinato periodo di tempo successivo al risveglio. Il verificarsi, quasi invariabilmente, della suggestione implicava giocoforza l'assunto di una memoria inconscia dell'ingiunzione che resisteva al risveglio, dal momento che il soggetto vigile dichiarava di non avere alcun consapevole ricordo della suggestione né di sapere perché avesse eseguito una specifica azione, che nella maggior parte dei casi era abbastanza assurda da essere difficilmente giustificabile.

In Lucie la stessa consapevolezza dell'esecuzione sembra mancare: nel racconto di Janet, le numerose azioni suggerite (toccarsi il naso, piangere, alzare le braccia al di sopra della testa e così via) sono eseguite senza che Lucie, interrogata al momento da Janet, mostri di sapere cosa sta facendo. Incuriosito dalla possibilità di testare l'estensione delle funzioni psichiche inconscie, le suggestioni di Janet si complicano: a Lucie viene chiesto di effettuare, per iscritto, una serie di calcoli, di scrivere lettere, di restare paralizzata quando Janet pronuncia due volte la stessa lettera, di addormentarsi dopo che Janet abbia battuto le mani sei volte, alzare le mani dopo tre volte, dopo cinque, abbassarle... tutte operazioni apparentemente compiute in maniera *automatica*, al di fuori della consapevolezza: «Mentre scriveva, L. parlava di altre cose e rispondeva a molte persone. Inoltre, non sapeva nulla della lettera quando gliela ho mostrata, e insisteva che io avessi copiato la sua firma»<sup>41</sup>. Ancora, avendo ricevuto da Janet, durante lo stato sonnambolico, l'ordine di rispondere per iscritto alle sue domande una volta sveglia, Lucie manifesta quella che la scuola della Salpêtrière

<sup>39</sup> P. Janet, *La passione sonnambolica e altri scritti*, cit., p. 28.

<sup>40</sup> Id., *Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le sonnambulisme provoqué*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» XXII, (1886), pp. 577-592, p. 577, trad. nostra.

<sup>41</sup> Ivi p. 587.

chiamava una *anestesia sistematica*, ovvero un'allucinazione negativa, nei confronti di Janet, mentre questi la interroga:

«L., nonostante fosse sveglia, sembrava non vedermi né sentirmi coscientemente. Non mi guardava e parlava a chiunque tranne che a me. Se le rivolgevo delle domande, mi rispondeva per iscritto, senza interrompere quello che stava dicendo agli altri. È stato necessario cambiare completamente tono e persino prenderle la mano per forzarla ad ascoltarmi nuovamente nella maniera ordinaria. Allora ha tremato lievemente e sembrava sorpresa di vedermi di nuovo»<sup>42</sup>.

Veri e propri esercizi di virtuosismo automatico, che inducono infine Janet a concepirli come segnali non più di una intelligenza inconsapevole, ma di una coscienza distinta, dunque, uno *sdoppiamento* della coscienza ordinaria. Nella successiva conversazione “automatica” la stessa Lucie viene interrogata in proposito:

«- Mi senti?  
(Lucie risponde per iscritto) – No.  
- Ma per rispondermi devi sentirmi.  
- Sì, certo.  
- Allora come fai?  
- Non lo so.  
- Ci deve essere qualcuno che mi sente.  
- Sì.  
- Chi è?  
- Qualcuno di diverso da Lucie.  
- Bene! Un'altra persona. Vuoi che la chiamiamo Blanche?  
- Sì, Blanche.  
- Allora Blanche mi senti?  
- Sì.»<sup>43</sup>.

«Le sonnambule hanno i loro capricci»<sup>44</sup>, e Lucie, che aveva motivi personali per detestare il nome Blanche, ribattezza la sua altra Adrienne; altra che sa quello che Lucie ignora, che conversa con Janet mentre Lucie «dorme»<sup>45</sup> e che, come Anna O. nel suo stato di *clouds*<sup>46</sup>, ricorda quello che

<sup>42</sup> Ivi p. 588.

<sup>43</sup> Ivi p. 589.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Ivi p. 591.

<sup>46</sup> J. Breuer; S. Freud, *Studi sull'isteria*. OSF vol. I, Torino, Boringhieri, 1967-1980.



Lucie ha dimenticato: l'origine delle allucinazioni che accompagnano i suoi attacchi isterici: «Prima vedo una tenda, poi degli uomini nascosti che mi fanno paura...in campagna, in una sera d'estate, da mia nonna durante le vacanze, arrivarono due uomini, poi misero una grande tenda nel giardino e da lì guardavano fuori, cosa che ci spaventava e ancora mi spaventa»<sup>47</sup>.

L'avvincente gioco di Janet con la sua creatura sperimentale sarebbe potuto continuare ancora a lungo se un felice «incidente»<sup>48</sup> non fosse intervenuto a interromperlo forzatamente: l'ipnosi, adoperata da Janet anche a scopo terapeutico, stava guarendo Lucie dai suoi sintomi isterici, tra i quali, come da tradizione, la stessa suscettibilità all'ipnosi. Era tempo di salutare Adrienne: «Un giorno, pronunciasti il nome di Adrienne, fu L. che mi rispose, ridendo, e chiedendomi chi stessi chiamando con quel nome. Adrienne era andata via. Da quel momento non fui più capace di resuscitarla, o di ottenere la scrittura automatica»<sup>49</sup>.

4. Creatura che abbandona il suo creatore, Adrienne può lasciare la scena a una Lucie ormai guarita anche da quella particolare malattia che è la cura, o meglio il suo presupposto, la passione sonnambolica che implicava la risposta dell'*altra* all'appello di Janet. Passione sì, ma non cieca, anzi, orientata a un vedere e sentire, e in definitiva a un sapere, che contrasta l'ignoranza della "dormiente" Lucie.

All'insegna di questa passione di sapere si pone la collaborazione tra creatura e creatore, la prima che il sapere lo cerca, e al contempo lo ispira, il secondo che, illudendosi di trovarlo, lo produce. Le teorie della *dissociazione, alterazione o variazione* della personalità sembrano infatti rappresentare una delle ultime produzioni discorsive sulla (e della) isteria prima della psicoanalisi, tanto che nel minuzioso lavoro di Binet pubblicato nel 1892, un anno prima della scomparsa del maestro Charcot, tutte le classiche manifestazioni correlate agli stati ipnotici nelle isteriche vengono rilette in termini di dissociazione della personalità, e la stessa «insensibilità delle isteriche»<sup>50</sup>, le anestesie che costituivano le *stigmati* dell'isteria secondo la lezione charcotiana, vengono attribuite, in virtù della possibilità di suscitare nell'arto anestetico dei movimenti automatici, al fatto che «la personalità del malato è divisa, o anche completamente sdoppiata»<sup>51</sup>. Si tratta quindi

<sup>47</sup> P. Janet, *Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué*, cit., p. 590.

<sup>48</sup> Ivi. p. 591.

<sup>49</sup> Ivi p. 592.

<sup>50</sup> A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, cit.

<sup>51</sup> Ivi p. 86. Anche a questo proposito è interessante notare come i soggetti sperimenta-

di *anesthésie par inconscience*, sebbene piuttosto che “inconscia” la percezione dell’arto anestetico appartiene per Binet ad un’altra coscienza, la stessa chiamata a dare conto degli “stati dimezzati” dell’ipnosi, dei fenomeni di scrittura automatica, delle suggestioni post-ipnotiche, delle allucinazioni provocate nello stato di sonnambulismo, dell’anestesia sistematica.

Dopo aver raggiunto l’apogeo nei primi anni ‘90 dell’Ottocento, le teorie e la diagnosi di personalità multipla in aerea francofona declinano piuttosto rapidamente insieme a quella abbagliante costruzione discorsiva che era l’isteria charcotiana: secondo Hacking «l’ondata francese di multipli si era quasi completamente placata entro il 1910»<sup>52</sup>; persino Janet nel suo testo *Le nevrosi* del 1909 tratta ben poco della dissociazione che tanto lo aveva impegnato negli ultimi anni dell’Ottocento, fino a dedicarle una sola pagina nella *summa* delle sue esperienze di ricerca pubblicata nel 1919 col titolo *Les médications psychologique*.

Il sapere prodotto dal dispositivo del discorso isterico non coincide con la verità<sup>53</sup>; il primo a denunciarlo è lo stesso agente del discorso, il soggetto isterico, soggetto sempre diviso, non tra due coscienze, o “personalità” che siano, ma dalla rimozione che fonda l’inconscio, diviso dunque tra ciò che dice e ciò che *parla* in lui. La questione è già posta dal Freud del 1895 nel capitolo sulla *psicoterapia dell’isteria* che chiude gli *Studi*, formulando la concezione del sintomo isterico come prodotto non più di una dissociazione da “stato ipnoide”, come voleva Breuer sulla scia di Janet, ma di una *difesa* da una rappresentazione inaccettabile per la coscienza e dunque da quest’ultima esclusa, ma non perciò priva di effetti; a patto di non voler far coincidere *psichico* con *cosciente*<sup>54</sup>.

---

li di Binet siano quasi esclusivamente donne: secondo l’autore «[...] gli uomini in genere si prestano poco a queste ricerche: sia che l’insensibilità dell’isteria maschile sia più grave, sia per qualsiasi ragione che ignoro, a volte è difficile provocare nell’arto insensibile di un soggetto maschile dei movimenti subcoscienti» (Ivi p. 116).

<sup>52</sup> I. Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, cit., p. 132.

<sup>53</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit.

<sup>54</sup> Cfr. J. Breuer; S. Freud, *Studi sull’isteria*, cit.

*Brunella Basso*  
*Pose spiritiche in salsa nostrana*







Nella piccola biblioteca-museo di Mineo si conserva l'intero *corpus* fotografico di Luigi Capuana<sup>55</sup>. Esistono quattro interessanti pose degli esperimenti di magnetizzazione di Capuana<sup>56</sup> con Beppina Poggi. Sul retro a firma L.C. le indicazioni «Beppina Poggi fiorentina dominata da Spirito dalla sera del Sabato 27 Agosto 1864 fino al giorno 30». Ospite della famiglia Poggi a Firenze, Capuana esercita i suoi «capricci di dilettante» sulla giovane figlia del padrone di casa, Beppina P. «sui diciotto anni, non bella, d'un bruno pallido, di costituzione linfatico-nervosa»<sup>57</sup>. La descrizione del-

<sup>55</sup> Degli scatti di Capuana si è occupato Paolo Morello in *Verismo e rappresentazione del vero. Capuana e Verga fotografi* in «Fotostorica-Gli archivi della fotografia» n. 2, 1999, pp. 12-16. Di Blasi in *Luigi Capuana originale e segreto, Vita-Amicizie-Relazioni Letterarie*, Mineo, Edizioni Biblioteca Capuana, 1954, p. 9, ci dà notizia di alcune «fotografie spiritiche» che Capuana aveva scattato durante la stesura di *Spiritismo?* che potrebbero essere le stesse inviate allo zio Antonio (appassionato in materia) e menzionate in una lettera ai familiari del 25 settembre 1864; in queste righe Capuana sembra considerare lo strabismo come un esito della magnetizzazione della ragazza, infatti scrive: «Allo zio mando le quattro fotografie della giovinetta quando era dominata dallo spirito. Come vedrà paiono quasi tre fisionomie diverse ed una pare abbia lo strabismo; tutte e quattro poi le fisionomie, paragonate al vero, mostrano un gran strasfiguramento». Cfr. Di Blasi, cit., p. 116. Il particolare dello strabismo compare anche in *Spiritismo?*, Catania, Niccolò Giannotta Editore, 1884, p. 116 «Durante gli accessi più forti, ora nell'uno ora nell'altro occhio della Beppina, manifestavasi uno strabismo pronunciatissimo; potresti osservarlo nelle fotografie che trovansi in mia mano, ordinate da lui ed eseguite dal Semplicini. Sono in quattro pose». L'interesse di Capuana per la fotografia gli viene anche rimproverato da Verga in una lettera del 2 aprile 1883: «Mi congratulo teco che passi il tempo colle fotografie» e ancora in una successiva lettera del 4 luglio 1884: «ti diverti colla fotografia, coll'incisione, colla botanica, col magnetismo, colla magia bianca e rosa ecc. ecc.» Cfr. G. Raya (a cura di) *Carteggio Verga-Capuana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, p. 192 e p. 223. Verga dimostra poco interesse per le indagini sul *dilà*, che tanto entusiasmano l'amico Capuana, forse perché, scrive: «ho avuti sotto il naso troppi libri, e specchi magici, e tavolini giranti, e alfabeti cabalistici, ed esperimenti spiritici di mio zio, buon'anima sua, per non esser malato d'invincibile diffidenza» (La lettera è datata 10 agosto 1902). In una lettera, da Milano del 4 luglio 1884 continua, infatti: «Ahimè, caro Luigi, io non son molto credente nella medianità (si dice così?) o piuttosto sono molto ignorante di cotesta scienza magnetico-spiritica, alla quale ti confesso che i fatti da te addotti in testimonianza e prova (fatti spiegabilissimi coi più comuni fenomeni isterici ed allucinazione, parmi) non riescono a convertirmi». Secondo Verga l'interesse per questi fenomeni dimostrerebbe soprattutto «l'eccitabilità della fantasia sino al bisogno e alla sete del maraviglioso, delle persone che posseggono una straordinaria attività mentale che non è fissata entro dati limiti da un'occupazione definita». cfr. G. Raya, (a cura di) *Carteggio Verga-Capuana*, cit., pp. 223-225.

<sup>56</sup> Come ben sottolinea M. Scotti in *Storia degli spettri*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 254 «non si tratta di immagini spiritiche vere e proprie, secondo i canoni di una tradizione consolidata: vi appare soltanto la "medium", in pose che si vorrebbero significative, ma si rivelano purtroppo goffamente teatrali».

<sup>57</sup> L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 56-57.

la *facies*<sup>58</sup> sembra suggerire un nesso evidente tra l'aspetto della fanciulla e le sue «facoltà di sonnambula talmente eccezionali, talmente docili e sottomesse [...] che il resistere agli allettamenti di quella rarissima occasione sarebbe stato, da parte mia, uno sforzo proprio miracoloso»<sup>59</sup>. Proverò a segnalare, in questo testo, la forte discordanza tra la cronaca letteraria della tre giorni fiorentina e le sue rappresentazioni fotografiche. L'interesse di questi documenti non è tanto, quindi, nella qualità tecnica o nell'originalità della soluzione compositiva quanto nel caleidoscopico immaginario culturale a cui rimandano. Tra gli esperimenti fiorentini e le cronache di *Spiritismo?* passano 20 anni in cui, in Italia, cambia tutto: dagli anni Settanta intorno ai fenomeni spiritici prende forma un generalizzato interesse che culminerà, solo nel 1881, nell'adesione allo studio dei fenomeni paranormali da parte di scienziati di chiara fama come Cesare Lombroso<sup>60</sup>.

La narrazione autobiografica degli esperimenti dell'estate del 1864 a Firenze s'intreccia con citazioni frequenti e disinvolute dalle opere contemporanee (quindi lontane venti anni da quei "fatti") degli scienziati francesi, che intendevano sia confermare narcisisticamente la lungimiranza di certe dilettantesche osservazioni, sia illuminare il cresciuto seguito degli studi sull'occulto, non più esclusivamente popolare ma decisamente trasversale a tutte le classi sociali<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Il pallore del viso che contrasta con la capigliatura scura, la giovane età preda dei turbamenti ormonali e la definizione del temperamento nervoso della ragazza corrispondono alla descrizione offerta dalle riviste del tempo per le magnetizzatrici più famose come Emma Zanardelli e Madamigella Luisa, ma anche ai casi osservati da Richet e da Charcot. Una testimonianza eccezionale dell'interesse che il corpo e le sue pose assunsero alla *Salpêtrière*, dagli anni Sessanta alla fine dell'Ottocento, nella cura dell'isteria sono i numerosi libri di fotografie di estasi magnetiche, come il volume di J. M. Charcot, P. Richet, *Les Démoniaques dans l'art*, Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1887; tr. it. *Le indemoniate nell'arte*, Milano, Spirali, 1980, o quello di E. Magnin, *L'art et l'Hypnose, Interprétation plastique d'oeuvres littéraires et musicales*, Genève-Paris, 1905. Alcune fotografie del volume di Magnin ed alcuni passi della nota introduttiva dell'autore sono ripresi in S. Ferrari, *Psicologia come romanzo- dalle storie di isteria agli studi sull'ipnotismo*, Firenze, Alinea editrice, 1987, p. 215: «I diversi ritmi impressionano in modo diverso il soggetto, e la sua espressione e il suo gesto fanno vibrare, o meglio, fanno vivere la musica. Di volta in volta carezzevole o terrificante, allegro o irritante, [...] egli mima nel preciso momento in cui il suono colpisce l'orecchio, il soggetto si eleva sempre ad una sublimità d'atteggiamento che un artista in stato di coscienza non potrebbe raggiungere».

<sup>59</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 56-57.

<sup>60</sup> Se è vero che la spettacolarizzazione del magnetismo nei teatri ne determinò l'eclissi come pratica terapeutica gli attirò però, l'interesse da parte degli scienziati, chiamati a verificarne, a partire dagli anni Ottanta, l'autenticità.

<sup>61</sup> Morselli invece critica polemicamente la «valanga di pubblicazioni» sull'argomento che si era «letteralmente riversata sugli studiosi e sul pubblico» Cfr. E. Morselli, *Il magnetismo animale. La fascinazione e gli stati ipnotici*, Torino, Roux e Favale, 1886, p. 26. La gran mo-

I venti anni trascorsi tra gli esperimenti fiorentini e la loro narrazione emergono anche nella patina sperimentale che le teorie, messe a punto negli anni Ottanta da Richet e Charcot<sup>62</sup>, offrivano allo scrittore siciliano che li cita, infatti, tra gli ispiratori delle osservazioni sulla giovane Beppina.

Come se seguisse l'indice di un manuale per magnetizzatori Capuana sottopone la fanciulla a tutti i tipi di allucinazione indotta:<sup>63</sup> dapprima quella visiva, la più semplice da provocare data la facilità di condizionamento dei soggetti magnetizzati, tanto che

«basta dire ad una sonnambula: ecco un serpente! ecco un leone! eccoti trasformata in passerotto! eccoti diventata una vecchia! Perché quella provi realmente il ribrezzo della vista del serpente, il ter-

---

da dello spiritismo, a metà degli anni Ottanta, è presente in diverse lettere dei corrispondenti di Capuana. A proposito dell'ultimo volume dell'amico, Verga, scrivendo da Milano il 27 dicembre 1884, fa ottime previsioni di vendita: «Buone feste a te e ai tuoi, e buon Capo d'Anno. Un anno laborioso e *quatrinoso*. Già vedo che promette bene, col nuovo contratto Treves, che se non è splendido, è buono [...] col successo di *Spiritismo*, e con tutti quei lavori ben avviati» Cfr. G. Raya, (a cura di) *Carteggio Verga-Capuana*, cit., p. 232. Anche dagli amici fiorentini giungono notizie di successo editoriale, Cesira Siciliani Pozzolini gli scrive il 30 giugno dello stesso anno: «Tutti parlano di questo suo *Spiritismo* [...] adesso questo suo libro farà chiasso, e tutti parleranno di Luigi Capuana che dal mondo degli orchi e delle fate è passato nel mondo degli spiriti, e che dopo aver divertito tutti i bambini grandi e piccini si compiace di guastare i sonni tranquilli della gente impressionabile e nervosa» cfr. Di Blasi, *Luigi Capuana originale e segreto*, cit., p. 150. E' proprio Capuana a confermare il buon successo del volume, in una lettera a Verga da Mineo del 23 dicembre 1884, «L'editore Giannotta mi dà la notizia che la vendita di *Spiritismo* va benissimo e che presto potremmo farne una 2ª edizione» Cfr. G. Raya, (a cura di) *Carteggio Verga-Capuana*, cit., p. 231.

<sup>62</sup> J. M. Charcot, fondatore della scuola della *Salpêtrière* aveva studiato le convulsioni isteriche ed epilettiche arrivando alla descrizione della *grande hystérie* alla fine degli anni Settanta, e grazie al suo discepolo Richet aveva allargato i suoi studi all'ipnotismo, di cui il sonnambulismo rappresentava il terzo stadio di manifestazione (dopo letargia e catalessi.) Studiato come un fenomeno patologico, il paranormale veniva riconsegnato a *questo* mondo ed osservato come un aspetto reale attraverso i moderni strumenti scientifici. Il merito di Charcot fu quello di divulgare e studiare l'ipnotismo con i mezzi della clinica, con osservazioni ripetute, di fenomeni riproducibili e misurabili. Adoperando le fotografie nello studio delle metamorfosi che le isteriche subivano in stato di *trance*, rivelò la sua personale curiosità per il sincretismo tra arte e medicina. Per una completa indagine sui protagonisti e le prime scuole di psichiatria dinamica cfr. H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1976, vol. I, pp. 104-119.

<sup>63</sup> Sull'esistenza di un filo conduttore negli esperimenti fiorentini di Capuana, S. Cigliana, nelle *Note a Spiritismo?*, in L. Capuana, *Mondo Occulto*, Catania, Edizioni del Prisma, 1995, p. 154, scrive: «Nonostante Capuana intenda presentare la propria condotta come frutto di una estemporanea successione di iniziative che di volta in volta gli "passano pel capo", si ha la netta sensazione che essa sia invece strategicamente volta ad ottenere una progressiva «sensibilizzazione» della Beppina, in conformità a quel che suggeriva la letteratura specializzata».





rore della presenza del leone, perché perda coscienza della sua personalità e si creda un uccellino, perché si atteggi e pensi e parli come una persona molto acciaccata dagli anni»<sup>64</sup>.

Questo tipo di esperimenti – documentati da fotografie – era praticato anche da Richet e Charcot alla *Salpêtrière* sia per provare l'arrendevolezza della sonnambula sotto ipnosi, sia per dimostrare – soprattutto nel caso dell'*estasi musicale*<sup>65</sup> – che anche soggetti privi di talento artistico allo stato naturale rivelavano doti sorprendenti di interpretazione musicale o scenica<sup>66</sup>. In seguito, prendendo sempre più confidenza con la “sua” sonnambula il giovane Capuana va oltre, e perviene alla trasmissione telepatica delle allucinazioni che prendevano «nella mente della Beppina forma, colorito, solidità» e le apparivano «proprio come reali»<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 58-59.

<sup>65</sup> Questo esperimento – un particolare tipo di suggestione – permetteva all'ipnotizzata di «diberare la personalità dalla maggior parte delle inibizioni che ci disturbano durante la veglia: falso pudore, timidezza, goffagine, e (...) mettere in luce delle qualità d'artista che, senza dubbio, riposavano in uno degli strati della sua subcoscienza». Nonostante la presenza di alcune pose eccentriche i modelli iconografici di riferimento erano quasi sempre quello della bellezza romantica o dell'estasi religiosa, ripresa dall'iconografia delle immagini sacre. Nel volume di Magnin, *L'art et l'Hypnose*, cit., p. 214 c'è anche una descrizione dell'apparato scenico utilizzato: «La messa in scena era rudimentale; un semplice tappeto steso al centro dello studio; l'orchestra, sommaria, si componeva d'un pianoforte e di un violone, ma gli esecutori, davvero virtuosi, avrebbero da soli affascinato il pubblico». Madamigella Luisa, una delle più celebri sonnabule, descritta da Guidi (che la sposò nel 1860) in *Il Magnetismo Animale considerato secondo le leggi della natura*, cit., p. 441, aveva anche il dono di «estatica incantatrice», quindi «se ispirata dai suoni o dai carmi, esprime le diverse passioni con una mimica divina e con pose plastiche di sovrumana bellezza. Non è possibile farsi un'idea, per colui che non vide, della compiuta trasformazione e trasfigurazione d'una creatura umana in angelico e celeste tipo di serafini, in uno di quei modelli che seppero produrre Fidia e Prasitele».

<sup>66</sup> Charcot comunica i risultati di questi esperimenti in *Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques*, in «Tribune médicale», 25 febbraio 1882, citato da S. Ferrari, *Psicologia come romanzo*, cit., p. 250. Anche Morselli afferma che frequentemente il soggetto ipnotizzato si muove «come un attore drammatico che intenda rappresentare diverse parti in commedia o tragedia e [...] che si senta veramente un altro, e agisca di conseguenza» Cfr. E. Morselli, *Il magnetismo animale*, cit. p. 86.

<sup>67</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 60- 61. La trasmissione di «quel movimento corticale in cui consiste il pensiero» prova, secondo Lombroso, che «come questa forza si trasmette per l'etere può anche trasformarsi e la forza psichica diventare forza motoria e viceversa, tanto più che noi abbiamo nel cervello dei centri che presiedono appunto ai movimenti ed al pensiero e che quando sono irritati, come negli epilettici, provocano ora moti violentissimi degli arti, ora invece le grandi ispirazioni del genio, ora il gesto feroce del delinquente» Cfr. C. Lombroso, *Sui fenomeni spiritici e la loro interpretazione*, premesso a L. Barzini, *Nel mondo dei misteri con Eusapia Paladino*, Milano, Baldini, Castoldi & C., 1907, p. 23.



Questa «padronanza quasi assoluta» sulla fanciulla in stato di sonnambulismo la rendeva «una specie di automa»<sup>68</sup> che «prima con quei movimenti delle mani, di alto in basso, che i magnetizzatori han chiamato *passaggi*, poi col semplice comando di una parola un po' energicamente pronunciata» Capuana faceva «correre, arrestare, piegare, atteggiare in tutti i versi»<sup>69</sup>.

Nonostante la lettura a posteriori di Capuana assomigli a quegli esperimenti più ai risultati ottenuti negli anni Ottanta dallo studio scientifico dei fenomeni paranormali, che all'atmosfera da fiera paesana del meraviglioso presente in Italia negli anni Sessanta, c'è un episodio che svela la piena partecipazione del giovane siciliano al sincretismo di quegli anni tra metodi scientifici e un immaginario collettivo fatto di abusati *clichés* letterari ed iconografici<sup>70</sup>. Nell'elaborazione in chiave narrativa di una memoria personale Capuana procede secondo uno schema collaudato dalla letteratura tardo-ottocentesca, offrire, cioè ad un pubblico anche qualificato l'espe-

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 61. Il richiamo all'automata è frequente sia nei trattati scientifici che in quelli giuridici per rappresentare il rapporto di soggezione della sonnambula al suo magnetizzatore. Non a caso Charcot affermava «da paziente è un automa che collocate in tutte le posizioni che volete» Cfr. J. M. Charcot, *Lezioni 1883-1884*, citato da C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 206. Dopo trent'anni, questo volume, ormai introvabile, è stato ristampato da L'asino d'oro nel 2013.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 61. Con i *passaggi*, il magnetizzatore circondava il corpo della sonnambula attraverso piccoli sfregamenti dei polpastrelli che permettevano la distribuzione del fluido nel corpo del soggetto magnetizzato.

<sup>70</sup> Dallo scrittore siciliano il magnetismo viene usato anche per i 'casi' della vita quotidiana come nell'accertamento di un presunto tradimento della sua amante di Mineo, Beppa anche lei, in una lettera all'amico Guzzanti, citata da C. Di Blasi, in *Luigi Capuana originale e segreto*, cit., pp. 144-145, scrive: «Beppa è sicura di sé? A metà d'ottobre sarà qui. Ma badi! Qui la sottoporro all'esame che so io. Qui si confesserà *colla sua stessa bocca* e se risulterà colpevole "per sua stessa confessione" l'abbandonerò per sempre». In un'altra lettera al Guzzanti illustra la soluzione prescelta: «Il mezzo infallibile è la magnetizzazione. Le magnetizzate rivelano tutti i misteri della loro vita perché credono di parlare con se stesse e non essere ascoltate. Appena sarò costì magnetizzerò la Beppa». Questa stessa lettera, in dialetto siciliano, (Guzzanti leggeva i messaggi alla donna, completamente analfabeta) è pubblicata da G. Raya, *Ottocento inedito*, Roma, Ciranna, 1960, pp. 136-140, «Appena arrivato ddocu iu saprò infallibilmenti la virità. Né cridiri ca iu ti dicu chistu ppi spauracchiu, [...] no, tu lo vidrai; vidrai ca tu stissa non putrai nigari e nascundiri la virità». La rielaborazione narrativa di queste esperienze personali è lampante, ad esempio, nella novella *Il fatale influesso*, nella raccolta *Un Vampiro* (significativamente dedicata a Lombroso), ora in *Racconti*, t. III, a cura di E. Ghidetti, Roma, Salerno 1970, pp. 222-235. In questa novella trovano spazio sia i ricordi dell'esperienza fiorentina sia il motivo della temuta infedeltà coniugale che assilla il protagonista, fino al ricorso all'ipnotismo come mezzo per accertare la verità. «Mi ama davvero? Mi balenò l'idea di servirmi dell'azione magnetica per ottenere, all'insaputa di lei, la schietta rivelazione della verità».

rienza di 'un caso' patologico interessante che riassume i temi, vicini a quelli diffusi dalla contemporanea ricerca psichiatrica e molto in voga, dell'isteria femminile e delle cure ipnotiche.

Lo studio della donna ha riempito migliaia di pagine della trattatistica medica italiana del tempo che, sistematizzando e rielaborando pregiudizi ancestrali e atavici *clichés* era giunta alla formulazione di teorie sull'inferiorità del genere femminile redatte sulla scorta dei principi della scienza positiva, l'osservazione e le misurazioni craniometriche<sup>71</sup>.

Il clima dell'epoca emerge chiaramente negli esperimenti dell'estate fiorentina quando Capuana, ispirato da un ritratto di Garibaldi<sup>72</sup> appeso alla parete, decide «di far vedere alla Beppina il suo babbo trasformato nel Generale dalla camicia rossa, dalla testa leonina, dalla bella barba bionda».

Dopo alcuni «*passaggi alla spina dorsale*» la Beppina trasferisce sui tratti paterni «quelli del volto immaginario, lietissima che il ritratto posseduto gli rassomigliasse così bene» risultato scontato perché Capuana si era concentrato proprio «su quella brutta litografia, allumacata di minio e di giallo, posta in cornice nel salotto»<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Molto celebri le misurazioni craniometriche di prostitute da parte di Lombroso che sperava di individuare dei segni riconoscibili della criminalità e della devianza. Lombroso individuava l'origine della «minor sensibilità» del cervello femminile nelle sue funzioni riproduttive, «essendo il lavoro della riproduzione in gran parte devoluto alla donna (...) essa è rimasta indietro nello sviluppo intellettuale» Cfr. C. Lombroso (in collaborazione con G. Ferrero), *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Torino, Roux & C., 1893, p. 173. La Cavalli sottolinea in proposito che il prezzo pagato dalla donna se «deroga dalla sua funzione tipica di soggezione intellettuale nei confronti dell'uomo» pregiudichi la «funzione ritenuta primaria della maternità». Cfr. A. Cavalli, *Scienza e romanzo nel secondo Ottocento italiano*, in «Otto-Novecento», settembre-ottobre 1978, p. 50. L'eccezionale ricorrenza di protagoniste nei romanzi tardo-ottocenteschi risarcisce solo apparentemente il marchio dell'inferiorità femminile teorizzata ed attestata dalle indagini lombrosiane. Se infatti molti romanzi e novelle tra Otto e Novecento ruotano attorno ad affascinanti figure femminili, l'attrazione fatale che si sviluppa intorno a quelle protagoniste è generata dalla loro diversità, dalla malattia, dall'isteria su cui la vicenda narrativa si innesta. Un'altra conferma di questa emancipazione fittizia delle eroine dei romanzi tardo-ottocenteschi è l'irreversibile sterilità che non di rado le stigmatizza contribuendo al fascino ambiguo di queste creature dalla sensibilità eccellente e dalla notevole abilità artistica.

<sup>72</sup> S. Ferrari che in *Psicologia come romanzo dalle storie di isteria agli studi sull'ipnotismo*, cit., p. 67, specifica che proprio «la scontata ovvietà della proposta di un personaggio come Garibaldi (altrove Napoleone!) tinge il carattere letterario di questi esperimenti di un facile "colore locale" sotteso ad un'ideologia (prefascista) da romanzo di appendice o da teatrino popolare».

<sup>73</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 73-74. È nota la devozione laica che la figura di Garibaldi suscitò in Italia, soprattutto nelle classi popolari, tanto da comparire frequentemente sugli altari domestici a fianco di santi protettori, familiari defunti e certi votivi. Inoltre nonostante l'indicazione di intenti sperimentali «prendevo brevi appunti d'ogni esperi-

L'interesse per l'ipnotismo che Capuana mostra negli anni Sessanta va dunque inquadrato nella curiosità per questi temi diffusa sin dagli anni Quaranta tra intellettuali di formazione molto diversa<sup>74</sup>, considerata il segno dei «nos gouts actuels [...] une sorte de critère contemporain»<sup>75</sup> che si sviluppa in una direzione legata ai temi ed alle forme del patologico, dell'abnorme e del degenerato<sup>76</sup>.

Ma la frequenza degli esperimenti «ripetuti, variati, intrecciati insieme con tanta inconsideratezza e tanta prodigalità» oltre ad aver intaccato «il sistema nervoso di quella brava ragazza» fa emergere «i sintomi della sua graduale emancipazione dalla influenza del magnetizzatore» tanto che «di quei personaggi, di quei giardini, [...] di tutti quei graziosi e vispi animaletti di cui mi divertivo a circondarla» Capuana si limitava a tracciare ormai «soltanto le linee generali, i contorni» e la Beppina «sviluppara, coloriva, animava ogni cosa»<sup>77</sup>.

---

mento che tentavo» Capuana rivela più volte il fondamento giocoso di quei tentativi: «La gran caldura mi costringeva a passare in casa quasi l'intera giornata, e perciò mi svagavo col magnetismo». Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., p. 72.

<sup>74</sup> La diffusione della moda spiritica tra gli intellettuali italiani dalla fine degli anni Cinquanta è analizzata nel saggio di U. M. Olivieri, *Il romanzo interiore. Parapsicologia del personaggio nel romanzo tra fine '800 e inizio '900, Riscrittura intertestualità transcodificazione*, in *Atti del seminario di studi*, febbraio–maggio 1993, Pisa, a cura di E. Scarano e D. Diamanti. Pisa, Tipografia Editrice Pisana, 1993. Nell'intervento si citano le esperienze di alcuni intellettuali di diversa formazione come Manzoni, cattolico osservante, che ospitò in casa sua sedute magnetiche guidate dal figliastro, o Nievo che in una lettera del 1857 scrive di «una seduta magnetica della Zanardelli; ove io ero l'incredulo da convertire. [...] La sonnambula indovinò un Dante ch'io aveva in tasca gelosamente nascosto a tutti, il volume, il canto segnato e che so io. Fui persuasissimo e buona notte».

<sup>75</sup> Cfr. E. Rod, *Études sur le XIX siècle*, Paris, Perrin, 1888, pp. 171 e sgg.

<sup>76</sup> Max Nordau in *Degenerazione*, Milano, Fratelli Dumolard Editori, 1894, vol. II, pp. 117-118, stigmazzava l'uso di codici intercambiabili tra pubblicazioni scientifiche e letterarie come un chiaro segno della degenerazione dilagante nei tempi moderni, «quest'uso di espressioni professionali è proprio a molti scrittori degenerati contemporanei nonché ai loro imitatori. Essi fanno sfoggio di tali vocaboli e modi di dire, come lo fa "il domestico educato" della farsa francese coi brani di lingua, ma di scienza se ne intendono così poco come quel "domestico" se ne intende di lingua francese».

<sup>77</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 85-90. Capuana usa l'immagine di «due macchine telegrafiche messe in comunicazione dal filo conduttore» per descrivere il legame tra il magnetizzatore e la sua sonnambula. Questa metafora è molto frequente anche nei trattati tecnici di magnetismo, C. Gallini in *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, cit., p. 63 cita un documento del 1854 in cui la relazione magnetica è definita «una specie di telegrafia umana» e Guidi nel trattato, *Il Magnetismo Animale considerato secondo le leggi della natura e principalmente diretto alla cura delle malattie*, Milano, Libreria di Francesco Sanvito, 1860, p. 35, scrive: «Il magnetizzatore considera il suo corpo quale una macchina che trasmette elettricità». La comunicazione di un pensiero a distanza senza l'uso delle parole «prova molto bene» secondo Lombroso «che lungi dall'essere quel fenomeno imma-

Poco dopo, questa “emancipazione «mutossi in una parziale ribellione del sistema nervoso» per la quale gli occhi della fanciulla restarono «ermeticamente» chiusi oltre la seduta e la Beppina sviluppò quella che la scienza medica definiva «vista interiore»,<sup>78</sup> infatti interrogata dal suo magnetizzatore «un po’ turbato dalla novità del caso» rispose «Non si confonda! [...] Ci veggo egualmente [...] ho dormito magneticamente un po’ troppo», poi predisse il risveglio al giorno successivo, «e così avvenne»<sup>79</sup>.

Senza ascoltare le proteste della fanciulla che lamentava «*uno sbalordimento, una strana confusione nella testa che le faceva paura*» Capuana continua le esplorazioni «nel mare magno delle allucinazioni con un piacere fanciullesco» in «esperimenti senza numero, uno più bizzarro dell’altro»<sup>80</sup> e tenta un esperimento di «*comunicazioni in forma artistica*»: l’evocazione dello spirito di Ugo Foscolo, il suo «idolo letterario giovanile», di cui dice «covavo da mesi una *Vita* [...] ed ero arrabbiatissimo di certe lacune incontrate qua e là, che non trovavo modo di riempire»<sup>81</sup>.

Fu proprio questo ennesimo esperimento che provocò nell’organismo già provato della fanciulla una crisi di «*gran nevrosi isterica*» cui l’inesperto Capuana andò «sbadatamente incontro» senza riuscire a dominarne «la terribile violenza»<sup>82</sup>. Riproponendo quella scena pur a distanza «di vent’anni» Capuana ammette: «Mi sento accapponar la pelle al solo ricordarla scrivendo»<sup>83</sup>. L’evocazione dello spirito di Foscolo segue le regole e le mosse dei magnetizzatori di mestiere, quelli che il grande pubblico poteva ammirare nei teatri: la Beppina «distesa sopra un canapè, voltatasi dalla

---

riale, è un fenomeno di movimento, e quindi una manifestazione della materia» perciò quando ancora negava ai fenomeni spiritici la dignità dei *fatti* scientificamente osservabili, egli considerava ogni successo dell’ipnotismo «a tutto scapito dello spiritismo» perché pur essendo «fenomeni non comuni, di sentire e di pensare, [...] essi entrano sempre nel mondo della meccanica, della materia» Cfr. C. Lombroso, *Inchiesta sulla trasmissione del pensiero*, in «Archivio di psichiatria, antropologia criminale e scienze penali» vol. XII, a. 1891, p. 105.

<sup>78</sup> Grazie a questa facoltà le sonnambule «distinguono, ad occhi chiusi, gli oggetti posti loro dinanzi; indicano, senza toccarle, il colore ed il valore delle carte; leggono parole segnate sulla mano o qualche linea di libri aperti a caso» e riescono a prevedere il momento del risveglio. Cfr. F. Guidi, *Il Magnetismo Animale considerato secondo le leggi della natura e principalmente diretto alla cura delle malattie*, cit., p. 129.

<sup>79</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., p. 91.

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 65-68. La progressiva emancipazione della Beppina dal controllo del magnetizzatore ed i malesseri lamentati dopo le sedute, «*una specie di accapacciatura*», una «*confusione* [...] che la rendeva *balorda*» rivelerebbero lo sviluppo nella fanciulla dell’*iperestesia*, individuata dai trattati del tempo come il sintomo della trasformazione della *trance* ipnotica in *trance* spiritica.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 93.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 85-86.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 97.

parte del muro, si era messa a pregare sotto voce» e Capuana la *guidava* fornendole informazioni biografiche sullo spirito da contattare. Quella prima seduta fu molto breve perché la fanciulla «dopo alcuni minuti, mandava un grido, spaventata, agitando le braccia»<sup>84</sup> ed anche durante la successiva lo spirito aveva rifiutato il *colloquio*, considerando la sonnambula «non [...] abbastanza forte da sostenere la mia conversazione»<sup>85</sup>.

Anche «le intermittenze della personalità» della Beppina si uniformano alle trasfigurazioni descritte dai volumi del tempo: «la voce contraffatta, grossa, di uomo burbero e violento» o anche «fosca e virile», ma l'effetto impressionante di queste trasformazioni, non frenava più la fanciulla, che infatti «tremava, però meno assai della prima volta»<sup>86</sup>.

Capuana, forse influenzato dalla trattatistica medica del tempo, sottolinea la resa scenica dell'esperimento osservato: «Con queste vere intermittenze della personalità di lei, con questi cambiamenti di voce, la scena diventava potentemente drammatica e l'illusione era completa!»<sup>87</sup>.

Questa notazione conferma un'osservazione valida per tutti gli esperimenti di ipnosi, ciò che fa spettacolo in queste bizzarre prove non è la messa in scena, spesso rudimentale anche negli eventi teatrali, ma è il corpo stesso con le sue moltiplicate potenzialità espressive<sup>88</sup>. È probabilmente in questa scia che vanno lette queste quattro pose fiorentine, le prime tre potrebbero essere il modello di un qualunque ritratto femminile del tempo, la colonnina per addolcire l'attesa nei tempi di posa, lo sguardo obliquo, le mani giunte in grembo o lungo i fianchi come conveniva ad una nubile.

Solo dopo alcuni tentativi ci fu una trasfigurazione completa dello spirito nella magnetizzata, in «una scena straziante, indimenticabile [...] la voce della Beppina [...] aveva un accento feroce; e lei, la povera ragazza, sfigurata dal terrore, quasi non era più riconoscibile. I capelli, scioltisi nell'agitarsi di tutto il suo corpo, le cadevano disordinati sulle spalle e sul

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 95.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 96.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., p. 97.

<sup>88</sup> A questo proposito Ferrari in *Psicologia come romanzo. Dalle storie di isteria agli studi sull'ipnotismo*, cit., p. 69, evoca gli esperimenti con l'elettricità faradica e galvanica di Charcot e Richet che avevano individuato una connessione tra «l'espressione fisiognomica delle emozioni e delle passioni» e lo stimolo meccanico di muscoli e nervi, «per cui bastava sollecitare elettricamente un dato muscolo o un dato nervo del volto perché tutto il viso e tutto il corpo si atteggiassero di conseguenza a rappresentare una determinata emozione». Si veda in merito il bel catalogo su *Duchenne de Boulogne- La mécanique des passions*. Ouvrage collectif sous la direction de Catherine Mathon, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1999.

petto, e, fra il nero dei capelli, il suo viso pareva livido, con quelle occhiaie dove sprofondavasi gli occhi chiusi, sotto le sopracciglia corrugate»<sup>89</sup>.

È naturale rileggere nella descrizione dei caratteri della nevrosi isterica, «nelle movenze scomposte, nello sguardo smarrito, nella fiera espressione delle labbra, nell'atteggiamento della testa e delle braccia»<sup>90</sup> il rimando ad un'iconologia multipla: dagli esperimenti sulle isteriche degli ospedali francesi, ai fenomeni di possessione diffusi nella tradizione meridionale.

Di questa potente rappresentazione resta, però, nelle fotografie fiorentine solo l'immagine di una ragazza un po' scollacciata<sup>91</sup> per i tempi ma molto lontana dalle immagini "spiritiche" che circolavano in Europa e negli Stati Uniti<sup>92</sup>.

Nonostante la narrazione tocchi un momento così sconvolgente, Capuana si preoccupa di citare che testimoni di «quella sera in cui si rappresentò tutta l'azione di una tragedia con efficacia di espressione non mai raggiunta dalla Rachel e dalla Ristori» furono «il prof. Ugo Amico [...] insieme coll'ingegnere Andrea Arena di Messina, che [...] pianse, commosso, come forse non avea mai pianto a nessuna rappresentazione teatrale»<sup>93</sup>. Lo sfondo immaginario, a questo punto, è rivelato: gli scatti fiorentini appartengono più al mondo dei provini teatrali che alle canoniche fotografie "spiritiche", lasciando trasparire il bagaglio di letture e ispirazioni del giovane siciliano. L'ultima posa, che potrebbe rappresentare Beppina dopo la "gran crisi" mostra una fanciulla un po' discinta e con lo sguardo vago, senza l'indicazione sul retro la osserveremmo come una posa bizzarra ma niente di più<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 104-105. Si veda sull'argomento l'articolo di Parville, dal «Débats» dell'8 maggio 1884 pubblicato da Capuana in appendice a *Spiritismo?*, cit., pp. 277-288 in cui si sostiene la possibilità attraverso il sonnambulismo provocato «de modifier complètement l'individu au moral et au physique, de le transformer en automate et de substituer par diverses suggestions à sa volonté une volonté étrangère». Sulla *trance* ipnotica come condizione «particolarmente favorevole all'invenzione estetica» si veda P. Souriau, *La suggestion dans l'art*, Paris, Alcan, 1893, pubblicato in S. Ferrati, *Psicologia come romanzo. Dalle storie di isteria agli studi sull'ipnotismo*, cit., p. 198.

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 116.

<sup>91</sup> M. Scotti in *Storia degli spettri*, cit. p. 254 sottolinea il particolare fascino di quest'immagine «"S"è tola il top dell'abito estivo" così commenta Nicolosi l'ultima fotografia [...], che di tutte è la più equivoca. Perché spogliarsi? Quale necessità medianica lo imponeva?».

<sup>92</sup> Una potente sintesi in materia è raccolta in *The perfect medium – Photography and the occult*, (a cura di C. Chéroux, A. Fisher, P. Apraxine, D. Canguilhem, S. Schmit), New Haven and London, Yale University Press, 2005.

<sup>93</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., pp. 112-113.

<sup>94</sup> Cfr. M. Scotti, *Storia degli spettri*, cit., p. 254.

La descrizione non rappresenta solo la riscrittura narrativa di un esperimento magnetico, ma si rifà alla contemporanea osservazione clinica che riconosceva nelle persone soggette a magnetizzazione immagini con una resa «più mobile, più plastica, più originale di quelle che concepiamo in stato di veglia» e questo fenomeno fa supporre che «fra lo stato d'ipnosi e l'estasi del bello, fra questi effetti della suggestione e quelli dell'arte, ci sia una somiglianza singolare, che fa riflettere». Ed è in questo nesso con l'arte drammatica che si svela il rapporto d'ibridazione che segnerà scienza e letteratura fino ai primi anni del Novecento.

A questo punto il racconto della gran nevrosi della Beppina si arricchisce di un altro elemento, abbastanza comune nei racconti a tema orrorifico-sovrannaturale: le nozze tra un essere umano ed uno spirito<sup>95</sup>. Verga, fortemente scettico sui fenomeni spiritici, aveva proposto all'amico di risolvere la questione in modo più tradizionale, confermando l'atavico *cliché* isteria femminile-repressione sessuale: «Con quella tua Beppina che aveva urgente bisogno di andare in letto con lo spirito di Ugo Foscolo avresti fatto molto meglio ad andare a dormire tu stesso in carne e in ossa per calmare gli isterismi del suo utero»<sup>96</sup>.

Dopo alcuni giorni in cui aveva tormentato la ragazza che «dovette ballare, dovette bere del vino [...] e il sapore di esso ora le sembrava di marsala, ora di rosolio, ora di amarissimo veleno, dovette distendersi bocconi per terra e picchiare colla fronte sul pavimento» lo spirito elevò la Beppina «in una specie di estasi che la rapiva in alto e la faceva tenere così equilibratamente sulla estrema punta dei piedi, che per un momento dubbitai non stesse proprio [...] a qualche distanza dal suolo»<sup>97</sup>.

In questa trasfigurazione, illuminato dalla visione amorosa dello spirito, anche il volto della fanciulla si era abbellito «i lineamenti, irregolari e poco

<sup>95</sup> Simona Cigliana dedica al tema il capitolo «Corteggiare un fantasma» nel suo *La seduta spiritica – dove si racconta come e perché i fantasmi hanno invaso la modernità*, Roma, Fazi Editore, 2007.

<sup>96</sup> La lettera del 4 luglio 1884 è raccolta in G. Raya, (a cura di) *Carteggio Verga-Capuana*, cit., p. 224. Il sottofondo seduttivo di queste sedute, confermato da Verga, analizzato da M. Scotti, *Storia degli spettri*, cit. p. 255, viene completamente ignorato nella lettura di A. Nemiz, *Capuana, Verga, De Roberto fotografi*, con prefazione di Leonardo Sciascia, Palermo, Edikronos, 1982, p. 21 quando scrive «La bimba è ritratta con un abito bianco, in due pose è in piedi e in altre due è seduta su una poltroncina».

<sup>97</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., p. 114. A proposito della pratica della levitazione, la Cigliana accosta questo esperimento alla speranza che Capuana aveva «ancora fresco della lettura di Crookes», di ripetere con la Beppina qualcuno dei famosi numeri «in cui si diceva eccellesse Home.» Cfr. S. Cigliana (a cura di), L. Capuana, *Mondo occulto*, cit., p. 155.



aggradevoli, avevano assunto una bellezza sorprendente: la carnagione, da bruno – pallida, si era mutata in un incarnato di portentosa delicatezza»<sup>98</sup>.

«Durante quel mistico rapimento», molto diverso quindi dai contatti precedenti, la Beppina manifestava il «godimento di un'ineffabile felicità» e «prorompeva in esclamazioni interrotte, da cui non potevasi ben rilevare che cosa lei sentisse e vedesse, tranne che «*Egli* voleva darle il suo anello, voleva sposarla» ed alle timide obiezioni della ragazza: «Ma tu sei morto da tanto tempo!» ribadiva che «non voleva dir nulla. Si sarebbero sposati in ispirito». Le possibilità di intervento esterno erano annullate, lo spirito, reagendo ad uno dei tentativi di Capuana: «Gli dica che sia buono, altrimenti lo mando via!» aveva comunicato alla Beppina: «Mi ha risposto che non sta più soggetto al magnetizzatore»<sup>99</sup>.

«Durante quelle lunghe giornate di estate era un continuo ragionare sotto voce fra *Lui* e *Lei*», lo spirito controllava completamente la volontà della ragazza e «la notte, in sogno, la conduceva via con sè» in luoghi oscuri, «una volta dentro un sotterraneo, a dormire sopra una cassa da morto: un'altra volta in una camera nuziale magnificentissima, su morbidissimo letto» lasciandola, al mattino dopo «sposata, precisamente come quando era restata troppo a lungo in sonnambulismo»<sup>100</sup>.

Intanto Capuana andava «riprendendo la padronanza [...] e a poco a poco riusciva ad imporsi di bel nuovo» al ribelle organismo della Beppina opponendo «alle voci, [...] alle tiratine di falde posteriori del vestito» dello spirito, i *passaggi* con cui la circondava (almeno la mia intenzione era questa) d'una cinta impenetrabile di fluido in un combattimento continuo, accanito, senza quartiere»<sup>101</sup>.

In quel giorno finì la crisi «colla sua forma acuta» che continuò «ancora un pezzo [...] colle forme di apparizioni di ogni sorta,» perché in una specie di progressiva liberazione la Beppina attraversò tutte le varie forme di sonnambulismo «con tutti i diversi sintomi di anestesia, di catalessi, di spontanee allucinazioni» fin quando «quella crisi, magnetica, isterica o spiritica [...] cessò del tutto [...] nel modo più strano e inaspettato»<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Cfr. L. Capuana, *Spiritismo?*, cit., p. 115.

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 115-117. È bene evidente in questo passo una serie di stereotipi che i trattati in materia individuavano come cause favorevoli alle allucinazioni ipnotiche: l'insoddisfazione sessuale, per cui vittime dell'isteria erano generalmente giovani nubili in preda a turbamenti ormonali e il caldo che ne accentuava il subbuglio.

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 117-118.

<sup>102</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 121-122. C'è una chiara ripresa delle osservazioni di Charcot che

Dopo aver narrato con tanti particolari la durata e le modalità delle crisi della Beppina, Capuana si limita, dunque, ad una descrizione scarna e breve del loro scioglimento, come se non sapesse valutarne l'origine.

Ma questa curiosa incertezza, confessata in apertura del saggio, circonda la stessa natura delle crisi e si estende a tutti i *fatti* paranormali, poiché «con questi benedetti fenomeni magnetici e spiritici [...] si brancica tuttavia nell'oscurità» tanto che «quando par di essere ormai sicuri di aver afferrato relazioni intimissime tra i fenomeni, per esempio, della gran nevrosi e quelli del sonnambulismo provocato, ecco apparire differenze non meno certe, non meno notevoli, di grado, d'intensità, di mezzi, di risultati, che ci fanno ricadere nel buio»<sup>103</sup>.

---

aveva distinto tre fasi nell'ipnotismo di cui il sonnambulismo rappresentava la terza dopo letargia e catalessi.

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, cit., pp. 86- 87.



**“So richiamare spiriti dalle profondità”**  
*Istituzioni, sistemi di funzionamento e verosimiglianza  
delle maschere nel dominio dell’invisibile*

Massimo Scotti

*Plus serait-on tenté de trouver  
des liens plus profonds  
entre le phénomène Réalisme  
et le phénomène Photographie,  
plus faut-il se garder d’exploiter  
ce qui peut n’être qu’une rencontre*

PAUL VALÉRY

Chiunque visiti il Palazzo Ducale di Venezia non può che essere colpito dalla presenza incombente, incalzante dei simboli, che fanno di ogni edificio istituzionale un’allegoria di pietra. L’immensità dei saloni, i dipinti, gli arazzi, le decorazioni, tutto ordisce intorno al visitatore una sorta di congiura. Lo scopo generale dell’allestimento sembra essere la convinzione: tu, doge appena eletto, o tu consigliere della Repubblica, come l’ultimo dei lacchè o degli uscieri – nonché lo sprovveduto turista contemporaneo in gita domenicale – dovete tutti rendervi conto che state entrando nel cuore della Serenissima, nel luogo supremo in cui si decidono le sue sorti e le sue leggi, volte essenzialmente *non* al rispetto del singolo ma alla consacrazione e al mantenimento (possibilmente imperituro) di un regime oligarchico.

Tutto appare complice e concorde, dalle storie dipinte dei fasti della Repubblica alle tele di Veronese che ritraggono Venezia, tra innumerevoli figure mitologiche, come una donna opulenta e rosea, bionda come solo le bellezze veneziane sapevano essere, un po’ nordiche e un po’ slave, nobili e dignitose, certo, ma anche, in segreto, per nulla ignare delle arti delle cortigiane. Tu che entri qui, sembra voler dire ogni rappresentazione, ogni ritratto, ogni specchiera annerita, devi sottostare alle regole di questo governo e non osare opporti, per nessun motivo e in alcun modo<sup>1</sup>.

Nella sterminata sequenza delle raffigurazioni dei capi della Repubbli-

---

<sup>1</sup> «Non ci si “sottomette” all’organizzazione manicomiale, semplicemente vi si entra». G. Didi-Huberman, *Invention de l’hystérie. Charcot et l’iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982, trad. it. di Enrica Manfredotti, *L’invenzione dell’isteria*, a cura di Riccardo Panattoni e Gianluca Solla, Genova-Milano, Marietti 1820, 2008, p. 33.



ca, il volto del doge traditore, Marin Faliero, è stato spietatamente cancellato. Il potere della rappresentazione, che supera o neglige ogni ricerca di verità, è parte integrante di ogni istituzione. Ne salvaguarda l'essenza, creando un valore etico anche posticcio, ma inesorabilmente funzionale, perché senza essere rappresentata e continuamente ribadita, la *verità* dell'istituzione (artificiosa o no) decadrebbe.

La volontà istituzionale risiede nell'intenzione di sospendere il tentativo di elaborazione soggettiva e singolare della realtà – propria dell'individuo che vi penetra – per forgiare una nuova coscienza, plasmarla, e in definitiva plagiarla. Tale coscienza, così alterata, e trasformata quindi in “coscienza istituzionale”, combacia con la realizzazione di una *persona* dell'istituzione, nel suo doppio aspetto di *personalità* al suo interno (dotata di carica, definizione, collocazione, individuabilità) e ovviamente, per conseguenza, di *maschera* sociale.

Chi entra a Palazzo Ducale, come chiunque faccia ingresso in uno qualsiasi degli edifici del potere, si scopre indotto a compiere, anche suo malgrado, un percorso iniziatico costrittivo, come i fedeli che entravano nelle chiese medievali anche solo per una messa e venivano subito avvolti nei misteri dell'aldilà, tra danze macabre, promesse di misericordia, *memento mori* e grandguignolesche rappresentazioni dei tormenti infernali. Che tale atto iniziatico abbia conseguenze durature o permanenti in lui ha ben poca importanza: l'istituzione ha proposto le sue regole (poste ancor prima di sapere chi e per quanto farà parte della sua accolta), ha svolto la propria funzione, si è esibita come sistema di dominio, il resto è dopotutto trascurabile.

A questo proposito si potrebbe ricordare un episodio – minimo eppure significativo – in cui un'istituzione simbolica esibisce le sue norme, che vengono inconsapevolmente disattese. Il giovane Narratore della *Recherche* di Proust, innamorato della vita mondana e ansioso di fare il suo debutto in società, è invitato nel salotto della signora Swann. All'ingresso, il maggiordomo gli consegna una busta su cui è scritto il suo nome; per discrezione non la apre e se la mette in tasca. Finito il pranzo e tornato a casa, trova la busta e scopre il suo contenuto: «Dentro c'era un biglietto su cui mi si diceva il nome della signora alla quale avrei dovuto offrire il braccio per andare a tavola»<sup>2</sup>. L'istituzione ha eseguito il proprio compito, metten-

<sup>2</sup> L'episodio è narrato nella prima parte di *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, il secondo volume della *Recherche du temps perdu* (1919). L'edizione di riferimento, per la Francia, è quella curata da Jean-Yves Tadié per la “Bibliothèque de la Pléiade” Gallimard (Paris, 1987, tome I). L'edizione italiana che personalmente prediligo è quella degli “Struzzi” Einaudi (Torino, 1978), dove l'episodio si trova nel secondo volume, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, traduzio-

do in scena un rituale; l'ingenuo iniziando, come Perceval nell'epopea del Graal, non ha compreso quel messaggio e il ruolo che doveva svolgere all'interno del rito; ma all'istituzione non importa niente. È il cerimoniale quel che conta, e ancor di più l'esibizione dei simboli; comprensione e adesione sono dettagli insignificanti.

Si potrebbe formulare un'ipotesi, o proporre un quesito (nei nostri tempi privi di risposte, i due elementi si equivalgono). E per far questo confrontare due tentativi – o tentazioni? – di fondare un'istituzione, osservandone i procedimenti: la creazione nosologica dell'isteria, da un lato, e la costruzione “scientifica” dello spiritismo, dall'altro. La prima ha in qualche modo funzionato: se ne è stata svelata, oggi, a distanza di tempo, l'inconsistenza intrinseca, i saperi su una malattia d'invenzione sono stati fertili e prolifici, dando luogo all'immensa edificazione istituzionale della psicoanalisi e della psichiatria moderna in tutte le loro declinazioni. La seconda invece è miseramente fallita. Perché?

Mi chiedo se non sia stata la mancanza di un'istituzione adeguata a decretare il fallimento scientifico dello spiritismo. Questa domanda e questa ipotesi derivano dal confronto con l'evoluzione dell'isteria. Nati entrambi da un'invenzione più che da una scoperta, spiritismo e isteria hanno avuto destini opposti.

Il primo, sotto forma di *modern spiritualism*, ha una nascita ufficiale, il 1848, data fatidica per l'Europa (i “moti del '48”, la pubblicazione del *Manifesto del Partito Comunista*): in quell'anno fu importato dall'America nel Vecchio Continente, dove poi morì dopo una lunga e lenta agonia. La sua storia dura circa un secolo e si conclude con l'avvento della parapsicologia, stanza di sbratto in cui fu relegato insieme a tutto ciò che la scienza non riusciva a spiegare o non aveva intenzione di prender troppo sul serio; ma nemmeno l'isteria come formula ha mantenuto l'attendibilità di una forma riconoscibile; dunque è accaduto qualcos'altro.

Perché uno è morto e l'altra invece si è dimostrata utile scientificamente?

Forse perché l'isteria ha avuto un sacerdote attivo e potente come Charcot, e un luogo istituzionale perfettamente allestito secondo i suoi piani, la Salpêtrière, antica sede di detenzione, ospedale femminile, manicomio. Il carisma del medico e il suo regno, funzionali entrambi alla convinzione, hanno decretato per decenni il successo di un'idea, che poi si è rivelata fittizia e inconsistente, certo, ma solo dopo aver aperto la strada maestra che conduceva alla scoperta dell'inconscio.

---

ne di Franco Calamandrei e Nicoletta Neri, prefazione di Mariolina Bongiovanni Bertini, pp. 129-130 e 160.

Lo spiritismo no. Non è riuscito a farsi scienza, malgrado tutti i suoi sforzi, né a produrre scienza, benché abbia interessato, incuriosito e coinvolto per molti decenni, agguerriti studiosi di scienza, premi Nobel, psicologi celeberrimi (fra i tanti, William James).

Anche lo spiritismo aveva un'istituzione, anzi ne ha avute fin troppe<sup>3</sup>. Nessuna di queste ha comunque avuto il potere salvifico che esibisce – agli occhi della scienza come dell'opinione pubblica – un'istituzione di tipo nosocomiale. In termini semplici e forse brutali, nessuna di queste è mai stata un'ospedale. La Salpêtrière non è stata un semplice archivio o un luogo di riunioni per studiosi, ma anche uno spazio dotato della funzione suprema di curare e guarire dal male. Che ci sia riuscita o no, è tutt'altro discorso, ma a livello rappresentativo, sui piani stratificati dell'immaginario positivista, ciò ha “legittimato” scientificamente l'isteria, legittimando scientificamente anche i suoi errori.

Inoltre, lo spiritismo non ha avuto il suo Charcot. Non ha trovato, fra i tanti suoi adepti, una personalità abbastanza forte da rappresentarlo in maniera attiva e dirompente. Forse ha contato anche troppe teste pensanti, tra le quali erano fatali i disaccordi.

Ripeto, è solo un'ipotesi: i fenomeni storici hanno molte cause diverse.<sup>4</sup> Rimangono i simboli. Di ciascuna delle due istituzioni, riuscite o no, permanenti o no, imperiture o no, rimane una storia fatta di immagini: gesti e rappresentazioni, come quelli documentati dalle fotografie negli archivi della Salpêtrière, studiati da Didi-Hubermann, e quelli, se possibile ancor più abbondanti, copiosi e stravaganti, che appartengono alla storia dello spiritismo e sono dispersi fra varie collezioni: non solo le raccolte un po' *fanées* della SPR londinese (che ha cambiato fra l'altro sede, tragicamente per i cultori del passato), ma anche innumerevoli stanze segrete di collezionisti, in parte ancora inesplorate.

Proprio da tali immagini si potrebbe partire per una ricognizione e una comparazione fra due ambiti distanti delle costruzioni ideologico-scienti-

<sup>3</sup> La *Society for Psychical Research*, ideata da un gruppo di studiosi di Cambridge nel 1882, con sede a Londra; il *College of Psychic Studies*, fondato a Londra nel 1883; l'*American Society for Psychical Research*, fondata a New York nel 1885; l'*Institut Métapsychique International*, fondato nel 1919 da Jean Meyer; l'*Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene*, ideato nel 1950, ormai troppo tardi. Quando cioè lo spiritismo era già stato confinato nella parapsicologia.

<sup>4</sup> È appena il caso di aggiungere che considerazioni inevitabilmente più profonde e più ampie sulle questioni scientifiche istituzionali sono contenute in *Naissance de la clinique: Une Archéologie du regard médical* di Michel Foucault (Paris, Presses Universitaires de France, 1963; trad. it. *Nascita della clinica: Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, a cura di Alessandro Fontana, Torino, Einaudi, 1969).

fiche; distanti ma anche intercomunicanti, come vedremo, perché, occorre dirlo subito, sia le raffigurazioni dell'isteria, sia le documentazioni spiritiche dovevano servire a un solo scopo: dare corpo all'invisibile. E spesso, nel dettaglio, a un invisibile dolore.

Nel libro portentoso in cui Félix Nadar raccoglie i suoi ricordi, *Quand j'étais photographe*, il primo capitolo mette in luce le perplessità e perfino i terrori provocati dall'avvento della nuova arte “*qui semble donner enfin à l'homme le pouvoir de créer, lui aussi, à son tour, en matérialisant le spectre impalpable qui s'évanouit aussitôt aperçu sans laisser une ombre au cristal du miroir, un frisson à l'eau du bassin*” [“che sembra finalmente concedere all'uomo il potere di creare, materializzando l'impalpabile spettro che subito svanisce, senza lasciar neppure un'ombra sul cristallo dello specchio o un'increspatura nell'acqua di un catino»]<sup>5</sup>.

Uomo di penetrante intelligenza, profondamente intrisa delle idee più avanzate del suo tempo, Nadar coglie aspetti singolari nella novità dell'invenzione fotografica: le sue dimensioni prometeiche e demiurgiche (*le pouvoir de créer*) nonché i suoi rapporti con la magia, o almeno con la prestidigitazione. Parla di “*matérialiser le spectre*” ben sapendo che il termine *spectre* ha pericolosi rapporti con le sfere dell'occulto, per quanto in questo caso lo utilizzi nell'ambito di un discorso sull'ottica e i fenomeni luminosi; da positivista e da scienziato qual è, si mostra sicuro di poter dominare lo spettro, materializzandolo, ma sa di poterlo fare solo grazie a un atto pertinente al dominio del magico e quindi dell'ignoto. La fotografia nasce diabolica. E tale rimarrà anche quando i suoi “poteri” saranno spiegati razionalmente (ciò non accade, tuttavia, per la sua essenza).

Il paragrafo centrale è dedicato a Balzac e al suo rapporto con la nuova arte “Daguerriana” che lo sorprende e lo spaventa. Il pensiero balzacchiano, riportato da Nadar, fa eco alle precedenti considerazioni di quest'ultimo:

*«Donc, selon Balzac, chaque corps dans la nature se trouve composé de séries de spectres, en couches superposées à l'infini, foliacées en pellicules infinitésimales, dans tous les sens où l'optique perçoit ce corps.*

*L'homme à jamais ne pouvant créer, – c'est-à-dire d'une apparition, de l'impalpable, constituer une chose solide, ou de rien faire une chose, – chaque opération Daguerrienne venait donc surprendre, détachait et retenait en se*

<sup>5</sup> F. Nadar, *Quand j'étais photographe*, Paris, Flammarion, 1900, pp. 4 (questa prima edizione è perfettamente riprodotta sul portale “Gallica” della Bibliothèque Nationale de France (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61731n/f1.image>). La traduzione italiana, di Michele Rago, è tratta dal volume *Quando ero fotografo*, Milano, Abscondita, 2004 (pp. 13-14).

*l'appliquant une des couches du corps objecté.  
De là pour ledit corps, et à chaque opération renouvelée, perte évidente d'un de ses spectres, c'est-à-dire d'une part de son essence constitutive.  
Y avait-il perte absolue, définitive, ou cette déperdition partielle se réparait-elle consécutivement dans le mystère d'un renouveau plus ou moins instantané de la matière spectrale? Je suppose bien que Balzac, une fois parti, n'était pas homme à s'arrêter en si bonne route, et qu'il devait marcher jusqu'au bout de son hypothèse».*

«Dunque, secondo Balzac, ogni corpo, in natura, è composto da serie di spettri, in strati sovrapposti all'infinito, stratificati in membrane infinitesimali, in tutti i sensi in cui si attua la percezione ottica.

Non essendo consentito all'uomo di creare – ovvero costituire una cosa solida da un'apparizione, dall'impalpabile, ossia dal nulla fare una cosa – ogni operazione daguerriana interveniva a rivelare, distaccava e tratteneva, annettendoselo, uno degli strati del corpo fotografato.

Ne deriva per detto corpo, a ogni operazione ripetuta, l'evidente perdita d'uno dei suoi spettri, ossia di una parte fondamentale della sua essenza costitutiva.

Si produceva una perdita assoluta, definitiva, oppure questa perdita parziale veniva in seguito recuperata nel mistero di una riproduzione più o meno istantanea della materia spettrale? Suppongo che Balzac, una volta partito, non fosse uomo da fermarsi su una così propizia strada e che quindi dovesse arrivare fino in fondo alla sua ipotesi»<sup>6</sup>.

Anche Balzac parla di spettri, dunque, anzi di *série de spectres*, malcelando convinzioni che apparentano il suo pensiero a concezioni antichissime, animistiche, ritrovate a distanza di tempo intatte fra i popoli cosiddetti “primitivi” da antropologi come Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917). Ma c'è di più: come vedendo il mondo attraverso un cannocchiale rovesciato, il “nuovo” – com'è senza alcun dubbio la tecnica fotografica – ripropone questioni insolubili, coperte dalla sabbia dei secoli e proprio per questo mai scandagliate: quanti sono i nostri corpi e quante le nostre “anime”? Dagli antichi egizi a Rudolf Steiner, passando per Mesmer e Allan Kardec, in tanti hanno creduto di poter dare risposte definitive. Ma altrettanti hanno dato solo, letteralmente, i numeri.

Balzac, fin dalla prefazione alla *Comédie humaine*, aveva dichiarato i suoi intenti, tutt'altro che realistici ma bensì filosofici, e legati ai sistemi di pen-

<sup>6</sup> F. Nadar, *Quand j'étais photographe*, cit., p. 6 (trad. it., p. 14).



siero meno raziocinanti, ma nondimeno debitori dei maggiori scienziati suoi contemporanei, “*tous ceux qui, depuis cinquante ans, ont travaillé la pensée comme les opticiens ont travaillé la lumière, deux choses quasi semblables*” [«tutti quelli che hanno studiato il pensiero come gli ottici hanno studiato la luce, due cose pressoché simili»]<sup>7</sup>.

Potremmo lasciarci avvolgere dalle spirali di questo discorso, ipnotico e insidioso quanto un serpente che ammalia ma forse ci soffoca. Bisogna invece tornare indietro e individuare almeno due elementi: il rapporto che Balzac, da artista, intuisce fra il pensiero e la luce, da un lato; la «perdita di qualche spettro» che il corpo subisce, à *chaque opération Daguerrienne*. Pensiero e luce sono equiparati, nell’idea proposta da Balzac, che viene prima del pensiero positivista ed esprime la sua appartenenza alla cultura tardoromantica, quella più intrinsecamente avvinta alle dottrine orientali. I popoli più lontani dalle tecnologie temono che ogni cattura di immagine (pittorica e ancor più fotografica) rubi l’anima o una parte di essa; Balzac lo conferma parlando di «spettri sottratti»<sup>8</sup>. Da ciò si può dedurre un possibile dolore della perdita. E con ciò si può mettere forse in relazione la sfumatura di malinconia che pervade ogni documentazione fotografica, specialmente quella che fa parte del repertorio “scientifico”, proveniente dagli archivi dell’isteria come dalle raccolte spiritiste.

E proprio a tali documenti ora occorre tornare, per non disperderci.

Anzitutto, le dame dell’isteria sono state raffigurate tutte con un unico stile, che si voleva scientifico e oggi risulta teatrale, ma proprio in modo esasperato.

<sup>7</sup> H. de Balzac, *Avant-propos de “La Comédie Humaine”* (1842), in *La Comédie Humaine*, tome I, a cura di Pierre-Georges Castex, “Bibliothèque de la Pléiade”, Paris, Gallimard, 1976 (p. 17).

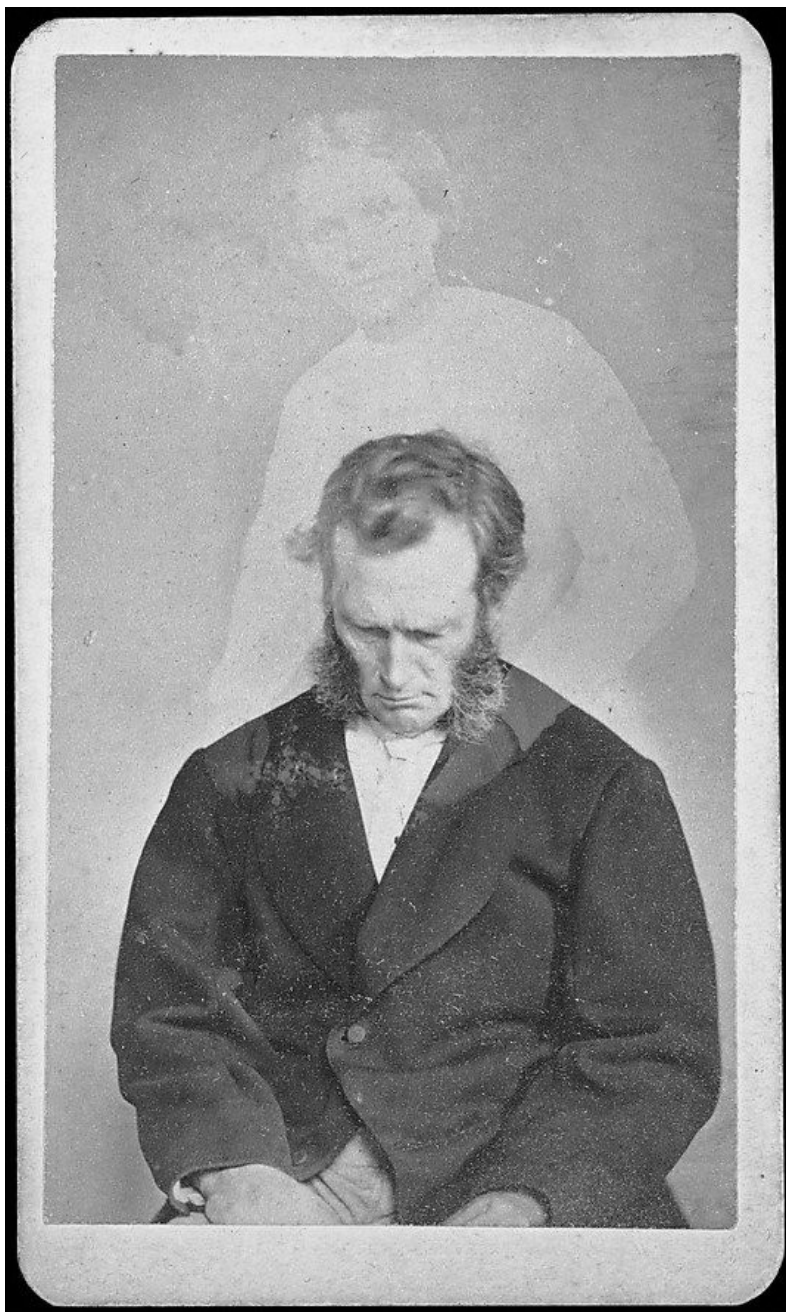
<sup>8</sup> «L’elitaria nozione romantica di un’arte che sottrae vita alla vita, tipica del ritratto, nel caso della fotografia si fa spontanea credenza popolare: il raggio di luce che imprime la figura sulla pellicola sottrae qualcosa a chi ne è soggetto, se non la vita, l’anima, l’essenza; così credevano popoli primitivi e isolati, che rifiutavano di farsi fotografare, ma più prosaicamente anche oggi la fotografia intelligente mette a nudo l’altrimenti non visto, l’elemento incongruo che ne rivela l’essenza – il *punctum* barthiano. (...) Fare una foto in inglese è *to take a picture*, ma anche *to shoot a picture*, dove *to shoot* significa propriamente “sparare”. Fotografare è andare a caccia: il proiettile è luce convogliata, la preda un’immagine spesso presa di sorpresa [...]. L’amica sorridente, con la mano colta un attimo prima di schermarsi il volto, in quell’istantanea è il trionfo della vita perché sottratta al fluire e al deperimento. E, quando non ci sarà più davvero, quel sorriso e quel gesto spontanei, accidentalmente preservati nella felice immediatezza di un attimo, non a caso saranno eleggibili per farle da immagine sopra i simboli di alfa e di omega. Ogni fotografia riuscita cattura la vita e prepara la morte», Stefano Tani, *Lo schermo, l’Alzheimer, lo zombie: Tre metafore del XXI secolo*, Verona, Ombre Corte, 2014, pp. 27-28.

Come ogni dettaglio nel Palazzo Ducale di Venezia, per riprendere l'idea iniziale di questo discorso, ciascuna delle pose artefatte delle donne isteriche è l'incarnazione di un simbolo: obbligate o spontanee, esprimevano nei loro gesti la forma di un concetto, come le allegorie medievali; sono concetti reificati, burattini medici, *persone* che identificano un sintomo, un atteggiamento, un morbo.

Detto per inciso, quelle pose esasperate erano identiche alle espressioni eccessive che avrebbero assunto, pochi anni dopo, le dive del cinema muto. Ferine, belluine, feeriche, vampiresche (la donna *vamp* è una delle incarnazioni più tipiche del divismo femminile), le matte della Salpêtrière come le attrici del cinema nascente riscoprono, nella memoria occidentale, le antiche figure di menadi o baccanti che Ernesto De Martino ritroverà in azione studiando le *tarantolate* mediterranee (dagli anni Quaranta del Novecento in poi).

Lo stile delle raffigurazioni fantasmatiche, vere o presunte, era invece molteplice, a seconda della volontà del fotografo o delle sue fantasie spettrali.

Le *photographies spirites* di William Mumler realizzate fra il 1870 e il 1875 seguono tutte uno stesso schema: la forma corporea del committente, dai bei volumi definiti, si staglia su uno sfondo neutro in cui si disegnano figure evanescenti, pallide, che rispondono alle speranzose aspettative della persona fotografata: sapere che alle sue spalle si svela un mondo invisibile o semivisibile, appartenente al defunto che gli sta vicino, pur relegato in una dimensione inattingibile.



Sappiamo che William Howard Mumler (1832-1884) è stato ufficialmente il primo a lasciarci immagini “di fantasmi”, autoriali e databili, e che tali immagini erano almeno inizialmente frutto di un errore. La doppia esposizione della lastra fotografica, mal lavata, produceva bizzarri sdoppiamenti delle figure che furono prese subito per manifestazioni ultraterrene, fra calorosi entusiasmi e iraconde smentite. Il casuale *ghostbuster* fotografico finì anche in tribunale<sup>9</sup>.

Le immagini di Mumler fissano per così dire un canone della raffigurazione fantasmatica aurorale in fotografia: il caritatevole defunto circonda con un braccio i suoi congiunti e può anche indicar loro la via verso misteri più alti, accennando con un dito al cielo<sup>10</sup>. Sono segnali di contatto e allusioni all'aldilà in grado di confortare i vivi circa la realtà di un oltretomba sereno e non lontano dall'esistenza terrena.

<sup>9</sup> Sull'interessante e controversa figura di Mumler, cfr. Clément Chéroux, *Fautographie: Petite histoire de l'erreur photographique*, Crisnée, Éditions Yellow Now, 2003 (trad. it. di Rinaldo Censi, *L'errore fotografico: Una breve storia*, Torino, Einaudi, 2009, in particolare il quarto capitolo, pp. 105 e *passim*); Crista Cloutier, *Mumler's Ghosts*, in *The Perfect Medium: Photography and the Occult*, a cura di Clément Chéroux e Andreas Fischer, Paris, Gallimard, Yale University Press, New Haven e London, 2004, pp. 20-28; John Harvey, *Photography and Spirit*, London, Reaktion Books, 2007 (trad. it. di Natascia Pennacchietti, *Fotografare gli spiriti: Il paranormale nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 69-70). Mi permetto di citare, fra i tanti, anche il mio contributo in Massimo Scotti, *Storia degli spettri: Fantasmi, medium e case infestate fra scienza e letteratura*, Milano, Feltrinelli, 2013 (il terzo capitolo della seconda parte, in particolare le pp. 196-201).

<sup>10</sup> Gli esempi sono le due stampe tratte da un album di 39 *cartes de visite* conservato presso il J. Paul Getty Museum di Los Angeles, collezione Samuel Wagstaff Junior (1872). Rappresentano lo “spettro” di Ella Bonner insieme a Bronson Murray in trance (prima fotografia) e quindi al marito Robert Bonner (seconda fotografia). Il signor Bonner, che cercava di mettersi in contatto con lo spirito della moglie defunta, riconobbe i tratti della consorte nell'immagine che ritraeva Bronson Murray e chiese a Mumler di evocare Ella. La seconda fotografia vede dunque i due coniugi “riuniti”. Per questa e per le altre immagini mumleriane, cfr. C. Cloutier, *Mumler's Ghosts*, cit..



In altri casi<sup>11</sup>, le fotografie sono “prove” della presenza di uno spirito guida che aiutava il medium e diventava il suo alter ego sovranaturale, caratterizzando la sua professione e certificandone la qualità tramite un potente avatar che si manifestava come comparsa fissa durante le sedute (in modo se vogliamo non molto diverso da quel che accade nelle apparizioni seriali di Medjugorje, recentemente messe in dubbio dal papa in persona).



Se risulta estremamente interessante sapere che la vedova di Lincoln, Mary Todd, era molto affascinata dallo spiritismo e ottenne in dono dall'aldilà l'apparizione dello spettro del marito, che appare in varie immagini, ancora più significativa è la fotografia di un giovane medium, Master Herrod<sup>12</sup>.



<sup>11</sup> Le tre immagini qui riportate sono tratte dallo stesso album di cui si parla nella nota precedente e ritraggono Fanny Conant, nota medium di Boston, insieme al suo spirito guida, Vashti. Costei era figlia di un capo indiano, uccisa insieme al padre nel massacro di Yellowstone River, compiuto dalle truppe del generale Sheridan (1861).

<sup>12</sup> Nel dittico fotografico, opera di William Mumler: la signora French, di Boston, con lo “spettro” del figlio, da un album di 112 *cartes de visite* (1870, The College of Psychic Studies, London). Master Herrod e “il suo doppio” (1870, American Museum of Photography, Wm. B. Becker Collection).

Il ragazzo non ha un'aria particolarmente spirituale, anzi sembra appena strappato ai suoi affari concreti o ai suoi cavalli e ben poco avvezzo a riflessioni sulle "realtà" ultraterrene; questo aspetto rappresentò sempre una grave debolezza del movimento spiritista.

Gli scienziati, se volevano condurre i loro esperimenti, dovevano affidarsi a medium arrivati un po' da dovunque, e spesso avventizi, come furono sempre le grandi star medianiche: le sorelle Fox, per esempio, le cui esperienze sono alla base del *modern spiritualism*, o la più celebre delle medium italiane, Eusapia Palladino. Gli spiriti parlavano a chi volevano; d'altra parte, anche delle manifestazioni sovranaturali riconosciute ufficialmente dal cristianesimo (Fatima, Lourdes) erano stati protagonisti non certo dottori della Chiesa ma semplici individui appartenenti alle classi più umili, e dotati della cultura più scarsa.

Il grande problema è costituito dal fatto che, nello spiritismo, non era lo studioso a farsi mediatore fra eventuali verità segrete e il mondo, ma personaggi imprevedibili e ingovernabili come erano appunto i medium. Il potere – scientifico, politico, culturale che sia – deve sempre arrogarsi il diritto della mediazione (come accadeva con l'interpretazione delle Sacre Scritture, per esempio: il popolo aveva accesso alle verità di fede solo dopo che queste erano state filtrate dai teologi, e fu proprio quello uno dei bersagli polemici della Riforma protestante). Se tale diritto sfugge di mano, o deve essere in qualche modo negoziato con altri, il potere entra in crisi. L'istituzione in quel caso ha vita breve. E proprio questo fu un *vulnus* che alla lunga avrebbe minato alle fondamenta l'edificio spiritista.

Quando lo studioso in persona tenta di improvvisarsi medium il risultato può risultare addirittura catastrofico. Ne è un esempio l'immagine di Frederick Hudson in cui è ritratto lo scienziato Alfred Russel Wallace «con lo spettro della madre»<sup>13</sup>, che altro non è se non un imbarazzante fantoccio. Già lo scienziato stesso veniva guardato con sospetto. Le sue tendenze alle derive irrazionalistiche gli costarono un declassamento. Era stato lui, prima ancora di Charles Darwin, a intuire le leggi dell'evoluzionismo, ma solo Darwin rimane legato nella memoria collettiva a tale scoperta, mentre Russel Wallace è dai più dimenticato.

<sup>13</sup> F. Hudson, *Alfred Russel Wallace with the Spirit of his Mother* (1874, London, The College of Psychic Studies). Hudson, attivo negli anni Settanta dell'Ottocento, è considerato il realizzatore della prima "fotografia spiritica" europea (datata 4 marzo 1872).



La vicenda di Alfred Russel Wallace è emblematica della peculiare situazione in cui si veniva a trovare il positivismo ottocentesco: fiducioso nel procedimento sperimentale sino al fanatismo, lo scienziato del XIX secolo era convinto di poter provare la verità di tutto, al punto da scherzare con i fuochi (fatui) dell'occulto. E se da una parte si sforzava con ogni mezzo di separare la "scienza nuova" da ogni retaggio tradizionale, che fosse l'alchimia del Medio Evo o le dubbie procedure di Mesmer, non faceva altro che incontrare sulle sue temerarie, multiformi strade ogni tipo di esoterico inciampo. L'aldilà – se esisteva – era troppo carico di orpelli d'ogni genere, come lo erano le stanze della morte nella Cripta dei Cappuccini di Vienna, supremo spettacolo del funereo più barocco, rococò e decadente.

Tutta la sfera ultraterrena era stata invasa, nei secoli, da pratiche e credenze religiose, sedimentate da ogni fede del mondo, che imponeva su tale ambito il suo dominio; non c'era verso di sottrarsi a quel tipo di potere sull'immaginario, e d'altra parte pochi studiosi potevano pubblicamente ammettere di essere atei. Ma proprio la Chiesa era nemica giurata dello spiritismo. Quindi, gli scienziati si trovarono ben presto a vagare in una serie di vicoli ciechi.

Le fotografie realizzate secondo lo schema mumleriano (soggetto umano più evanescente immagine "fantasmatica") che accompagnano gli studi spiritistici, sostenendoli e coadiuvandoli, fino alla fine del secolo, si caricano di tutti quei simboli e quegli oggetti che alludono a fedi, credenze, sapienze antiche: innumerevoli angeli, svariate sfingi, mummie e donne



velate, scheletri con falci, tutte le figure degli incubi gotici, perché, da rassicuranti e materni, gli spettri hanno ripreso le sembianze che avevano preceduto le loro apparizioni fotografiche, tornando così, sempre più spesso, orrifici.



Le stampe realizzate da Édouard Isidore Buguet<sup>14</sup> sono il miglior esempio di Kitsch spettrale eclettico, con le loro calibratissime rappresentazioni che uniscono teatralità, fantasie stravaganti, narcisismo autoriale (il fotografo, un bel signore barbuto che amava atteggiarsi a riflessivo, aveva fatto di sé un perfetto testimonial), gusto del macabro e sprezzo del ridicolo. Le fotografie diventano capolavori dell'arte della dissolvenza, mentre il cinema imparava analoghe tecniche di apparizione/sparizione e i protagonisti della ricerca medianica abbandonavano il campo per passare a un nuovo tipo di raffigurazione, anticipata da Hudson nel ritratto di Alfred Russel Wallace: aggiunte di elementi scenici all'interno dell'inquadratura (generalmente fatti con cartoncino e garza), dagli effetti simili alle più fantasiose realizzazioni surrealiste.

<sup>14</sup> Emulo francese di Mumler, anche Buguet ebbe una carriera brillante e travagliata. Scoperto nei suoi trucchi di "fotografo spiritico", si affrettò a cambiare nome alle sue realizzazioni, che divennero *photographies anti-spirites*. Ne vediamo qui due esempi, che risalgono al 1875 (Bibliothèque Nationale de France, Département des Éстамpes et de la Photographie, Paris).



Le fotografie di Ada Emma Deane (anni Venti del Novecento)<sup>15</sup> sono sconcertanti. In un supplemento della diffusissima rivista spiritica *Light*, le immagini a colori realizzate dall'artista medianica mostrano graziose silhouettes femminili, avvolte da veli, che sovrastano figure umane, di solito nascondendone i volti; ripetono, con una decina d'anni di ritardo, le immagini analoghe realizzate dal dottor Enrico Imoda, torinese, con la medium Linda Gazzera<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Madre di famiglia, sola, di professione donna delle pulizie, Emma Deane fu indicata, durante un raduno di spiritisti, come futuro medium fotografico, scelta direttamente dall'aldilà per offrire al mondo le prove dell'esistenza di una vita oltre la tomba. Tali "prove" sono per esempio le sei fotografie a colori che entrarono a far parte di un supplemento della rivista *Light* (23 December 1922).

<sup>16</sup> Nelle due immagini, Enrico Imoda ritrasse la sua medium insieme a una "materializzazione" femminile (1909, stampe alla gelatina d'argento di G. Simoni dal negativo originale, The Metropolitan Museum of Art, New York, Gilman Collection). Cfr. E. Imoda, *Fotografie di Fantasmì*, Torino, Fratelli Bocca, 1912.



I rapporti fra scienziati e medium femminili diedero spesso luogo a situazioni molto prossime alla *pochade*, e a repertori fotografici di incredibile umorismo involontario. Le immagini dell'insigne studioso William Crookes, a passeggio per una stanza in penombra, a braccetto con la fantasima Katie King, fecero il giro del mondo<sup>17</sup>. Il celebre fisico aveva iniziato una serie di esperimenti con la medium Florence Cook, giovane e avvenente, che si chiudevava in una sorta di sgabuzzino mentre lo spirito da lei evocato, Katie King appunto, si materializzava in forma di donna biancovestita, e materializzata al punto che lo scienziato poteva tastarle il polso e provarle la pressione. Un po' troppo anche per i fideisti. Non mancò qualche sospetto circa un legame sentimentale (ed evidentemente morboso) fra lo sperimentatore e la sua cavia. Molti furono all'epoca gli uomini di scienza ponti a gettare alle ortiche una fama ormai consolidata per compromettersi con le sedute medianiche: accadde anche a Cesare Lombroso con la discussa medium Eusapia Palladino.

<sup>17</sup> William Crookes, autoritratto con "Katie King" (1874, Keith de Lellis Gallery, New York).

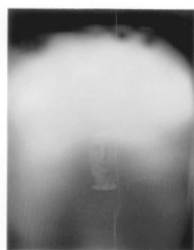


Poi vennero le terribili foto dei “fluidi”<sup>18</sup>. Malcapitati che vomitavano ovatte, medium in trance eruttive, imbarazzate congreghe di attoniti capitati per caso intorno a presunti esperti e ancor più presunte emanazioni oltretombali, sempre più equivoche. Il mondo dell’occulto sembrava in preda all’anarchia. Tavolini volanti, occhi semichiusi, pose improbabili, gesti casuali, estasi immotivate quanto collettive, ma perché? A quale scopo? Cosa volevano o potevano dimostrare quelle assenze posticce di gravità, quei bizzarri fenomeni? Si erano disturbate a violare le leggi della ragione e l’eterno riposo faticoso, quelle anime inquiete, ma per quale motivo? Anche volendo credere fermamente in simili spettacoli d’arte varia, cosa si poteva dedurne?

<sup>18</sup> Due esempi di simili raffigurazioni sono le fotografie riprese da Albert von Schrenck-Notzing con la medium Stanislawa P. (1913, Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene, Freiburg im Breisgau).



In seguito, le fotografie fantasmatiche, come l'arte a loro coeva, si votarono all'astrattismo. Tracce di aure<sup>19</sup>, luminescenze provenienti dall'opacità ineluttabile dei corpi, raggi e bagliori usciti da ciò che appare più chiuso, inerte e diafano: la materia. Certo Einstein aveva decretato che tale materia fosse energia, ma c'era da fidarsi di quelle nuove e strane figurazioni di forze ignote? I primi "fantasmi" disegnati dalla luce sulle lastre dei fotografi avevano riconoscibili forme umane; dalle camere Kirlian uscivano lampi, nebulose, scintillazioni: cos'erano dunque? Cosa provavano?



<sup>19</sup> Sono riportate qui alcune polaroid di Danièle Laurent definite "fotografie dell'aura" (anni Settanta del Novecento, Musée Nicéphore Niepce, Chalon-sur-Saône).

L'isteria aveva dato luogo, dopotutto, a un sistema coerente di rappresentazioni; lo spiritismo no. Come sempre era accaduto nelle culture collettive, l'aldilà si rivelava, al pari di ogni altro aspetto del "reale", troppo debitore delle immaginazioni umane, plasmate dalle varie epoche e riconoscibili come semplici proiezioni di ciò che l'uomo voleva vedere, di sé, degli Dei, della vita dopo la morte. Non si riusciva a evadere dalle estensioni sempre antropomorfe della fantasia, che si proponevano come puro e semplice *phàntasma*, sintomo e indizio di ciò che l'uomo provava l'esigenza di sapere, del mondo, di qualunque mondo, in un dato momento della sua storia (e secondo i canoni visivi e intellettivi di quel particolare momento della storia).

Le capacità inventive erano nel frattempo passate a dar forma a un altro tipo di presenze inquietanti: gli extraterrestri, di cui l'Occidente vagheggiava i tratti e temeva l'invasione, mentre la Guerra Fredda tesseva le sue trame segrete. Le sedute spiritiche erano diventate un passatempo da salotto, le fotografie dei fantasmi restavano chiuse nei loro voluminosi album, a coprirsi di polvere. Il mondo si era voltato da un'altra parte.

È fin troppo facile dire, a distanza di tempo, che le *persone* implicate nelle sperimentazioni medianiche come nelle raffigurazioni fotografiche dell'isteria hanno svolto semplicemente il loro ruolo, trasformandosi in *maschere*. Era ciò che veniva richiesto loro dalla scienza: impersonare la malattia, la follia, la morte.

Medium e fantocci velati hanno fatto qualcosa di più, concedendo promesse di eternità, istituzione suprema a cui l'intera cultura aspira (la "civiltà" è stata creata per questo). Le immagini sottratte ai corpi viventi hanno fissato i loro spettri sulle lastre, come un'offerta votiva agli Dei della speranza, affinché gli uomini potessero credere nella guarigione dalla follia e dalla caducità. Non sono servite a molto, verrebbe da aggiungere con amarezza. Eppure la loro obbedienza ai dettami dell'istituzione scientifica hanno fatto sì che questa si perpetuasse: schiavi per le piramidi della ragione, hanno dato il loro contributo – umile o protervo secondo i casi – in vista di una risoluzione concreta a tutto ciò che rende l'umanità più fragile. E questo non è un compito da poco. La cosa più importante, per l'istituzione, è il suo stesso mantenimento; a cosa serva, quale sia la sua funzione reale, dovrà stabilirlo in seguito la storia, ambiguo giudice ultraterreno di meriti e di errori. Ma se diamo credito all'interpretazione della storia stessa proposta da Paul Valéry, citato in esergo a questo breve studio, la situazione si complica.



*“L’histoire est un récit auquel nous apportons de quoi le distinguer d’un conte: nous lui prêtons notre énergie actuelle et toutes nos ressources d’images, nécessairement puisées dans le présent; nous lui adaptons nos sympathies et nos antipathies. Nous construisons aussi des systèmes d’événements, et nous donnons selon notre cœur et la puissance de notre pensée, une manière d’existence et de substance à des personnages, à des institutions, à des affaires ou à des drames, dont les documents ne nous proposent qu’un argument verbal, parfois des plus sommaires.*

*Pour les uns, l’histoire se résout donc en albums d’images, en scénarios d’opéras, en spectacles et en situations, généralement critiques. Parmi ces tableaux, que compose et subit notre esprit, il en est qui nous offrent des prodiges, des féeries, des effets de théâtre trop beaux ou trop incroyables, que nous interprétons parfois comme des symboles, des transpositions poétiques d’événements réels. Pour d’autres, plus abstraitement curieux de l’histoire, elle est un registre d’expériences humaines qu’il importe de consulter comme on fait les annales de la météorologie, et avec le même souci de découvrir dans le passé quelque chose de l’avenir [...].*

*L’histoire ne pouvant connaître que des choses sensibles, puisque le témoignage verbal est sa base, tout ce qui constitue son affirmation positive doit donc pouvoir se décomposer en choses vues, en moments «de prise directe», correspondant chacun à l’acte d’un opérateur possible, d’un démon reporter photographé”.*

Tout le reste est littérature



[«La storia è una narrazione a cui apportiamo qualcosa che la distingue dal racconto: le prestiamo la nostra energia attuale e tutte le risorse di immagini che attingiamo necessariamente dal presente; le adattiamo le nostre simpatie e antipatie. Costruiamo così dei sistemi di avvenimenti, e diamo secondo il nostro cuore e la potenza del nostro pensiero un modo di esistenza e di sostanza a personaggi, istituzioni, fatti o drammi, di cui i documenti ci propongono solo un argomento verbale, talvolta dei più sommari.

Per alcuni, la storia si risolve dunque in album di immagini, in scene di opere, in spettacoli e situazioni generalmente critiche. Tra questi quadri, che la nostra mente compone e subisce, ve ne sono alcuni che ci offrono prodigi, fantasmagorie, effetti di teatro troppo belli o troppo incredibili che interpretiamo talvolta come dei simboli, delle trasposizioni poetiche di avvenimenti reali. Per altri, più astrattamente curiosi della storia, questa è un registro di esperienze umane che è importante consultare come si fa con gli annali della meteorologia, e con la stessa preoccupazione di scoprire nel passato qualcosa dell’avvenire [...].

Potendo la storia conoscere solo cose sensibili, poiché la testimonianza verbale è la sua base, tutto ciò che costituisce la sua affermazione positiva deve dunque potersi scomporre in cose viste, in



momenti “di presa diretta”, corrispondenti ciascuno all’atto di un operatore possibile, di un demone fotoreporter.

*Tutto il resto è letteratura*»<sup>20</sup>.

Se diamo ascolto a Valéry, quindi, la storia si pone in strettissima dipendenza dalle immagini, e questo ci riporta all’inizio del discorso, per un infinito e circolare gioco di rimandi.

---

<sup>20</sup> P. Valéry, *Centenaire de la Photographie: À la Sorbonne, le 7 janvier 1939*. Mi piace l’idea di citare il *Discours* valériano da una pregevole, piccola edizione stampata a Napoli, città dei magnifici libri: P. Valéry, *Discorso sulla fotografia*, Napoli, Filema, 2005, pp. 32-35. Il testo utilizzato è quello della prima stampa del testo, *Centenaire de la Photographie*, Typographie de Firmin-Didot, Paris, 1939. Non viene menzionato il nome del traduttore, ma la postfazione “La nascita della fotografia” è firmata da Raffaele Lucariello.



## Bibliografia

### Fonti documentarie

H.H. Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité. Le cas Félicité X*, Paris, L'Harmattan, 2004.

A. Baréty, *La force neurique*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique» (1888), 2:80-85.

G. Belfiore, *L'ipnotismo e gli stati affini*, con prefazione di Cesare Lombroso, Napoli, Pierro Editore, 1887.

E. Bérillon, *De la méthode dans l'étude de l'hypnotisme*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1888) 2:1-3.

Id., *Valeur de la suggestion hypnotique dans le traitement de l'hystérie*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1890) 4:35-45.

H. Bernheim, *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille*, Paris, L'Harmattan, 2005.

E. Bersot, *Mesmer et le magnétisme animal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

A. Bertrand, *Du magnétisme animal en France*, Paris, L'Harmattan, 2004.

L. Bianchi, *Trattato di psichiatria ad uso dei medici e degli studenti*, Napoli, V. Pasquale, 1905.

A. Binet, *La psychologie du raisonnement. Recherches expérimentales par l'hypnotisme*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Id., C. Féré, *Le magnétisme animal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Id., *Les altérations de la personnalité*, Elibron, 2006, p. 226.

D.M. Bourneville, P.M.L. Regnard, *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 Vol., Paris, Progrès Médical/ Delahaye, 1877-1880.

H. Bourru; P.F. Burot, *Variations de la personnalité*, Elibron, 2006.

Id., *L'action à distance des substances toxiques et médicamenteuses*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1888) 2 :109-115.

J. Braid, *Neuroypnology; or the Rationale of Nervous Sleep Considered in Relation with Animal Magnetism*, London, Churchill, 1843.

L. Capuana, *Spiritismo?*, Catania, Giannotta, 1884.

Id., *Mondo occulto*, Napoli, Pierro, 1886.

Id., *Racconti*, a cura di E. Ghidetti, 3 voll., Roma, Salerno ed., 1973.

J.M. Charcot, *Lezioni alla Salpêtrière*, Milano, Guerini, 1989.

Id., P. Richer, *Le indemoniate nell'arte*, Milano, Spirali, 1980.

J.M. Charcot, *La donna dell'isteria*, Milano, Spirali/Vel, 1989.

A.M.J. Chastenet de Puységur, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, Paris, Imago, 2003.

Id., *Suite des mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, Paris, Imago, 2003.

Id., *Un somnambule désordonné? Journal du traitement magnétique du jeune Hébert*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1999.

C. Conca, *Isteria e ipnotismo. Manuale a uso degli studenti e dei medici pratici*, Napoli, Pignataro, 1888.

J. Delboeuf, *Le sommeil et les rêves et autres textes*, Paris, Fayard, 1993.

E.F. Dubois, *Storia filosofica sulla ipocondria e sull'isterismo*, Milano, Antonelli, 1836.

G.B.A. Duchenne de Boulogne, *La mécanique des passions*, Ouvrage collectif sous la direction de Catherine Mathon, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1999.

Faria, *De la cause du sommeil lucide*, Paris, L'Harmattan, 2005.

R. Fernandez, *De la personnalité*, Paris, au Sans Pareil, 1928.

E. Flori, *Esperimenti di magnetismo in casa Manzoni*, «La Nuova Antologia», MDXVI (16 maggio 1935), pp. 284-289.

T. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars. Etude d'un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Paris-Geneve, Atar, 1900.

A. Fogazzaro, *Malombra*, in *Tutte le opere*, vol. II, Milano, Mondadori

F. Forlani, *L'isterismo nei suoi rapporti con la follia e con la responsabilità. Memorie medico-legali*, Vienna-Torino-Firenze, Manz-Loescher, 1869.

S. Freud, *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino*, Opere Sigmund Freud (OSF) vol.1, Torino, Boringhieri.

Id., *Isteria*, OSF vol.1, Torino, Boringhieri.

Id., *Prefazione alla traduzione di "Della suggestione" di H. Bernheim*, OSF vol.1, Torino, Boringhieri.

Id., *Trattamento psichico*, OSF vol.1, Torino, Boringhieri.

Id., *Ipnosi*, OSF vol.1, Torino, Boringhieri.

Id., *Un caso di guarigione ipnotica*, OSF vol.1, Torino, Boringhieri.

Id., J. Breuer, *Studi sull'isteria*. OSF vol.1, Torino, Boringhieri.

J. Grasset, *Le roman d'une hystérique*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1890) 4:270-277.

F. Guidi, *Magnetismo animale e sonnambulismo magnetico*, Torino, Pomba, 1851.

E. Imoda, *Fotografie di Fantasmi*, Torino, Fratelli Bocca, 1912.

W. James, *The Principles of Psychology*, 2 voll., New York, Cosimo, Inc, 2007.

P. Janet, *Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», XXII (1896), pp. 577-592.

Id., *Névroses et idées fixes*, Alcan, Paris. Trad. it. in *La passione sonnambolica*, Napoli, Liguori, 1996.

Id., *Une Félida artificielle*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», LXIX, (1910), pp. 329-357; 483-529.

Id., *L'évolution psychologique de la personnalité*, Paris, A. Chaine, 1929.

Ladame, *Observation de somnambulisme hystérique avec dédoublement de la personnalité guéri par suggestion hypnotique*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique» (1888), 2:257-262.

A. A. Liébault, *Du sommeil et des états analogues considérés au point de vue de l'action du moral sur le physique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

C. Lombroso, G. Ferrero, *La Donna delinquente. La prostituta e la donna normale*, Torino<sup>2</sup>, F.lli Bocca, 1903.

J. Luys, *De la sollicitation expérimentale des phénomènes émotifs chez les sujets en état d'hypnotisme*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1888) 2:75-79; 99-109.

E. Magnin, *L'art et l'Hypnose, Interprétation plastique d'oeuvres littéraires et musicales*, Genève-Paris, 1905.

P. Mantegazza, *Il secolo nevrosico*, Firenze, G. Barbera, 1887.

F.A. Mesmer, *Memoires sur la découverte du magnétisme animal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Id., *Précis hystorique des faits relatif au magnétisme animal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

E. Morselli, *Il magnetismo animale. La fascinazione e gli stati ipnotici*, Torino, Roux e Favale, 1886, p. 235.

A. Mosso, *Mesmer e il magnetismo*, in Aa. Vv., *La vita italiana durante la rivoluzione francese e l'Impero, conferenze tenute a Firenze nel 1896*, Milano, Treves, 1897.

F.J. Noizet, *Mémoire sur le somnambulisme et le magnétisme animal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

M. Nordau, *Degenerazione*, Milano, Fratelli Dumolard Editori, 1894.

J. Paulhan, *L'imitation dans l'idée du moi*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXVII (1907), pp. 272-281.

Ph. Pinel, *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, a cura di F. Fonte Basso e S. Moravia, Venezia, Marsilio Editori, 1987.

E.A. Poe, *La verità sul caso di mister Valdemar*, in *Racconti del terrore*, Milano, Mondadori, 1985.

M. Prince, *The Dissociation of a Personality. A biographical study in abnormal psychology*, New York & London, Longmans & Green, 1906.

- T. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Ch. Richet, *La personalità et la mémoire dans le somnambulisme*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» XV, (1883), p. 227.
- I.U. Tarchetti, *Riccardo Waizen*, in *Tutte le opere*, a cura di E. Ghidetti, 2 voll, Bologna, Cappelli, 1967.
- G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Les empêcheurs de penser en ronde, 2001.
- A. Teste, *A Practical Manual of Animal Magnetism: Containing an Exposition of the Methods Employed in Producing the Magnetic Phenomena*, Kessinger Publishing.
- P. Valéry, *Discorso sulla fotografia*, Napoli, Filema, 2005.
- Voisin A., *De l'hypnotisme et de la suggestion hypnotique dans leur applications au traitement des maladies nerveuses & mentales*, «Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique», (1887) 1: 4-9.

### Storia e critica

- AA. VV., *Locus solus – L'immaginario dell'isteria*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- J. Beizer, *Ventriloquized bodies. Narratives of Hysteria in Nineteenth-Century France*, Cornell University Press, 1994.
- R. Bonito Oliva, *Il concetto di psichiatria morale di Philippe Pinel ed alcuni problemi dell'antropologia settecentesca*, Estratto dagli «Atti di scienze Morali e Politiche», Volume XCI-1980, 1-32.
- Id., *Soggettività*, Napoli, Guida, 2002.
- E.M. Brown, *Pierre Janet and Felida Artificielle: Multiple Personality in a Nineteenth-Century Guise*, «Journal of the Behavioral Sciences», Vol.39(3) (2003), 279-288.
- G. Calvi (a cura di), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Roma, Viella, 2011.
- A. Cavalli-Pasini, *La scienza del romanzo. Romanzo e cultura scientifica tra Ottocento e Novecento*, Bologna, Patron, 1982.
- J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- Id., *Les personnalités doubles et multiples*, Paris, Puf, 1993.
- A. Cavalli, *Scienza e romanzo nel secondo Ottocento italiano*, «Otto-Novecento», settembre-ottobre 1978.
- L. Chertok; R. De Saussure, *Freud prima di Freud*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

Cl. Chéroux, *The Perfect Medium: Photography and the Occult*, a cura di Clément Chéroux e Andreas Fischer, Yale University Press, New Haven e London, Paris, Gallimard, 2004.

Id., *L'errore fotografico*, Torino, Einaudi, 2009.

S. Cigliana, *La seduta spiritica. Dove si racconta come e perché i fantasmi hanno invaso la modernità*, Roma, Fazi Editore, 2007.

R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

D. De Marneffe, *Looking and Listening: The Construction of Clinical Knowledge in Charcot and Freud*, «Signs», (1991) 17:71-111.

G. Didi-Huberman, *Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1882.

H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, 2 voll., Torino, Boringhieri, 1972.

N. Edelman, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIX siècle à la Grande guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

R. Eugeni, *La relazione d'incanto. Studi su cinema e ipnosi*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

S. Ferrari, *Psicologia come romanzo. Dalle storie di isteria agli studi sull'ipnotismo*, Firenze, Alinea, 1987.

M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963.

Id., *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1969.

Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

Id., *Il potere psichiatrico*, Milano, Feltrinelli, 2004.

Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2014.

C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983.

M. Gauchet e G. Swain, *Le vrai Charcot*, Calmann-Lévy, 1997.

A. Gauld, *A history of hypnotism*, Cambridge University Press, 1992.

J. Goldstein, *Isteria complicate da estasi. Lo strano caso di Nanette Leroux*, Pisa, ETS, 2013.

S. Gözl e O. Timofeyev, *Hypnotism and Medicine in 1888 Paris: Contemporary Observations by Sofia Kovalevskaya*, «SubStance», (1996) Vol.25, 1:3-23.

M. Graziosi, *Infirmitas sexus. La donna nell'immaginario penalistico*, «Democrazia e diritto», 2/1994, pp. 99-143.

I. Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, 1995.

J. Harvey, *Fotografare gli spiriti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

A. Hustvedt, *Medical muses. Hysteria in Nineteenth Century Paris*, New York-London, Norton & company, 2011.

M. Lavagetto, *Freud la letteratura e altro*, Torino, Einaudi, 1985.

A. Leblanc, *Thirteen Days: Joseph Delboenf versus Pierre Janet on the Nature of Hypnotic Suggestion*, «Journal of the Behavioral Sciences», Vol.40(2) (2004), 123-147.

G. Mattioli, F. Scalzone (a cura di), *Attualità dell'isteria. Malattia desueta o posizione originaria?*, Milano, FrancoAngeli, 2002.

V. Marzocco, *Dominium sui. Il corpo tra proprietà e personalità*, Napoli, Editoriale scientifica, 2012.

B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1999.

M. Micalé, *Approaching hysteria. Disease and its interpretations*, Princeton University Press, 1995.

Id. (a cura di), *The Mind of Modernism. Medicine, Psychology and the Cultural Arts in Europe and America, 1880-1940*, Standford University Press 2004.

F. Nadar, *Quando ero fotografo*, Milano, Abscondita, 2004.

S. Napolitano, *Dal rapporto al transfert. Il femminile alle origini della psicoanalisi*, Macerata, Quodlibet, 2010.

S. Nicolas, *L'hypnose: Charcot face à Bernheim*, Paris, L'Harmattan, 2004.

F. Rausky, *Mesmer o la rivoluzione terapeutica*, Milano, Feltrinelli, 1980.

M. Scotti, *Storia degli spettri*, Milano, Feltrinelli, 2013.

E. Shorter, *Psicosomatica. Storia dei sintomi e delle patologie dall'Ottocento a oggi*, Milano, Feltrinelli, 1993.

E. Showalter, *Hystories. Hysterical Epidemics and Modern Culture*, London, Picador, 1995.

L. Traetta, *La forza che guarisce. Franz Anton Mesmer e la storia del magnetismo animale*, Bari, Edipuglia, 2007.

A. Violi *Il teatro dei nervi. Fantasmi del moderno da Mesmer a Charcot*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.

A. Winter, *Mesmerized. Powers of Mind in Victoria Britain*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1965.

S. Zweig, *L'anima che guarisce: Franz Anton Mesmer, Mary Baker Eddy, Sigmund Freud*, Roma, edizioni e/o, 2005.



## Gli autori del libro

**Grazia Basile**, linguista, insegna all'Università di Salerno. Si è occupata di semantica e di strutture lessicali.

**Brunella Basso**, insegna nei licei. Si è occupata di Capuana fotografo. È nella giuria del premio letterario "La pagina che non c'è".

**Rossella Bonito Oliva**, filosofa, insegna presso l'Università degli studi L'Orientale. Si è occupata del tema della soggettività nell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento.

**Barbara Chitussi**, filosofa, ha un contratto di ricerca presso l'Università di Ginevra. Si è occupata di Benjamin e della psichiatria francese di fine Ottocento.

**Valeria Marzocco**, giurista, insegna all'Università di Napoli. Si è occupata di Antropologia giuridica e di diritto di genere.



**Stefania Napolitano**, psicoterapeuta, dottore di ricerca in Studi di Genere, ha scritto sul transfert e sulla doppia personalità nella psichiatria dell'Ottocento.



**Ugo Maria Olivieri**, letterato, insegna all'Università di Napoli. Si è occupato di romanzo italiano tra '800 e '900 e di teoria della letteratura.

**Massimo Scotti**, letterato, lavora all'Università di Enna. Si è occupato delle relazioni tra credenza scientifica e letteratura e di vari autori dell'Ottocento francese.







## Indice

Ugo M. Olivieri  
*Inroduzione*

### Storia e semantica di una categoria: persona

Philippe Hamon  
*Littérature et psychologie autour de 1880: notes introductives à une recherche*

Grazia Basile  
*Per una storia semantica di "persona"*

Rossella Bonito Oliva  
*Personificare le emozioni. L'intreccio dialettico tra normale e patologico:  
"del buon uso della libertà"*

Ugo M. Olivieri  
*"È una malattia che presenta tutti i sintomi e nessuno in particolare".  
La letteratura e il sincretismo culturale.*

### Tra scienza e arte. Estetica del corpo nervoso

Valeria Marzocco  
*Una fucina di mali fisici e morali. L'isterismo ottocentesco tra psichiatria e  
diritto*

Barbara Chitussi  
*Personalità, imitazione, immagine dell'io: i critici della NRF tra psichiatria e  
letteratura*

Stefania Napolitano  
*Le altre donne. Le personalità multiple nel tardo Ottocento*

Brunella Basso  
*Pose spiritiche in salsa nostrana*



Massimo Scotti

*«So richiamare spiriti dalle profondità». Istituzioni, sistemi di funzionamento  
e verosimiglianza delle maschere nel dominio dell'invisibile*

Bibliografia ragionata





La Figura Nel Tappeto  
Teoria e testi di Letteratura, Cinema e Teatro

*Collana diretta da Francesco de Cristofaro, Paolo Fabbri e Ugo M. Olivieri*

1. Robert Musil, *Discorso sulla stupidità*, Introduzione di Giancarlo Mazzacurati, 2015.
2. Harald Weinrich, *Mnemosyne. Saggi per una teoria della memoria*, (in preparazione)
3. Ugo M. Olivieri (a cura di), *Persona, personalità, personaggio tra XIX e XX secolo*, 2016.



