

LA METAFORA COME INDICE ESISTENZIALE IN L. BINSWANGER

B. M. D'IPPOLITO

«O Dio, come si restringono mondo e cielo quando trema il nostro cuore stretto dall'ansia».

Questi due versi della “*Natürliche Tochter*” di Goethe, citati da Binswanger nel saggio “*Der Mensch in der Psychiatrie*” (1957, p. 25; 1992, p. 44)⁽¹⁾ possono condurre immediatamente al cuore della concezione binswangeriana, al punto d'incontro e d'intersezione tra le prospettive fenomenologiche – quella husserliana e quella heideggeriana – e ad una concezione più “sostanziale” del rapporto tra esistenza e mondo. Si potrebbe dire che Binswanger attraversa, esperendole concretamente fino in fondo, nella lettura dei suoi “casi”, entrambe le istanze, in vista di un elemento che si annuncia in una dimensione più basilare. Noi vorremmo chiamarlo elemento cosmologico.

Nell'ipotesi che guida il nostro itinerario, Binswanger sembra adoperare l'analisi fenomenologica e l'analisi esistenziale non come sonde che portano alla superficie frammenti di un terreno natale, secondo la metodica psicoanalitica, ma come saggi che mostrano la “profondità” nella superficie stessa⁽²⁾. Il verso di Goethe, secondo Binswanger, «non va inteso come se il restringersi di mondo e cielo fosse una conseguenza o un effetto della paura intesa come esistenziale; piuttosto tale restringimento costituisce il *tratto essenziale (Wesenbezug)* dell'ansia, non

⁽¹⁾ Da ora ci riferiremo alla traduzione italiana (1992). Nella “*Natürliche Tochter*”, versi citati a p. 53.

⁽²⁾ Per il rapporto “superficie”-“profondità”, cfr. Husserl E.: “*Die Krisis*”, 1954, pp. 121-122; tr. it., p. 148.

altrimenti il restringersi del cuore. All'opposto, è un tratto essenziale della gioia che in essa "si allarghi" il cuore, così come mondo e cielo, o "si apra" il cuore, mentre nella tristezza "si chiude"» (1992, I c.).

La corrispondenza tra "mondo" e "cuore" può chiedere alla fenomenologia di essere letta secondo il concetto della "correlazione a priori", per cui ogni vissuto, ogni senso "si danno" solo in quanto "si rendono visibili", appaiono in una configurazione oggettiva, sicché nel fenomeno del cielo che si restringe si compie l'ansia del cuore. È fenomenologica la scelta di esplorare il contenuto esplicito, raffigurativo, del sogno o dell'immagine poetica, rispetto alla decrittazione psicoanalitica, che ipotizza la necessità del salto dal luogo del visibile alla dimensione delle forze. Secondo Binswanger, Heidegger ci condurrebbe ben oltre, poiché nel suo concetto di esserci «viene alla luce nel modo più chiaro come l'esserci umano si mostra da se stesso, in altre parole come *si esprime sul suo essere* e nel far ciò si tiene aperto all'essere e "si tiene" nell'essere» (p. 45). Con Heidegger, pertanto, si chiama fenomenologico l'esistere stesso. Entra in gioco la valenza ontologica di quell'*apparire* che è immediatamente un *esprimersi*.

Ora Binswanger compie un passaggio ulteriore, elevando il linguaggio, nella forma speciale della similitudine o della "metafora", alla dimensione fondamentale di una nuova fenomenalità. Qui interviene una preziosa ambivalenza dell'impostazione binswangeriana. Egli definisce la metafora come «la creatura più cara all'analisi esistenziale» (*ibid.*). Confrontando l'analisi esistenziale con l'analisi dei sogni e delle immagini poetiche segnate dalla similitudine, Binswanger fa emergere la portata cosmologica della sua visione. Egli scrive: «Il linguaggio quotidiano possiede un sapere sorprendente di tutte le unità strutturali esistenziali formate da intonazione affettiva (*Gestimmtheit*) e mondo, e principalmente del mondo-del-corpo-proprio (*Leibwelt*), in particolare nelle locuzioni che riguardano il cuore e il petto, ma anche la testa, la mano, le viscere ("viscere brucianti"). Il linguaggio quotidiano è una miniera di scoperte anche per la psichiatria, in particolare anche per l'esplorazione del mondo degli schizofrenici. Accenno soltanto alle frequenti dichiarazioni su tensioni, blocchi, spostamenti, irrigidimenti del cervello o "nel cervello", sul "polmone imputridito" e così via. In questo caso, naturalmente, non si tratta più soltanto di particolarità strutturali relative alla

tonalità affettiva, ma di trasformazioni dell'intera struttura esistenziale, che toccano molto più in profondità» (*ibid.*). Interpretando la corrispondenza tra "mondo" e "cuore" nel senso heideggeriano dell'essere-nel-mondo come intonazione affettiva, Binswanger enuncia il progetto di indagare «innanzi tutto il modo della "mondità" (*Weltlichkeit*), sia come modo di spazializzazione e di temporalizzazione sia, come la psichiatria doveva ancora imparare nel suo campo, nella sua "altezza" e nella sua "profondità", pesantezza e leggerezza, calorosità o freddezza, nel pieno e nel vuoto, nell'ascendere e nel cadere» (pp. 42-44).

Come il mondo appare non attraverso la sussunzione di dati in categorie, bensì nella struttura della "mondità" intesa come un apriori esistenziale, così anche il corpo dell'uomo è assunto in una dimensione diversa rispetto alla fisiologia ed alla psicofisiologia. Scrive Binswanger: «Come non "c'è" la follia cometale, tanto meno "c'è" l'organismo o il cervello come tale, sciolto dal fondamento di essere dell'esserci umano e dalla sua coinonia o comunanza con il tutto delle possibilità di essere. Di conseguenza anche – come dice Heidegger – "il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente diverso da un organismo animale"» (p. 40). Letta fenomenologicamente, la corrispondenza di "mondo" e "cuore" annuncia un ordine di realtà sempre già perduto nell'attività categorizzante, del resto indispensabile, dell'oggettivazione scientifica. Ma il senso pieno del discorso binswangeriano si fa luce in relazione ad un nesso più fondamentale, particolarmente elaborato nello scritto "Sogno ed esistenza"⁽³⁾. Qui la corrispondenza goethiana, la correlazione husserliana e l'essere-nel-mondo di Heidegger restano in secondo piano rispetto al vero tema binswangeriano: la *similitudine*, che si àncora al fondo di quella che egli considera la «nostra comune patria spirituale, la lingua» (1989, p. 67).

Della *similitudine*, Binswanger studia la partizione fondamentale, cioè la polarità ascesa-caduta, che struttura la totalità del cosmo, saldando insieme la "forma" del mondo e il "contenuto" affettivo. Nella *similitudine* del "cadere" (dalle nuvole) e dell'ascendere (al settimo cielo), l'alto e il basso del mondo formano un tutt'uno con la gioia e la delusione del cuore. Ma la *similitudine*, qui, non è metafora nel senso di una traslazione da un significato proprio ad uno soltanto ad esso associato. La notazione di Binswanger è fondamentale: «Quando

⁽³⁾ Ci riferiremo alla traduzione italiana (1989).

parliamo (...) di una torre alta o bassa, di un suono alto o basso, di una morale alta o bassa, di un alto coraggio o di un coraggio venuto meno, non operiamo mai una trasposizione linguistica da una qualsiasi di queste sfere dell'essere in un'altra. Si tratta piuttosto di una direzione generale di significato che si "suddivide" uniformemente tra le varie sfere regionali, che assume cioè, nell'ambito di queste sfere significati particolari (spaziale, acustico, spirituale, psichico e così via)» (p. 69). La *similitudine* è dunque l'elemento cosmologico della nostra ipotesi iniziale, che in ogni lingua lega l'elemento affettivo-antropologico alla forma cosmica del mondo. Per questo motivo «il cadere, come del resto il suo opposto, l'ascendere, non possono più essere dedotti da altro: con essi tocchiamo veramente il fondo ontologico» (p. 70).

La fundamentalità di tale struttura si mostra nel suo costante fungere sia nell'uomo "sano" che nel "folle", di cui Binswanger dà alcuni esempi: «Come, ad esempio, il mondo dell'esserci caratterizzato dalla mania di esaltazione è sconfinatamente ampio, leggero, sfuggente e volatile, roseo, limpido, luminoso e perciò illimitatamente familiare – il chi di questo esserci è allo stesso modo leggero e sfuggente, non si può afferrare in nessun luogo, né "prendere" in parola o in altro modo. (...) L'esserci caratterizzato dalla mania di esaltazione si descrive volentieri come uccello che si leva alto nell'aria, che, come scrive una paziente "si fa scoppiare la ugola in un altissimo giubilo" o anche come "danza d'aurea stella". (...) Si ha l'esperienza opposta se ci si dispone ad entrare in comunicazione esistenziale con l'esserci depressivo o atonico. Invece dell'uccello che si leva nell'aria giubilante, si trova qui l'uccello che cade giù morto dall'aria, l'oscuro verme della terra, la buccia gettata via, dispersa, inutile; invece del volare, danzare o esultare, lo strisciare, anzi il giacere qua e là in pezzi; invece della infinita vastità del mondo e del cielo, la buca, la tana sotterranea o la fossa dei rifiuti; invece di rosea trasparenza e luminosa colorazione, il buio monotono o il fango o il letale sporco, amorfo; invece dell'illimitata fiducia, sconfinata "angoscia" o "nausea" (...) un esserci *che-cade* nel mondo come stretta buca, come tana o fossa dei rifiuti ed ivi penosamente striscia o giace» (1992, p. 43). In "Sogno ed esistenza", Binswanger esamina esempi che sono sia sogni di pazienti che versi di poeti, nei quali è presente costantemente l'immagine dello sparviero ferito, che cade giù morto; del nibbio che invola una colomba, e simili. Il

primato ontologico-cosmologico della *similitudine* significa che la struttura fondamentale e la lingua formano un'unica "patria spirituale", ovvero un unico regno dei significati, che sono sempre materiati di affettività: «In fondo, perciò, l'immagine rallegrante e la gioia, l'immagine triste e la conseguente tristezza sono la stessa cosa, sono cioè l'espressione della stessa fase ascendente e poi discendente di un'onda» (1989, p. 77). Per tale motivo, non solo va riconosciuta «la stretta inerenza reciproca originaria di sentimento e immagine, di disposizione d'animo e realizzazione figurativa» (*ibid.*), ma ancora la *materiale* inerenza alla "patria linguistica".

Il significato filosofico della concezione di Binswanger si manifesta nel modo più chiaro proprio nell'ambito dell'interpretazione della "fenomenalità" nella sua intima natura. Ed è singolare che nel pensiero di Binswanger il sogno, la poesia e l'immaginazione si nutrano dell'elemento fenomenale, anzi formino la filigrana stessa del fenomeno nel senso husserliano. È Husserl, infatti, a porre l'accento sulla tensione fenomeno-oggetto come momento essenziale della coscienza, colta nel suo trascendere-verso. Il fenomeno è sempre in movimento verso la sua identità decentrata, differita nel fuoco dell'oggetto. La percezione contiene da un lato la realtà "materiale" del vissuto, con i suoi elementi affettivi e figurali, dall'altro l'inarrestabile movimento-mutamento della forma, guidato dall'*invisibile* "ulteriorità" dell'oggetto. In questa prospettiva, Binswanger sembra prendere le distanze sia da Heidegger che da Freud. È invero Heidegger a sottolineare il carattere "velare" del fenomeno: la fenomenologia si capovolge nel lavoro di dissolvimento del velamento fenomenico, in vista del senso dell'Essere (cfr Heidegger, p. 35; tr. it., p. 46). Il rapporto con Freud è più profondo e complesso di quanto possa sembrare. Binswanger compie la scelta di porre al centro dell'impresa interpretativa il fenomeno nel suo contenuto *visibile*, nell'oggettività della raffigurazione, contro l'alterità e la natura meccanica dell'inconscio freudiano.

Malgrado la sua lettura di Freud rechi ancora un'impronta meccanicistica, Binswanger rappresenta tuttavia un punto di riferimento decisivo per la comprensione del nucleo filosoficamente più valido dell'opera dell'analista, *proprio nel momento in cui valorizza il fenomeno nel senso husserliano*. Se infatti prendiamo in considerazione l'attacco che è oggi portato contro la psicoanalisi freudiana, potremo osservare come esso

coincida con una opposizione altrettanto decisa al valore fenomenologico in senso husserliano. L'impresa di aprire una nuova traccia alla fenomenologia si racchiude, per il filosofo francese M. Henry, nella scelta di un radicamento autogeno della "fenomenalità". La "fenomenologia materiale" riconosce l'essenza della fenomenalità in una sorta di autoctisi: l'autoaffezione originaria, che si contrappone alla origine ekstatica del fenomeno (Henry, 1990)⁽⁴⁾. E, per colui che ha in vista la "riduzione radicale di ogni trascendenza" (p. 15), e si assegna il compito di designare la "sostanza fenomenologica invisibile" (p. 7), come fondamento di una teoria che affermi lo "statuto inestatico della vita" (p. 9), è quasi ovvio il ricorso alla dimensione sotterranea dell'inconscio freudiano, qui e ora invocato come alleato naturale contro la *visibilità* del fenomeno husserliano.

Sotto questo aspetto, per Henry l'affermazione d'un inconscio riveste dunque una portata ontologica immensa: «essa pone che l'essenza originale dell'essere sfugga all'ambito della visibilità ove la cerca il pensiero, filosofico e scientifico, dalla Grecia in poi» (p. 7; 1985, p. 8). Nello stesso tempo, Henry nega l'assunto centrale di Freud, il fattore basilare dell'intera sua impresa: *l'interpretazione*. Essa ignora, per Henry, il dislivello ontologico tra sogno e linguaggio. L'interpretazione del sogno si fonda sul racconto; e questo, linguisticamente e dunque categorialmente organizzato, è altra cosa dal sogno, appartiene ad una dimensione ontologica dotata di differente statuto (*ibid.*, *passim*). Henry punta dunque ad interrompere il discorso di Freud nel luogo cruciale della sua condizione di possibilità: *l'ipotesi di traduzione* dalla rappresentazione inconscia a quella cosciente, dal lavoro del sogno al fenomeno. Ora, proprio la concezione binswangeriana del sogno offre all'*interpretazione* la chiave ontologica della sua possibilità, insieme alla necessità della rilettura fenomenologica. L'unità "metaforica" della trascendenza intenzionale pone il mondo *visibile* tra sogno e veglia, linguaggio onirico e poesia. La "patria spirituale" dell'uomo è un linguaggio che designa un ambito (*milieu*) di reciprocità, di "riconoscimento", che può ben essere la

⁽⁴⁾ "Phénoménologie matérielle"; dove si parla di una «Archi-Présence en tant l'Archi-Révélation s'accomplissant comme impression», mediante la quale «c'est l'Être lui-même qui est fondé» (p. 47), e si rimprovera a Husserl di non aver risposto alla «question cruciale de la phénoménalité la plus originelle en tant que phénoménalité du consistant lui-même» (p. 44).

dimensione portante della “traducibilità” freudiana. Come anche Bachelard ha scoperto, il sogno è non tanto il lato notturno, quanto l’*esperienza notturna* (cfr. Bachelard, 1943, pp. 37 e 38), di cui è materiata interamente la stessa sfera della percezione, sì che si possa e debba accettare la “primitività del sogno” (*ivi*, p.119). Non meno del mondo di veglia, il sogno appartiene *al visibile*: tanto che Bachelard e Binswanger trovano nella poesia la qualità fenomenale per eccellenza: l’unione intima di figuralità e oniricità. Ed è significativo che Bachelard, nel momento in cui vuole sottolineare il suo passaggio da una psicoanalisi (del tutto originale) a ricerche ispirate alla fenomenologia, indichi i suoi testi con il titolo di “poetiche”.

Anche il mondo visibile è un mondo sognato: lo manifesta quel modo della percezione in cui l’ovvietà stratificata si deforma per fare apparire un diverso modo di trascendere, come Bachelard mostra splendidamente nell’analisi della percezione-immaginazione del fuoco: «Il fuoco è per l’uomo che lo contempla un esempio di subito divenire (...), il fuoco suggerisce il desiderio di cambiare, di affrettare il tempo, di portare tutta la vita al suo termine, al suo oltre. Allora la *rêverie* (...) amplifica il destino umano (...). L’essere incantato ascolta il richiamo del rogo. Per lui la distruzione è più di un cambiamento, è un rinnovamento» (1938, p. 35).

Il fuoco, sognato o percepito, esprime la verticalità, come l’acqua la profondità: Bachelard, come Binswanger, riconosce l’unità tra dimensione metaforica e struttura cosmologica. Ancor più decisivo è l’innestarsi nel tronco ontologico alto-basso, ascesa-caduta, dell’elemento soggettivo, che ora perde la restrizione – ricevuta attraverso la scienza moderna – alla forma antropologica, oltretutto a quell’organismo animale, da cui Heidegger ha essenzialmente distinto il corpo dell’uomo. Perché, osserva Binswanger, «il problema del “chi” della nostra presenza non può trovare una soluzione attraverso la singola forma che cade sotto i sensi, la quale rimane inessenziale» (1989, p. 71). Il soggetto del cadere e dello ascendere è “mille forme” (*ibid.*): nibbio, colomba, sparpiero ferito. L’immagine-sentimento-parola veicola il dolore e la gioia, in un movimento comunicativo che ne rende partecipe l’intera struttura cosmica. Perciò il corpo dell’uomo con i suoi processi fisici non è il luogo d’origine di una configurazione che servirebbe da modello alla fantasia poetica. Processi fisiologici o impulsi sessuali sono solo concretizzazioni secondarie rispetto alla struttura fondamentale,

a priori, dell'ascesa e della caduta. Secondo M. Foucault, sottraendo il sogno al nesso deterministico con l'assetto biologico delle pulsioni libidiche e riconducendolo all'asse ascesa-caduta, Binswanger sottolinea un momento di verticalità non soltanto spaziale, ma anche temporale, che consente l'innesto del vissuto umano nella strutturazione ontologica dell'immaginario (cfr. Foucault, pp. 9-128).

Da questo punto in poi l'opposizione tra reale e immaginario va ripensata in vista di un'intersezione possibile. Foucault si riferisce significativamente ad una vicinanza, su questo punto, tra Binswanger e Bachelard: «Bachelard ha mille volte ragione quando fa vedere l'immaginazione all'opera nell'intimità stessa della percezione e il lavoro segreto che trasmuta l'oggetto percepito in oggetto contemplato. (...) Nessuno meglio di Bachelard ha colto lo sforzo dinamico dell'immaginazione ed il carattere sempre vettoriale del suo movimento» (p. 116). Allo stesso modo, acuta è l'osservazione di Foucault quando avvicina i due autori nella comprensione del rapporto tra immagine ed espressione: «L'immagine è una modalità dell'espressione» e «L'espressione è linguaggio, opera d'arte, etica» (p. 126). Tra l'attività onirica, cui si accostano mito, religione e poesia, e l'etica, l'anello di congiunzione è l'*indice di trascendenza*, l'annuncio di una struttura di mondo e di una iniziativa di comunicazione.

Per Binswanger, l'intenzionalità è un altro nome per la *possibilità*, e questa reca con sé un trascendere nel senso dell'etica. Perciò, accanto al verso di Goethe, Binswanger pone ora un verso di Sofocle. Nell'"Aiace", Odisseo dice ad Atena: «Sebbene Aiace mi abbia in odio, io scorgo nella sua sorte, cioè nella sua follia, anche la mia (το εμον), null'altro che la mia, la nostra comune sorte, di essere uomini, ombre inconsistenti (εισολλα)». Il "mio proprio" è anche la comune sorte, che viene vista mediante un trascendimento ben diverso dall'intenzionare un oggetto (cfr. Binswanger, 1992, p. 36). Qui la possibilità in cui soltanto l'uomo è uomo, è l'essere esposto al "terribile", la visione del nulla che assedia l'esistenza come potere di annichilimento, follia, ma anche apre la visione della coinonia, dell'esser-uomo come un esser-compagno dell'esistenza (*Mitmensch*). Per Binswanger, «vi sono tre modi in cui l'esserci può esporsi al terribile: la *visione d'essenza* fenomenologica, che enuclea dal realismo della percezione la sua segreta e costitutiva fattura immaginaria; la *visione poetica*, che scopre l'apriori della

strutturazione cosmologica del senso; la *follia*, che chiude completamente l'esserci su se stesso» (*ivi*, p. 49).

Per tale modo, possiamo dire con Kierkegaard, «L'espressione etica corrispondente è *chiuso*» (p. 175). Ciò che Kierkegaard chiama il *demoniaco* si manifesta come un distogliere lo sguardo dalla coinonia, che subito decade in perdita della libertà: «Il demoniaco è la non libertà che vuole chiudersi in se stessa (...) La libertà è espansione (...) La libertà è sempre comunicante» (*ibid.*). Esso si manifesta e nella sfera psichica e in quella somatica e in quella spirituale: «Questo fenomeno si può osservare in tutte le sfere: si vede nell'ipocondria, nei lunatici, si manifesta nelle passioni più alte quando in esse, per un malinteso profondo, introducono il sistema del silenzio. (...) Nella lingua comune c'è un'espressione molto significativa: si dice che un uomo non vuole *spicciare una parola*. Ciò ch'è chiuso, è muto; la lingua, la parola è il rimedio che salva, è il rimedio contro la vuota astrazione della *taciturnità*» (p. 176). Sotto l'aspetto della temporalità, il demoniaco è *l'improvviso* (p. 179)⁽⁵⁾, la discontinuità: la parola e il discorso, per quanto siano brevi, hanno sempre una certa continuità; perciò, per quanto sia terribile, la parola conserva sempre la sua forza redentrice. Parola e tempo svelano qui la loro intimità: il taciturno, come demoniaco, è non-libertà come tempo che si rompe, si richiude nella ripetitività dello stereotipo, nel blocco anche somaticamente realizzato.

*«Al mio fianco, instancabile, aleggia il Demonio;
si muove intorno a me come un'aria impalpabile
io lo ingoio e lo sento bruciarmi i polmoni
e riempirli d'un desiderio eterno e colpevole.
Talvolta, conoscendo il mio amore per l'arte,
prende la forma della donna più seducente
e sotto mentite spoglie di bigotto
accosta le mie labbra a filtri infami.
Mi conduce così lontano da Dio
ansimante ed affranto in mezzo alle*

⁽⁵⁾ «Il demoniaco è determinato come taciturnità quando si riflette sul contenuto, è determinato come improvviso quando si riflette sul tempo. Il taciturno si chiudeva sempre più sottraendosi alla comunicazione. Ma la comunicazione è l'espressione della continuità e la negazione della continuità è l'improvviso. Rispetto al contenuto della taciturnità, l'improvviso può significare il terribile.»

*pianure della noia, profonde e deserte.
E getta nei miei occhi pieni di confusione
abiti macchiati, ferite aperte
e la macchina insanguinata della Distruzione!»*
(Baudelaire, "Les fleurs du mal", I, p. 111; tr. dei versi mia)

Qui è innanzitutto da notare il tradursi del "terribile" nel contrasto figurale dell'alato demone iniziale con l'"apparato" e il "macchinario" del verso conclusivo. Binswanger sembra dunque voler offrire alla riflessione una volta di più la domanda su quale intrinseca legge regga la trasmutazione dell'elemento "volatile", "aereo", non-radicato, nella violenza imprigionante della macchina. Il demoniaco, si può ora dire, è l'esaltazione del soggettivo puro, che è destinato a "cadere" nella nuda oggettività. Il "deserto" è nella natura lo specchio della "taciturnità" del demoniaco: Baudelaire, evocando una dimensione *allegorica* (cfr. Starobinski, tr. it., pp. 55 e ss.) dell'essenza, fa bruciare la terra come i polmoni, alla fiamma d'un elemento spirituale e morale ("colpevole").

Quest'ultimo ci riconduce all'interpretazione filosofica del demoniaco: per Kierkegaard, infatti, «esso appartiene, in un certo modo, a tutte queste tre sfere, somatica, psichica e *pneumatica*» (p. 174). La chiarificazione filosofica della "macchinazione", ovvero della libertà stregata e catturata dal nulla, si trova ne "Il concetto dell'angoscia", libro ispiratore, forse come nessun altro, di Binswanger. L'allegoria essenziale, che esprime il comune destino in corpo, psiche e spirito, si dispiega nella concezione filosofica della *possibilità*. Scrive Kierkegaard: «La possibilità della libertà non è poter scegliere il bene o il male (...): la possibilità è il *potere*. In un sistema logico è abbastanza facile dire che la possibilità trapassa nella realtà. Nella realtà questo non è così facile e occorre una determinazione intermedia. Questa determinazione è l'angoscia, la quale né spiega il salto qualitativo, né lo giustifica eticamente. L'angoscia non è una determinazione della necessità, ma neanche della libertà; essa è una libertà vincolata, dove la libertà non è libera in se stessa ma vincolata, non nella necessità ma in se stessa» (p. 134). Si vuol dire qui che l'uomo non altra libertà conosce, se non una libertà "vincolata in se stessa", che corrisponde al desiderio (per Baudelaire, *colpevole*) di realizzare la sintesi di finito e infinito, eterno e tempo, corpo e spirito.

L'angoscia esprime l'introvabile punto d'inizio di quella sintesi incompiuta che l'esistere è: «L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi al fondo di un abisso, è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi. Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per compiere la sintesi, e la libertà, guardando giù nella sua propria possibilità, non può andare» (p. 140). La possibilità come infinito potere è ancora indeterminata, e perciò irreali; in questo senso, non è ancora libertà. Nel finito, invece, la possibilità è reale come libertà vincolata in se stessa; ma, nell'esistere, lo sguardo si volge irresistibilmente alla scaturigine della libertà come infinito potere. L'esistere, anzi, è questo sguardo sull'abisso che si alimenta alla fonte stregata del desiderio di se stesso. Senza questo sguardo, il finito sarebbe una vita chiusa su se stessa: anche somaticamente diversa da quella umana; ma in un "batter d'occhio" (*Oejeblik*), nella rapidità d'uno sguardo, nella discontinuità temporale dell'attimo, si manifesta il demoniaco, fontale evento cui attingono insieme follia, poesia e pensiero. Kierkegaard vi legge l'origine del tempo storico: «succede con la temporalità proprio come con la sensualità; infatti, la temporalità sembra ancora più imperfetta, l'"attimo" ancora più insignificante dell'esistenza della natura che si tiene apparentemente sicura nel tempo. Eppure è proprio l'opposto, perché la sicurezza della natura risulta dal fatto che il tempo per essa non ha alcun significato. È anzitutto nell'"attimo" che comincia la storia» (p. 156).

L'attimo, come essenza estatica del tempo, si oppone al presente, perché «il presente non è il concetto del tempo, se non come infinitamente privo di contenuto, il che significa proprio lo svanire infinito» (p. 154). L'essenza umanizzante del tempo è dunque l'"attimo"; ma che cos'è veramente l'"attimo"? E la risposta di Kierkegaard ci riconduce sorprendentemente al nostro tema centrale: l'"attimo" è una metafora: «Il termine con il quale indichiamo l'"attimo" (*Oejeblik* = batter di occhio) è un'espressione metaforica e perciò di uso non tanto facile. Però è una parola bella se si pensa bene al suo significato. Niente è così rapido come lo sguardo dell'occhio, eppure esso è commensurabile con il contenuto dell'eternità (...). Qualunque sia la spiegazione etimologica di questo termine, certamente esso è in rapporto con la determinazione dell'invisibile; infatti, il tempo e l'eternità furono concepiti in un modo ugualmente

astratto, poiché mancava il concetto della temporalità, e ciò si spiega per il fatto che mancava ai greci il concetto dello spirito» (p. 155). Da questo punto di vista lo “spirito” è il “terribile”, il demoniaco e l’angelico insieme: l’apparizione del numinoso, nello squarcio aperto in quella sintesi incompiuta che è l’esistere dell’uomo. Senza sintesi, vi sarebbe da un lato astrazione logica, nuda natura dall’altro; in entrambi i casi la nullità del significato, nullità della libertà. Ma la sintesi deve restare per essenza incompiuta, per l’infinita lontananza dei suoi poli. Nella sua incompiutezza – pericolo essenziale – sta il significato dell’uomo; o, come è detto in Benjamin: «in un campo magnetico di correnti ed esplosioni micidiali, il minuto e fragile corpo dell’uomo» (1977, p. 439; tr. it., p. 248). Questa “fragilità” non è un carattere di specie, ma l’espressione dell’incompiutezza ontologica, della metafora essenziale, che si tende tra un presente come infinito svanire e il minaccioso, demoniaco potere della libertà. Forse il demoniaco, in quanto “taciturno” e “chiuso” può essere riconosciuto affine all’elemento che, nella melanconia, Starobinski indica come “saturnino”: ne è indizio significativo la presenza ispiratrice di Baudelaire nelle ricerche del filosofo e dello psichiatra. Certamente i “pensatori del sogno” – come potremmo chiamare Binswanger, Bachelard, Starobinski, Foucault, perché colgono l’essenza dell’uomo nell’immaginario – lasciano aperto il problema di *pensare il confine*, la linea invisibile oltre la quale la poesia, la “malinconia musicante” (cfr. Starobinski, p. 59) e la filosofia si contraggono nel dolore e nella “macchina” distruttiva dell’oggettività.

BIBLIOGRAFIA

- Goethes J. W.: “J. W. Goethes Werke, Ausgabe in zwanzig Teilen”. Berlin Leipzig Wien Stuttgart, 1908 ss.; siebenter Teil, hrsg. v. Sheidemantel.
- Bachelard G.: “La psychanalyse du feu”. Paris, 1938.
- ... : “L’air et les songes”. Paris, 1943.
- Baudelaire C.: “Les fleurs du mal”. In: “Oeuvres complètes”, 2 voll., texte établi, présenté et annoté par C. Pichois. Paris, 1975.
- Benjamin W.: “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nicolai Lesskows”. In: “Gesammelte Werke”, Bd. II. Hrsg. v. Tiedeman R. u. Schweppenhäuser H., Berlin, 1977. Tr. it. “Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nicola Leskov”. In: Solmi A. (a cura di): “Angelus Novus”. Einaudi, Torino, 1992.
- Binswanger L.: “Traum und Existenz”. In: “Ausgewählte Vorträge und Aufsätze”, I, 74-97. Bern, 1955. Tr. it. di E. Filippini: “Sogno ed esistenza”, in Filippini E. (a cura di): “Per un’antropologia fenomenologica”, 67-96. Feltrinelli, Milano, 1989.

- ... : "Der Mensch in der Psychiatrie". Pfullingen, 1957. Tr. it., B. M. D'Ippolito (a cura di): "La psichiatria come scienza dell'uomo". Firenze, 1992.
- Foucault M.: "Introduction" a Binswanger L., "La rêve et l'existence", tr. fr. par J. Verdeaux. Desclée de Brouwer, Bruges, 1954.
- Heidegger M.: "Sein und Zeit". Tubingen, 1963. Tr. it. di P. Chiodi: "Essere e tempo". Longanesi, Milano, 1953.
- Henry M.: "Phénoménologie matérielle". P.U.F., Paris, 1990.
- Husserl E.: "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie". Hrsg. W. v. Biemel, den Haag, 1954. Tr. it. di Filippini E.: "La crisi (etc.)". Einaudi, Torino.
- Kierkegaard S.: "Il concetto dell'angoscia". In: "Opere", tr. it. di Fabro C. (a cura di), 111-197. Firenze, 1972.
- Starobinski J.: "La mélancolie au miroir". Paris, 1989. Tr. it. di D. De Agostini: "La malinconia allo specchio". Milano, 1990.

Prof. Bianca Maria D'Ippolito
Via Girolamo Santacroce, 66
I-80129 Napoli

Questo saggio riprende, con alcune varianti, l'articolo: "Il demoniaco tra filosofia e psichiatria". Il Contributo, Organo del centro per la filosofia italiana, luglio-settembre 1993, Roma.