

JACQUES CAMATTE
SCOLII

I

(*Scolies 1*)

A PROPOSITO del movimento psicoanalitico ritengo che mentre Sigmund Freud, per dissimularsi, ha usato l'interpretazione dei sogni, Carl Gustav Jung lo ha fatto con gli archetipi, e ho la sensazione che costui ha trattato la vita come un sogno attraversato da immagini archetipiche. Vedrò. Per il momento faccio una pausa studiando il libro di Rudolf Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*. Il sottotitolo è molto importante, e vi tornerò su. Ti avevo già fatto notare l'importanza che accordavo a questo libro, presente, da anni, nella mia biblioteca, ma che non ho più trovato. Ho dovuto chiederlo in prestito. Ora, cosa mi rivela questo libro se non quel che intuitivo e di cui avevo inconsciamente paura? Per avvicinare e delimitare cosa si è prodotto al momento della rottura della continuità, — dovuta alla non accettazione dell'essere naturale del bambino da parte della madre —, bisogna ricorrere alla mistica. Più precisamente, sono stati i mistici che si sono maggiormente avvicinati a questa realtà.¹

¹ Uno scolio è un'osservazione relativa a un teorema o a una proposizione. Nel nostro caso, si riferirà a una tesi. Baruch Spinoza, nella sua *Etica*, ha usato numerosi scolii, per compensare l'estremo rigore delle sue affermazioni espresse in forma matematica. Gli scolii consentivano la manifestazione di riemersioni (*remontées*) che l'impalcatura matematica, nel resto del testo, impediva. E ciò vale ancor più per l'«Appendice», alla fine del Libro I. ¶ Gli scolii che seguono sono degli estratti di alcune lettere a Flaviano Pizzi; le date sono indicate, alla fine, nelle parentesi. Riguardano quelle tesi che trattano della rottura della continuità, in quanto momento fondatore del discorso mistico. Le note sono state aggiunte, a poste-

Rudolf Otto parla dell'esperienza mistica, della dimensione psicologica profonda, della necessità di fare appello a un vissuto, o a un rivissuto, per percepire il sacro.

Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica.²

A mio avviso, egli mira alla necessità di eliminare ogni razionalizzazione. Questo mi evoca l'idea di ascolto, come se si fosse collegato al suo essere originario, naturale, che incontra il cosiddetto numen, il fondamento stesso del sacro. Non sembra che S. Freud conoscesse l'opera di R. Otto, edita nel 1917, in un momento di riemersione su scala planetaria, con un movimento proteso a percepire la scena originaria. Forse S. Freud, come me, ha avuto inconsciamente paura. Mentre parla di religione, delimita il sacro, considerando soltanto l'aspetto di divieto e, suggestionato da Romain Rolland, il sentimento oceanico che, in effetti, è la percezione della continuità. Quest'opera di R. Otto mi è dunque indispensabile per comprendere l'opera di C.G. Jung ma, soprattutto, per completare il mio approccio dell'ontosi. Leggo e rileggo questo libro attuando un intenso rivissuto con possenti riemersioni e con la reimposizione di stati ipnoidi e isteroidi. Lo leggo in una fase di maturazione della mia comprensione di quel che è accaduto, e di una mia regressione verso il momento iniziale in cui la rottura si è imposta. Sono sia qui e ora, che nel mio più remoto passato: questo mi consente di ristabilire una continuità e, in particolare, di osservare il fallimento, di realizzare che questo smacco esisterà sempre, ma che essendosi verificato in un dato momento, non sarà destinato a ripeterlo per sempre. Se non occulto più, io posso emergere.

rriori, per rendere il testo pubblicabile e, talvolta, più comprensibile.

² Rudolf Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli Editore, Mi, 1984, p. 19.

Vengo al contenuto del libro. R. Otto comincia dallo studio del razionale e dell'irrazionale. E già questo mi lascia insoddisfatto. Per avvicinare il momento iniziale, bisogna uscire dalla dualità di questi elementi, dalla coppia che formano, dalla contraddizione che intrattengono. Razionale e irrazionale sono sullo stesso piano, in continuità. No, qui si tratta di parlare di qualcosa di totalmente estraneo, di eminentemente strano, di totalmente altro, di cui S. Freud aveva intuito la realtà, teorizzando l'*Unheimlich*: il mistico.

Per darti l'idea di quel che sto per dire, ti metto a parte di un rivissuto accadutomi prima di cominciare la lettura del libro. Si è verificato dopo diverse prese di coscienza e diversi incidenti, tra cui la perdita di un incisivo, in seguito a uno shock che mi ha permesso di rivivere lo smembramento e di capire che stavo occultando il fallimento. La perdita del dente è stata come un dispiegarsi del significato del fallimento. Ma in cosa consiste, effettivamente, questo smacco? Mi rivedo bebè di fronte a mia madre e non c'è continuità. In mia madre c'è una chiusura, un imprigionamento che la pone come un mistero e che rende misterioso anche me stesso. Questa chiusura mi inibisce. Dietro, avverto una presenza, vale a dire la naturalezza inibita di mia madre, e questo rafforza il mistero. Ma il suo rifiuto mi getta nella più completa derelizione. Questo rifiuto mi provoca lo sgomento, il terrore, e nello stesso tempo sono affascinato da mia madre che mi appare sempre più come il vettore della continuità da cui lei stessa mi allontana e che la fonda in quanto mediatrice. Ti riporto l'essenziale anche di un altro mio rivissuto. Lo shock della non accettazione, della rottura della continuità, fa sì che io perda la mia sostanza, la mia consistenza, che mi disciolga, mi dissolva. Non posso vivere se non assumendo sostanza da mia madre. Qui sorge la mistificazione: mia madre mi dà la vita, ma è una vita ontosica: è l'ontosia. Se io l'accetto, sarò a mia volta accettato. Tutto ciò avviene inconsciamente, nel non visibile. Perciò io sono affascinato dal fenomeno e ho enormemente paura: io vivo della sua sostanza. Se mia madre sparisce, io muoio.

Immediatamente ho pensato alla transustanziazione in cui c'è ripetizione coatta: se s'ingerisce l'ostia, s'incorpora la sostanza divina. Si è ancora con la mamma. Ho sentito anche dell'altro, ma mi limito a questo. Ti sottoporro alcune citazioni, commentandole in funzione dei miei rivissuti e della mia ricerca teorica. Noto, innanzitutto, che R. Otto parla di sentimenti — evocandomi Alfred Adler, maggiore di dieci anni — e d'ideogrammi che operano al posto dei concetti.

La

singolare categoria del sacro [...] è complessa e racchiude in sé un momento di assoluta peculiarità, si sottrae alla sfera del razionale nel senso su indicato ed è un arretton, un ineffabile in quanto è assolutamente inaccessibile alla comprensione concettuale (come è anche il bello in un altro campo).³

L'ultima frase introduce un elemento di confusione, tant'è che poi l'autore ci mostrerà l'enorme scarto che esiste tra il dominio della mistica e quello dell'arte, dell'estetica. Ho l'impressione che R. Otto lo butti giù per mettersi in regola e per evitare che gli si dica: «attenzione vi dimenticate qualcosa». Otto manifesta un'impazienza, espressione dell'ontosia.

Qualcosa d'ineffabile: si tratta dell'Es di S. Freud, nel quale, del resto, c'è confusione perché si vorrebbe indicare sia la situazione provocata dal rifiuto della madre, che è l'incomprensibile, sia ciò a cui si è stati ridotti. È il ciò di cui enunciato da Ludwig Wittgenstein etc. Per contro, io sostengo che, innanzi a questo elemento, Cartesio si posizionava: penso dunque sono. Dissolveva il mistero ch'egli stesso poteva essere, lasciando però intatto il mistero fuori da sé.

R. Otto fa osservare che nelle religioni semitiche il sacro

ha una denominazione particolare: cioè *qadosh*, che corrisponde a *hagios* e a *sanctus* e più precisamente ancora a *sacer*. È certo che tali denominazioni comprendono in tutte e tre le lingue l'idea

3 Idem, p. 17.

del «Buono», del buono puro, considerato cioè nello stadio del suo piú pieno e alto sviluppo. Sicché la rendiamo con la parola «Santo». Però questa parola che è venuta fissandosi gradatamente in una formula etica arricchitasi di altri elementi, altro non è originariamente se non una particolare estrinsecazione di sentimento, che potrebbe anche rimanere estranea all'etica ed essere quindi studiata per sé. Quando s'iniziò lo sviluppo di questo primo momento tutte le espressioni in questione ebbero senza dubbio principalmente tutt'altro significato da quello del buono. Ciò è generalmente ammesso da tutti i critici odierni. E giustamente è da ritenersi una interpretazione razionalistica il tradurre *qā-dosh* semplicemente con buono.⁴

Ciò è molto importante. Senza rendersene conto, l'autore illustra il fatto che, nel corso del tempo, uomini e donne hanno cercato di rendere mansueto quel che li aveva atterriti, di addomesticare la loro sofferenza. Questo non significa assolutamente che lo hanno fatto per sgravarsi e padroneggiare la sofferenza, ma che la domesticazione è stata un supporto per un fenomeno in atto in loro stessi. È servita a confermarne il divenire. Nel corso del processo storico, questo si è verificato varie volte. Ci ritornerò.

Si tratta dunque di trovare un nome per designare questo momento isolatamente, nome che, prima ne determini tutta la peculiarità e che, secondariamente renda possibile di comprendere e rilevare le eventuali sottospecie o i gradi di sviluppo. Io formo pertanto la parola: il numinoso, (se si può fare di *omen* ominoso, si può fare anche di *numen* numinoso).⁵

A questo punto il traduttore ha inserito una nota per indicare che l'autore ha preso come esempi *omen* e *ominös* i quali, in francese, non hanno un corrispettivo. Ma non ne dà la traduzione: il primo termine significa presagio, augurio, il secondo, di cattivo augurio. Que-

st'ultimo esiste, in inglese, col senso di cattivo presagio, di detestabile! Inoltre, non è tradotta la parola numinoso (*numinös*), dunque non se ne dà il significato, se non alla fine, nella rubrica: traduzione dei termini stranieri. Per numen è indicato: «essere sovranaturale senza una piú esatta rappresentazione». Questo è importante perché la nozione di essere, nel corso dell'esposizione, non appare chiaramente. La scelta di *omen* non mi sembra casuale. La nozione di presagio ha un certo legame con la dimensione mistica. Infine, non sembra esistere, in tedesco, un equivalente di *lumen*. Tuttavia, esiste un'unità di misura in fotometria, il *lumen*.*

Indi R. Otto considera i: «Momenti del numinoso» e, primariamente:

Il sentimento «creaturale»⁶ come riflesso del senso del numinoso nella consapevolezza di sé.⁷

A questo punto mi sento a disagio perché non so quale sia lo statuto dell'oggetto: egli può riferirsi a quel che sta innanzi e, nel caso, potrebbe essere il sovranaturale ed evocare la dialettica soggetto-oggetto la quale esprime, nell'ontosi, i legami tra l'io e il tu, tra due individualità; oppure, mettendosi in rapporto al soggetto, egli potrebbe evocare la dialettica soggetto-oggetto come relazione tra padronanza e schiavitù, una dinamica della manipolazione...

Vediamo cos'è questo sentimento dello statuto di creatura.

* Nella traduzione francese del testo tedesco a *omen* e ominoso sono stati sostituiti i termini *lumen* e luminoso. (N.d.T.)

⁶ È il sentimento di totale dipendenza, descritto da Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filosofo e teologo romantico tedesco, di profonda tendenza mistica, che R. Otto cita in modo preciso. La fase d'intensa crisi che l'Europa occidentale attraversò, sul finire del xviii secolo, favorì l'uscita della dimensione mistica rimossa, vale a dire, in realtà, la riemersione del vissuto di repressione, subito durante i primi giorni di vita. Lo si è già segnalato: qualcosa di simile si è prodotto nel 1848, nel 1917 e nel corso del movimento di Maggio-Giugno 1968. (Nota di maggio 2000)

⁷ Rudolf Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 19.

⁴ Idem, p. 18.

⁵ Idem, p. 19.

Quando Abramo (Genesi 18, 27) osa rivolgere a Dio la sua parola sulla sorte dei Sodomitici, dice: Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere. Ecco un sentimento di dipendenza che si professa tale da se stesso, ciò che pure è molto di più e nello stesso tempo tutt'altra cosa qualitativamente, da tutti i sentimenti di dipendenza. Cerco una denominazione per la cosa e dico: sentimento di essere creatura — il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura.⁸

La creatura ripete coattivamente una scena pregressa ma con una distorsione: non è da se stessa che s'inabissa volontariamente, ma vi è costretta per la rottura della continuità. È qualcosa che le accade, così come accade al suo corpo. Penso, inevitabilmente, al sentimento d'inferiorità di cui parla A. Adler. Anche costui fa ricadere sul bebè, sul bambino, quel che gli è imposto da un rifiuto non cosciente della madre. L'essenziale, aggiunge R. Otto,

non è soltanto ciò che la nuova denominazione può esprimere, il momento cioè dell'annientarsi e del riconoscere la propria nullità in confronto di una qualsiasi super-potenza, bensì di trovarsi al cospetto di una tale super-potenza.⁹

Di fronte alla creatura non è menzionato un essere sovranaturale, un creatore, ma una potenza. Ciò esprime una confusione, la stessa che l'autore visse nel momento fondamentale della rottura della continuità, e che gli si presentò come l'incontro col numinoso, implicante un numen. Il seguito, alla fine del paragrafo, mostra chiaramente la confusione inerente a questo momento:

E proprio questo «cotale», questa speciale qualità dell'oggetto, ineffabile ed inespriabile in termine razionale.

Se c'è confusione non si può precisare niente, né tantomeno interpretare, come avrebbe voluto S. Freud. Bisogna aprirsi alla confusione,

percepita come un irrazionale, per diminuirne l'impatto e accedere all'essere naturale, originario, e, in tal modo, alla continuità, rendendosi conto del motivo che ha interrotto tale continuità, non per ometterlo ma per riconoscerlo in quanto fenomeno che ci è accaduto. A partire da quel momento non sarà più necessario ripetere coattivamente. In tutti i casi, è importante accettare quest'elemento irrazionale, e R. Otto ha ragione di rifiutarsi di eliminarlo, così come ha ragione quando afferma che la forza della religione non sta nella sua dimensione razionale, ma nel fatto che è capace di conservare questo elemento irrazionale. I filosofi, in particolare i razionalisti, hanno contribuito, in effetti, a una spoliatura mirata a eliminare proprio quest'ultimo elemento. Di conseguenza, uomini e donne, nella misura in cui operarono in tale dinamica, dovettero cercarsi un altro supporto per rivivere l'irrazionale.

Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire del momento dello «sgomento») il quale, senza dubbio, si riferisce primieramente e direttamente ad un soggetto fuori dell'io. ¶ Ma proprio questo è il numinoso.¹⁰

Qui si avverte ancora una reticenza a dire cosa sta fuori da me. Parlare di oggetto, permette all'autore di restare nell'indefinito e segnala la sua paura di vedere, ovvero la sua paura d'identificare l'oggetto, di determinarlo, di nominarlo. Tutt'al più si arriva a qualificarlo.

Esaminiamo ciò che è nel più profondo e nel più intimo di ogni emozione fortemente religiosa, in quanto questa è qualcosa di più della credenza nella salvezza, della fiducia o dall'amore (...). Seguiamo questo sentimento provandolo e condividendolo immedesimandoci con coloro che stanno attorno a noi durante i loro grandi trasporti di religiosità e durante le espressioni emozionali che li accom-

8 Idem, p. 21.

9 Ibidem.

10 Ibidem.

pagnano (...): una sola espressione s'impone, senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero.¹¹

R. Otto è ancora nello stesso momento in cui era innanzi a sua madre. Poi analizza «lo sgo-mento mistico»: per questo parla del

«terrore di Dio» che Jahvè può emanare, che anzi può mandare come un demonio, e che si impadronisce di un individuo come una paralisi: esso è strettamente collegato al *deĩma panikón*, il terrore panico dei greci. [...] È un terrore saturo di intimo raccapriccio, quale nessuna cosa creata, non la piú minacciosa, nemmeno la piú potente, riesce ad instillare. V'è in esso qualcosa di spettrale.¹²

Da questo «terrore», nella sua forma bruta, sorto all'origine come un'emozione per qualcosa di

inquietante, che appare come nuova ed estranea al senso primitivo è scaturito tutto lo sviluppo storico religioso.¹³

Qui c'è l'omissione delle fasi che precedono la religione. La religione riprende, in una razionalizzazione che sembra un'operazione di mansuefazione del momento mistico in cui si manifesta qualcosa di totalmente estraneo. Ma R. Otto ha ragione nel dire:

E se non lo suppongono come fattore e impulso basilare, primitivo e qualitativamente specifico di tutto il processo dell'evoluzione religiosa, risultano aberranti e vane tutte le spiegazioni animistiche, magiche, psicologico-etnografiche della genesi della religione.¹⁴

Si ha ugualmente ragione sostenendo che la religione s'innesta sullo stesso fenomeno che prima si esprimeva nella magia, nello sciamanismo etc., ancora una volta, che la religione opera una razionalizzazione in modo da costituirsi tramite due elementi: il razionale e l'irrazionale. E di nuovo, l'autore ha ragione

nel dire che se si elimina il momento dell'irrazionale si distrugge la religione. Essa tiene perché si lega, a qualcosa che la precede. Lo stesso dicasi per il desiderio di comunità. Un'altra cosa: è falso parlare di Homo religiosus come di un'invariante, ma è corretto affermare la dimensione mistica di Homo sapiens, dovuta al dispiegarsi della repressione parentale e dell'ontosi conseguente, la quale introduce, nel divenire umano, un dato incognito irriducibile, un inconoscibile. La ricerca dell'albero della conoscenza indica che un elemento sconosciuto si è mescolato al processo di vita dell'uomo, della donna. Essi sono stati cacciati dal paradiso perché volevano comprendere tale elemento, volevano percepire l'ontosi e, così, non dipendere piú da un dio etc. Si può rivisitare il mito.

Il seguito è veramente eccezionale.

Lutero afferma che l'uomo naturale non può avere timore di Dio. Quest'affermazione è perfettamente giusta dal punto di vista psicologico. Si può parimenti aggiungere che l'uomo naturale è incapace di fremere d'orrore in senso proprio del termine.¹⁵

L'uomo, la donna non addomesticati non hanno bisogno di un dio che faccia da vettore del loro timore, del loro fremito d'orrore, perché non sono abitati da un terrore accaduto all'origine. Qui si afferma la dimensione reale. Dio è una necessità se si vuole vedere l'invisibile in noi. Nella stessa pagina, R. Otto aggiunge: «Poiché l'inorridire non è un timore naturale e ordinario». In nota, insiste sul

carattere unico del «timore religioso» e la sua distinzione specifica da tutti i sentimenti «naturali». ¹⁶

In seguito, ci illustra ulteriormente ciò che io definisco la dinamica di addomesticamento, una forma della rimozione, e ci indica quel che potremmo considerare come un fenomeno di riemersione.

¹¹ Idem, p. 23.

¹² Idem, p. 24.

¹³ Idem, p. 25.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Nella traduzione italiana manca il passo. (N.d.T.). Cfr. op. cit. p. 25.

¹⁶ Cfr. nota 3, p. 184.

Ma anche là dove questa emozione ha da tempo toccato le sue più alte e pure espressioni, possono pur bene divampare dall'anima i suoi primordiali tipi di eccitazione ed essere di nuovo rivissuti. Come appare dalla sottile suggestione che esercita l'«orrore» delle leggende degli spettri e degli spiriti anche su persone di cultura elevata.¹⁷

La letteratura fantastica e i film dell'orrore confermano ampiamente le parole di R. Otto.

Il «brivido» riappare qui nella sublimata espressione dell'anima che, trepida e silenziosa, sente misteriosamente vibrare le più intime radici del suo essere.¹⁸

L'autore descrive ancora lo stesso fenomeno originario.

Il «brivido» ha perduto quel non so che di stupefatto, ma non il suo rapimento ineffabile. Rimane «brivido» mistico, e trae fuori, come suo retaggio riflesso nella coscienza, quel «sentimento creaturale» che è la consapevolezza della propria nullità e del proprio sprofondarsi al cospetto della realtà terrificante colta nell'esperienza oggettivata nella paura. ¶ Come designazione del momento del *numen* che desta il *tremor numinoso*, si rivela una «proprietà» del *numen* [...] Alludiamo al concetto della *orgbé*, dell'ira di Jahvè, la quale torna nel Nuovo Testamento come *orgbé Theou*.¹⁹

E, in nota, l'autore osserva che non è

una forma della nostra consapevolezza, ma il sentimento di un oggetto reale, al di fuori dell'io, come il primo elemento della religione.²⁰

In termini psicoanalitici, questo significa che non è il fantasma ad essere determinante, ma il trauma esterno, proveniente dall'esterno.

Poiché di fatto questa ira non è altro che lo stesso *tremendum* che in se stesso completamente irrazionale, qui viene espresso mediante una ingenua analogia col mondo naturale, e precisamente col mondo della vita passionale dell'uomo.²¹

R. Otto dovrà precisare cosa la vita spirituale palesa del dominio naturale.

Insieme all'«ira» o «sdegno» di Jahvè appare come nozione consanguinea la «gelosia» di Jahvè. Ed anche l'inciso «lo zelo di Jahvè».²²

Ma affermare la collera o il corruccio è già una razionalizzazione-interpretazione. In effetti, la madre è un enigma, un mistero, e per spiegare il suo non essere in continuità si utilizzano degli elementi vissuti a posteriori, proprio come la collera o il corruccio, i quali, manifestandosi, manifestano anche un rifiuto. Ciò non implica affatto che la madre sia stata in collera in quell'occasione, ma nel momento in cui lo è stata, ha confermato il rifiuto inflitto in precedenza. La collera, dunque, è un'interpretazione che impedisce di percepire un vissuto iniziale.

Noi possiamo ricapitolare il fin qui detto intorno a quel che implica il *tremendum* con l'ideogramma dell'«assoluta inaccessibilità».²³

Il tema della donna inaccessibile — dunque della madre —, è molto frequente. Per ripetere coattivamente l'inaccessibilità, l'uomo dovrà svalutarsi, idealizzando la donna e portandola sul piedistallo. Il complementare è il seguente: accedendo a questa donna, gli si permetterà di accedere a se stesso. È il tema dell'eterno femminile di J.W. Goethe.²⁴ L'autore prosegue:

Si intuisce subito che un altro momento deve essere raggiunto, per abbracciarlo

²¹ Idem, p. 28.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Questo riguarda, evidentemente, il comportamento dell'uomo. La donna opera in una dinamica più complessa. (Nota di maggio 2000)

¹⁷ Idem, pp. 25-26.

¹⁸ Idem, p. 27.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cfr. nota 5, p. 184.

in pieno [il contenuto del *tremendum*, *N.d.T.*] quello della «potenza», del «dominio» della «sovrapotenza» dell'«assoluta sovrapotenza». Noi scegliamo per esprimerlo, qui, come nome-simbolo il vocabolo *majestas*.²⁵

Il momento del «tremendo» è appunto dato più adeguatamente come tremenda *majestas*. Il momento della *majestas* può sopravvivere anche quando il primo, della inaccessibilità, si attenua e svanisce, come ad esempio può accadere nella esperienza mistica.²⁶

Affinché si cancelli l'inaccessibilità, i mistici auspicano un'abolizione della separazione interno-esterno, cosa che gli consente di fondersi con la mamma. Non è un caso se indico direttamente la madre perché, per me, la tematica dell'interno-esterno evidenzia l'ontosi. Si tratta di ristabilire la continuità tra ciò che sono io e ciò che mi circonda, altrimenti si resta sempre nella comunità dispotica, nella negazione dell'individualità, nell'onnipotenza assorbente della mamma. Dio, nella sua misericordia, può accondiscendere a volgersi verso la propria creatura! È in rapporto alla *majestas* che si elabora «il sentimento dello stato di creatura».

Nel che è la materia numinosa grezza, onde si foggia il sentimento della «umiltà religiosa».²⁷

A mio avviso, qui c'è confusione. Penso che si sarebbe dovuto scrivere: il sentimento indotto dal numinoso. Quest'ultimo non può trovarsi da entrambe le parti. R. Otto l'ha già detto: è l'incontro col numinoso che genera dei sentimenti non naturali.

E la «maestà» e l'«esser fango e cenere» di cui qui si parla [...] Implicano infatti l'annullamento dell'io da una parte e l'assoluta e unica realtà del trascendente dall'altra; elementi cotesti caratteristici di certe forme di mistica. In queste forme della mistica, ritroviamo sempre

come uno dei suoi tratti fondamentali il rinnegamento dell'io. [...] La quale svalutazione si ripercuote nella sua esigenza di realizzare praticamente il ripudio di ogni delusione della personalità e la soppressione spietata dell'io. D'altro canto il misticismo conduce ad una valutazione dell'oggetto trascendente del suo rapporto, come quello che nella pienezza dell'essere appare supremo ed assoluto, onde, al suo cospetto, l'io acquisita piena e opprimente consapevolezza della sua nullità.²⁸

Vediamo infine apparire la nozione di essere che, in modo curioso, si elabora a partire da quella di oggetto. L'essere è l'oggetto supremo. Questo traduce la confusione provocata dalla rottura della continuità e l'impossibilità in cui è il bebè di percepire che la causa del male in cui si trova risiede nel comportamento della madre. Qualcosa agisce nel fenomeno continuo che lo unisce alla madre e lo perturba. L'autore prosegue: «Io nulla, Tu tutto». Come Adler, egli nega la causalità.

Perché non in un sentimento di assoluta dipendenza (del mio io come effetto) [a cui aggiunge in nota: «Implicherebbe di già la realtà dell'io!»²⁹ *N.d.A.*] ma in un sentimento dell'assoluta superiorità (Essere come sovrapotenza), è, qui, il punto di partenza della speculazione, saturandosi la quale in termini ontologici fa sì che «la pienezza di potere» del *tremendum* si trasfiguri in «pienezza d'essere».³⁰

Questo appare come la rivelazione di un dato: la realtà simultanea dell'io non sono niente e del tu, tu sei tutto, quasi si trattasse di un fenomeno d'induzione: l'esistenza dell'oggetto supremo, del tutto, induce l'esistenza dell'io non sono niente, l'evanescenza del soggetto. L'essere appare a posteriori. Si ha a che fare con un vissuto intenso in cui l'emozione è enorme e il processo di presa di coscienza è bloccato. Di conseguenza, è soltanto a poste-

25 R. Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 29.

26 Ibidem.

27 Ibidem.

28 Idem, pp. 29-30.

29 Cfr. nota 10, p. 185.

30 Idem, p. 30.

rioni che la persona interpreta e costruisce l'evento, ovvero soltanto a partire da ciò che ha acquisito. L'evento è sentito come sovranità assoluta, come potenza che pone l'individuo nella situazione di percepirsi una creatura che specula, che è alla ricerca di capire cosa gli è accaduto, per trasmutare quel che l'ha bloccato, inibito, annichilito, riempito di sgomento, in un essere. L'essere appare come un a posteriori, e fin da subito è caratterizzato dalla sua aseità: esso possiede l'onnipotenza, e non è determinato. L'essere detiene tutta la potenza del continuo. Ritorrerò su questo; per il momento voglio soltanto segnalare che R. Otto descrive, illustra, ciò che accade al momento della rottura della continuità: un'immensa confusione. La causalità c'è, e opera ugualmente, nel senso che la confusione stimola la ricerca fondamentale dell'accaduto, la ricerca delle origini. La speculazione, a diversi livelli e nei differenti individui, può proseguire fino alla maturità o per tutta la vita, a partire dal momento in cui costoro hanno avuto accesso a una rappresentazione rassicurante. Ogni rappresentazione è comunque suscettibile di essere modificata, a causa del vissuto dell'individuo, il quale può ritrovarsi all'interno di traumi che riattivano il trauma originale. Tutto il divenire sociale, inoltre, influisce su questa rappresentazione. Si deve notare, parimenti, che si passa da un'emozione a un sentimento e poi a una teoria, la quale non può realmente utilizzare dei concetti ma degli ideogrammi. Ora, cosa si verifica nella realtà? I mistici hanno tentato di avvicinarsi il più possibile al momento iniziale, per sapere che cosa succede. Gli scienziati, attualmente, cercano di avvicinarsi il più possibile all'istante in cui si sarebbe verificato il Big Bang. Credo che siano a 10-43 secondi dopo. Il Big Bang è il vettore per rivivere il momento singolare che essi stessi hanno subito senza arrivare a conoscerlo. Insisto sulla dimensione incosciente e sulla confusione. Occorre riviverla come tale e non razionalizzarla per prenderne coscienza a posteriori, ne seguirebbe, infatti, una profonda distorsione. Dalla conoscenza di questa confusione, da questo momento propriamente, potrà emergere la percezione

dell'essere originario e della madre, e si potrà imporre pienamente, dunque, la rottura della continuità. A partire dal momento in cui la separazione dal resto della natura raggiunge un livello in grado di fondare la repressione parentale, sul piano speciogenetico, e con l'ontosi della madre, sul piano ontogenetico, il fenomeno si attiva. Dopotutto, si può mostrare che fino a quando la separazione dal resto della natura non raggiunge un tale livello, la repressione non raggiunge il livello capace di provocare un trauma determinante ma soltanto un profondo malessere, una confusione che l'individuo si porta appresso per tutta la vita. Quando il livello è superato, per contro, benché si dia sempre la confusione nel momento in cui il trauma si verifica, scatta la chiarificazione: la separazione è in atto. Queste sono le continue ripetizioni coatte che, nel corso del tempo, permettono alla specie, e ai suoi membri, un'elaborazione a posteriori, sempre più precisa, anche se nella mistificazione. L'umanità ripete coattivamente la catastrofe e gli orrori, e ciò le consente di accedere, finalmente, alla percezione del momento iniziale. L'accesso avviene con l'aiuto di diversi supporti, ad esempio l'astrofisica.

Il tema della creatura mi fa pensare al testo di K. Marx che ho citato e già commentato.³¹ Forse non ho insistito abbastanza sul fenomeno di riduzione da lui stesso subito. Ci ho pensato dopo aver letto l'osservazione di R. Otto:

il «sentimento creaturale» spinto fino al parossismo, purché s'intenda l'inciso non già come «sentimento del nostro attuale essere fatti» bensì come «consapevolezza della nostra fatale creaturalità» vale a dire «coscienza della esiguità di ogni creatura al cospetto di quegli che è al di sopra di ogni creatura.³²

L'essere originario avviene partecipando dell'onnipotenza del continuo, della totalità. Bruscamente questa totalità è spezzata. Da questo momento l'essere originario è ridotto. A cosa, è difficile dire, giacché ciò che si per-

³¹ Cfr. *Invariance*, serie v, n°2, pp. 36 e seg.

³² R. Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 31.

cepisce è, innanzitutto, proprio questa riduzione. A motivo della sua incompiutezza, l'essere ridotto avverte un bisogno profondo di ciò da cui è stato separato, il quale allora si riempie, in qualche modo, dell'onnipotenza del continuo diventando, nella rappresentazione seguente, sovranità, majestas, essere assoluto etc. (l'essere è già un assoluto, qualcosa che è stato reso astratto). Per sopravvivere, però, l'essere che avviene può compensare, e la maggiore delle compensazioni è riempirsi, a sua volta, della potenza del continuo, per così dire, a valle della rottura, e affermare la propria onnipotenza. Questo si verifica, chiaramente, in diversi eretici che si fanno uguali a dio: un modo mistificato per ristabilire la continuità perché, infatti, non si dà eliminazione della dipendenza assoluta: essi diventano uguali a ciò che li ha ridotti.

Infine i momenti del *tremendum* e della *majestas* comprendono in sé un terzo momento, che potrei denominare l'«energia» del numinoso. È riconoscibile nitidamente nella *orgbé* o ira e suggerisce specialmente le espressioni simboliche di vitalità, passione, movimento emozionale, volontà, forza, movimento, eccitamento, attività, impeto.³³

Anche qui ha operato la procedura del mansuofare, dell'ammansire. Si nota, in particolare, per ciò che riguarda lo stadio religioso del fenomeno, con l'evoluzione della religione ebraica che si presenta come una mansuefazione della collera di dio. Del resto, è ciò che dice l'autore subito dopo:

Tali suoi tratti si riproducono costantemente, dagli stadi del demonismo fino all'idea del Dio vivente. Essi rappresentano quel tale momento relativo al numen che, se sperimentato, mette in azione il sentimento dell'uomo, lo spinge al «fervore operoso», lo colma di una sconfinata tensione dinamica, sia nell'ascesi, sia nello zelo contro il mondo e contro la carne [c'è una tendenza a porre la carne come un mondo che ci av-

volge e che dobbiamo abbandonare, e il mondo come una carne, *N.d.A.*], sia in un eroico comportamento, in cui la eccitazione interna erompe all'esterno del mondo.³⁴

L'ascetismo è affermazione della vacuità della creatura. Io mi spoglio di tutto affinché tu possa riconoscerti nella tua magnificenza, perché il porre la mia propria nullità è esaltare la tua potenza. Ma se tu mi riconosci, allora io esisto ed esco dalla mia nullità; per transustanziazione, per transgenerazione, io accedo alla magnificenza, alla totalità. La «lotta ardente» mi fa pensare al protestantesimo. Comunque sia, tutto è determinato dalla modalità del vissuto del momento traumatico originario e dai momenti traumatici successivi che lo hanno confermato fondando le impronte. C'è una confusione, una non spiegazione: come ha potuto, la collera, che è espressione del numen, generare tutte queste modalità di comportamento? Razionalizzare significa porre la collera in quanto energia.

L'omnipotentia Dei del *De Servo Arbitrio* del primo [Lutero, *N.d.T.*], non è altro che la composizione della *majestas*, come assoluto dominio, con questa energia, concepita come forza, che non conosce ostacolo o riposo, e che è urgente, operosa, cogente e viva. Anche in alcune forme della mistica trapela potentemente questo elemento energetico, per lo meno nella mistica volontaristica. Nella quale esso, nuovamente, in forma appariscente si tradisce attraverso quella divorante fiamma dell'amore che il mistico non riesce a tollerare, onde chiede sia mitigata, perché non lo consumi.³⁵

A motivo della sua impetuosità, quest'«amore» assomiglia ancora sensibilmente all'*orgbé*, il quale anch'esso divora e brucia: è la stessa energia ma diretta in un altro senso. «L'amore, dice un mistico, non è altro che una collera spenta».³⁶

33 Idem, p. 32.

34 Idem, pp. 32-33.

35 Idem, p. 33.

Si tratta di un'energia che s'accumula, nell'essere che avviene, per via della rottura della continuità: energia bruciante. Da ciò deriva la necessità di trasferirla su un supporto. Il primo supporto è la madre stessa la quale diventa, perciò, oggetto d'amore. L'oggetto d'amore è la forma ridotta della continuità ch'esso tenta di ristabilire.

Otto ritorna poi sul mistero che sarà analizzato avvicinando maggiormente la realtà fondatrice. Innanzitutto un'osservazione. ««Mistero» è già di per sé «terrificante mistero»». ³⁷ In sé il mistero è una minaccia; è la forma d'espressione della minaccia sconosciuta, non chiaramente disvelata. Parimenti il mistero è ciò che consente di pensare la minaccia e di circoscriverla perché la tiene, così come trattiene me nella ricerca del suo segreto.

Il *mysterium*, sprovvisto del momento del *tremendum*, noi possiamo più dappresso designarlo come il *mirum* o il mirabile. Il quale *mirum* di per sé non è ancora un *admirandum*. Esso dovrà nascere dai momenti, quali li analizzeremo più tardi, del *fascinans* e dell'*augustum*. Ad esso infatti corrisponde non ancora l'«ammirare», ma solamente il «meravigliarsi». «Meravigliarsi» proviene però — cosa che noi abbiamo quasi dimenticata — da meraviglia e significa nel suo senso primitivo: esser colpiti nell'animo da un miracolo, da una meraviglia, da un *mirum*. È proprio il meravigliarsi nel più genuino significato, che è nel medesimo tempo uno stato d'animo inquadrato nell'orizzonte del numinoso e che solo in una forma sbiadita e generica è trasferito come stupore negli altri campi. ³⁸

In effetti, si tratta di una sola e identica emozione che, nel corso del tempo, è stata ammansita e dunque è chiamata diversamente a seconda del modo in cui è percepita. Aggiungo che, in un primo procedere c'è mansuefazione, poi c'è domesticazione, momento in cui la creatura

tende a farsi sovrana. Ma la domesticazione provoca una separazione dalla natura ancora più decisiva. Da ciò deriva il fatto che il trauma si accresce, anche se la specie, nel frattempo, ha prodotto un numero maggiore di supporti sui quali trasferire i suoi turbamenti. Tutto questo oggi è estremamente evidente.

Sono costretto a citare integralmente il paragrafo seguente giacché s'introduce una nozione di notevole importanza.

Se noi andiamo alla ricerca di un'altra espressione [giustissimo, si tenta continuamente di tradurre qualcosa che ci è estraneo, *N.d.A.*] per indicare la reazione psichica caratteristica al mirum, noi troviamo anche qui soltanto un termine il quale, applicandosi strettamente solamente ad uno stato naturale di spirito, possiede un significato puramente analogico: ed è lo *stupor*. Il quale è indubbiamente distinto dal *tremor* ed indica la meraviglia allibita, «il restar senza parole», l'assoluto sconcerto. ³⁹

Ecco la parola essenziale: interdetto, sconcertato. È proprio questa parola che R. Otto avrebbe dovuto indicarci subito. Al momento della rottura della continuità, noi siamo paralizzati, interdetti, e l'altro polo della continuità, dal quale siamo stati separati, ci appare proibito. Qui si fonda il divieto fondamentale: divieto della continuità. Man mano che si esce dalla paralisi, con la sensazione che si sarebbe potuti sparire, annientati, diminuisce l'intensità dell'emozione e il sentimento che la traduce si evolve. Sul piano cognitivo ciò costituirà, in seguito, la base per il fenomeno del mansuefare.

Mysterium assunto nel suo valore universale e sbiadito significa già a prima vista solamente segreto, nel senso di straniero a noi, incompreso e inesplicito (...). In se stesso però, il misterioso religioso, l'autentico *mirum*, è, se vogliamo forse coglierlo nell'essenza più tipica, il «completamente altro», il *thátheron*,

³⁶ Questo passo manca nella versione italiana, (*N.d.T.*)

³⁷ Idem, p. 34.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Idem, pp. 34-35. (Il termine sconcerto*, nella traduzione francese è stato reso, appunto, con *interdit*. *N.d.T.*)

l'anyad, l'alienum, l'aliud valde, l'estraneo straniero e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, e per questa ragione «nascosto», assolutamente fuori dall'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa.⁴⁰

Mi viene in mente, ovviamente, l'*Unheimlich* di S. Freud, che ho analizzato nel terzo numero.⁴¹ S. Freud nomina quel che ha ripetuto coattivamente, ma non la cosa che ha fondato questa sua ripetizione, ovvero il vissuto originario. Omissione! La rottura fonda dunque questo totalmente altro, insieme col divieto di accedere all'altro. Nello stesso tempo, si pone la domanda: cos'è totalmente altro dalla naturalezza? È l'ontosi. Ma l'ontosi è l'invisibile, l'inesprimibile, l'ineffabile etc. Dicendo così le si lascia ancora una dimensione misteriosa. Bisogna affermare: l'ontosi della madre. Da dove viene, dunque, questo totalmente estraneo, quest'ontosi della madre? Dall'adozione di una dinamica non naturale che deriva dalla separazione dal resto della natura. Di conseguenza, l'ontosi della madre segue, a sua volta, l'ontosi della nonna etc. Da adulto, osserverò questo meccanismo, questo processo, dal quale mi dovrò separare, liberare, per recuperare i possibili inclusi nel fatto che sono un'affermazione del processo di vita, della continuità. Grazie al doppio movimento di liberazione e di recupero, l'emergenza dell'essere originario può inverarsi, dapprima in forma coalescente, poi in continuità con l'essere che vuole frenare la discontinuità nei confronti della natura. Qui c'è da fare un'osservazione importante: la paura del totalmente altro, dell'ontosi, porta all'ipseizzazione, vale a dire, a non essere che sé: la follia.

L'oggetto effettivamente «misterioso» è al di là della nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perché la nostra conoscenza ha di fronte ad esso determinati limiti

che non è consentito valicare, ma perché qui noi ci imbattiamo in qualcosa di «essenzialmente altro» che per genere come per essenza è incommensurabile alla nostra essenza e al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia.⁴²

Otto cita, poi, un passo delle *Confessioni* di Sant'Agostino che devo ritrovare.

[...] tale sentimento del «completamente altro» si intensifica e si chiarisce, si vengono sviluppando le sue più alte fogge di manifestazione le quali non solamente pongono l'oggetto numinoso in contrasto con tutto ciò che è consueto e familiare, vale a dire, in ultima analisi, con la «natura» in generale, passandolo così nella sfera del «soprannaturale», ma alla fine con il «mondo» stesso, esaltandolo fino alla sfera del sovramondano.⁴³

L'autore nota, poi, che sovranaturale e trascendente, i quali appaiono come dei predicati positivi, in effetti, all'origine sono negativi, designando ciò che non è naturale, detto altrimenti, questo a partire dell'essere che avviene. In seguito, sarà l'oggetto a diventare decisivo e a fondare la positività. Dio fonda tutto. Tuttavia, con la teologia negativa, sembra che si ritorni al polo creaturale, come polo determinante.

Anche l'*epékeina* («l'al di là») della mistica non è altro che la tensione più alta e più forte di un momento irrazionale che soggiace già ad ogni esperienza religiosa.⁴⁴

L'al di là è ciò che sta dopo la rottura. Ciò che sta dopo la morte è un'affermazione supporto per nominare quel che può esserci al di là della rottura.

L'accentuazione delle opposizioni, di cui ci parla l'autore più avanti, è un tentativo di percepire più chiaramente l'accaduto, è un ingrandire finalizzato a vedere: un'operazione che si fa col microscopio.

40 Idem, p. 35.

41 Si tratta del n° 3 d'*Invariance* serie v, autunno 2000. (N.d.T.)

42 Cfr. op. cit., pp. 36-37.

43 Idem, pp. 37-38.

44 Idem, p. 38.

E quel che vale ed è vero per il singolare nihil dei nostri mistici occidentali, vale ugualmente per il *sūnyam* e il *sūnyāta* il «vuoto» e la «vacuità» dei mistici buddisti.⁴⁵

Il *sūnyam* è il mistero assoluto (portato fino al «paradosso» e all'antinomia [...]). ¶ Tale momento del numinoso, che definimmo come il suo mistero, percorre uniformemente in se stesso, pressoché su tutte le linee dello sviluppo religioso storico, un processo di rafforzamento e di sempre piú rigido potenziamento del suo carattere «mirifico». Se ne possono segnare tre stadi: lo stadio del semplicemente sorprendente, quello del paradosso e quello dell'antinomistico.⁴⁶

In effetti, si tratta dell'evoluzione della modalità di apprendere la relazione della creatura al *mirum* in questione. È un perfezionamento dell'afferrare, ma l'ultimo stadio non elimina i due precedenti, al contrario, li integra mediante un processo di superamento: *Aufhebung*.

Mistica è appunto, per essenza e in prima linea, una teologia del *mirum*: del «completamente altro». Per questo essa appare di frequente, come in Maestro Eckehart, una teologia dell'inaudito, del nova et rara, o come nella mistica del Mahayana, una scienza del Paradosso, o delle Antinomie, genericamente implicante un attacco alla logica naturale e un avviamento alla logica della *coincidentia oppositorum*.⁴⁷

R. Otto, evidentemente, qui ci evoca Nicola Cusano. Ora, la posterità di costui è importante poiché ci porta a G.W.F. Hegel, a K. Marx.

Il contenuto qualitativo del numinoso (su cui il misterioso imprime la forma) è da un punto di vista il momento già analizzato del tremendo che repelle, ricco di *majestas*. Ma da un altro, è chiaro che è qualcosa in pari tempo di tipicamente

attraente, captivante, affascinante, il quale si intreccia in una strana forma di armonia contrastante con il momento repellente del *tremendum*.⁴⁸

Supporto di questa strana armonia non è altri che la madre.

E di fianco all'elemento che confonde, sorge quello che ammalia, rapisce stranamente, spesso crescendo in intensità fino all'ebbrezza e allo smarrimento: è l'elemento dionisiaco nell'efficacia del *numen*. Vogliamo chiamare questo momento il «momento *fascinans*» del nume.⁴⁹

Penso che si possa trovare anche l'elemento apollineo; da vedere.

È infatti perfettamente possibile, anzi probabile che il sentimento religioso nel primo stadio del suo sviluppo, erompa unicamente con uno dei suoi poli, vale a dire con l'aspetto «repellente» e appaia unicamente nella foggia di terrore demonico. Lo suffraga ad esempio il fatto che ancora in stadi ulteriori dello sviluppo il vocabolo che esprime il «venerare religiosamente», significhi veramente «riconciliare», «ammansire l'ira». Così in sanscrito *ārādh*.

Da vedere anche i temi dell'*apañtheṣṭhai* e⁵⁰ dell'*apotrépein*: stornare con preghiere e stornare, aggiungerei, con l'idea d'allontanare. Importante è la nozione di stornamento. In seguito, R. Otto parla di un desiderio del numinoso.

Con esso non è mai possibile spiegare come il numinoso sia ricercato, desiderato, vagheggiato, non solamente in vista dell'avviamento naturale e dell'utile che l'uomo può ripromettersene, ma anche per se stesso, non solamente attraverso le forme del culto «razionale» bensí anche attraverso quelle singolari osservanze «sacramentali», quei riti, quei metodi di comunione, mercé cui

45 Idem, p. 38.

46 Idem, p. 39.

47 Ibidem.

48 Idem, pp. 42-43

49 Idem, p. 43.

50 Idem, p. 44.

l'uomo cerca di guadagnare il possesso del numinoso.⁵¹

A imporsi, qui, è ancora la relazione alla madre. Nella stessa pagina, il seguito lo conferma:

Mediante una quantità di strani gesti e di forme fantastiche di mediazione l'uomo religioso cerca con essi di padroneggiare la «realtà misteriosa» e di saturarsene, perfino anzi di identificarsi con essa (più esattamente, a fondersi in essa, per ritrovare la continuità pienamente).

L'autore parla, poi, dell'identificazione magica e della possessione sciamanica. A proposito degli stati di possessione numinosa, egli osserva:

Anche qui s'inizia un processo di sviluppo, di purificazione e di maturità sull'esperienza. I più sublimi stati dell'«essere nello spirito» purificato e di una mistica nobilitata costituiscono l'apice, il cui apice è toccato nell'«essere nello spirito» e la cui finalità è la mistica perfettamente nobilitata.⁵²

Le varie generazioni, grazie ai loro apporti successivi purificano, affinano, o meglio, mediante i traumi che riattivano quello iniziale, — ad esempio il trauma seguito al dispiegamento del fenomeno del valore —, rafforzano la, e regrediscono alla, forma originaria, la quale segnala come uomini e donne si siano nuovamente riavvicinati a quella realtà originaria che devono vedere, e ricominciare ad ammansire, addomesticare.

R. Otto segnala anche un fenomeno derivato ma molto importante: la beatitudine in relazione alla possessione.

Essa conferisce la pace che travalica ogni intendimento. La lingua può solo a mala pena balbettarne.⁵³

Non si può scartare l'idea che, attraverso varie pratiche, si possa aver accesso, più o meno durevolmente, alla percezione-partecipazione della continuità. Da ciò deriva il carattere affascinante ma anche la nocività di queste prati-

⁵¹ Ibidem.

⁵² Idem, p. 45.

⁵³ Ibidem.

che che, in effetti, impediscono l'accesso alla realtà originaria. Ora, è soltanto a partire da questa realtà originaria che la continuità può essere ritrovata.

L'autore parla, poi, della quietudine, della *besychia*, o rapimento. La quietudine rinvia, evidentemente, all'esichiasmo.

Poi un'osservazione determinante:

La quale condizione mostra come al di sopra e al di là del nostro essere razionale sta nascosta l'ultima e più alta sezione della nostra natura. La quale non è capace di trovare acchetamento di sé nella mera soddisfazione delle esigenze dei nostri impulsi e dei nostri desideri sensibili, psichici o intellettuali. I mistici l'han chiamata: «il fondo dell'anima».⁵⁴

Qualcosa, dunque, che è in rapporto col *numen*, col momento in cui c'è stata la rottura. Questo elemento nascosto è l'essere originario, naturale, che non può venire soddisfatto né dall'elemento razionale, semplice balsamo, né dall'elemento irrazionale, il quale confermerebbe la fonte della sua sofferenza. L'essere originario non sarà soddisfatto che potendo emergere, e ciò implica il poter essere riconosciuto e questo, a sua volta, il poter percepire la sofferenza originaria, generata dalla rottura, e dunque il poter accedere all'ontosi legata alla dinamica repressiva. Da quel momento, la magia dell'evento, la sua mistica, può togliersi, il divieto abolirsi, e l'individualità-Gemeinwesen dispiegarsi.

Un vocabolo singolarmente difficile a tradursi, una nozione ardua ad afferrarsi nei suoi aspetti stranamente diversi, è il greco *deinós*.⁵⁵

R. Otto cita, in greco, un verso di Sofocle che traduce così:

Molti portenti [*deinà*] al mondo, ma nulla più portentoso dell'uomo.⁵⁶

⁵⁴ Idem, p. 48.

⁵⁵ Idem, p. 51.

⁵⁶ Idem, p. 52. Nella traduzione italiana dell'*Antigone* di Sofocle, Garzanti, Mi, 1986, p. 179, si legge: «Molte son le cose misteriose. Nessuna misteriosa più dell'uomo». (*N.d.T.*)

Se mi ricordo bene, dinosauro deriva dal termine *deinós*, cioè enorme, fuori norma, come l'autore spiega successivamente, significato che adesso mi pare molto evidente. Dunque, i dinosauri sono un supporto col quale la specie può dire e interrogarsi: perché sono fuori norma? Che si potrebbe tradurre con fuori dalla natura, fuori dall'ordine delle cose, fuori dal cosmo. Sembra derivare proprio da questo il fascino che ci suscitano questi animali scomparsi, così come ci sembra sia scomparso il momento fondatore che ci ha messi fuori norma, fuori dalla natura.

Quando questo valore centrale del vocabolo sia sentito appieno, esso può essere con sufficiente approssimazione adoperato ad esprimere il numinoso nei momenti del mistero, del *tremendum*, della *majestas*, dell'*augustum* e dell'*energicum* (anche il *fascinans*, pur esso vi è compreso).⁵⁷

Questo è del tutto logico poiché esprime il totalmente estraneo, il fuori dalla natura, l'artificiale, la concretizzazione del virtuale, come oggi giorno si verifica. Da notare che i greci hanno ripetuto coattivamente, con forza, grazie a ciò che definivano l'*hybris*.

Faccio una pausa. Si può constatare che, all'inizio di questo secolo, si sono dati tutti gli elementi per comprendere l'ontosi, ma mancava una dinamica. Comunque sia, non si deve ricominciare tutto daccapo ma proseguire questo immenso sforzo di comprensione che, del resto, mi pare stia arrivando quasi al termine: il disvelamento dell'ontosi, dell'invisibile, del sacro, del numinoso, dell'interdetto primordiale. [...]

Altra osservazione, prima di riprendere il testo: teorizzare la Via è cercare di ristabilire la continuità, in qualche modo autonomizzando, quando questa è spezzata, la parte che sta tra i suoi due estremi. Così la Via diviene uno strumento e un supporto per tentare di abolire la discontinuità. La Via è quella di mezzo, quella che sta tra due estremi. Invece, non si deve cercare un intermediario, una mediazione, perché

ciò significa restare nella separazione anche se si tenta di abolirla.

Ritorno a *Il sacro*. A partire da quest'argomentazione sull'enorme, l'autore passa ad illustrare più estesamente quel che ha esposto, ma è meno importante. Tuttavia, abbiamo ancora alcuni dati da analizzare.

Poiché *augustus-semnós* si attaglia (altrettanto bene che *sebastós* [maestoso, *N.d.A.*]) soltanto ad oggetti numinosi (ai despoti solamente quali esseri scaturiti dagli dei o associati a loro). Il *fascinans* additerebbe pertanto quel che nel *numen* è di valore soggettivo, cioè beatificante per me. Mentre l'*augustum* addita l'aspetto di valore oggettivo che impone rispetto in sé. E poiché un tale *augustum* è un momento essenziale del numinoso, la religione è essenzialmente, prescindendo da ogni trascrizione etica, intimissima *obligatio*, impegno per la coscienza e vincolo della coscienza, è obbedienza e servizio, non già basata sulla semplice costrizione del sovrappotente, bensì sulla prostrazione consapevole dinanzi al più santo dei valori.⁵⁸

Abbiamo, qui, una sedimentazione di apporti effettuati in diversi momenti del divenire della specie.

Il contrapposto al valore numinoso è rappresentato dal non-valore numinoso o contro-valore. È solo quando il suo carattere si trasferisce e si concentra e si riassume nella perversione morale, allora la semplice «illegalità» diviene «peccato», la anomia diviene *hamartía*, «empietà» e «sacrilegio».⁵⁹

A partire dall'analisi dell'enorme, ci si è disconnessi dal momento originario, e si è nelle interpretazioni posteriori. Il difetto morale è un'elaborazione che parte da un senso di colpa originario, da un sentimento d'inadeguatezza: questi possono effettivamente rappresentare il vissuto dell'essere che avviene, non si sente accettato e cerca di comprenderne la ragione.

⁵⁸ Idem, pp. 62-63.

⁵⁹ Idem, p. 63.

⁵⁷ Idem, p. 52.

Ma non gli è possibile rimettere in causa la madre: questione di sopravvivenza. È importante notare, di passaggio, che cercare una causa significa rimettere in causa. Nel suo vissuto posteriore, quando l'essere che avviene, divenuto bambino, è colpevolizzato, il senso di colpa che gli s'infligge gli permette d'interpretare il vissuto precedente. Dunque il *numen* ispira il terrore e rende colpevoli, ma tutto questo, così come tutti gli altri sentimenti precedentemente evocati, si verifica nella confusione. Si emerge progressivamente dalla confusione, senza mai disfarsene.

Solamente quando per la coscienza essa è divenuta «peccato» riveste quella così angosciante gravità, che la induce all'atterramento o alla disperazione delle forze;⁶⁰

è la ripetizione coatta, nella mistificazione e nella separazione, entro la persona stessa, di ciò che si è verificato originariamente. Più sotto, R. Otto esamina la propiziazione e l'espiazione. La prima può essere intesa come la tecnica d'approccio del bambino, nei confronti dei genitori, per rabbonirli.

Vi è compresa innanzi tutto una manifestazione del «terrore» vale a dire il sentimento che il profano non si può avvicinare senz'altro al nume, la sensazione che sia necessario di coprirsi e premunirsi contro la sua *orgbé*. Simile «copertura» è precisamente una «consacrazione» vale a dire un procedimento che rende possibile all'approssimantesi il rapporto con la tremenda *majestas*. Ma i mezzi della iniziazione, i «mezzi carismatici» nel significato effettivo della parola, sono elargiti dal *numen* stesso, derivati o istituiti da lui.⁶¹

Entrare in relazione con i genitori implica osservare certi riti. Inoltre, per poter essere accettato, il bambino ne mima il comportamento. Così fa un atto di vassallaggio e può avvicinarsi a quel che lo spaventa. È come se il bambino prendesse ugualmente a prestito certe

loro proprietà al fine di essere compatibile con i genitori (da notare a qual punto la nozione di compatibilità assuma ampia rilevanza oggi). Il bambino impara a conoscere la virtù apotropaica di certe attitudini.

L'«espiazione» dipoi è anch'essa una specie di «copertura» ma di una forma più profonda. Essa scaturisce direttamente dalla idea, sopra studiata, del valore e del non-valore numinoso. Il semplice «sgomento», la semplice sensazione di una necessità di una copertura al cospetto del *tremendum* sono stati innalzati qui al sentimento che l'uomo, come realtà profana, non è degno di costituirsi nella vicinanza dell'*augustum* e che la propria radicale indegnità potrebbe «contaminare» lo stesso santo.⁶²

La relazione ai genitori, in particolare alla madre, risulta chiaramente da quest'altro passaggio:

E qui compare la necessità e il desiderio di una «espiazione», tanto più vigorosamente quanto più la propinquità, il rapporto e il duraturo possesso del numen sono amati e vagheggiati come un bene, anzi come il sommo bene.⁶³

Più voglio essere accolto, più mi sentirò insignificante, colpevole, per confermare l'onnipotenza dei genitori che in tal modo sono rassicurati e possono accettarmi. Si può arrivare a: più mi denigro, più sono accettato, fino ad arrivare al cosiddetto odio di sé. Più mi odio, perché riconosco in me un vizio irredimibile, più sono amato, perché così incontro il desiderio soteriologico dell'altro, il quale avrebbe voluto, a sua volta, essere salvato. In qualche modo io lo pongo come dio. Il seguito immediato del testo conferma la validità di quest'approccio: «più si acuisce la brama di trascendere l'opprimente non valore che è nell'essere creatura e sostanza profana». È un luogo comune delle teorie sull'infanzia sostenere che i bambini prendono i propri genitori per degli dèi, e dedurne l'incapacità a percepi-

60 Ibidem.

61 Idem, p. 64.

62 Idem, pp. 64-65.

63 Idem, p. 65.

re la realtà, allorché, in effetti, essi non fanno altro che tradurre la realtà ontosica che gli è loro proposta, imposta. Altra cosa: il bambino chiede ai genitori di essere guarito dal male che gli hanno inflitto, di essere salvato dalla degradazione in cui l'hanno precipitato, di essere ripulito, purificato da una contaminazione che gli è stata accollata.

Questa dimensione dell'espiazione, vorrei paragonarla al desiderio di punizione illustrato da S. Freud. Essere puniti è come una purificazione per venire riammessi al cospetto dei genitori. Proprio questo può indurre il bambino a commettere degli atti che i genitori trovano riprovevoli al fine di farsi piú adeguato ai loro desideri tramite la punizione subíta. Il bambino può anche volersi purificare da sé e può allora propendere per l'autopunizione, della quale, ugualmente, ha scritto S. Freud.

La creatura che si sente contaminata quando avvicina la divinità non è altri che il bambino che si sente inadeguato al cospetto dei genitori. È naturale: questi vogliono un essere addomesticato. Del resto, proprio l'elemento naturale è vissuto come impuro. Di conseguenza, bisogna eliminarlo. Occorrerà staccarsi dalla natura: dinamica del sacrificio. Io sacrifico qualcosa di me per essere compatibile con la divinità, coi genitori: dinamica della rinuncia.

Da notare che R. Otto non separa propiziazione ed espiazione. Se io espío, mi rendo propizio l'altro, lo rendo propizio a ricevermi, ad accettarmi.

E i veicoli della autorivelazione e dell'autocomunicazione del *Sanctum*, la «parola», lo «spirito», la promissio, la «persona di Cristo» stessa, divengono ciò verso cui l'uomo si «protende», dove trova rifugio, a cui si attacca, onde avvicinarsi alla santità stessa, attraverso questa consacrato e purificato.⁶⁴

Dunque, ciò che definirei comportamento religioso, cosí come appare in quest'opera, in effetti è il comportamento del bambino di fronte ai genitori. Dire che dio è il rappresentante del padre o la proiezione del padre

(una riduzione, dato che si omette la madre), comporta necessariamente certe conseguenze. Affermare che la religione mette in rilievo l'irrazionale, consente di non rimettere in causa il padre né la madre reali, perché si postula che il loro comportamento è razionale. Cosí tutto l'accaduto è ratificato, confermato.

(18.12.1999)

II

NON ricordo di averti detto che ho ricevuto il volume di Erich Fromm. Te ne parlerò successivamente. Per ora vorrei tornare a *Il sacro* e a ciò che tale lettura mi ha suscitato. In effetti, ciò che ti dirò l'avevo già in gestazione. Posso cominciare a esporlo in modo piú o meno preciso.⁶⁵

Il carattere primitivo, «grezzo»: «È dato inoltre dalla forma incontrollata, fanatica, entusiastica, in cui il numinoso ghermisce senz'altro lo spirito, ed erompe come mania religiosa, invasamento del numen, intossicazione e furore». ⁶⁶ Ciò conferma pienamente la mia tesi circa l'ammansire, il mansuefare, e l'addomesticare. Aggiungo, inoltre, che nel neolitico si verifica un momento straordinario, dove si passa dal semplice mansuefare all'addomesticare grazie alla cultura. Il culto sostituirà il rito o, piú precisamente, lo supererà integrandolo, e la religione sostituirà la mitologia, con la formazione di una morale e di un abbozzo di diritto. Religione, morale e diritto trionferanno con l'instaurazione della prima forma di Stato, forma che implica lo sviluppo del valore nella sua dimensione verticale. Che cosa significa coltivare? Dissociare, scavare, levare il naturale e sviluppare l'artificiale. All'inizio si rimane su di un piano naturale, si potrebbe dire di un naturale stornato. Ma è questo naturale stornato che servirà a mettere a punto l'artificiale.

⁶⁵ Questo scolio permette di precisare ulteriormente il momento della rottura della continuità, — il momento numinoso — e anticipa sul seguito delle tesi.

⁶⁶ R. Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 131.

⁶⁴ Idem, p. 66.

La citazione suggerisce pure che il rifiuto della cultura, qualora non vi sia una dinamica di emergenza, riattiva «questo numinoso in noi» che è il fanatismo dei seguaci. Questi agiscono in virtù di una immensa riemersione e sono mossi dal fenomeno ontosico. I culti orgiastici, come fenomeni di compensazione della domesticazione, dell'acculturazione, — aggiungerei della messa a coltura —, il carnevale e tutte le pratiche che gli si accomunano, testimoniano del numinoso e della ripetizione coatta.

A proposito della cultura, è importante notare come il termine sia stato ampliato. Si parla di cultura di organi, di tessuti, di cellule ed evidentemente di cultura fuori dal suolo, intesa come cultura senza fondamento. Ciò significa che la cultura, in quanto tale, è finita, come ho scritto in uno dei miei articoli dedicati al Maggio '68. La cultura implica uno stoccaggio di prodotti. Noi ci coltiviamo e ci stocchiamo in una forma derivata dalla repressione: la coscienza. La coscienza si riempie, ad esempio, di paura, di collera, di fascinazione, di colpevolezza, di vergogna etc.

Alla citazione precedente corrisponde quest'altra che chiarisce, ancora meglio, il mio approccio.

Donde deriva questo fra i più sorprendenti fatti della storia delle religioni, che essenze, le quali, a quanto pare, sono originariamente scaturite dall'orrore e dal terrore, sono divenute dei: essenze, cioè che l'uomo prega, a cui affida il suo dolore e la sua gioia, in cui scopre la genesi e la sanzione della moralità, della legge, del diritto, delle prescrizioni sociali?⁶⁷

Si tratta già della servitù volontaria, del mansuefare e dell'addomesticare. Bisogna poter addomesticare il terrore, la collera, l'orrore, per sviluppare la dimensione di misericordia, di compassione, di protezione. Si tratta di dissodare affinché si sviluppino soltanto i dati ritenuti positivi, perché compatibili col processo di vita. È la dinamica perpetua del separare il grano dalla pula: tenere il lato buono di un fenomeno rifiutando quello cattivo, alla maniera

di Pierre-Joseph Proudhon. Si coltivano i lati buoni perché da soli non potrebbero mai imporsi, così come si coltivano i campi estirpando le erbacce. È la pratica della purificazione, la quale riveste grande importanza sul piano delle rappresentazioni pre-religiose e religiose, nella scienza e nelle ideologie razziste. Alle spalle c'è il desiderio di purificarsi da ciò che confonde. Perché I. Kant parla di una ragione pura? Non soltanto per distinguerla dalla ragione pratica, ma per purificare e in definitiva, come del resto egli stesso riconosce, per arrivare all'apriori, a ciò che fonda. È il suo modo di avvicinarsi alla confusione originaria. Ora, mi ricordo di aver scritto: «la vera critica è la critica che fonda!».⁶⁸

Mantengo il termine, e tuttavia sostengo che il *numen*, nel corso del tempo, si è frammentato. I suoi differenti elementi sono entrati, oramai, nella combinatoria del capitale, e la loro ricombinazione permette la ripetizione coatta. Altra cosa: i riti religiosi, il rituale, la musica etc. sono insufficienti per riattualizzare il *numen*, perciò lo sviluppo del fantastico nei libri, al cinema, su internet e, soprattutto, l'enorme sviluppo della scienza e della tecnica.

Il *daimonion* diviene *theion* o divino. Il timore si trasforma in devozione. Di su il groviglio dei sentimenti dispersi e confusi si delinea la religione. L'orrore si trasforma in brivido sacro. I sentimenti di dipendenza dal nume e di beatitudine nel nume, da relativi si trasformano in assoluti. Le fallaci analogie e gli pseudo collegamenti sono lentamente cancellati o senz'altro respinti.⁶⁹

Per parte mia direi: lo sviluppo della religione permette di dar forma..., e qui rientra la funzione dello Stato che dà forma e definisce.

La sedentarizzazione, fissando il numen in un luogo di culto, ne permette anche una certa padronanza. Insisto: si vuole padroneggiare quel che è successo al momento della rottura,

68 Cfr. *Vecchio Marx... giovane America*, in *Programme Communiste*, n° 7, 1959, p. 79.

69 R. Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 112.

67 Idem, p. 134.

che ci ha cacciati in tutti i nostri stati, ci ha smembrati, ci ha fatto perdere la certezza etc.

Nel processo di addomesticamento, la produzione della nozione di dio è un momento importante.

«Poiché nessun uomo sulla terra può trattenersene; se egli pensa, come si conviene, a Dio, il suo cuore nel petto è spezzato e corre via dal mondo. Sí, non a pena sente nominare Iddio, immediatamente s'impaurisce e s'intimidisce». (Martin Lutero)⁷⁰

Come segno, dall'epoca della crepuscolare religiosità primitiva in poi, è stato sempre designato ciò che era in grado di destare il sentimento del sacro nell'uomo, di eccitarlo e di farlo erompere, tutti quei momenti cioè e tutte quelle circostanze, di cui noi abbiamo già tenuto il discorso — il terribile, il sublime, il sovrapotente, il sorprendente, lo sconcertante e in grado altissimo l'incompreso, e il misterioso, che divenne *portentum* e *miraculum*.⁷¹

La necessità di scoprire i segni e di interpretarli deriva dallo sgomento per lo shock indotto dalla rottura della continuità. Mircea Eliade ha estesamente teorizzato la ierofania, e io direi la fanía in generale. L'ermeneutica rientra in questa dinamica, e anche l'interpretazione di matrice freudiana.

[...] quella qualsiasi facoltà di conoscere e di riconoscere genuinamente il sacro nella sua fenomenologia noi vogliamo chiamarla divinazione. ¶ Esiste essa effettivamente e di quale natura è?.⁷²

R. Otto segnala, nel seguito, che questa facoltà è stata scoperta alla fine del xviii secolo, cosa interessante se la si mette in relazione alle rivoluzioni francese e americana, così come lo spiritismo era in relazione con il 1848, e la scoperta del sacro con la rivoluzione dell'inizio di questo secolo.

⁷⁰ Citazione tratta da Lutero, *Sermone sull'Esodo* xx, 50-200, p. 103.

⁷¹ R. Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 139.

⁷² Idem, p. 140.

La lettura dei segni è importante, soprattutto in rapporto alla predestinazione che miramenta la dottrina karmica. Va subito notata la dinamica dell'invisibile. Parlare di predestinazione, di karma, significa tentare di rendere visibile.

L'idea dell'«elezione» — dell'essere cioè scelti e preordinati da Dio alla salvezza — si presenta immediatamente come una espressione spontanea dell'esperienza religiosa della grazia stessa [altro dato invisibile, *N.d.A.*]. L'investito della grazia riconosce e sente in modo sempre piú efficace, man mano che ritorna su se stesso, come egli non sia pervenuto alla sua attuale condizione mediante l'opera e lo sforzo propri, e come invece gli sia stata elargita la grazia indipendentemente dalla sua volontà e dal suo potere, grazia che lo ha afferrato, tratto, guidato.⁷³

Ora, cos'è che ci governa se non le ripetizioni coatte legate alle impronte che si sono formate all'inizio del nostro processo di vita?

Alla predestinazione si oppone il libero-arbitrio, allo stesso modo in cui, oggi, il determinismo si oppone al caso. Non si è usciti dalla dinamica ontosica.

Poiché quest'idea di predestinazione non è altro che l'auto-decisione di quel «sentimento creaturale», di quell'inabissarsi e annullarsi, con la propria forza, con i propri diritti e capacità al cospetto della *majestas* trascendentale. [...] L'espressione riflessa di un simile inabissarsi e annullarsi sentimentale al cospetto del nume, è quindi da una parte il riconoscimento della impotenza, dall'altra quello della onnipotenza; da una parte della futilità della propria scelta, dall'altra quello della volontà tutto determinante e disciplinante. ¶ Simile predestinazione, in quanto parallela per contenuto alla assoluta sovrappotenza del *numen*, — cosa che viene costantemente trascurata — nulla ha quindi a che vedere con la «volontà necessitata».

⁷³ Idem, p. 93.

Ché al contrario ben di frequente ha precisamente nella «libera volontà» della creatura quel contrapposto, che le dà il piú spiccato e appropriato rilievo. [...] Proprio con tutta la sua libera scelta, con la sua libera operazione, l'uomo diviene niente al cospetto della potenza eterna. La quale si amplia smisuratamente, precisamente perché attua i suoi piani a dispetto della volontà dell'umano volere.⁷⁴

Non si può evocare, meglio di così, il meccanismo impersonale dell'ontosi che opera nelle generazioni tramite la compulsione di ripetizione. La predestinazione, è l'ontosi. Uomini e donne decidono di non riprodurre ciò che hanno subito. Nonostante questo, in un modo che li sorprenderà, oppure che ne maschererà l'agire, essi ripeteranno e, talvolta, anche piú intensamente di quanto non fecero i loro genitori.

La violenza e il sacro sono ben all'inizio del nostro sviluppo. Ora, la violenza risulta dalla rottura di continuità, vale a dire dalla rottura di un processo. Cerco di spiegarlo nell'articolo *Violenza e domesticazione*.⁷⁵ Piú esattamente sostengo che, all'origine, abbiamo violenza e confusione. Per uscire dalla confusione si crea la categoria del sacro, si tenta di percepire il segreto dell'invisibile. Molti fenomeni, che prima non lo erano, nel tempo sono diventati invisibili a causa della repressione: il non ascolto, la non percezione, fanno sí, ad esempio, che la madre, e in misura minore il padre, vogliano vedere l'embrione, il feto. Lo fanno dunque bombardare di ultrasuoni, la materializzazione di un discorso insostenibile che costui dovrà sopportare anche in seguito, e dunque anche la materializzazione della predestinazione. Da notare che dio non è soltanto invisibile, ma può essere nascosto: *deus absconditus*.

Altra prova del processo mirato ad ammansire la potenza della madre, posta come numen dal divenire di separazione e di violenza: tutta la storia, si potrebbe parafrasare, è storia del

vano tentativo di addomesticare la violenza, di domarla, di canalizzarla, di utilizzarla, momentaneamente, per poterla poi eliminare etc.

Un'altra deprimente influenza subí la dottrina ecclesiastica nella esperienza dell'irrazionale fin dai giorni dei piú antichi scrittori ecclesiastici, mediante l'accettazione della vecchia dottrina della impassibilità divina.⁷⁶

Insensibile, tale appare la madre nella sua dimensione ontosica. La cosa strana è che il bambino ha tendenza a diventare come ciò che l'ha traumatizzato: questo gli consente di non entrare in contatto con l'enorme sofferenza originaria. Insisto: all'inizio c'è confusione, e non un miscuglio di razionale e d'irrazionale. Qualsiasi cosa si faccia, non si può abolire questo primordiale stato confusionale. La potenza di un rivissuto sta nel restituircelo come tale, e questo ci consente di percepire tutta la dinamica cognitiva, — spesso accompagnata da varie pratiche finalizzate a comprendere —, che ci porta a fondere l'elemento razionale con quello irrazionale. Ecco perché ogni credenza si accompagna a un fare finalizzato ad accedere al momento iniziale. In seguito, si avranno il mito e il rito, la rappresentazione religiosa e la sua pratica, anche se ridotta alla preghiera. Pregare è mettersi in uno stato di ricettività, stato in cui è possibile una rivelazione. Oggi abbiamo la scienza con la teoria e l'esperienza. Tentiamo di sperimentare il momento originario, ad esempio col Big Bang. Tentiamo di scoprire cos'è la predestinazione: e allora sequenziamo il genoma umano.

Il vuoto è la rappresentazione piú potente dell'invisibile che è così proprio perché non c'è niente: rappresentazione di quel che accade al momento della confusione iniziale e percezione dello spazio tra noi e la madre ontosica. Questo spazio risulta dalla rottura della continuità.

Ogni volta va chiaramente precisato che si tratta della madre ontosica, nella sua dimensione ontosica, altrimenti tutto diventa incomprendibile. Ci sono momenti nei quali la madre non è nell'ontosi e il bambino può allora ri-

⁷⁴ Idem, pp. 94-95.

⁷⁵ Cfr. *Violence et domestication*, in *Invariance*, serie iii, n. 9, anno xiii, ottobre-dicembre 1980, pp. 1-19.

⁷⁶ R. Otto, *Il sacro*, op. cit., p. 100.

prendere forza etc. D'altra parte, proprio nel dato che la madre non si riduce alla sua ontosi sta uno dei fondamenti della confusione originaria, della rimessa in causa dell'aderenza alla continuità in cui si fonda il dubbio, la perdita della certezza.

Dio è stato addomesticato. Attualmente si palesa come un essere debole. Ho letto un articolo al riguardo. Si ritira davanti agli orrori commessi dagli uomini e dalle donne, e si cancella dalle loro rappresentazioni, ad esempio nel Big Bang.⁷⁷

La specie, per sfuggire a una minaccia, si è separata dal resto della natura. Ha rotto un processo e ha dunque compiuto un atto di violenza. Questa separazione l'ha gettata nella confusione, nell'incertezza al mondo. Nel neolitico si è raggiunto un certo parossismo del fenomeno. In seguito, ci sono stati dei cicli di uscita dalla confusione, con realizzazione di un certo equilibrio, poi di nuovo catastrofe e riattualizzazione della confusione. Anche l'indagine cognitiva tenta di raggiungere l'ambiente di vita dal quale ci siamo separati. Le diverse scienze naturali, in senso lato, perciò non sono soltanto un prodotto dell'ontosi.

24-25 dicembre 1999

III

MI piacerebbe terminare quest'approccio al sacro, al numen, inteso come significante il momento originario della rottura della continuità, momento di violenza e di confusione che condurrà ogni uomo, ogni donna, a ripetere coattivamente entro una dinamica distruttiva, e a utilizzare il processo di conoscenza per uscire dalla confusione.

La volontà di ritrovare il sacro, a partire dall'inizio di questo secolo, significa il desiderio di ridare realtà al momento originario, significa tentare di non dissimulare più perché si avverte che tutte le attività, in effetti, mascherano una realtà terrificante e colma di sof-

⁷⁷ Questo celarsi è isomorfo all'evanescenza sempre maggiore dell'uomo in quanto protettore. (Nota di maggio 2000)

ferenza, perché si constata che nulla è stato risolto. Di conseguenza, c'è parallelismo tra ricerca del sacro e ricerca del rimosso, così come c'è parallelismo con lo sviluppo della fisica e anche delle altre scienze.

Ritorno sull'importanza dell'agricoltura, come momento di strutturazione dell'ontosi, come supporto per esprimere ciò che sconvolge la specie. L'agricoltura è legata alla sedentarizzazione, un'espressione del blocco dell'essere che avviene. Inoltre, per coltivare bisogna innaffiare: è la pratica di stornare l'acqua da un corso per apportarla alle zone seminate. Per stornare bisogna creare una barriera, un'altra espressione di quel che abbiamo subito. Si sbarra per domare, per addomesticare. Questo fenomeno si è raddoppiato, nel xx° secolo, con la produzione dell'elettricità. Ma va anche oltre perché le barriere della nostra epoca provocano la sparizione di intere zone abitate; in qualche modo, questo significa seppellire, secretare: è l'immagine stessa della rimozione.

Ho letto il libro di Erich Fromm: *L'arte d'amare*. Per me, esprime pienamente l'ontosi, D'altronde, lui stesso lo avverte.

Il pazzo o il sognatore mancano completamente di una visione obiettiva del mondo esterno; ma tutti noi siamo più o meno pazzi, più o meno sognatori; tutti noi abbiamo una visione personale del mondo, deformata dalla nostra tendenza narcisistica.⁷⁸

Ma che cos'è il narcisismo se non un ripiegamento su di sé, a cui l'individuo è costretto per la rottura della continuità? Tutta la teoria di E. Fromm sull'egoismo, l'amore di sé etc., è legata all'ontosi. L'amore è un operatore che consente di ammansire. Così, del resto, l'hanno teorizzato i confuciani e, in maniera più approfondita, i partigiani di Mo Ti.

Quel che E. Fromm sostiene della persona malata vale per tutti.

Per la persona malata di mente, l'unica realtà che esiste è quella dentro di lei,

⁷⁸ Erich Fromm, *L'arte d'amare*, il Saggiatore, Mi, 1984, p. 116.

quella dei suoi timori e desideri. Vede il mondo esterno come un simbolo del proprio mondo interno, come creazione propria.⁷⁹

31 dicembre 1999

IV

IN ultima istanza, questo (il desiderio d'essere sotterrati per poi resuscitare) si rapporta al momento della rottura della continuità. Volontà di rifare e ricominciare tutto, volontà di eliminare, di purificarsi. Più esattamente, volontà di seppellirsi per rimuovere l'intensa sofferenza, sotterrare l'orrore, in qualche modo, passarvi sopra. Da notare che la tomba è l'utero. Durante i giorni trascorsi sottoterra si effettua una purificazione, l'eliminazione di tutto il rimosso, di tutto quel che causa tale rimozione. Resuscitare è sfuggire alla rimozione. Lo scopo è voler essere e, paradossalmente, ciò comporta abolire la nascita, giacché nascere [*naître*] è non essere [*n'être*] e dunque la negazione dell'essere. C'è abolizione dei genitori e affermazione di un'aseità. Detto altrimenti, bisogna essere per evitare di nascere, cioè di non essere [*n'être*]. Questo pone effettivamente dio. Morire per resuscitare a nuova vita, grazie a una purificazione operata nella terra. Si può pensarlo come una liberazione dall'ontosi, a cui inconsciamente si mira. Ma sotterrare quel che ossessiona, rappresenta un'immensa rimozione, e la nuova vita, che su tale azione si edifica non potrà che essere fragile, attraversata da immense riemersioni. Detto altrimenti, la religione cristiana ci propone la morte come rimozione assoluta. È un tema che ha potuto affascinare a causa dell'imperioso desiderio di accedere a una nuova vita e alla beatificazione.

In francese esiste un'espressione curiosa: seppellire la propria vita di ragazzo per indicare la seguente pratica: prima di sposarsi l'uomo va a festeggiare con i suoi amici e, in genere, si sbronza. Sotterra la sua libertà poiché si accin-

ge a legarsi. Ma qui non si avverte anche l'idea di sotterrare delle sofferenze per entrare in una nuova vita che, in definitiva, è un ritorno alla mamma, dato che la sposa fa da supporto al desiderio di continuità con la madre?⁸⁰

«Tra le isole dell'India, situate sotto l'equatore, una è l'isola ove l'uomo nasce senza padre né madre...» (Ibn Tufayl).⁸¹ Mi sono reso conto che conoscevo questo libro con un altro titolo: *Havy ben Tafsan*, che è il nome dell'eroe del volume, e che l'avevo letto per preparare il mio testo sulla nascita dell'Islam. Detto questo, ai tempi non ero stato colpito dall'affermazione suddetta, forse perché non era così precisa e forse per la differenza del titolo. Il filosofo autodidatta m'interpella immediatamente. C'è una contraddizione: se costui è filosofo, non deve diventarlo o, allora, vuol dire che è filosofo e che impara da sé, ma altro che la filosofia. Si dovrebbe dire, allora: l'uomo che da sé diviene filosofo, l'accesso, da autodidatta, alla filosofia. Ma c'è di più: si tratta della produzione dell'uomo senza padre né madre. È l'uomo autodidatta. È la dinamica che fa capo a dio, caratterizzato dalla propria aseità. Ibn Tufayl ha avvertito il pericolo di quest'approccio, in relazione all'ortodossia mussulmana, e ha proposto un'altra versione della nascita di Havy, nella quale vi sono un padre e una madre.

È importante notare che gli alchimisti realizzano la gestazione in vitro e che con questo si arriva a una fase più elaborata, a una maggiore immersione nel virtuale. Ora, qui è presente l'influenza della teoria della resurrezione, così come l'idea di purificazione in seno alla terra.

Mi viene in mente C.G Jung. Verso la quarantina, egli attraversa una crisi profonda, in corrispondenza della sua fase di separazione da S. Freud. Bisogna cercare di capire cosa S. Freud abbia potuto rappresentare per C.G Jung. Penso che, inconsciamente, la teoria freudiana l'abbia messo in presenza della ma-

⁸⁰ Nello stesso tempo si avvia una dinamica di rifiuto. (Nota di maggio 2000)

⁸¹ Ibn Tufayl, *Le philosophe autodidacte*, Éd. Mille et une nuits, p. 25.

dre, anche se, nella sua spiegazione esplicita, S. Freud la omette. Anzi, sostengo che C.G Jung fu coinvolto dalla teoria freudiana proprio per via di questa omissione. Ora, l'opera che segna la rottura tra i due psicoanalisti è: *Metamorfosi e simboli della libido*, del 1912. Se c'è una metamorfosi della libido si può scampare alla dinamica sessuale e dunque all'attrazione materna. La generalizzazione del concetto di libido, così come quella d'inconscio, permette a C.G Jung di negare quel che lo disturba: il fascino della madre. In tale approccio, è suffragato dalla non realtà di una sessualità infantile e dal fatto che il desiderio di far l'amore con la madre risulterebbe nient'altro che un fantasma esplicativo. Ma in tal modo C.G Jung non risolve nulla. Ha soltanto fuggito un momento essenziale, ovvero la rottura della continuità: il momento della rimozione della sua naturalezza da parte della madre. C.G Jung ha inteso percepire questo numinoso. Conosceva l'opera di Rudolf Otto, ed è per questo che si è interessato agli gnostici. In seguito, è stata l'alchimia, e poi la sua teoria della sincronicità che era, a mio avviso, un ulteriore tentativo di spiegare il numen, vale a dire l'impatto dello shock della rottura. In questo senso, C.G Jung ricapitola quel che ha fatto la specie, almeno in Occidente, benché sia esistita una pratica cinese paragonabile a un'alchimia. La si trova anche nell'area araba. La nascita alchemica è un processo in cui non ci sono né padre né madre. L'alchimista si autoproduce: è il processo d'individuazione, sul quale C.G Jung ha molto insistito. E posso aggiungere che I. Newton tentò vanamente di effettuarlo per abolire la madre, inconsciamente odiata. Capisco il successo ottenuto dal libro di Paul Coelho. Con l'alchimia si esprime la nostalgia di una nascita senza ontosi.

Tutto questo mi fa concludere che dio è l'occultatore fondamentale, il principio stesso dell'occultare, e lo si vide nei momenti della trascendenza e della sublimazione.

Mi sembra che il complemento del mito alchemico, implicante una pratica, un insieme di riti (fenomeno che si ritrova anche nella franco-massoneria, — e penso a Bordiga che

mi consigliò di studiarci sopra, sorprendendomi assai dato che conoscevo soltanto banalità e non pensavo fosse importante) —, sia il mito dell'androgino. È un altro modo di esprimere l'unione o la giustapposizione, la presenza simultanea, del razionale e dell'irrazionale; è anche l'espressione della nostalgia di un'origine, perché rappresenta una fecondazione, l'unione del padre e della madre. Si è molto parlato dei miti legati alla nascita quali supporti dell'origine, ma non si è affrontato il mito del concepimento, della fecondazione, salvo, forse, per i miti agrari. Per me, tuttavia, questi miti concernono soprattutto la fecondazione, ovvero l'apporto dello spermatozoo, più che l'unione con l'ovulo, ovvero il concepimento. Ora, qui abbiamo la confusione: il concepimento, in quanto unione di due elementi che si danno come opposti (nella rappresentazione), può essere il supporto per la comprensione di quel che R. Otto ha designato come numen e che, in effetti, è la madre nella sua dualità di naturale e ontosica, che fa paura e affascina, che respinge e attrae.

Mircea Eliade, a mio avviso, descrive il fenomeno senza afferrarlo nella sua interezza.

Significati della *coincidentia oppositorum* ¶ Che cosa ci rivelano tutti questi miti e questi simboli, tutti questi riti e queste tecniche mistiche, queste leggende e queste credenze implicanti più o meno chiaramente la *coincidentia oppositorum*, la riunione dei contrari, la totalizzazione dei frammenti? [Sándor Ferenczi è arrivato ad afferrare la frammentazione originaria dell'essere, da me rivissuta, *N.d.A.*] Anzitutto, una profonda insoddisfazione dell'uomo per la sua situazione attuale [sensazione d'essere incompiuto, *N.d.A.*], per quella che viene chiamata la «condizione umana. L'uomo si sente lacerato e diviso. Gli è difficile rendersi conto della natura di questa divisione interiore, perché talvolta egli si sente alienato da «qualche cosa» di potente, di totalmente altro di lui stesso [il numinoso di R. Otto, *N.d.A.*]; altre volte si sente alienato da uno «stato» indefinibile, atemporale

[quello in cui si afferma la rottura, quello in cui si è fissati, in cui tutto si ferma, *N.d.A.*], di cui non ha alcun ricordo preciso, di cui tuttavia conserva un sentimento nel piú profondo del suo essere: uno stato primordiale di cui egli godeva prima del tempo, prima della storia.⁸²

Qui c'è confusione; si tratta di due momenti: uno che precede la rottura e uno in cui essa opera, il momento dell'insorgere del tempo e della storia.

Questa separazione o alienazione si è costituita come una rottura, sia in lui stesso che nel mondo. È stata una «caduta», non necessariamente nel senso ebraico e cristiano del termine, ma pur sempre una caduta perché si è tradotta in una catastrofe fatale per il genere umano e, ad un tempo, in un cambiamento ontologico della struttura del mondo.⁸³

La rottura della continuità, a livello individuale, è un'autentica catastrofe, ripetizione coatta di un'altra catastrofe accaduta alla specie. Tuttavia, e non bisogna mai dimenticarlo, è una catastrofe da cui si rifugge, ma con l'ontosi.

Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che numerose credenze implicanti la *coincidentia oppositorum* tradiscano la nostalgia del Paradiso perduto, la nostalgia di uno stato paradossale nel quale gli opposti coesistono senza però contrastarsi e dove la molteplicità rappresenta quella degli aspetti di una misteriosa unità.⁸⁴

Qui, ancora, s'impone la confusione. Non si tratta di un'unità ma della totalità. La confusione opera tra il soggetto e l'oggetto. L'oggetto diviene un supporto per provare se stessi, per sentire che le molteplici manifestazioni di noi stessi si riferiscono all'essere unico che sia-

mo, allo stesso modo in cui le molteplici manifestazioni degli esseri e delle cose si riferiscono alla totalità. C'è la trappola della sineddoche: la parte significa il tutto, poi si erge a tutto. E questo slittamento è possibile per il fatto che noi siamo partecipi della totalità.

In fondo, è il desiderio di ritrovare questa unità perduta a costringere l'uomo a concepire gli opposti come aspetti complementari di una realtà unica.⁸⁵

Inesatto: il desiderio è di ritrovare l'integrità del proprio essere, di non sentirsi piú frammentati cosí come si ritrova la continuità con la totalità. Nei due casi lo scopo è ritrovare la continuità. Inoltre, avverto una confusione tra unità e unione o, piú esattamente, uno slittamento, uno spostamento: l'unione permette di rifare un tutto, un'integrità. Quando si tratta dell'individuo, si può parlare di unità, ma non quando si vuole indicare la realtà, che è totalità. Penso che si potrebbe parlare di unione perduta. Parlare di unità, parlando del mondo, suggerisce la possibilità di altri mondi, cosí come sono possibili altre unità. Qui si esprime ancora l'insoddisfazione della specie che resta nella dinamica dell'incompiutezza: desiderio della pluralità dei mondi tra i quali ne esiste certamente uno dove i propri desideri potrebbero trovare un ambito di sviluppo.

Ed è partendo da tali esperienze esistenziali, provocate dal bisogno di trascendere i contrari, che si sono definite le prime speculazioni teologiche e filosofiche. Prima di divenire concetti filosofici, l'Uno, l'Unità, la Totalità erano il contenuto di nostalgie profonde che si rivelano nei miti e nelle credenze, che si potenziavano nei riti e nelle tecniche mistiche.⁸⁶

Trascendere implica andare al di là della situazione immediata, dominare, ma dominare trasformando. È il desiderio di andare al di là del vuoto creatosi tra il bambino e la madre al momento della rottura della continuità. Se la trascendenza è possibile, c'è effettivamente

82 Cfr. Mircea Eliade, *Mefistofele e l'Androgino*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1971, p. 112.

83 Ibidem.

84 Ibidem.

85 Ibidem.

86 Idem, p. 113.

modificazione della realtà. L'impossibilità di trascendere induce a trasferire.

Al livello del pensiero presistemico, il mistero della totalità esprime lo sforzo dell'uomo per raggiungere una prospettiva nella quale i contrari si annullino, lo Spirito del Male si riveli come un incitatore del Bene [qui si mette in evidenza che il mito dell'androgino si esprime, in particolare, mediante l'unione di dio e del diavolo, *N.d.A.*], i Demoni appaiano come l'aspetto notturno degli dèi [cfr. la teoria di C.G. Jung a proposito dell'ombra, *N.d.A.*]. Il fatto che questi temi, questi motivi arcaici sopravvivano ancora nel folklore e riemergano di continuo nel mondo onirico e della fantasia, prova che il mistero della totalità è parte integrante del dramma umano.⁸⁷

Ma cos'è il mistero se non la madre in quanto unione della naturalezza e dell'ontosi, della naturalezza e dell'artificiale, il culturale, mentre ci appare come il supporto della continuità, la mediazione per accedervi? La madre è ciò da cui si dipende totalmente, ciò che fa di noi delle creature, secondo l'espressione di R. Otto. Termino la citazione:

È un mistero che ricorre in molteplici aspetti e su tutti i livelli della vita culturale, tanto nella teologia mistica e nella filosofia quanto nelle mitologie e nei folklori universali; tanto nei sogni e nelle fantasie dei moderni quanto nelle creazioni artistiche.⁸⁸

Perché è così? Perché a ogni generazione, la rottura è riattualizzata e provoca la stessa serie di fenomeni. È questo che fonda l'inconscio collettivo di C. G. Jung. Ciascuno di noi elabora un'interpretazione che, fondamentalmente, è la stessa di quella elaborata dai suoi lontani antenati. Ciascuno di noi ritrova nel folclore, nei miti etc. la conferma inconscia di quel che ha vissuto e di quel che ha interpretato. Il divenire economico-sociale è un ottimo suppor-

to per rivivere tutto questo, mentre è un tentativo di uscire dall'ontosi; ciò s'impone, in particolare, con l'insorgere del valore e del capitale.

Nello stesso tempo, il tentativo di separare il naturale dall'artificiale, il razionale dall'irrazionale, si persegue con mezzi sempre più performanti. La virtualizzazione è il più potente tentativo di separare l'artificiale dal resto, di autonomizzarlo e, così facendo, di rappresentare l'ontosi, di afferrarla e non essere spaventati, stadio ultimo della domesticazione.

JACQUES CAMATTE

12 gennaio 2000

ULTIMA REVISIONE 14 FEBBRAIO 2023.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.