

**NIENTE DI MENO CHE IL TUTTO. MARIO MIELI E L'IMPOSSIBILE ARMONIA**  
**NOTHING LESS THAN THE WHOLE. MARIO MIELI AND THE IMPOSSIBLE**  
**HARMONY**

di Raffaella Colombo  
Università degli Studi di Milano  
[raffaella.colombo@unimi.it](mailto:raffaella.colombo@unimi.it)

**Abstract**

Ripercorrendo in particolare il serrato confronto critico di Mario Mieli con la teoria freudiana e l'ambivalente rapporto con essa intrattenuta, questo articolo vuole indagare l'orizzonte non soltanto teorico-pratico ma, a parere di chi scrive, più propriamente "mistico" in cui dovrebbero essere iscritte l'esperienza intellettuale e umana e la militanza di Mieli. Un'esperienza e una militanza dichiaratamente e fedelmente rivoluzionarie – con Freud e Marx come maestri da criticare e, infine, sostanzialmente superare – che possono essere tuttavia comprese, nella loro radicalità, solo se intrecciate con la tensione "mistico-folle" che muoveva l'autore di *Elementi di critica omosessuale*.

Following Mario Mieli's close critical confrontation with Freudian theory, and his ambivalent relationship with it, this paper aims to inquiry the not only theoretical-practical horizon but, in the opinion of the writer, more properly "mystical" horizon in which Mieli's intellectual and human experience, as well as the militant one, should be inscribed. An experience and a militancy openly and faithfully revolutionary – with Freud and Marx as teachers to criticize and, ultimately, to overcome – that can be understood only if intertwined with the "mystical-foolish" tension which moved the author of *Towards a Gay Communism: Elements of a Homosexual Critique*.

## **Keywords**

Mieli, Freud, Schreber, transexuality, gay communism, narcissism, mysticism.

## I

Perché ricordare Mario Mieli a settant'anni esatti dalla sua nascita e a quasi quaranta dalla sua morte? Perché “la rivoluzione la si fa ovunque”, come lui stesso scrisse, e dunque anche noi, con questo numero di *Balthazar*, abbiamo voluto rilanciare le sue esistenze e le sue parole come un atto di fede nella possibilità, nonostante tutto, di diffondere quello stesso desiderio, quello stesso amore per la rivoluzione. Quel bisogno di rivoluzione e quella pratica rivoluzionaria che dovrebbe sempre darsi, appunto, ovunque, «a Macondo come in tram, a Buckingham Palace come alla Breda, a pranzo dai genitori e a letto con l'amante» poiché «la parola d'ordine è AMARE» per distruggere, amando, la macchina capitalistica con i suoi metodi di produzione e riproduzione di cose e corpi, di norme e ruoli.<sup>1</sup>

Amando, dunque. Ma amando come? Seducendo un poliziotto, risvegliando l'eros omosessuale represso in un gruppo di operai, usando il travestimento per disvelare, pubblicamente, «la tragicità che è nella polarità tra i sessi» – e la tragicità che è nell'Io strutturato a partire dalla divisione e dalla scelta imposta tra maschio o femmina –, incarnando e vivendo quella transessualità originaria – non trasformazione del corpo per farsi nuovamente simbolo, più o meno riuscito, di uno dei due poli ma attraversamento di tutta la sessualità, della propria e di quella altrui –<sup>2</sup> che sola può liberare e stringere in una comunione reale tutti gli esseri umani. E poi scrivendo, parlando, manifestando, recitando. Perché *amare* era, per Mario Mieli, *fare*. Un fare feroce e rigoroso, ché non si conquistano la liberazione e l'armonia senza fatica, senza conseguenze e senza una certa dose di crudeltà verso se stessi e verso gli altri.

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Mieli, “No all'ore: la rivoluzione la si fa ovunque (su Macondo), in *La gaia critica*, a cura di P. Mieli, M. Prearo, Marsilio, Venezia 2019, p. 230. «Bisogna imparare a leggere a “lettere rovesciate” il muso dei passanti, le smorfie dei “benpensanti”, la violenza dei fascisti: allora anche nei più *stronzi* si scopre l'oro, racchiuso in quel forziere arrugginito e cigolante che i reichiani chiamano “corazza caratteriale”. La rivoluzione la si fa ovunque. A Macondo come in tram, a Buckingham Palace come alla Breda, a pranzo dai genitori e a letto con l'amante. La parola d'ordine è AMARE: buttiamo A MARE la macchina capitalistica, e riprendiamoci il mondo. Quanti di voi sono in grado di sedurre un poliziotto?».

<sup>2</sup> Cfr. M. Mieli, “C'è ancora speranza? Intervista a Mario Mieli di Gianpaolo Silvestri”, in *La gaia critica*, cit., p. 325. «L'Eros libero è pansessuale, ovvero diretto verso tutto e tutti; ecco ciò che vuol dire nel mio libro, transessualità vuol dire attraverso tutta la sessualità. Chiaro? Coloro che si son fatti operare sono eunuchi (castrati dal sistema repressivo, nella maggior parte dei casi)».

Chiedere con insistenza a un poliziotto di fare l'amore può allora costare la reclusione in una prigione di Brixton e poi in un manicomio a St. John's Wood.<sup>3</sup> Domandare, davanti ai cancelli dell'Alfa Romeo nel 1978, a operai schiacciati nel loro ruolo di lavoratori duri e virili, se mai avessero provato desiderio per un altro uomo, può suscitare imbarazzo e brevi momenti di impacciata tenerezza nei confronti di quella creatura né maschio né femmina che sta lì a interrogarli, uniti tuttavia a una tensione violenta – benché sottile e trattenuta – presente in quelle voci, in quei volti, in quei corpi. E girare, su un tram o in un museo, vestito da donna può provocare angoscia.<sup>4</sup> È anzi angosciare che Mario Mieli voleva, angosciare chi – timidamente o sfrontatamente – lo guardava. Stanare – dietro le reazioni di riso, disgusto, rabbia o voluta indifferenza dei normali normati costretti a esperire la presenza di quell'individuo «così simile, conciato per le feste come sono, a Jacqueline Kennedy»<sup>5</sup> – la loro paura più profonda, la paura senza nome che Mario-Maria-Jacqueline rivelava facendosi specchio dei *loro* travestimenti polarizzati, mettendo dunque in crisi la naturalità di quella polarizzazione, nonché la tenuta delle identità costituite a partire da – e intorno a – quella polarizzazione.

Ecco, allora, arrivare l'angoscia in chi guarda, nell'Io che si ribella alla visione senza tuttavia poter evitare di perdersi o persino sgretolarsi mentre, balbettante, si domanda: se non sono maschio o femmina, se questi vestiti, questo trucco, questi orpelli, questi organi genitali, non sono la prima e l'ultima parola su chi sono e su cosa posso, cosa sono allora? Come potrò vivere se stereotipi e feticci crollano? Come potrò parlare se i percorsi nella mia mente sono stati plasmati da quella divisione che mi hanno insegnato essere naturale, originaria, essenziantente? Come potrò stare nel mondo se viene meno il mio stare sotto il

---

<sup>3</sup> Cfr. M. Mieli, "Elogio dell'armonia", in *La gaia critica*, cit., p. 252.

<sup>4</sup> Cfr. M. Mieli, "My first lady", in *La gaia critica*, cit., pp. 118-119. «Se siedo travestito in un vagone della metropolitana, per esempio, e considero la varietà degli atteggiamenti che la gente assume in mia presenza, facilmente intuisco quale denominatore comune li vincoli l'uno all'altro in un legame di stretta parentela: tutte le reazioni degli altri passeggeri, siano esse di riso e/o altre, non fanno che esprimere, in quantità e manifestazioni qualitative diverse, paura; o, più precisamente, angoscia. Infatti l'oggetto del loro timore non consiste in me in realtà: io mi limito a rappresentare l'immagine che fa da medium tra l'ambito della loro osservazione cosciente e un oscuro timore misteriosamente radicato nel loro inconscio [...]. Qualora anch'essi potessero (come probabilmente molti di loro volentieri farebbero) spaccarmi la faccia, essi si comporterebbero come colui che mandasse in frantumi uno specchio per l'orrore di avervi scoperta riflessa la mostruosità della propria immagine [...]. Lo specchio simboleggia la costante testimonianza negli altri della tragedia dell'Io. Ma se l'altro si investe vistosamente della tragedia, così come fa il travestito, allora scuote fin dalle fondamenta il precario equilibrio dell'Io [...].

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 117.

segno della pienezza dominante e conquistatrice o della mancanza che si ritira, attendendo paziente che la pienezza la venga a cercare e a completare?

Amore e crudeltà di Mario Mieli, incapace di stare nel suo e di lasciar vivere gli altri. Incapace di accontentarsi di invitare – come Lou Reed quasi negli stessi anni cantava – a concedersi una semplice passeggiata *on the wild side*, poiché era la strada principale che si doveva smascherare, far saltare, rivoluzionare. C’era un fine da raggiungere e il fine non era la conquista di uno spazio di libertà privato accanto ad altri spazi privati riconosciuto dalla legge e tutelato dai diritti. Il mondo che Mieli desiderava non era fatto di celle liberali che, per quanto confortevoli, fatalmente rinnovavano – o avrebbero, da lì a poco, radicalizzato – la separazione tra gli esseri umani come forma di controllo e riproduzione di ciò che è sempre stato. Mieli desiderava l’armonia tra gli esseri vivi e dei vivi con i morti e sapeva che il potere, nella sua forma più sottile ed efficace, cessa di nutrirsi di divieti per diventare maestro di concessioni o aperture prive di potenza sovversiva e, in fin dei conti, di bellezza. Il potere nella sua forma peggiore è la voce che dice “fa ciò che vuoi, purché non sia bello”. Purché non ti faccia sentire e comprendere di più e meglio. Purché non ti renda capace di commozione profonda per te e per ogni altra cosa. Purché sia solo godimento voluto e prodotto dal capitale per distrarti dalla sua reale natura, ovvero l’essere un sistema di produzione che «esige la malattia, la tremenda *immortalità* e la stupidità delle masse»,<sup>6</sup> il culto inconscio della morte nella vita alienata o sterilmente – e dunque funzionalmente – ribelle o alternativa.<sup>7</sup> Fa allora ciò che vuoi anche tu, omosessuale legalizzato, tollerato e magari persino tutelato, purché tu sia triste come lo sono io. Purché, mentre ti diverti grazie alle mie concessioni, l’oppressione di altri e la distruzione del mondo possano continuare:

---

<sup>6</sup> M. Mieli, “Nota introduttiva all’edizione olandese di *Elementi di critica omosessuale*”, in *La gaia critica*, cit., p. 216.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 215-216. «Con l’eroina e col punk – o peggio con l’immediata mercificazione del punk –, nonché pubblicizzando, mitizzando la violenza, il capitale ha dato in pasto a giovani e giovanissimi l’amaro *mito* della morte. (A Londra, vestiti punk si comprano a The End of the World, in The World’s End Palace; e negli Stati Uniti van molto i Suicide, gruppo “new”-rock...). Il presunto anticonformismo di molti giovani si riduce a moda e malattia; ma non meno morbosa è ovviamente l’esistenza di coloro che invece per l’eroina optano per il lavoro, la chiesa e la famiglia, e vanno a puttane e alla partita. Il capitale esige la malattia, la tremenda *immortalità* e la stupidità delle masse. La lotta di classe, condotta da tifosi che non vedono più in là del proprio naso, diviene farsa grottesca. In Polonia si prega inutilmente la Madonna: Walesa resta un coglione di prima categoria».

Ah, schifo di democrazia! Poveri cretini imbecilli sui quali scoppierà la Terza guerra mondiale! Maledetti che accettano il ghetto al punto di non sapercisi nemmeno divertire. Della metafisica del sesso non hanno manco sentito parlare. E dire che se possono farsi così sfruttare in ghetti come questi, lo devono al coraggio di noi che, per primi, agimmo per portare l'omosessualità allo scoperto! Questi imbecilli hanno permesso che il capitale ne facesse una moda. Cretini loro come tutti i gay acculturati, i vari Arbasino, de Pisis o checche colpevolizzate come Pasolini, tutti miserevoli stronzi. Il nostro coraggio è mille volte superiore al loro: è anzitutto il coraggio di pensare liberamente.

Essi non hanno capito cosa volesse dire autentica liberazione dell'Eros e accettano la desublimazione repressiva imposta dal sistema pur di non guardare profondamente in se stessi e seriamente alla vita. La guerra nucleare, la catastrofe imminente se la meritano, come quasi tutti, vigliacchi.<sup>8</sup>

Così scriveva Mieli nel 1981 commentando una serata passata in una discoteca gay, vietata «alle donne e a chiunque porti abiti femminili»,<sup>9</sup> luogo in cui, pagato un biglietto, la liberazione aveva la forma e il sapore di pezzi di corpi stereotipicamente e ridicolmente virili che offrivano «la propria mercanzia secondo le leggi competitive del mercato»,<sup>10</sup> senza che nessuno si guardasse negli occhi mentre dava e riceveva ciò che credeva e voleva. Inconsapevoli burattini del capitale – di cui portano in giro l'odore anche nelle narici sniffando popper, droga inutile e senza poesia –, nulla sanno di Eros, meraviglioso e terribile figlio del troppo e del troppo poco, dell'immortale e del mortale, e stancamente partecipano alla desublimazione del sesso voluta dal sistema, alla morte del desiderio autentico.<sup>11</sup> “Fa ciò che vuoi, purché non sia bello”. Davanti a questo carnevale, l'amore di Mieli si fa odio per questi e molti altri compagni traditori, per i vigliacchi oppressi e oppressori di sempre. Per tutti gli omosessuali in cui il dominio del fallo – sul proprio corpo e sul proprio piacere, così come sul corpo e sul piacere altrui – ha continuato ad agire e anzi a potenziarsi, infrangendo le speranze della rivoluzione *per tutti* attraverso la riscoperta di una sessualità non più sottomessa alla volontà, sopraffattrice e negatrice, del fallo stesso. E per tutti i gay “acculturati” divisi tra riduzione dell'omosessualità a divertimento normalizzato per privilegiati – il “leggero e non tormentato” Arbasino

---

<sup>8</sup> M. Mieli, “La sagra dell'impotenza. Una serata al One Way”, in *La gaia critica*, cit., pp. 200-201.

<sup>9</sup> Ivi, p. 199.

<sup>10</sup> Ivi, p. 200.

<sup>11</sup> Ibidem. «Quasi tutti inibiti, cazzi poco duri, qualcuno nudo, gli altri con le brache a mezz'asta. Girano “poppers”, si sniffa imbesuiti, l'odore del capitale nelle narici, la musica del capitale nelle orecchie».

criticato anche da Pasolini e Testori – e l’omosessualità come vergogna mai risolta e autodistruttiva evidente nella “checca colpevolizzata” Pasolini.

Ma non posso non chiedermi cosa avrebbe detto di noi. Di noi che abbiamo continuato a permettere che il capitale ci compiacesse con parate sponsorizzate e diritti all’amore per cui abbiamo detto grazie, mentre perdevamo la capacità di essere insieme, di comprendere insieme, di volere insieme, di amare – al di là della Legge – insieme. Di noi che abbiamo lasciato che l’androginia – miracolo incarnato, comparsa perturbante dell’inatteso nel mondo – diventasse fluidità di genere, gioco superficiale al servizio del mercato e di creature sensibili al fascino del nulla. Di noi che crediamo che la fine della polarizzazione tra i sessi e della dominazione di un polo sull’altro possa davvero passare per simili giochi o per la trasformazione ormonale dei corpi purché, beninteso, la trasformazione sia condotta senza prescrizione medica.<sup>12</sup> Di noi che ancora ci raccogliamo intorno al santo Pasolini, sempre buono per salotti, circoli, convegni accademici, per scuole di formazione psicopolitica, per neofascisti e antiabortisti in cerca di profeti mediaticamente efficaci. Di noi che, in lui come in altri a lui simili, continuiamo a venerare la sofferenza, l’impasto tra la colpa per i desideri del corpo – e per il destino a cui quella colpa ha condannato i desideri –<sup>13</sup> e la presunta radicalità di un pensiero in verità profondamente confuso<sup>14</sup> e in

---

<sup>12</sup> Si pensi in particolare all’esperienza raccontata da Paul B. Preciado in *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell’Era della farmacopornografia* (Fandango, Roma 2015) e al valore politico dell’autore assegnato all’autosomministrazione di testosterone senza prescrizione e controllo medico. “Hacker” del gender, Preciado attraversa in quel testo l’evoluzione del discorso sociale e medico-tecnico sulla sessualità e sul genere e il controllo da esso esercitato sulla formazione e la definizione della sessualità e del genere. Strettamente foucaultiano nell’analisi delle forme biopolitiche di controllo della soggettività, foucaultiani restano anche il dispiegarsi e l’esito dell’esperienza diretta riportata in questo “saggio corporeo”: non si è mai fuori dal potere e dalle sue trame plasmanti. Tutto ciò che si può fare è, in definitiva, optare per forme di resistenza e di dislocamento che pure alle maglie del potere e ai suoi strumenti di produzione e gestione restano interne.

<sup>13</sup> Si veda in particolare la lunga disanima dedicata da Mieli all’omicidio di Pasolini nel quarto capitolo di *Elementi di critica omosessuale*, a cura di G. Rossi Barilli, P. Mieli, Feltrinelli, Milano 2017.

<sup>14</sup> Proprio il famoso articolo del 1975 in cui Pasolini affermava di essere «traumatizzato dalla legalizzazione dell’aborto» (Cfr. P.P. Pasolini, “Sono contro l’aborto”, in *Corriere della sera*, 19 gennaio 1975) è per chi scrive un esempio di tale confusione: asserzione della sacralità della vita anche allo stadio embrionale, fustigazione della società dei costumi venata dalla consueta nostalgia per la povertà passata, rancore verso i privilegi della coppia eterosessuale – di cui la possibilità di interrompere legalmente una gravidanza non desiderata sarebbe un segno – si intrecciano perdendo di vista l’unica, importante, questione: i corpi delle donne e il loro diritto “all’integrità e alla sanità” prima e al di sopra “dell’integrità e della sanità della stirpe”. Si ricorda infatti che l’aborto, prima della depenalizzazione del 1975 e della legalizzazione nel 1978 – confermata poi dal referendum del 1981 – rientrava nel Codice penale sotto la voce “Dei delitti contro l’integrità e la sanità della stirpe”.

fondo privo di autentica volontà rivoluzionaria.<sup>15</sup> Forse, davanti a questo, Mieli ci avrebbe detto: “vigliacchi loro e vigliacchi voi, miserevoli stronzi. Meritate ogni catastrofe che vivete. Io, intanto, vado via”.

Ed è andato via, Mario Mieli, suicida a trent’anni nel 1983, all’inizio di un decennio osceno, manifesto ineguagliabile del vitalismo mortifero del capitale: *supply-side economics* e “there is no alternative”, *glasnost* e *perestrojka*, le televisioni commerciali e il punk che muore, pontefici operai e sindacalisti cattolici, mezze invasioni, mezze guerre, delirante omogeneità di una identica compulsione alla vita non seria spezzata solo da quell’epidemia tra devianti e per devianti che stava lì a dire “ricordati che devi morire”. Ma non tu. Non oggi.

Tuttavia, non se ne è andato prima di percepire, fare e dire in quale altro modo avremmo potuto essere, in quale comunione gioiosa avremmo potuto imparare a stare, lasciandoci orizzonti e registri diversi: l’orizzonte teorico, dominato principalmente dalle figure di due padri da affrontare criticamente prima di poterli recuperare e superare, ovvero Marx e (ancora di più) Freud; quello dell’attivismo, con l’impegno nel FUORI! – il *Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano* da cui Mieli uscirà polemicamente in seguito alla federazione del gruppo con il Partito Radicale, avvertita come un tradimento della sua originaria vocazione rivoluzionaria – e poi nel *Collettivo Autonomo di Milano* (fondato con Corrado Levi), da cui prenderanno in seguito vita i COM, *Collettivi Omosessuali Milanese*. Un attivismo radicale e incapace di compromessi, quello di Mieli, portato avanti a stretto contatto non soltanto con i principali movimenti di liberazione omosessuale europei, ma anche con un’attenzione – affatto scontata e comune – per il movimento femminista.<sup>16</sup> E c’è l’orizzonte del teatro, luogo in cui «è

---

<sup>15</sup> Su questo punto si veda la lettera che Mieli scrisse all’amica Anna Sordini dopo una discussione su Pasolini: «Quel che ha causato il mio sfogo aggressivo è la stanchezza che ormai provo ogniqualvolta gli amici mi dicono cose che ritengo reazionarie o ideologiche. “Non toccarmi Pasolini” o altro mostro sacro è un tale pregiudizio da parte tua [...]. Prima di accusare gli altri di “superficialità” bisognerebbe chiedersi se non sia tempo di smetterla di fare accuse superficiali: è evidente che io, gay, con la somma di repressione e di falsa accettazione che mi porto sulle spalle, non esprimo *superficialmente* parere negativo sulla figura di un altro gay, fra l’altro morto perché tale. Ripeto: per me è un uomo che ha *del tutto* sbagliato accettando dei compromessi bassamente immorali, e mostrandosi incapace d’elevarsi a una visione del mondo rivoluzionaria». (Cfr. M. Mieli, *La gaia critica*, cit., p. 348).

<sup>16</sup> Attenzione tuttavia sempre critica, specie nel diagnosticare l’attaccamento di buona parte del movimento femminista alla polarità tra i sessi e il comportamento ancora largamente e forzatamente eterosessuale, ostile nei confronti dell’altrui omosessualità manifesta e nei confronti di quella propria latente.



possibile manifestare autenticamente quello che siamo evitando di incorrere nei rigori della legge o di essere messi in manicomio»,<sup>17</sup> dunque luogo privilegiato di indagine, sperimentazione e sovversione politiche. Eppure, qualsivoglia analisi del rapporto strettissimo e circolare tra riflessione filosofico-politica e pratica nonché qualsivoglia analisi della crescente delusione provata da Mieli per le derive dei movimenti di liberazione – e per la più generale percezione della nuova vittoria di forze distruttive e autodistruttive nel genere umano dopo l’illusione della rivoluzione – non potrebbero essere complete senza cercare di comprendere quale urgenza iniziale e quale fine ultimo animassero il suo agire. Ed è questo orizzonte che si proverà ora ad attraversare.

## II

Un filosofo tedesco, Leo Strauss – di cui Mieli avrebbe probabilmente disprezzato la superficie reazionaria ed elitaria del pensiero, finendo però forse con il comprenderne la natura profonda –, scriveva che «it’s safer to try to understand the low in the light of the high than the high in the light of the low».<sup>18</sup> “È più sicuro cercare di capire il basso alla luce dell’alto che l’alto alla luce del basso”, come a dire: frequenta e conosci le cose per ciò che sono, ma illumina questa conoscenza con la speranza – poiché si tratta di desiderio più che di certezza – che vi sia un piano superiore, un punto vasto e universale ed eterno in cui cessano le opinioni e si dà la Verità, che è anche Giustizia e Bellezza. Diversamente, proietterai sull’alto la frammentarietà, la mutabilità e la caducità del basso condannandoti – se anche avessi ragione, se anche davvero non ci fosse altro – a una comprensione priva d’amore, incapace di penetrare tanto nella profondità della materia quanto nell’altezza di ciò che di immateriale potrebbe esserci.

Se quella frase racchiudeva per Strauss il senso della vita e della felicità autenticamente filosofiche, della tensione platonicamente erotica verso la conoscenza del Tutto – laddove il Tutto è ancora e per sempre da conoscere –, movimento conoscitivo

---

<sup>17</sup> Si veda l’intervista di Antonio Attisani a Mario Mieli “L’attore è un masochista” pubblicata nella rivista teatrale *Scena* (3/4, 1978, p. 102).

<sup>18</sup> L. Strauss, “Preface to the English Translation of Spinoza’s Critique of Religion”, in *Spinoza’s Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, p. 2.

che si nutre di domande e che richiede, in buona parte, la sublimazione delle passioni orizzontali affinché Eros sia al servizio dell'ascesa intellettuale, per Mieli quelle parole possono valere solo tenendo conto di una profonda differenza: il basso è certo illuminato dall'alto, ma in lui l'alto è visione già presente, conoscenza a tratti chiara di ciò che il Tutto è e di ciò che il molteplice dovrebbe, di conseguenza, essere. Tanto che il verbo può farsi carne per essere con la carne, per essere costante traduzione nella vita e per la vita di un armonioso ordine cosmico. In questo e per questo, Mieli, più che un filosofo, un attivista, un attore o un poeta, era un mistico. Folle come è normale che un mistico sia:

Adesso, eccomi di nuovo «pazzo». Questa volta, ciò che sento comporsi in me, e intorno a me, è l'*armonia*: si direbbe che, sbocciata la rosa della vita, mi sia dato finalmente di comprendere come ognuno dei suoi petali – ovvero ogni vivente altro da me, poiché, *as far as I am concerned*, io sono al centro della rosa – sia a sua volta il cuore di essa, mentr'io, per ciascun altro, non sia che uno dei variegati petali...Questo è il Mondo: «Cueillez dès aujourd'hui la rose de la vie».<sup>19</sup>

“Cogli oggi la rosa della vita”, scrive citando una poesia del XVI secolo di Pierre Ronsard. Ma se il poeta francese rivolgeva questa richiesta alla donna amata spingendola a pensare al giorno in cui, vecchia e sola, avrebbe soltanto potuto ricordare, con rimpianto, l'amore non compreso e rifiutato,<sup>20</sup> non è a un oggetto d'amore esclusivo che Mieli parla e la rosa non è qui simbolo delle occasioni da sfruttare, ma del Mondo stesso e dell'intimità tra tutti i viventi. Intimità e spostamento prospettico – ciascuno è a un tempo centro e petalo del fiore – che divengono infine passaggio, trasfigurazione di una cosa nell'altra, fine dei confini, fine della separazione. L'*armonia* è allora ben più della creazione di una società libera, liberata, gaiamente comunista. È visione di un tempo felice, attesa messianica che – come ogni vero, autentico messianismo – è restaurazione di ciò che già è stato all'inizio del mondo, che è sempre anche inizio del *proprio* mondo, ritorno al momento in cui l'individuo appena nato non percepiva ancora il proprio corpo

---

<sup>19</sup> M. Mieli, “Elogio dell'armonia”, cit., p. 252.

<sup>20</sup> «Quando sarai vecchia, alla sera, alla candela / seduta di fianco al fuoco, avvolgendo e filando / ricanterai le mie poesie, meravigliandoti: / Ronsard mi lodava al tempo in cui ero bella [...] Io sarò sottoterra, e, fantasma senza ossa, / tra le ombre del mirto prenderò il mio riposo: / tu sarai al focolare una vecchia accovacciata. / Rammarico del mio amore e del tuo orgoglioso disprezzo. / Vivi, se mi credi, non aspettare domani: / Cogli oggi le rose della vita».

come «struttura personale della *negazione*»,<sup>21</sup> come Io che si stacca e si oppone a un non-Io. Poiché prima dell'educazione forzata del desiderio – direzionato, interdetto, mutilato – e della formazione dell'identità come espressione di una concretezza delimitata, incastrata in una forma precisa, vi è stato il piacere della pienezza indifferenziata, del corpo e della mente aperti perché indistinti e non ancora toccati dai divieti e dalla colpa.

È chiaramente la lezione freudiana sul narcisismo primario e sull'originaria costituzione polimorfa e perversa della sessualità infantile – che attraversa e sostiene l'intero *Elementi di critica omosessuale* – a fornire i principali strumenti teorici attraverso cui Mieli può argomentare e rendere intelligibile la percezione di come la specie umana potrebbe vivere. Ma la critica dello sviluppo di quella lezione – ovvero la critica del necessario superamento, per Freud, di quella disposizione primitiva del corpo – deve molto alla rilettura eterodossa del pensiero freudiano operata da Norman O. Brown nella sua opera del 1959 *Life Against Death. The Psychoanalytic Meaning of History*. A partire dall'analisi della coppia repressione-rimozione – come volti, l'uno collettivo l'altro individuale, di una stessa guerra: quello tra principio di piacere e principio di realtà –, Brown si proponeva di mostrare il potenziale sovversivo, radicalmente denevrotizzante, della psicoanalisi. Non un testo contro Freud ma, potremmo dire, con ciò che Freud e la sua teoria avrebbero potuto essere se solo si fossero messi senza paure e senza freni al servizio della felicità dell'individuo e della specie, ovvero al servizio della fondamentale fedeltà al principio di piacere che anche l'essere umano – animale malato, ma ciò nondimeno ancora creatura naturale – conserva, sepolto nell'inconscio:

[...] l'intima essenza dei nostri desideri e del nostro essere non è dunque altro che il semplice godimento della vita attiva di tutto il nostro corpo [...] E non vi è differenza fra la concezione freudiana dell'essenza ultima dell'essere umano e quella di William Blake che ha scritto: «L'energia è l'unica forma di vita, e ci viene dal corpo...L'energia è delizia eterna». [...] Freud e Blake affermano che l'essenza ultima del nostro essere rimane nell'inconscio

---

<sup>21</sup> M. Mieli, "Il fallo nel cervello", in *La gaia critica*, cit., pp. 69-70. «Se il bimbo assume coscienza del proprio corpo in seguito alla tragica scoperta della separazione dall'altro (il seno materno che gli si allontana), dal non-io, per cui il corpo viene in principio percepito come struttura personale della *negazione* (Schopenhauer chiama il corpo "l'oggetto immediato"), mi sembra asseribile che la lotta – combattuta dal rivoluzionario per la conquista di una propria soggettività contro il processo di oggettivazione imposto dal capitale e per la comunione con gli altri – debba passare attraverso l'acquisizione del piacere di sé come corpo, l'incontro con se stesso come *essere corporeo* [...]».

segretamente fedele al principio di piacere o, come dice Blake, di «delizia». [...] L'educazione dei genitori, la condanna del piacere fisico da parte della religione e l'esaltazione filosofica della vita razionale hanno reso l'uomo docile in superficie, ma nel segreto del suo inconscio non l'hanno convinto, e quindi l'hanno reso nevrotico. L'uomo non si lascia convincere perché da bambino ha assaggiato il frutto della pianta della vita, e sa che è buono, e non se ne scorda.<sup>22</sup>

Essere del tempo storico che uccide il presente a favore di un passato ereditato con il suo carico di colpa e di un futuro che è solo ripetizione potenziata di quel passato, l'animale umano ha tuttavia provato, per un breve istante aurorale, la dolcezza del sentire e dell'agire del corpo non ancora segnato dalla gerarchizzazione delle sue parti e del piacere di cui è capace e che vuole. La psicoanalisi – per Brown erede moderna, insieme alla poesia, del misticismo –<sup>23</sup> come forma più elevata e precisa di conoscenza dell'umano sull'umano potrebbe allora trasformare la “coscienza storica” in “coscienza psicoanalitica” così da alleviare «la mortale oppressione del passato sulla vita presente» e così da rendere l'uomo pronto «a vivere invece di creare la storia, a godere invece di saldare vecchi debiti, a entrare in quello stadio dell'Essere che era la meta del suo Divenire».<sup>24</sup> A essere per il piacere attraverso la comunione sensibile con il proprio corpo – primo e fondamentale oggetto d'amore –, con gli altri corpi e infine con il mondo stesso e con quanto di basso e alto, materiale e immateriale, nel mondo percepisce. A essere per la vita attraverso la riconciliazione con la morte come fatto naturale, come ciò che la morte era, anche per l'uomo, prima – possiamo dire con Paolo – che “il peccato entrasse nel mondo”.<sup>25</sup>

Disseminato di riferimenti eccentrici e di immagini grandiose, compagno di *Eros e civiltà* di Marcuse nella lotta all'idea neofreudiana della pacificazione delle nevrosi grazie all'adattamento alle strutture e alle richieste sociali, rigoroso e sognante al tempo stesso, per il libro di Brown possono in parte valere le parole che Teresa de Lauretis – in polemica affettuosa (attraverso il tempo) con Mieli – scrive in un saggio contenuto nella nuova edizione degli *Elementi*:

---

<sup>22</sup> N.O. Brown, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Adelphi, Milano 1964, pp. 52-53.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 176.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>25</sup> Cfr. *Lettera ai romani*, 5, 12.

Mario, nell'urgenza di immaginare un mondo vivibile, si affida incautamente alle promesse di un facile freudanesimo che pretende di vedere "nei desideri inconsci repressi [...] l'idea di quello che potremmo divenire se la realtà cessasse di reprimerci" (Norman O. Brown, citato alle pp. 109-110). Non si ferma a riflettere che repressione (politica) e rimozione (psichica) appartengono a ordini concettuali distinti e che, se liberare il mondo dalla repressione – di ogni tipo – è un fine politico sottoscritto dallo stesso Freud, liberare il soggetto umano dalla rimozione, se pur fosse possibile, varrebbe a renderlo assolutamente inerme non solo di fronte ai genitori, agli adulti e alla norma sociale ma anche alle pretese smisurate dell'Es. "L'esplosione dell'Es [che] dilata e 'dissolve' i confini dell'Io" (Brown, p. 159) non segna la vittoria dell'Eros bensì la dissoluzione del soggetto e della comunità. Mi chiedo come sarebbe stata la tesi di Mario se invece di *La vita contro la morte* di Norman O. Brown avesse letto *Vita e morte nella psicoanalisi* di Jean Laplanche. O se avesse letto Foucault.<sup>26</sup>

Si può certo nutrire più di un dubbio – e dunque prendere sul serio le parole di de Lauretis – circa il destino a cui andrebbero incontro l'individuo e la comunità se si verificasse una simile (e generale) "esplosione dell'Es", mentre priva di fondamento – almeno da un punto di vista freudiano – è l'idea che repressione politica – o meglio: della civiltà tutta con la politica come sua espressione più diretta – e rimozione psichica appartengano a "ordini concettuali distinti", trovandosi il collettivo e l'individuale in un rapporto di co-costituzione e di continuità bi-direzionale. Il punto, semmai, è cosa farsene della possibilità di comprendere e disvelare quel potentissimo meccanismo di difesa dell'Io che è la rimozione.<sup>27</sup> Ed è su questo "cosa farsene" che si giocavano per Freud (e si giocano tutt'ora) il destino e le direzioni dell'analisi e il loro cadere, in modo più o marcato, nel campo della liberazione o della normalizzazione, della sovversione individuale e collettiva o del semplice sostegno affinché il singolo possa vivere meglio e

---

<sup>26</sup> T. de Lauretis, "La gaia scienza, ovvero la traviata Norma", in M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., pp. 286-287.

<sup>27</sup> Cfr. S. Freud, "Inibizione, sintomo e angoscia", in *Opere, 1924-1929*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 242- 243. Riflettendo sul legame tra rimozione e angoscia Freud scrive: «Nel caso di un pericolo esterno, l'organismo intraprende un tentativo di fuga; [...] la rimozione è qualcosa di equivalente a un tentativo siffatto di fuga. L'Io ritira l'investimento (preconscio) dalla rappresentanza pulsionale da rimuovere, e lo impiega per sprigionare dispiacere (angoscia). Il problema di come si origini l'angoscia nella rimozione può non essere semplice; ciononostante si ha il diritto di non abbandonare l'idea che l'Io sia la vera e propria sede dell'angoscia, e di respingere la formulazione precedente secondo cui l'energia d'investimento dell'impulso rimosso si trasformerebbe automaticamente in angoscia. Se mi sono espresso altra volta in tal modo, è perché ho dato una descrizione fenomenica e non una rappresentazione metapsicologica».

la civiltà farsi più ospitale per l'animale umano. In uno scritto pubblicato due anni prima di morire – il famoso *Analisi terminabile e interminabile* del 1937 –, Freud scriveva:

Occorre innanzitutto mettersi d'accordo su ciò che si intende con l'espressione polivalente "fine di un'analisi". Sul piano pratico è facile. L'analisi è terminata quando paziente e analista smettono di incontrarsi in occasione delle sedute analitiche. E lo faranno quando si siano all'incirca realizzate due condizioni: la prima è che il paziente non soffra più dei sintomi e abbia superato le sue angosce, nonché le sue inibizioni; la seconda è che l'analista giudichi che è stato reso cosciente al malato tanto materiale rimosso, che sono state chiarite tante cose inesplicabili, che sono state debellate tante resistenze interne, che non c'è da temere il rinnovarsi dei processi patologici in questione [...] L'altro significato dell'espressione "fine di un'analisi" è di gran lunga più ambizioso. In nome di esso ciò che ci domandiamo è se l'azione esercitata sul paziente è stata portata tanto avanti che da una continuazione dell'analisi non ci si possa ripromettere alcun ulteriore cambiamento. Dunque è come se mediante l'analisi si potesse raggiungere un livello di assoluta normalità psichica, al quale, per di più, fosse lecito attribuire la capacità di mantenersi stabile [...].<sup>28</sup>

La "normalità psichica" a cui l'analisi mira – rimanendo intatto l'interrogativo circa la possibilità di raggiungerla in modo stabile – si dà quando la sofferenza del paziente data dai sintomi è cessata (o resa meno dolorosa) e quando siano state superate angosce e inibizioni. In seconda battuta, essa può essere raggiunta quando la presa di coscienza del materiale un tempo rimosso e la caduta delle resistenze interne scongiurino il ritorno, più o meno severo, di sintomi, angosce e inibizioni. Ma in che relazione si trovano questi tre termini? Se si segue quanto sostenuto in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), una corretta rappresentazione metapsicologica – e non più una semplice "descrizione fenomenica" –<sup>29</sup> dell'angoscia prevede che essa abbia sede nell'Io e che si origini quando «l'Io ritira l'investimento (preconscio) dalla rappresentazione pulsionale da rimuovere, e lo impiega per sprigionare dispiacere (angoscia)».<sup>30</sup> In sostanza, l'Io combatte contro un processo pulsionale intollerabile proveniente dell'Es inviando un "segnale di dispiacere" che inibisce o devia il moto pulsionale stesso grazie a «quell'istanza onnipotente che è il

---

<sup>28</sup> S. Freud, "Analisi terminabile e interminabile", in *Opere, 1930-1938*, 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 502-503.

<sup>29</sup> Cfr. nota 26.

<sup>30</sup> S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp.242- 243.

principio di piacere».<sup>31</sup> Per quanto paradossale possa apparire, la difesa del povero Io funziona perché il mancato soddisfacimento (o il mancato soddisfacimento diretto) del processo pulsionale è accompagnato da un segnale di angoscia contro cui il sempre vivo principio di piacere si ribella. Al tempo stesso, le inibizioni sono riduzioni, restrizioni di determinate funzioni che, se eseguite, produrrebbero angoscia. O meglio: porterebbero alla produzione di angoscia causata da un conflitto dell'Io con l'Es o con il Super-io (che, si sa, sono terribili alleati). Quanto al sintomo, esso è legato al processo di rimozione dal versante dell'Es:

[...] per effetto dell'esperienza vissuta sorge una richiesta pulsionale che esige soddisfacimento. L'Io rifiuta questo soddisfacimento, o perché paralizzato dalla grandezza della richiesta, o perché riconosce in essa un pericolo. La prima di queste ragioni è l'originaria, ed entrambe cooperano ad evitare una situazione di pericolo. L'Io si difende dal pericolo mediante il processo di rimozione. Il moto pulsionale viene in qualche modo inibito, e la causa occasionale è dimenticata col suo contorno di percezioni e rappresentazioni. Con questo, però, il processo non è concluso, la pulsione o ha conservato la sua forza o la raccoglie nuovamente, o è risvegliata da una nuova occasione. Allora rinnova la richiesta, e siccome la strada al soddisfacimento normale le rimane sbarrata da ciò che potremmo chiamare la cicatrice della rimozione, si apre da qualche parte, in un punto debole, un'altra strada verso un cosiddetto soddisfacimento sostitutivo, che ora viene in luce come sintomo, senza il consenso dell'Io ma anche senza che questi lo capisca. Tutti i fenomeni della formazione di sintomi possono a buon diritto essere descritti come "ritorno del rimosso". Il loro carattere distintivo è però l'ampia deformazione a cui il materiale che ritorna è andato incontro rispetto a quello originale.<sup>32</sup>

La pulsione, come energia che può essere inibita, deviata, sublimata ma mai distrutta, trova in qualche modo una sua strada, una sua forma d'espressione si potrebbe dire. Laddove il soddisfacimento normale e diretto è negato, il moto pulsionale trova «un sostituto malgrado la rimozione, ma un sostituto guastato, spostato, inibito, che non è neanche più riconoscibile come soddisfacimento»,<sup>33</sup> il sintomo appunto, con l'Io ora nel

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 242.

<sup>32</sup> Così Freud nel terzo saggio di "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", in *Opere, 1930-1938*, 11, cit., p. 443. Pubblicato un anno prima di morire, questa indagine su Mosè e sulla formazione del monoteismo ebraico testimonia ancora una volta la stringente analogia e la continuità, per Freud, tra processi psichici individuali e processi psichici collettivi.

<sup>33</sup> S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 244.

ruolo dello spettatore non soltanto passivo, ma persino incapace di comprendere il processo in atto. In verità, benché il sintomo sia il rappresentante di un «pezzo di mondo interno estraneo all'Io»,<sup>34</sup> le abilità adattive di questa porzione dell'Es «che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno»<sup>35</sup> si mettono in funzione anche qui. L'Io si sforza allora di legare a sé il sintomo «e di incorporarlo per mezzo di un tale legame nella sua organizzazione».<sup>36</sup> Qualora lo sforzo dovesse avere particolare successo, il sintomo assumerà un valore speciale per l'Io stesso facendosi mezzo di autoaffermazione o di soddisfazione narcisistica. In caso contrario, ovvero nel caso in cui, nonostante i tentativi dell'Io sempre “pronto alla pace”, il sintomo dovesse continuare a presentare, quale sostituto e derivato del moto rimosso, le sue richieste di soddisfacimento, l'Io dovrà riprendere la strada della rimozione dando «di bel nuovo il segnale di dispiacere».<sup>37</sup>

Non vi è nulla di magico in tutto questo: se l'Io si costituisce attraverso la percezione della realtà esterna – e ricordiamo che «la percezione ha per l'Io la funzione che nell'Es spetta alla pulsione» –<sup>38</sup> tanto da farsi rappresentante della realtà, la sua sarà per sempre una posizione di mediazione tra l'ambiente da un lato e le richieste pulsionali dell'Es dall'altro (e le non meno difficili richieste del Super-io). Di mediazione, di tentativi di incorporazione e di nuova lotta difensiva su più fronti, rendendo di fatto ogni essere umano una creatura malata. Compito dell'analisi sarà allora permettere di prendere contatto con ciò che è stato rimosso, con quei moti pulsionali – o meglio, con i loro rappresentati ideativi, ovvero con l'espressione psichica della pulsione – interdetti alla coscienza eppure capaci di sopravvivere e di manifestarsi in altra forma generando, in alcuni individui più che in altri, sofferenza e impossibilità di vivere in modo pieno, trovandosi essi piuttosto in balia di “inibizioni, sintomi e angoscia”.

Ora, rispetto alla domanda “cosa farsene” della comprensione della rimozione e del disvelamento del suo contenuto nonché del tipo di organizzazione delle tre istanze intrapsichiche – appunto Es, Io e Super-io – che ci dovremmo augurare, la risposta di Freud è chiara. Scrive nella lezione 31 dell'edizione di *Introduzione alla psicoanalisi* del

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 249.

<sup>35</sup> S. Freud, *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 37.

<sup>36</sup> S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 248.

<sup>37</sup> Ivi, p. 250.

<sup>38</sup> S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 37.



1932 (che riprende e corregge, sulla base delle nuove acquisizioni teoriche, le lezioni del 1915-1917):

In questa suddivisione della personalità in Io, Super-io ed Es, non dovete certo pensare a confini netti, come quelli tracciati artificialmente dalla geografia politica. I contorni lineari, come quelli del nostro disegno o della pittura primitiva, non sono in grado di rendere la natura dello psichico; servirebbero piuttosto aree cromatiche sfumanti l'una nell'altra, come si trovano nella pittura moderna. Dopo aver distinto, dobbiamo lasciar confluire di nuovo assieme quanto è stato separato. [...] È molto probabile che sviluppando queste distinzioni in persone diverse si vada incontro a grandi variazioni; è possibile che durante il loro stesso funzionamento esse subiscano modificazioni e temporanee recessioni [...] Ci è anche facile immaginare che certe pratiche mistiche possano riuscire a rovesciare i normali rapporti fra i singoli territori della psiche, così che, per esempio, la percezione sia in grado di cogliere eventi profondamente radicati nell'Io o nell'Es, che le sarebbero altrimenti inaccessibili. Che per questa via si possa giungere in possesso della sapienza suprema, da cui ci aspetta la salvezza, è lecito dubitare. Tuttavia bisogna ammettere che gli sforzi terapeutici della psicoanalisi seguono una linea in parte analoga. La loro intenzione è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-io, di ampliare il campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee.<sup>39</sup>

L'analisi mira a rafforzare l'Io, ad affrancarlo dal dispotismo di quella coscienza interiore – il Super-io – sorto per identificazioni con l'autorità esterna (prima di tutto, con le figure genitoriali), e a permettergli di “annettersi nuove zone dell'Es”, ovvero nuove zone di vita e di piacere. Rafforzare l'Io significa però anche renderlo capace di sostenere la propria separazione dagli altri e dal mondo e la possibilità della rinuncia – poiché gli altri e il mondo non sono a nostra disposizione e non si danno sempre nella forma che vorremmo –, vivendoli non più come eventi dolorosamente e inconsapevolmente patiti ma come fatti serenamente e consapevolmente vissuti. Diventare, insomma, adulti attivi e capaci di gioia, presenti nel mondo eppure affrancati da quel “sentimento oceanico” – pulsante nei bambini come negli spiriti religiosi – che fa perennemente oscillare tra sensazione di poter “essere uno con il tutto” e bisogno di essere protetti da un padre. Sotto questo aspetto la psicoanalisi non è – non dovrebbe essere – fissazione ai paesaggi

---

<sup>39</sup> S. Freud, “Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)”, in *Opere, 1930-1938*, 11, cit., p. 190.

infantili e a ciò che lì abbiamo desiderato e subito. Essa è piuttosto attraversamento, comprensione e (almeno parziale) superamento responsabile e attivo di quei paesaggi. Né, tantomeno, la psicoanalisi è culto di una regressione allo stadio primigenio di fusione dell'individuo non ancora segnato e formato dal mondo con il mondo stesso. Non c'è alcun paradiso perduto da riconquistare, nessuna età dell'oro dell'essere umano. Valgono allora in tal senso le parole di de Lauretis – ovvero che una tale regressione segnerebbe il ritorno a uno stato di assoluta inermità – e le sue accuse a ogni forma di facile e ingenuamente anti-repressivo freudanesimo che vorrebbe investire tanto l'individuo – come “esplosione dell'Es” – quanto la civiltà – come smantellamento della civiltà stessa. L'Io va, appunto, fortificato, non distrutto. E, da questa nuova posizione di forza, reso capace di mediare e di vivere con maggiore dolcezza lo scambio con i suoi irrequieti compagni psichici – l'Es e il Super-io – e con il mondo circostante (reso anch'esso, il più possibile, meno instabile e temibile). Ciò che invece le parole della studiosa non sanno cogliere nella critica a Brown e, di conseguenza, nella critica a Mieli lettore di Brown, è l'urgenza assolutamente diversa che muove entrambi verso la ricerca – con Freud e oltre le intenzioni di Freud – dei passi iniziali dell'individuo (e della specie prima della civiltà, o almeno prima della civiltà moderna). Ovvero verso la ricerca del tempo – precedente agli Edipi dritti o storti, completi o interrotti – dominato dall'indifferenziazione e dalla fusione con il corpo materno e con la realtà tutta e verso quello, immediatamente successivo e anzi quasi coevo, in cui l'Io nascente può fare del proprio corpo oggetto d'amore e fonte vasta di piacere aprendosi, con assoluta innocenza – senza divieti, senza peccato, senza divisioni –, all'amore e al piacere per – e da – altri corpi. Tempo forse mitico che pure preme nelle parole dei mistici e dei poeti, così come nella teoria psicoanalitica:

Il corpo «magico» che cercano i poeti è il corpo «sottile» o «spirituale» o «translucido» del misticismo occidentale, il corpo «adamantino» del misticismo orientale e, per la psicoanalisi, il corpo polimorficamente pervertito dell'infanzia. Così, per esempio, la psicoanalisi afferma il carattere fondamentale bisessuale della natura umana; Böhme insiste sul carattere androgino della perfezione umana; il misticismo taoista invoca la passività femminile per

controbilanciare l'aggressività maschile; e quella di Rilke è la ricerca poetica di un corpo ermafrodito.<sup>40</sup>

La pagina del libro di Brown da cui è stata tratta questa citazione si chiude con le parole di Freud riportate poco fa: ovvero che alcune pratiche mistiche potrebbero portare a cogliere «eventi profondamente radicati nell'Io o nell'Es» diversamente non accessibili, omettendo tuttavia la parte in cui Freud afferma che è lecito dubitare della loro capacità di condurre alla sapienza suprema e, da lì, alla salvezza. Tuttavia, ciò che qui importa è sottolineare, come si diceva, l'urgenza diversissima – in termini di sincerità, di sofferente autenticità – che muoveva Mieli rispetto a Brown. Le quattrocento pagine di devozione a Eros come forza aggregante, alla necessità di ricondurre il freudiano dualismo pulsionale – tra pulsione di vita e pulsione di morte – a una dialettica naturale interna a un'iniziale unità indifferenziata, e al corpo riconsegnato alla sua originaria polimorficità perversa che compongono *La vita contro la morte* sono poco più che un gioco intellettuale. O, considerando anche il successivo *Love's Body* del 1966, l'espressione di una personale predilezione per il misticismo religioso e/o poetico e per i punti in cui il pensiero filosofico e psicoanalitico incontra quella via, per la sublimazione e la felicità attesa in un tempo rimandato, per il piacere di disegnare utopie su un foglio, ma non certo dichiarazione di un reale e vissuto bisogno di liberazione del genere umano e di sovversione della Storia qui e ora.<sup>41</sup> Quanto al ritorno alla sessualità infantile e alla sua gioiosa e perversa ricchezza, Brown ammise che sì, a parole poteva raggiungere e vedere cose che tuttavia, nella pratica, non avrebbe mai saputo o desiderato fare. Il polimorfismo perverso nel suo senso “letterale, fisico” era precisamente una di queste cose.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> N.O. Brown, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, cit., p. 391.

<sup>41</sup> Su questo punto, si veda in particolare la recensione (decisamente critica) di Herbert Marcuse proprio a *Love's Body*. Significativo questo passaggio: «Behind the veil of Brown's sexualized language, desexualization prevails. The orgasm provides only “vicarious gratification” (p. 129). Brown's consistent attempt to convey, against overwhelming odds, the new non-repressive interpretation of the old repressive symbols cannot undo the association of the spirit with the Spirit, the resurrection of the body with the Resurrection. Brown's images of fulfillment suggest total sublimation which drains the unsublimated dimension. Liberation in Nirvana: I like to believe that Norman Brown was aware of this goal of his voyage, and that he communicated his awareness to the reader: his first chapter is headed “Liberty” and his last, “Nothing”». Cfr. H. Marcuse, “Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown”, in *Commentary*, febbraio 1967.

<sup>42</sup> Cfr. S. Keen, N.O. Brown, “Norman O. Brown's Body: A Conversation with Norman O. Brown”, in *Voices and Visions*, Harper & Row, New York 1974.

Mieli, al contrario, era ciò che diceva e diceva ciò che era. In lui non si dava alcuna frattura fra intuire ed essere poiché l'intuizione era nell'essere, era già nel corpo come carne e mente. Ed è qui che la critica di de Lauretis fallisce nel centrare la questione fondamentale: il punto non è domandarsi quanti danni abbia fatto la lettura del libro di Brown o “come sarebbe stata la tesi di Mario” – o anche la successiva evoluzione del suo pensiero o la sua stessa vita – “se solo avesse letto” Laplanche e, soprattutto, Foucault. Interessante sarebbe certo stato il confronto con la revisione della teoria psicosessuale freudiana operata da Laplanche e con la sua proposta di una “seduzione generalizzata”, tale per cui la sessualità pulsionale infantile è da subito, fin dalla nascita, segnata dai messaggi sessualmente caricati che gli adulti – consapevolmente o inconsapevolmente – trasmettono attraverso ogni singolo gesto di cura, comunicazione, presenza. Messaggi indecifrabili e che pure si incidono nell'inconscio del neonato – di più: *formano* il suo inconscio – e che il neonato si sforza di tradurre, attivando una relazione, chiaramente asimmetrica, destinata a produrre effetti indelebili. Tanto che Laplanche potrà scrivere, rispetto alla comparsa della sessualità istintiva con la pubertà: «[...] nell'uomo, il sessuale di origine intersoggettiva, dunque il pulsionale, il *sessuale acquisito*, cosa assolutamente strana, *viene prima dell'innato. La pulsione viene prima dell'istinto*, il fantasma viene prima della funzione; e quando arriva l'istinto sessuale, la poltrona è già occupata».<sup>43</sup>

Cosa ne sarebbe stato dell'attaccamento – e della radicalizzazione – di Mieli alla sessualità originaria, piena, indistinta e chiusa (nel senso di attivamente egoistica, toccata solo dalla propria volontà di trovare piacere) avanzata dal Freud impegnato a rimuovere le sue prime – forse intollerabili – intuizioni sulla seduzione portata dagli adulti *se* avesse letto Laplanche? Non è dato saperlo, ma è lecito immaginare traiettorie in parte nuove che avrebbero potuto darsi.

Quanto a Foucault, il discorso è più semplice. Rimando, per una puntuale ricognizione della questione, alla prefazione di Paola Mieli e Massimo Prearo a *La gaia critica* e al contributo dello stesso Prearo “Le radici rimosse della *queer theory*. Una genealogia da ricostruire”,<sup>44</sup> mentre ci si limiterà qui a ricordare alcuni punti fondamentali. Per prima cosa, Mieli *aveva letto* Foucault, semplicemente di lui e di altri rappresentanti del

---

<sup>43</sup> J. Laplanche, *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, Mimesis, Milano 2019, p. 54.

<sup>44</sup> Cfr. M. Prearo, “Le radici rimosse della *queer theory*. Una genealogia da ricostruire”, in *Genesis*, XI/1-2, 2012, pp. 95-114.

«confusionarismo cialtrone» accademico francese – come gli “analisti anti-psicoanalitici” Deleuze e Guattari dettanti legge dal loro «pulpito maschilista» all’Università di Vincennes –<sup>45</sup> se ne faceva poco o nulla. Essi erano anzi, oserei dire, nemici. Nemici politici, nel senso dato a questa espressione da Carl Schmitt, ovvero potenti voci di una visione del mondo opposta destinata – Mieli già lo sapeva – a farsi organica al potere, perfetta per il potere, nella misura in cui tale visione rende deboli di fronte al potere e lascia di fatto soli gli oppressi – gli oppressi reali, quelli che non elucubrano sul potere, ma lo patiscono sulla loro pelle – con barocche disquisizioni sul “fuori” del potere: esiste? Non esiste? Pensabile? Impensabile? Irrappresentabile e dunque per ciò stesso capace di produrre linee di fuga? O siamo forse sempre interni, come voleva Foucault, al potere poiché il potere è ovunque ed è relazionale e dunque possono esserci al massimo “punti di resistenza” ancora, tuttavia, presi nella “trama di potere”?

Le «stroncate del Foucault di *La volonté de savoir*»<sup>46</sup> dichiarano pertanto un’alternativa che non poteva in alcun modo conciliarsi con quella di Mieli: là la resistenza, qui la liberazione; là il posizionamento nel ruolo, di volta in volta, di «avversario, di bersaglio, di appoggio, di sporgenza per una presa»<sup>47</sup> nelle relazioni di potere, qui la rivoluzione come speranza di distruzione dei rapporti di potere. Di conseguenza, la scelta di Mieli di collocarsi nell’orizzonte freudo-marxista non testimonia un ritardo o una non conoscenza dell’orizzonte teorico a lui contemporaneo,

---

<sup>45</sup> Cfr. M. Mieli, “Paris-FHAR”, in *La gaia critica*, cit., p. 85. «Guy Hocquenghem, noto teorico e stella lucentissima del FHAR ha trattato coi piedi me e un altro compagno del FUORI! che ci eravamo recati da lui per discutere il metodo e le prospettive di ricerca del collettivo di presa di coscienza di Milano, snobbandoci in forza del consueto paraocchi chauvinista di una strafottenza teorica assai vicina al confusionarismo cialtrone dei suoi amici Guattari e Deleuze, “analisti anti-psicoanalitici”, come essi azzardano definirsi dettando legge (dal pulpito maschilista, e oggi assai in voga, che detengono all’Università di Vincennes) sul solito codazzo pecorile degli snob culturali».

<sup>46</sup> M. Mieli, “Jean-Louis Bory e Guy Hocquenghem. *Comment nous appelez-vous déjà?*”, in *La gaia critica*, cit., p. 245.

<sup>47</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 185-186. «[...] là dove c’è potere c’è resistenza e tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esterioresità rispetto al potere. Bisogna dire che si è necessariamente “dentro” il potere, che non gli si “sfugge”, che non c’è, rispetto ad esso, un’esterioresità assoluta, perché si sarebbe immancabilmente soggetti alla legge? O che, se la storia è l’astuzia della ragione, il potere sarebbe a sua volta l’astuzia della storia – ciò che vince sempre? Vorrebbe dire misconoscere il carattere strettamente relazionale dei rapporti di potere. Essi non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d’appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere. Non c’è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario».

ma una precisa e consapevole scelta di campo finalizzata alla generazione di un mondo e di un tempo nuovi, di quel “Regno della Libertà” verso cui il marxismo era lo strumento pratico-collettivo e il freudismo quello psichico-individuale (benché fine dell’oppressione e dello sfruttamento materiale e fine dell’oppressione e dello sfruttamento inter- e intra-individuale si compenetrino necessariamente).

Tuttavia, non di un campo pacifico o pacificato si tratta. Mieli lotta, in quel campo. Specie nel lato freudiano, la sua azione è febbrile e ambivalente, non semplicemente critica, come se li cercasse comprensione e sostegno sapendo, tuttavia, di non potersi fidare fino in fondo, di doversi ribellare a molto, di dover amare e tradire quel corpo di teorie che non poteva contenere e tradurre integralmente il suo, di corpo. Non un gesto intellettuale, non il vezzo di chi attraversa un autore solo per il gusto di superarlo, di dire di più, di piegarlo verso direzioni nuove. Non un gioco. Non la sublimata erotizzazione degli “Io” dilatati o degli “Es” sprigionati rimanendo però al sicuro, sulla riva da cui i sani guardano naufragare le navi dei folli scrivendoci sopra libri o lezioni. Non il piacere di vedere – come già si sosteneva rispetto alla distanza da Brown – senza avere il coraggio di essere, ma la sofferenza di essere e di vedere sapendo che chi pareva aver visto, non aveva visto o non poteva vedere abbastanza. Ed è lungo questa frattura che Mieli, pur non smettendo né i panni del lucido teorico critico né quelli dell’attivista, si spoglia tuttavia per cominciare il vero corpo a corpo con il mondo dei “normali” rivelando la sua natura di folle-mistico a contatto con un Tutto invisibile ai più ma aperto al suo sguardo e quello di altri compagni folli, di cui il celebre Schreber è uno straordinario rappresentante:

La collettività, il mondo, la storia e l’*universo* agiscono e interagiscono nel trip “schizofrenico”: l’esistenza assume una luce diversa, nuovi e antichissimi significati vengono colti nell’aria, per le strade, tra la gente, negli animali, nella vegetazione. *La coscienza si dilata*: il “pazzo” riesce a esperire coscientemente gran parte di ciò che è “normalmente” inconscio.

Com’è eccezionale il libro di memorie del presidente Schreber “paranoico” rispetto all’analisi che Freud ce ne offre! Il “delirio” di Schreber spazia ampiamente nell’ambito della religione, della storia, della transessualità; è fatto di popoli e di guerre; travolge le intuizioni del tempo e dello spazio; fonde la vita con la morte poiché Schreber sperimenta da vivo la morte. “Le memorie del presidente Schreber, un paranoico o uno schizofrenico, poco importa, presentano una specie di delirio razziale, razzista, storico. Schreber delira i

continenti, le culture, le razze. Si tratta di un delirio sorprendente con un contenuto politico, storico, culturale” (Deleuze).

In realtà, *per chi sappia cosa si intende per “schizofrenia”*, le memorie del presidente non sono particolarmente sorprendenti: in ogni “viaggio nella follia” la collettività, i popoli, il passato anche remoto, il cosmo assumono un rilievo fondamentale, *trasparente*, che ha ben poco da spartire con l’opaca visione Egoistica del mondo [...]. Nulla di sorprendente, quindi, nel “caso” Schreber rispetto ad altri “deliri”: gli stessi psiconazisti ammettono come i “sintomi schizofrenici” siano stranamente simili in ogni “malato”. Sorprendente, l’esperienza di Schreber lo è rispetto alla Norma, alla sopravvivenza miope dell’*homo normalis*, così come lo sono le avventure di tanti altri “pazzi”, nostri contemporanei o del passato, che non sono né furono personaggi famosi.

[...] In uno scritto pubblicato nel 1924, *Nevrosi e psicosi*, Freud osservò che, mentre nella nevrosi l’Io, a causa della sua sottomissione alla “realtà”, sopprime una parte dell’Es, nella “schizofrenia” (“psicosi”) l’Io, al servizio dell’Es, si sottrae a una parte della “realtà”: l’Io accetta una parte dell’Es. Allora, “il ghiaccio della rimozione è rotto” (Jung). Ma l’Es è anche “inconscio collettivo” [...]. E l’inconscio collettivo “ha carattere universale e i suoi contenuti possono essere rintracciati ovunque”. È la comunità latente, la comunità che affiora, e con essa una *certa* “effervescenza primordiale”.<sup>48</sup>

Si dovrebbe probabilmente guardare a *Il risveglio dei faraoni* – romanzo autobiografico a cui Mieli lavorò dal 1977 al 1983 – per trovare l’equivalente delle *Memorie di un malato di nervi* di Schreber. Tuttavia, in assenza di un’edizione finalmente non più clandestina e sapientemente critica, è probabilmente giusto fare silenzio, rispettando in tal modo anche la volontà di Mario, convinto che quel testo non fosse ancora pronto, ancora perfetto.<sup>49</sup> Per altro, non è fondamentale conoscere ogni aspetto dell’“esperienza di Mieli” per cogliere – come è del resto evidente nella citazione appena riportata – la fratellanza che avvertiva per l’“esperienza di Schreber”, l’intimità che lo legava a quella come ad altre “avventure di pazzi”. Si può allora forse legittimamente passare per ciò che Mieli vedeva in Schreber per poi tornare a lui così da decifrare quell’eccesso – di amore, di rabbia, di desiderio rivoluzionario, di feroce disillusione, di attesa dell’armonia che, come già si diceva, è ben più che semplice progetto teorico-

---

<sup>48</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., pp. 200-201.

<sup>49</sup> Iniziato nel 1977, *Il risveglio dei faraoni* avrebbe dovuto vedere la luce nel marzo del 1983. Nei giorni immediatamente precedenti il suicidio, avvenuto il 12 marzo, Mieli rescisse il contratto con l’editore Einaudi chiedendo la restituzione del manoscritto. Per una precisa ricostruzione della vicenda si veda la nota biografica, a cura di Paola Mieli e Massimo Prearo, in M. Mieli, *La gaia critica*, cit., p. 351.

pratico di liberazione – che è percepibile anche nei suoi scritti più rigorosi e sobri. Così da decifrare la tensione verso – e la nostalgia per – il Tutto-Uno afferrato, conosciuto, attraverso il molteplice e le sue, altrettanto molteplici, forme.

Dunque: chi era Schreber? La storia è nota: nato a Lipsia nel 1842, figlio del medico ed educatore Daniel Gottlieb Moritz Schreber, giurista come il fratello Gustav (morto suicida nel 1877) e già ricoverato nella clinica psichiatrica della sua città natale nel 1884 per quello che venne classificato come un severo attacco ipocondriaco, nel giugno del 1893, in concomitanza con la notizia della futura nomina a Presidente della corte d'appello di Dresda, Schreber vive una nuova crisi caratterizzata da insonnia intervallata da sogni angosciosi e accompagnata dalla chiara percezione che qualcosa stesse agendo contro di lui per impedirgli di dormire e di rimettersi in salute. Ed è in questo stato di terrore e costante allarme che si fa largo in lui quell'immagine – intorno a cui tante interpretazioni, a partire da quella freudiana, si sono organizzate – condensata nelle parole “deve essere davvero bello essere una donna che soggiace alla copula”.<sup>50</sup> Prima dell'inverno, Schreber si ritroverà nuovamente ricoverato nella clinica di Lipsia sotto le cure dello psichiatra Paul Flechsig per poi essere trasferito nella clinica di Lindenhof e in seguito in quella di Sonnenstein (dove resterà fino al 1902). La vera carriera del giudice tedesco – non più semplice ipocondriaco, ma “paranoico” o caso di “dementia praecox” o “schizofrenico” o “psicotico paranoide” o solo “psicotico” – ha inizio con quel secondo crollo, consacrando a insuperabile campione di ciò che una mente e un corpo possono vedere e sentire grazie alla testimonianza contenuta nelle *Memorie*, pubblicate nel 1903 per volontà dello stesso Schreber, desideroso di «promuovere la conoscenza della verità in un campo estremamente importante, quello della religione».<sup>51</sup>

E in effetti, è un intero sistema teologico-cosmologico quello che Schreber descrive. Un sistema la cui tenuta non dipende propriamente da Dio, poiché siamo qui in presenza di un Dio non davvero onnipotente, oltre che non onnisciente e onnipresente.<sup>52</sup> Essa è piuttosto garantita da delicati rapporti di equilibrio e dipendenza tra Dio, gli esseri viventi e i corpi celesti. Così Dio – che è in verità composto da due entità, il “dio superiore”

---

<sup>50</sup> Cfr. D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1974, p. 56.

<sup>51</sup> Ivi, p. 15.

<sup>52</sup> Cfr. ivi, p. 41. «Una onniscienza e onnipresenza di Dio nel senso che Dio avrebbe scrutato *continuamente* nell'interiorità di ogni uomo vivente, e percepito ogni impulso emotivo dei suoi nervi, dunque nel senso che in ogni momento dato egli avrebbe sondato il cuore e i reni – una cosa del genere non esisteva».



Ormuzd e quello “inferiore” Ariman –, è un essere fatto di soli nervi – presenti in lui in numero infinito – attraverso i quali ha creato ogni cosa e con ogni cosa può entrare in contatto. Ma di un contatto sempre mediato e mai troppo prolungato si tratta. È infatti grazie al sole – rappresentante visibile di Dio e, al tempo stesso, sua prostituta –<sup>53</sup>, grazie ai suoi raggi che portano calore entrando nei corpi, che i nervi divini possono toccare anche i nervi umani creando una “congiunzione nervosa”, ovvero uno stato tale per cui Dio acquisisce facoltà di conoscenza e di azione di e su quel corpo, correndo tuttavia il rischio fatale di restarvi intrappolato e di finire distrutto.<sup>54</sup> Sovrano imperfetto e creatore impossibilitato ad avvicinarsi davvero alle proprie creature, Dio partecipa a quella “mirabile struttura” che è l’Ordine del Mondo da una posizione di sostanziale separazione, dovendo rispettare precisi confini e divieti, pena la fine dell’Ordine stesso. Solo dopo la morte, quando il corpo cessa di esistere, Dio può «avvicinarsi senza pericolo ai *cadaveri*, per estrarre e sollevare da quei corpi fino a sé i loro nervi [...] e così risvegliarli a nuova vita celeste [...]. La nuova vita nell’aldilà è la *beatitudine*».<sup>55</sup> Eliminata la materia – eccezion fatta per quelle «conformazioni di straordinaria finezza»<sup>56</sup> che sono i nervi – divino e umano possono allora trovarsi in uno stato di comunione che è per l’essere umano godimento felice – le anime, progressivamente immemori di chi sono state, “sguazzano nel piacere” –<sup>57</sup> da cui nessuno, neppure il più terribile peccatore, è escluso per sempre poiché ogni anima è giudicata da Dio e sottoposta a un periodo di purificazione più o meno lungo, ma mai eternamente dannata.<sup>58</sup> Al tempo stesso, Dio può ora assorbire le anime, farne suoi elementi – quelli che Schreber chiama “vestiboli del cielo” –, entrarvi in rapporto intimo e continuo senza più temere la propria distruzione.

---

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 393. Ecco quanto riportato nella perizia medico-legale su Schreber del 9 dicembre 1899: «Per un certo periodo, ora, nel comportamento fisico del paziente si verificarono solo lievi mutamenti: continuavano le risate singolarmente clamorose e forzate e le infinite ripetizioni monotone di imprecazioni spesso incomprensibili (per es.: «il sole è una puttana») [...]».

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 52.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-39. «Le anime perfettamente depurate attraverso il processo di purificazione salivano in cielo e giungevano in tal modo alla *beatitudine*. La *beatitudine* consisteva in uno stato di godimento ininterrotto, collegato alla visione di Dio [...]. Una sopravvivenza *eterna* della coscienza di essere stati questo o quell’uomo non era concessa ad alcuna anima umana. Piuttosto la destinazione di tutte le anime era quella di sentirsi finalmente fuse con le altre anime, di essere assorbite in unità superiori e sentirsi così ormai come elementi di Dio («vestiboli del cielo»)».

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, pp. 33-34.

Questo il funzionamento normale, giusto, dell'Ordine. Tuttavia, un giorno qualcosa si incrina e i "reami" divini – Dio stesso e i "vestiboli del cielo" – entrano in crisi poiché è stato commesso *"un assassinio dell'anima"*.<sup>59</sup> È a partire da questa certezza che il racconto teologico-cosmologico di Schreber si intreccia con il suo destino personale poiché l'anima in questione è la sua, vittima di una congiura che il giudice tedesco considera ordita, almeno in un primo momento, dal "medico dei nervi" Flechsig e poi da Dio stesso. In un paesaggio popolato da invidie transgenerazionali – il sospetto che i Flechsig siano da sempre nemici degli Schreber –, vivi in verità morti, luoghi familiari che si trasmutano in un altrove sospeso nello spazio e nel tempo, si consuma una tragedia cosmica che ha il suo inizio e il suo compimento nella natura duplice di quell'omicidio spirituale: evirare Schreber – fare del suo corpo un corpo femminile consegnato alla brama sessuale di qualcuno – e distruggere il suo intelletto. È dunque una minaccia annihilatoria quella che grava su Schreber: chiunque sia il mandante del complotto contro di lui, i suoi nervi così sensibili e potenti da attrarre e intrappolare persino Dio e da aprirlo alla conoscenza dell'ordine segreto delle cose rischiano di essere sconfitti, piegati alla volontà altrui in un'intimità forzata, e infine annientati. La trasformazione in donna è qui metafora della passività a cui Schreber sarebbe ridotto se non lottasse contro i suoi nemici, esattamente come la distruzione dell'intelletto rappresenta la fine della sua capacità di pensiero e di azione indipendente e diretta. Tuttavia, questo crimine tentato che ha ormai compromesso l'Ordine del Mondo e interrotto l'accesso dei morti alla beatitudine nasconde un'altra possibilità: se Schreber non fosse solo un innocente perseguitato ma l'uomo voluto da Dio per ripristinare la "mirabile struttura" compromessa e redimire l'umanità? Se il farsi donna non fosse un intollerabile affronto, una vergogna, una resa all'inattività affine alla morte, ma piuttosto l'apertura al farsi compagno e strumento di Dio per popolare la terra di esseri umani nuovi, felicemente vivi e in armonia con ciò che deve essere?

Nell'ambiguità della minaccia, nell'ambivalenza dei suoi protagonisti e dei sentimenti di Schreber nei loro confronti – e nella conseguente oscillazione tra la disperazione del perseguitato e l'euforia del redentore – si realizza, come è noto, la paranoia del "delirio" del Presidente. Paranoia la cui eziologia è stata rintracciata da Freud in «un assalto di

---

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, pp. 42 sgg.

*libido* omosessuale, il cui oggetto in origine fu, con ogni probabilità, il dottor Flechsig, e la lotta contro questo impulso libidico provocò il conflitto che generò le manifestazioni patologiche». <sup>60</sup> In sostanza, il risveglio – forse risalente già al primo incontro del 1884 con Flechsig – di un potente desiderio omosessuale inconscio produsse in Schreber resistenze così forti da trasformare non soltanto l’oggetto d’amore in oggetto d’odio ma, attraverso un processo di proiezione, in un oggetto *meritevole* di odio in quanto feroce persecutore, trasformando al tempo stesso il contenuto del desiderio in contenuto della persecuzione (ovvero l’essere vittima – femminilizzata e passiva – della “brama sessuale” del medico). Inutile aggiungere che, dal punto di vista freudiano, Flechsig non è che una figura sostitutiva, una sorta di passaggio necessario per giungere all’impatto con la figura che realmente domina questa tragedia personale dilatata dal delirio in tragedia cosmica dove nessuno è solo e soltanto chi sembra essere e le trasformazioni sono la regola:

Una di queste trasformazioni consiste nella sostituzione della persona di Flechsig con la più alta figura di Dio; a tutta prima ciò sembra significare un’acutizzazione del conflitto, un intensificarsi intollerabile della persecuzione, ma si vedrà ben presto che questa prima trasformazione del delirio ne prepara una seconda e con essa la soluzione del conflitto. Se era impossibile per Schreber prendere confidenza con la parte della prostituta che si concede al suo medico, il compito di offrire a Dio stesso la pienezza di voluttà che Egli cerca, non urta contro la stessa resistenza da parte dell’Io di Schreber. L’evoluzione non è più un oltraggio, essa diventa “conforme all’Ordine del Mondo”, entra a far parte di un grande disegno cosmico, serve alla finalità di una rinnovata creazione del genere umano dopo che esso è giunto alla sua fine. [...] L’Io di Schreber si compensa nel delirio di grandezza, mentre alla fantasia femminile di desiderio è stato consentito di affermarsi e rendersi accettabile. [...] Ma un altro tratto del sistema delirante di Schreber è destinato ad attrarre la nostra attenzione: il persecutore – se esaminiamo il delirio nel suo insieme – si scompone nelle persone di Flechsig e di Dio; a sua volta Flechsig stesso più tardi si scinde in due persone, cioè nel Flechsig “superiore” e nel Flechsig “medio”, e Dio in un dio “inferiore” e in un dio “superiore”. [...] È questo un tratto assai caratteristico della paranoia. La paranoia scompone laddove l’isteria condensa. O meglio: la paranoia risolve di nuovo nei loro elementi le condensazioni e le identificazioni avvenute nella fantasia inconscia. [...] *Se il persecutore Flechsig era a suo tempo una persona amata, allora anche la figura di Dio non può che*

---

<sup>60</sup> S. Freud, “Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber), in *Opere, 1909-1912*, 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 370.

*essere la ricomparsa di qualche altra persona ugualmente amata, ma probabilmente d'importanza maggiore.*<sup>61</sup>

Questa “persona ugualmente amata, ma probabilmente d’importanza maggiore” nascosta dietro al Dio schreberiano – potente eppure mancante, privo di corpo eppure portatore di voluttà attraverso i raggi solari, persecutore che pure rende Schreber solo e insostituibile alleato per la realizzazione di piani non del tutto chiari ma di sicuro legati alla salvezza dell’universo – non è che il padre (mentre la scomposizione di Dio e di Flechsig in entità “inferiori” e “superiori” rimanderebbe alla comparsa del fratello nel ruolo di potenza minore). Il padre teneramente desiderato nei primi momenti dello sviluppo psicosessuale quando, superate le iniziali fasi autoerotiche e narcisistiche, era stato spontaneamente eletto a oggetto d’amore prima che «raggiunto lo stadio della scelta oggettuale eterosessuale»<sup>62</sup> tale pulsione fosse sviata. Il padre che nella costruzione paranoica di Schreber torna, appunto, con un carico amplificato e cosmicamente trasfigurato di amore e odio, desiderio e colpa, bisogno di fusione e ribellione a tale bisogno, regressione e doloroso tentativo di andare oltre, di preservare la propria integrità contro il rischio di essere assorbiti – annichiliti, sottomessi, vinti – dall’indifferenziazione originaria.

Questa lotta – che è lotta interna all’essere umano sofferente proiettata sulla realtà esterna o su ciò che si considera come realtà esterna – ha conosciuto ovviamente altre interpretazioni, più o meno vicine a quella di Freud. Su tutte, si ricorderà qui brevemente quella avanzata nel 1973 da Morton Schatzman con il suo *La famiglia che uccide*, libro meritevole di avere, finalmente, concentrato l’attenzione sul contesto familiare e sociale di Schreber, in particolare sui feroci metodi educativi-repressivi del padre e sul suo sadico desiderio di controllo assoluto sui figli (sul loro corpo come sui loro pensieri). Da questa prospettiva, la battaglia tra resistenza alla minaccia di distruzione psico-fisica e abbandono a quel destino – benché trasmutato in missione redentrice – o tra difesa dell’Io e abbattimento dei confini, non nasconde infantili fantasie sessuali rimosse o persistenti

---

<sup>61</sup> Ivi, pp. 374-377, corsivo mio.

<sup>62</sup> Ivi, p. 374. «La personalità di Schreber ha opposto una intensa resistenza contro questa fantasia e la lotta difensiva che ne è risultata, fra le forme diverse che avrebbe potuto assumere, ha scelto, per motivi che ci sono ignoti, quella del delirio di persecuzione. La persona agognata diventa ora il persecutore e il contenuto della fantasia di desiderio diventa il contenuto della persecuzione».

impulsi omosessuali latenti scissi tra nuova rimozione e cedimento/regressione, ma denuncia al contrario la schizofrenia come condizione indotta dall'esterno:

Molti psichiatri e psicoanalisti hanno detto che i soggetti definiti schizofrenici soffrono di un'incapacità a distinguere l'“Io” dal “non-Io” e sono privi dei “confini dell'Ego”. Ritengo che ad alcuni di costoro sia insegnato dalle loro famiglie che non devono o non possono vivere con un “Io”, come il padre di Schreber ha evidentemente insegnato a suo figlio. Si noti che il dottor Schreber non dice che i bambini non dovrebbero tenere qualcosa nascosto ai genitori; dice che dovrebbero essere “permeati della sensazione dell'impossibilità” di farlo, cioè devono sentire di non potere.<sup>63</sup>

E in effetti, la coazione a pensare di cui Schreber parla nelle sue *Memorie* e a non concedersi mai momenti di puro ozio – o diversamente Dio l'avrebbe “considerato idiota” – e la crescente sensazione che ogni pensiero fosse, ben prima che controllato, osservato da forze esterne, sembrano una perfetta interiorizzazione dei metodi paterni, dichiarando il ricordo di atti abusivi e persecutori realmente subiti. Anche il tema della proiezione paranoica subisce nell'analisi di Schatzman uno spostamento significativo: il processo di negazione, conversione e proiezione – che nel caso Schreber si presenta come negazione dei desideri verso il padre, della loro conversione in odio e infine della proiezione dell'odio nella formula “Egli mi odia” – rimane di per sé valido a patto che si consideri la responsabilità degli “oggetti” del mondo, ovvero che li si riconosca come *agenti* capaci di “stabilire, determinare, limitare, ostacolare, sopprimere, temere, incoraggiare, infiammare, sostenere, conoscere e riconoscere il desiderio altrui” attraverso il *loro* desiderio e i loro comportamenti.<sup>64</sup> Così Schreber padre non è una creatura innocente costretta da pulsioni, fantasmi e paure universali nel ruolo prima di bersaglio di impulsi libidici e poi di modello-rivale temuto (e incline a minacciare evirazioni). Schreber padre è un attore che incide e determina, che provoca e scava, che lascia volontariamente segni nel corpo del figlio – con severe imposizioni che riguardano il gioco, la postura, l'alimentazione, la corretta posizione da assumere nel sonno e, ovviamente, gli “esercizi muscolari” utili per prevenire “polluzioni malsane e debilitanti” –<sup>65</sup> e che plasma la sua

---

<sup>63</sup> M. Schatzman, *La famiglia che uccide*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 146-147.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, pp. 106-107.

<sup>65</sup> A questo proposito si vedano gli esempi riportati dallo stesso Schatzman (Cfr. *ivi*, pp. 68-91).

mente con immagini non lontane da quelle che più tardi popoleranno l'universo alternativo del figlio: il bambino che è “come una donna” per Dio; i “puri raggi” che emanano dal concetto di Dio e che irradiano il fanciullo; il posizionamento passivo, immateriale e al tempo stesso sensibile che si deve avere rispetto al “Padre Universale”; l'amore trasmesso con forme di sadica severità giustificate a loro volta come forme d'amore; la trasparenza imposta ai pensieri chiusi nella mente; la costante violazione dei confini dell'altro affinché l'altro non abbia confini, affinché la sua volontà sia di fatto volontà dell'autorità che l'ha plasmata; la comunità come somma di individui piegati e docili.<sup>66</sup>

Davanti a tutto questo la presunta omosessualità repressa di Schreber scompare, nel senso che si fa elemento secondario, represso nella misura in cui tutto era stato represso – ucciso ancor prima di venire alla luce come desiderio autentico, proprio o fatto proprio – nel bambino che un giorno sarebbe stato nominato giudice e poi chiamato semplicemente pazzo. E la sua epopea cosmico-teologica si fa in buona parte trascrizione di ciò che aveva subito.

Eppure, in essa vi è anche una quota di ribellione al potere, un'apertura a un diverso ordine delle cose e tra le cose, che non è solo ritirata dalla realtà ma bisogno di trasformarla alla luce di legami nuovi. Si tratta di un punto che né Freud – troppo bloccato a cogliere la ribellione solo come conflitto interno destinato a lasciare sul campo una parte dell'individuo o dei suoi desideri o delle sue funzioni –, né Schatzman – autore di un libro necessario e coraggioso per la critica ampia ai metodi educativi familiari e sociali, ma in cui Schreber si fa solo figura del bambino irrimediabilmente traumatizzato e il suo racconto eccentrica traduzione del trauma –, prendono compiutamente in considerazione. Tantomeno considera tale punto Canetti, che al caso Schreber dedicò due densi capitoli in *Massa e potere*: sostenere, come lo scrittore bulgaro fa, che «tutto il suo sistema è la rappresentazione di una lotta per il potere, dove Dio stesso è il suo vero antagonista»<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, pp. 92-104.

<sup>67</sup> E. Canetti, *Appunti. 1942-1993*, Adelphi, Milano 2021, p. 167. Così Canetti in questa nota dedicata a Schreber: «Che cosa non ho trovato in lui! Conferme per alcuni pensieri che mi occupano da anni! Per esempio l'indissolubile connessione tra paranoia e potere. Tutto il suo sistema è la descrizione di una lotta per il potere, in cui Dio stesso è il vero antagonista. Schreber è vissuto a lungo nell'idea di essere l'unico uomo sopravvissuto nel mondo [...] Ma Schreber portava anche già pronta dentro di sé come delirio l'ideologia del nazionalsocialismo. Egli considera i tedeschi il popolo eletto e vede minacciata la loro esistenza da ebrei, cattolici e slavi. Si definisce spesso il “campione” che deve salvarli da questo pericolo.

significa rimuovere il cuore della sofferenza di Schreber, ovvero il profondissimo disgusto per la vita ridotta a rapporti di forza. Se la paranoia induce il protagonista delle *Memorie* a credersi l'ultimo dei viventi in mezzo a una massa di defunti e unico salvatore non è perché egli condivide con il tiranno delirante – ed è principalmente a Hitler che Canetti pensa –<sup>68</sup> «il desiderio di sopprimere gli altri per essere l'unico, oppure, nella forma più mitigata e frequente, il desiderio di servirsi degli altri per divenire l'unico con il loro aiuto».<sup>69</sup> Quel desiderio non è affatto originario in Schreber e non è neppure ciò che lo guida. La sua vicinanza al “senso della posizione” – sentirsi il “solo e unico” e per questo sentirsi minacciato, desiderare e cercare protezione in un ordine immutabile di cui si è il padrone, farsi portatore di istanze insieme di distruzione e redenzione –<sup>70</sup> del potente è ultima, dolorosa figura di un processo, non volontà iniziale (e certo si potrebbe dire che il risultato è lo stesso, ma si comprende guardando al principio, pena confondere tutto con tutto).

Mieli, mistico-folle a contatto con un altro mistico-folle, coglie invece ciò che altri interpreti non hanno saputo vedere o hanno lasciato cadere. Coglie ciò che di davvero “sorprendente” vi è nel viaggio di Schreber rispetto alla “Norma” e all’“opaca visione Egoistica del mondo” che la sostiene:

---

Una simile anticipazione di quanto accadde più tardi nel mondo dei “sani di mente” costituirebbe già da sola un motivo sufficiente per occuparsi delle sue memorie».

<sup>68</sup> Nei capitoli dedicati a Schreber in *Massa e potere*, Canetti, invitando a non considerare l'insuccesso come un motivo per non vedere il potente sanguinario che si nasconde dietro il paranoico delirante rinchiuso in un manicomio, scrive: «Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che, in un caso come quello di Schreber, il malato non abbia mai raggiunto in realtà la posizione mostruosa per la quale si struggeva. [...] In questa come in ogni altra situazione il successo dipende esclusivamente dalle circostanze casuali. [...] Al posto di ogni grande nome nella storia potrebbero essercene cento altri. [...] Un accurato esame del potere deve astenersi dall'usare il successo come criterio di giudizio. Le caratteristiche e le aberrazioni del potere devono essere accuratamente raccolte e confrontate. Un malato di nervi che, reietto, abbandonato e trascurato, ha trascorso i suoi giorni in una clinica, può essere più importante di Hitler e di Napoleone per il suo contributo alla conoscenza e può chiarire all'umanità la sua maledizione e i suoi sovrani». (E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1972, pp. 554-555).

<sup>69</sup> Ivi, pp. 572-573.

<sup>70</sup> Cfr. ivi, pp. 540-542. Rispetto al “senso della posizione” che Schreber condividerebbe con il potente, Canetti scrive: «Supremo principio è per lui l'ordine dell'universo. Egli lo pone al di sopra di Dio: se Dio cerca di trasgredirvi, incorre in difficoltà. Schreber parla spesso del proprio corpo umano come se si trattasse di un “corpo celeste”. L'ordine del sistema planetario lo riguarda da vicino, come per altri l'ordine della propria famiglia. Si augura di esservi compreso e fissato. L'immutabilità e la durata delle costellazioni così come sono note ormai da secoli possono averlo particolarmente attirato verso di esse. Una “collocazione” fra di esse era una collocazione per l'eternità. Questo “senso della posizione” del paranoico è di essenziale importanza: si tratta di difendere e di render sicura una collocazione supremamente elevata. Anche al potente, secondo la natura del potere, può accadere la stessa cosa: il senso soggettivo della propria posizione, che egli prova, non differisce in nulla da quello del paranoico. Chi può farlo si circonda di soldati e si rinchioda in fortezze. Schreber, che si sente minacciato in vari modi, si tiene saldo alle stelle».

Il trip “schizofrenico” [...] rivela come l’intera ontogenesi si comprenda alla luce della filogenesi “proiettata” dalle tenebre dell’inconscio verso l’“esterno”, e riscoperta negli altri, nell’ambiente. Poiché in tutti noi, in effetti, la storia è presente: ed è ancora *preistoria* proprio perché giace latente, perché la repressione ci ha obbligati a non vedere, a non sentire, a non capire, a non riconoscerci gli uni negli altri. *L’Ego e la “realtà normale” illusoria sono il risultato dell’atomizzazione individualistica della specie, atomizzazione che è andata rimpiazzando la comunità progressivamente distrutta.* Il cosiddetto “delirio” è dunque uno “stato di grazia”, poiché nel singolo il desiderio di comunità resuscita e si dibatte per affermarsi nell’ambiente che gli è ostile in quanto sua negazione.<sup>71</sup>

Si diceva prima che il sistema cosmologico e teologico di Schreber si basa su delicati rapporti di equilibrio e di dipendenza tra Dio, gli esseri viventi e i corpi celesti. Prima che l’Ordine del Mondo subisse una fatale lacerazione per colpa del tentato assassinio dell’anima – o di una serie di tentati assassini dell’anima –, il mondo organico viveva in uno stato di armonia grazie al contatto costante eppure mai diretto, mai invasivo, con Dio. Attraverso la mediazione dei raggi – provenienti soprattutto dal sole ma anche dalle altre stelle – il divino avvolgeva e compenetrava con cura la vita, senza tuttavia giungere mai – o giungendovi solo con estrema moderazione e solo in casi eccezionali – a quel tipo di congiunzione nervosa che avrebbe pregiudicato l’esistenza di Dio stesso, benché l’attrazione – che Schreber intende tanto come forza meccanica-naturale quanto come forza psicologica-spirituale<sup>72</sup> – premesse sui nervi e tra i nervi divini e umani. La struttura dell’universo vivente e la sua moralità riposavano dunque su un manifesto legame di co-dipendenza di ogni cosa con ogni cosa – del terreno col celeste, del materiale con l’immateriale, del passato con il presente e con il futuro all’interno di un tempo che non è mai solo storico, ma sempre cosmico-storico – e sul rispetto tuttavia dei reciproci confini. O meglio: sul rispetto di un nucleo individuale e non disponibile alla presa altrui che permettesse a ciascuno – Dio compreso – di autoconservarsi e di sviluppare liberamente le proprie potenzialità.

Solo nell’aldilà, solo nella *beatitudine*, questo equilibrio di contatto e separazione poteva, progressivamente, cadere. Una volta purificate – e si dovrà ricordare che non esistono inferno né “durezza” o “crudeltà gratuita” nel mondo dopo la morte di Schreber

---

<sup>71</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., pp. 179-180.

<sup>72</sup> Cfr. D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, cit., nota 5 p. 32.



–, le anime perdevano con dolcezza e con tempi variabili coscienza di chi erano stati – esseri umani particolarmente importanti come Goethe o Bismarck erano destinati a conservare più a lungo memoria della loro esistenza terrena –<sup>73</sup> per giungere alla destinazione finale, ovvero «sentirsi finalmente fuse con le altre anime, [...] essere assorbite in unità superiori e sentirsi così ormai come elementi di Dio («vestiboli del cielo»)». <sup>74</sup> Schreber immagina dunque un luogo di piacere perenne e di fusione di tutto con Dio in cui nessun confine sarà più necessario, in cui l’attrazione come forza legante non sarà più da temere, in cui nessuna differenza di ruolo, di importanza, di potere sarà più degna di significato. E se è vero che «la beatitudine maschile si trovava a un grado più alto della beatitudine femminile, la quale ultima sembra essere precipuamente consistita in un sentimento ininterrotto di voluttà», ciò ha valore solo in rapporto alla maggiore forza agente nel mondo che Schreber – in questo figlio del proprio tempo e forse di ogni tempo – riconosceva agli uomini rispetto alle donne. In fondo, “sguazzare nel piacere”, perdere traccia dell’intelletto e della volontà passati è l’incarnazione finale della beatitudine, la sua forma più completa, il punto in cui ogni divisione – di genere, di classe, di intelligenza, persino di moralità poiché anche l’anima più nera può e deve essere purificata – svanisce.

Il tempo della beatitudine è, in Schreber, il compimento di quel tempo che Mieli traduce come “comunità”. Non una comunità storicamente definita, ma la comunità che il viaggio schizofrenico permette di vedere, ovvero l’ontogenesi in cui si riversa la filogenesi e in cui l’“atomizzazione individualistica” crolla permettendoci di “riconoscerci gli uni negli altri”. Eppure, già da vivo il giudice tedesco sperimenta, seppur con enormi sofferenze e conflitti interiori, un’anticipazione di quel tempo o di ciò che la vita potrebbe sempre essere. Se per un momento si fanno tacere i padri e i sensi di colpa e le mogli angosciate e i dottori che vogliono curare e gli esperti che vogliono capire; se per un momento ci permettiamo di non ascoltare il dolore di Schreber, di non pensare alle sue notti insonni, ai suoi organi che scompaiono, alle battaglie per la salvezza del mondo che credeva di dover combattere, alla lingua fondamentale di Dio e al rapporto di questa

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 38. «[...] può darsi che, per esempio, l’anima di un Goethe, di un Bismarck ecc. abbia affermato la propria autocoscienza (coscienza dell’identità) per secoli, mentre ciò non accadeva per l’anima di un bambino morto prematuramente, se non per tanti anni quanti dura la vita di un uomo».

<sup>74</sup> Si veda nota 56.

con il suo inconscio; se per un momento, dunque, ci permettiamo di fare ciò che non dovremmo e che pure Mieli – ben consapevole almeno di una parte di quel dolore – ci chiede di fare, non riusciamo allora semplicemente a sentire la gioia della resa a cui Schreber ci chiama? Una resa attiva, affine al lasciar fluire e al lasciar andare, al porre fine ai rapporti di forza, alla coazione dei pensieri, al bisogno di incidere sul mondo, di ancorarsi alla propria volontà e al proprio intelletto come soli valori e sola salvezza quando la salvezza è altrove e in un'altra forma? Ciò che Canetti, più di tutti, dimentica è che Schreber non si sentiva in guerra per dominare il mondo, ma per restituire al mondo – al mondo dei morti bloccati e dunque impossibilitati a vivere ancora e meglio – la beatitudine, lo “stato di grazia” in cui vi è solo comunione e i nervi degli esseri umani si intrecciano con quelli di Dio. Uno stato “femminile” che Schreber riassume – al di là delle resistenze e della vergogna iniziali – nella fantasia di trasformarsi in donna.

La transessualità che Schreber vive è, da questo punto di vista, ben più che risveglio di impulsi omosessuali o di un'omosessualità marcata e troppo a lunga repressa. Ben più che cedimento alla passività come rinuncia a richieste troppo grandi provenienti dall'esterno o ritorno di una qualche forma di terribile seduzione paterna – benché ciascuna di queste cose abbia probabilmente un importante nucleo di verità. Se seguiamo Schreber stesso, essa è un'anticipazione di come le cose saranno nel tempo e nel mondo a venire, quando l'ordine sarà ristabilito. Se seguiamo Mieli, essa è la prova di ciò che tutti, nel profondo, già conosciamo, ma di cui solo il folle può rivelare la portata transumana che apre al Tutto e all'eterno:

Nel trip “schizofrenico” [...] la fantasia transessuale si trasforma in travolgente esperienza *effettiva* della transessualità. Allora, si direbbero avverarsi le parole di Gesù secondo san Clemente, e cioè che un giorno “due faranno uno, e l'esterno somiglierà all'interno, e più non ci sarà né maschio né femmina”. Da latente, la transessualità si fa manifesta.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., pp. 182-183.

### III

Quando due faranno uno. Quando molti faranno Tutto. Quando due e molti saranno disposti a desiderare l'Uno e il Tutto. Presa nella sua innocenza, l'utopia che determina e accompagna il viaggio dei folli e dei mistici è un'utopia di relazione, non la sua negazione. Di relazione che si nutre del tempo mitico dell'infanzia, di quello stato di fusione dominato dal principio di piacere. È davvero attesa messianica che si compie nella restaurazione del momento in cui era possibile essere – senza volontà, senza pensiero, senza autocoscienza – con l'interno e con l'esterno, con il basso e con l'alto, con il parziale e con l'assoluto, con i morti incisi nella propria carne e con i vivi che a loro volta di quelle incisioni portano traccia, con se stessi come creature create e increate insieme da quel Tutto in cui si sta.

«Ricucirti nell'entità senza Dio che ti assimila e ti produce come se ti producessi da te, e come tu stesso nel Nulla e contro di Lui, in ogni ora, ti produci».<sup>76</sup> Così scriveva Artaud dopo aver finalmente trovato il mondo che cercava nel Messico delle sopravvivenze – non ancora del tutto profanate, volgarizzate – del rituale del peyote: la sua – almeno momentanea – liberazione; la quiete per i suoi nervi scossi e il suo corpo frammentato e palpitante attraverso la danza; l'unità divina senza un Dio sopra la testa e nella testa per farla davvero finita con il suo giudizio, dovendo perciò cominciare con il proprio, dovendosi assumere la responsabilità di quel giudizio. Perché il giudizio non scompare, il dover-essere, una volta toccato il mondo, parla per sempre e poco importa se esso assume la forma che la realtà esterna vuole o se sono più vaste e oscure le forme che lo dominano. Anzi, il dover-essere dell'individuo considerato delirante è ben più feroce poiché solitario, privo o quasi di compagni di dovere nel mondo.

Si può fare poesia sui viaggi dei mistici-folli di qualunque specie. Si può stare, come già si diceva, sulla riva da cui i nevrotici mediamente funzionanti guardano naufragare le navi dei pazzi, ridendo di loro o al contrario ringraziandoli per le loro visioni sovversive e per i loro tentativi di realizzarle. Si può fare tutto questo, a patto che si ricordi l'angoscia di chi vede un ordine delle cose alieno alla realtà e a chi ne fa parte, e a patto che si ricordi che quell'ordine risponde a un dover-essere e non solo a un confuso voler-essere.

---

<sup>76</sup> A. Artaud, *La Danza del Peyote*, Ortica editrice, Aprilia 2019, p. 17.

Impallidiscono i lamenti e la solitudine dei Giobbe che hanno smarrito il senso dell'esistenza davanti a chi sente e risponde a un *altro* senso. Ai primi basta dare un po' di soddisfazione, risarcirli per ciò che hanno perso o far ricomparire un padre che dica loro: "ti voglio bene, sei il mio figlio prediletto". Ai secondi si dovrebbe concedere un mondo nuovo e allora lì l'angoscia diventerebbe nostra, come per chi guardava Mieli trasfigurato in Jacqueline Kennedy: siamo disposti a farlo? Chi fra noi è disposto a farlo? Saremmo in grado di farlo? Ma al di là di ciò che noi possiamo, il dover-essere del mistico-folle resta lì con le sue ingiunzioni.

Sistematizzando nel 1924 le acquisizioni teoriche e pratiche su nevrosi e psicosi, Freud riporta una considerazione importante sul Super-io. Dopo aver ribadito la nota formula secondo cui la nevrosi dichiara un conflitto tra l'Io e l'Es mentre la psicosi quello tra Io e mondo esterno, è il ruolo del Super-io a essere precisato.<sup>77</sup> L'Io del nevrotico si difende da desideri – o da pensieri legati a quei desideri – intollerabili provenienti dall'Es attraverso la rimozione poiché "si pone al servizio" della realtà e del Super-io come rappresentante dell'autorità esterna. La frustrazione del desiderio trova qui risarcimento nel legame rafforzato tra Io e ambiente. Nella psicosi avviene invece qualcosa di parzialmente diverso: anche qui un desiderio impossibile da sopportare viene sottoposto a rimozione, ma il processo incontra un esito differente: l'Io si pone ora al servizio dell'Es risarcendo la frustrazione con la creazione – parziale o integrale – di una realtà nuova. Benché entrambe siano "ribellioni dell'Es contro il mondo esterno", la nevrosi è dolore e arte del compromesso, dello scendere a patti con la realtà – evitandone alcune parti, abbracciandone altre – che cerca sfogo nel meccanismo adattivo della sublimazione e nella fantasia, senza che la fantasia domandi di irrompere nella realtà. La psicosi è invece dolore e arte della negazione della realtà esterna e della sua sostituzione con un mondo interiore, che tuttavia non smette di desiderare l'attacco contro l'ambiente circostante.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Cfr. S. Freud, "Nevrosi e psicosi", in *Opere, 1917-1923*, 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 613. «L'etiologia comune che determina lo scoppio di una psiconevrosi o di una psicosi rimane sempre la frustrazione, il mancato appagamento di uno degli indicibili desideri infantili che nella nostra organizzazione, filogeneticamente determinata, hanno radici così profonde. Questa frustrazione in ultima analisi è sempre una frustrazione esterna. In alcuni singoli casi essa può derivare da quell'istanza interna (che alberga nel Super-io) la quale si è assunta l'onere di rappresentare le pretese della realtà. L'effetto patogeno dipende ora da questo: se l'Io, in una siffatta tensione conflittuale, rimane fedele alla propria dipendenza dal mondo esterno e tenta di imbavagliare l'Es, o se invece si lascia sopraffare dall'Es e con ciò stesso strappare dalla realtà».

<sup>78</sup> C. S. Freud, "La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi", in *Opere, 1924-1929*, 10, cit., p. 43. «La netta distinzione fra nevrosi e psicosi si attenua tuttavia per il fatto che anche nella nevrosi non mancano i

E in questo senso qualcosa del discorso di Canetti può valere: nevrosi e psicosi possono essere anche due modi – non necessariamente privi di punti di contatto o di confusione o sovrapposizione, proprio come nell’individuo – di darsi della politica e della psicologia del potente: come lenta erosione di qualche confine, aggiustamento, gioco di cessione e ricompensa o come furore di trasformazione (rivoluzionario o reazionario, costruttivo o distruttivo, legante o disgregante od oscillante tra questi poli). Del resto, la politica non è che una forma di espressione e organizzazione dell’umano, e nell’umano – ma si dovrebbe probabilmente dire: in ogni forma di vita sufficientemente complessa e inserita in un complesso campo di relazioni – non si danno che gradazioni di patimento psichico.

Ora, l’Io che nello spettro psicotico soccombe, in modo più o meno severo, all’Es a svantaggio del proprio rapporto con la realtà, non mette a tacere l’altro padrone, ovvero quel Super-io che dell’autorità e dei codici esterni è il rappresentante. La “vittoria” dell’Es – con l’Io progressivamente risucchiato nella regione psichica da cui proviene – non si traduce in pura e diretta liberazione dei bisogni e dei desideri, nemmeno all’interno dell’individuo. Le formule “nevrosi di traslazione = conflitto tra Io ed Es”, “psicosi = conflitto tra Io e mondo esterno” e “nevrosi narcisistiche = conflitto tra Io e Super-io”<sup>79</sup> – con queste ultime (schizofrenia, paranoia e melanconia) che di fatto rientrano per Freud nel campo delle psicosi, condividendo un analogo ritiro della libido sull’Io –<sup>80</sup> possono

---

tentativi di sostituire la realtà indesiderata con una realtà più consona ai propri desideri. La possibilità di far questo è offerta dall’esistenza del mondo della fantasia, di un regno cioè che a suo tempo, quando fu instaurato il principio di realtà, fu separato dal mondo esterno reale, e da allora è stato risparmiato dalle esigenze e dalle necessità della vita come una sorta di “territorio protetto” non inaccessibile all’Io, ma ad esso legato in modo labile. Da questo mondo della fantasia la nevrosi trae il materiale per le sue neoformazioni di desiderio, trovandolo abitualmente sulla via della regressione verso un passato reale più ricco di soddisfazioni. Non c’è praticamente alcun dubbio che il mondo della fantasia svolga nella psicosi questo stesso identico ruolo, che esso sia, anche per la psicosi, lo scrigno da cui viene tratto il materiale o il modello per la costruzione della nuova realtà. Tuttavia il nuovo fantastico mondo esterno della psicosi vuole prendere il posto della realtà esterna, mentre quello della nevrosi, al pari del gioco infantile, si appoggia di buon grado a una parte della realtà – naturalmente non a quella da cui il soggetto deve difendersi – conferendo ad essa un significato particolare e un senso segreto che, non sempre a proposito, chiamiamo simbolico. Così, sia per la nevrosi sia per la psicosi si presenta non solo il problema della perdita di realtà, ma anche il problema di un suo sostituto».

<sup>79</sup> Cfr. S. Freud, “Nevrosi e psicosi”, cit., p. 614.

<sup>80</sup> Le nevrosi di traslazione – isterie e nevrosi ossessive – sono invece caratterizzate dalla presenza di libido ancora oggettuale, ancora diretta verso altro da sé (altro immaginario più che reale, ma comunque altro da sé posto nel mondo). Per questo, Freud considerava trattabili psicoanaliticamente soltanto questo gruppo di nevrosi: dandosi in esse la possibilità del legame transferale con l’analista, si dava anche la possibilità della cura. Benché disposto a considerare un superamento futuro di tale limite – soprattutto attraverso una maggiore integrazione di sapere psichiatrico e sapere psicoanalitico –, Freud continuò a reputare sostanzialmente intrattabili i soggetti psicotici.

servire per sistematizzare e orientarsi, ma ben poco dicono della complessità della geografia psichica e delle relazioni profonde tra i suoi territori. Benché dunque la questione nevrosi/psicosi possa essere ridotta alla dinamica Io-Es o Io-mondo, «in questa situazione, apparentemente semplice, si introduce però una complicazione dovuta all'esistenza del Super-io, il quale unifica in sé, in un nesso che ancora non è stato chiarito, influssi provenienti dall'Es come dal mondo esterno, e rappresenta in certo qual modo un modello ideale di ciò cui tende l'Io con tutte le sue forze: la reciproca compatibilità fra i molteplici rapporti di dipendenza cui è soggetto».<sup>81</sup>

In verità questo nesso era già stato in parte chiarito da Freud nel 1921 con *Psicologia delle masse e analisi del io* e, soprattutto, con *L'Io e l'Es* del 1923. In questo testo seminale, Freud recupera le considerazioni avanzate nel 1917 in *Lutto e melanconia*, ovvero l'idea che nel soggetto melanconico un oggetto d'amore perduto venga in un certo senso riconquistato attraverso un significativo e doloroso processo: ciò che un tempo era fonte e bersaglio di un investimento oggettuale libidico – segnato, come ogni catessi, da sentimenti ambivalenti – viene ora introiettato mediante identificazione, “erigendosi nell'Io” a detrimento dell'Io stesso e dando vita a un «dissidio tra l'attività critica dell'Io e l'Io alterato dall'identificazione» (dissidio che replica il conflitto tra l'Io e la persona amata).<sup>82</sup> Più precisamente, il conflitto si dà fra Ideale dell'Io – definito nella citazione come “attività critica dell'Io” – e l'Io modificato (e impoverito) dall'identificazione. Istanza introdotta nel 1914 in *Introduzione al narcisismo* e poi sostanzialmente dissolta nel Super-io a partire da *L'Io e l'Es*, “Ideale dell'Io” è termine che ciononostante dovrebbe essere considerato come non totalmente intercambiabile con “Super-io”. Infatti, laddove

---

<sup>81</sup> Ivi, p. 613.

<sup>82</sup> S. Freud, “Lutto e melanconia”, in *Opere, 1915-1917*, 8, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 108-110. Sintetizzando il processo melanconico, Freud scrive: «All'inizio ebbe luogo una scelta oggettuale, un vincolamento libidico a una determinata persona; poi, a causa di una reale mortificazione o di una delusione subita dalla persona amata, questa relazione oggettuale fu gravemente turbata. L'esito non fu già quello normale, ossia il ritiro della libido da questo oggetto e il suo spostamento su un nuovo oggetto, ma fu diverso e tale da richiedere, a quanto sembra, più condizioni per potersi produrre. [...] La libido divenuta libera non fu spostata su un altro oggetto, bensì riportata nell'Io. Qui non trovò però un impiego qualsiasi, ma fu utilizzata per instaurare una identificazione dell'Io con l'oggetto abbandonato. L'ombra dell'oggetto cadde così sull'Io e d'ora in avanti poté esser giudicato da un'istanza particolare come un oggetto, e precisamente come l'oggetto abbandonato. In questo modo la perdita dell'oggetto si era trasformata in una perdita dell'Io, e il conflitto fra l'Io e la persona amata in un dissidio fra l'attività critica dell'Io e l'Io alterato dall'identificazione. [...] Da un lato la melanconia è, come il lutto, una reazione alla perdita effettiva dell'oggetto d'amore, ma, al di là di questo, essa è ancorata a una condizione che nel lutto normale non compare, o, quando compare, lo trasforma in lutto patologico: la perdita dell'oggetto d'amore diventa un'ottima occasione per far valere e mettere in rilievo l'ambivalenza insita nella relazione amorosa».

quest'ultimo rappresenta il lascito più importante del complesso edipico – ovvero del suo crollo, della sua rimozione – con i desideri e i sentimenti ostili nei confronti delle figure genitoriali che si risolvono in tenerezza desessualizzata e in introiezione – per identificazione – di ciò che questi modelli-ostacoli sono e ambigualmente chiedono – si pensi alla nota formula freudiana “così (come il padre) devi essere/così (come il padre) non ti è permesso essere” –,<sup>83</sup> l'Ideale dell'io ha la sua genesi in quella fase, ben più originaria, libidicamente dominata dal cosiddetto “narcisismo primario”.

Di nuovo, è al tempo dell'indifferenziato che si deve tornare, alla preistoria dell'essere umano (e della specie) in cui ancora non si è data quella divisione – cristallizzata invece, con esiti più o meno netti, dal compimento dell'Edipo – tra essere e avere (“io sono la madre”/“io sono il padre” – “io voglio la madre”/“io voglio il padre”: o meglio, voglio le loro figure sostitutive su cui non cade l'interdizione del desiderio), alla completezza appagante in cui l'infante sta, inconsapevole amante di se stesso e di se stesso attraverso ogni cosa. È questo il primo passo del narcisismo primario o assoluto: il proprio corpo, ancora fuso o impastato con l'esterno, come oggetto d'amore; se stesso o se stessa, benché senza vera coscienza di sé, come proprio ideale. Non secondario è qui per Freud il ruolo delle figure parentali che “trasmutano” il loro antico e sepolto narcisismo in amore oggettuale per la bambina o per il bambino ora fatti simboli di perfezione.<sup>84</sup> Tuttavia, tale perfezione è destinata a spezzarsi a causa della graduale formazione di un Io per opera delle percezioni provenienti dall'esterno – percezioni che dicono della propria separazione, del proprio bisogno, della propria dipendenza, dei propri confini e dei confini altrui, della non possibile onnipotenza dei propri desideri e dei propri pensieri – e per opera degli ammonimenti e dei divieti che provengono da quelle stesse figure che avevano un tempo coltivato il narcisismo del cucciolo umano. Questi ultimi in particolare determinano ora un drammatico cambiamento in quelle pulsioni – che nel 1920, con *Al*

---

<sup>83</sup> Cfr. S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 50.

<sup>84</sup> Cfr. S. Freud, “Introduzione al narcisismo”, in *Opere, 1912-1914*, 7, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 460-461. «Se consideriamo l'atteggiamento dei genitori particolarmente teneri verso i loro figli, dobbiamo riconoscere che tale atteggiamento è la reviviscenza e la riproduzione del proprio narcisismo al quale i genitori hanno da tempo rinunciato. [...] Si instaura in tal modo una coazione ad attribuire al bambino ogni sorta di perfezione di cui non esiste indizio alcuno se lo si osserva attentamente, nonché a dimenticare e coprire ogni sua manchevolezza [...]. Malattia, morte, rinuncia al godimento, restrizioni imposte alla volontà personale non devono valere per lui, le leggi della natura al pari di quelle della società devono essere abrogate in suo favore, egli deve davvero ridiventare il centro e il nocciolo del creato, quel “His Majesty the Baby”, che i genitori si sentivano un tempo».

di là del principio di piacere e la revisione della teoria pulsionale lì proposta, Freud unificherà sotto il nome di “pulsioni di vita” (sessuali e aggreganti) contro le “pulsioni di morte” (portatrici della naturale tensione omeostatica-regressiva della materia organica verso lo stato inorganico), mentre qui, in *Introduzione al narcisismo*, sono ancora organizzate nel dualismo “pulsioni sessuali”/“pulsioni di autoconservazione o dell’Io” – precedentemente libere: man mano che la separazione, i limiti, i divieti – primariamente sessuali – impongono nuovi comportamenti e nuove forme di relazione con gli altri, l’Io “accetta” di sottoporre a rimozione gli impulsi non più tollerabili a patto che la perfezione originaria e l’amore che per sé si provava in quel tempo vengano ristabiliti in quell’istanza psichica chiamata “Ideale dell’io”.<sup>85</sup>

Benché successivamente, come già precisato, Freud scioglierà l’Ideale dell’io nel concetto di Super-io, è possibile vedere il primo come il fratello maggiore del secondo. Un fratello per certi versi identico nella sua funzione di istanza critica nutrita dai codici del mondo eppure più intimamente, più originariamente legato all’Io, all’amore di sé che un tempo ha provato e al suo imperituro desiderio di amarsi e di essere amato e, al tempo stesso, più intimamente legato all’Es e alla sua altrettanto imperitura volontà di darsi e di ottenere piacere. Un fratello a cui l’Io attuale cerca di conformarsi come orizzonte di rinnovata perfezione e di rinnovata soddisfazione narcisistica. Forzando la questione, si potrebbe dire che l’esistenza dell’Io non è che un tentativo – spesso disperato – di offrire sacrifici all’Ideale dell’io – o Super-io, a questo punto – e all’Es, e che le sue più o meno efficaci abilità adattive non sono che mezzi al servizio dell’amore perduto, ovvero dell’amore per sé e con sé. L’Io, certo, può rafforzarsi, può anettere zone dell’Es e addolcire la voce della coscienza giudicante erigendosi a padrone. Tuttavia, ciò che l’Io claudicante del melanconico dichiara quando, introiettando, mangiando, l’oggetto d’amore perduto o rifiutato si offre camuffato all’Es e si espone fragile allo sguardo del Super-io – cercando approvazione ma trovando solo condanna –, e ciò che l’Io in dolorosa rivolta dello psicotico urla quando rompe con la realtà, tutto questo racconta una verità

---

<sup>85</sup> Ivi, pp. 463-464. «Possiamo dire che un individuo ha costruito in sé un ideale rispetto al quale misura il proprio Io attuale [...]. La formazione di un ideale sarebbe da parte dell’Io la condizione della rimozione. A questo Io ideale si rivolge ora quell’amore di sé di cui l’Io reale ha goduto nell’infanzia. Il narcisismo appare ora spostato su questo nuovo Io ideale che si trova in possesso, come l’Io di quando si era bambini, di tutte le più preziose qualità. L’uomo si è dimostrato ancora una volta, come sempre nell’ambito della libido, incapace di rinunciare a un soddisfacimento di cui ha goduto nel passato».



profonda che riguarda tutti. Una verità che non conosce soltanto la lingua del conflitto o della tregua – Io *contro* Es; Io *contro* Super-io; Io *contro* mondo; Io che cerca di scendere a patti con Es/Super-io/mondo... L'universo freudiano è un universo di guerra, biologicamente e psichicamente segnato dall'onnipresenza delle polarità confliggenti –, ma anche quella del desiderio di pace, di comprensione intima e profonda, di ritorno all'unità originaria non solo come mera e fallimentare ripetizione, ma come possibilità di immaginare e portare il nuovo.

Ciò che Freud non concede alla patologia, è che vi sia un'al di là della patologia, perché tutto nell'umano è patologico ma nulla è patologico come regredire, come lasciarsi guidare dalla nostalgia per la pienezza perduta. E ciò che Freud non concede alla regressione, è che in essa vi sia un'al di là, un punto di accesso a una verità altra che possa legittimamente godere dello statuto di verità e come tale legittimamente premere e agire sulla realtà. Geniale, leale e commovente soldato della ragione, fedele e chiarissimo servitore della conoscenza a cui tutti dovremmo dire grazie invece di rimuovere il suo nome, Freud vedeva più di quanto potesse concedere in nome di quella lealtà, di quella fedeltà e di quella chiarezza. Ma dove lui si arresta, il mistico-folle può cominciare a parlare per dire che oltre la sofferenza, c'è la sua utopia: c'è la terra in cui l'Io non mendica amore e in cui l'Es lo concede senza farsi pregare e compensare e in cui il Super-io impone soltanto di continuare quell'amore e di essere all'altezza di quella perfezione, di quel diverso ordine di senso e di verità. Oltre la sofferenza, c'è un dover-essere che è ingiunzione a essere contro ciò che non è, contro ciò che non è abbastanza, contro ciò che non è sincero, a partire da sé. Un dover-essere che costa fatica e devozione, che rende capaci di amare come di farsi crudeli, e che pure splende di un'autenticità ignota alle mediocri, compromissorie leggi dei normali. Oltre la sofferenza, c'è la terra in cui si torna a casa, riconquistando legami con se stessi e con tutti, ché la casa è abitata da uno e da molti, dal tempo presente, da quello passato e da visioni del futuro, dall'inconscio proprio e da quello della collettività. Oltre la sofferenza, c'è la beatitudine di Schreber. Oltre la sofferenza, c'è la comunità desiderata da Mieli. Oltre la sofferenza, c'è la sua armonia. Dove “due faranno uno, e l'esterno somiglierà all'interno, e più non ci sarà né maschio né femmina”. E dove uno farà Tutto.

## IV

Il raggio sacro aveva succhiato dal suo cuore tutti i dolori e gli affanni sì che l'anima sua era di nuovo pura e leggera e lo spirito libero e lieto, come prima. Nulla gli era rimasto se non un intimo desiderio nascosto, e una triste eco nel suo più intimo. Ma i selvaggi tormenti della solitudine, la pena atroce di un'indicibile perdita, il terribile triste vuoto, tutto era spento, e il pellegrino si vedeva di nuovo in un mondo pieno e significativo [...]. Avvenire e passato si eran incontrati in lui e avevan stretto un'intima unione. Egli era lontano fuori del presente, e il mondo gli era caro ora che l'aveva perduto e vi si trovava solo come straniero, che avrebbe dovuto errare ancora un po' nelle sue vaste e diverse sale. Si era fatta sera, e la terra gli stava dinanzi come una vecchia e cara casa che, abbandonata dopo una lunga separazione, egli ritrovava. Mille ricordi gli furono presenti. Ogni pietra, ogni albero, ogni altura voleva esser riconosciuta. Ogni cosa era il ricordo di una antica storia. Il pellegrino prese il liuto e cantò [...].

Durante il suo canto non aveva osservato nulla. Come si alzò, stava presso la roccia una giovane ragazza, che lo salutò sorridendo come un vecchio conoscente e lo invitò ad andare in casa sua dove gli aveva già preparato la cena. Egli la strinse teneramente fra le braccia. Tutto l'essere di lei e il suo comportamento gli eran noti. Lo pregò poi di attendere qualche momento, andò sotto l'albero, guardò in su con indicibile sorriso e dal grembiale scosse molte rose sull'erba. Poi vi si inginocchiò presso, si rialzò di lì a poco e condusse via il pellegrino. «Chi ti ha detto di me?» chiese il pellegrino. «La madre nostra». «Chi è tua madre?». «La madre di Dio». «Da quando sei qui?». «Da che sono uscita dalla tomba». «Sei già morta una volta?». «Come potrei, se no, vivere?». «Vivi qui tutta sola?». «Un vecchio è a casa, ma conosco molti che han vissuto». «Desideri di rimanere con me?». «Io ti amo». «Da quando mi conosci?». «Oh da antichi tempi; e la mia morta madre mi raccontava, da allora, di te». «Hai ancora una madre?». «Sì, è sempre la stessa». «Come si chiama?». «Maria». «Chi era tuo padre?». «Il conte di Hohenzollern». «Lo conosco anche io». «Lo devi certo conoscere, poiché è ancora tuo padre». «Io ho mio padre in Eisenach». «Tu hai più genitori». «Dove andiamo ora?». «Sempre verso casa».<sup>86</sup>

Così Novalis all'inizio della seconda parte del suo, incompiuto, *Heinrich von Ofterdingen*. Poeta e filosofo romantico, studioso di chimica e mineralogia, conoscitore della materia innamorato della materia, interprete del linguaggio della natura come riflesso del linguaggio divino, giovane morto a ventinove anni dopo aver ben conosciuto

---

<sup>86</sup> Novalis, *Enrico d'Ofterdingen*, FME, Milano 1992, pp. 288-291, corsivo mio.

il dolore – la scomparsa del fratello e, su tutto, dell'amata Sophie von Khün – e la gioia del lasciare che la nostalgia per ciò che è perso diventasse viaggio di scoperta di ciò che è sempre stato unito e che sempre tornerà, seppur cambiando volto. Un viaggio attraverso il molteplice per tornare all'Uno – cristianamente inteso da Novalis come "Dio/Padre" – sapendo tuttavia, da subito, che è il proprio Io che alla fine si incontrerà. Ma un Io non più separato e bloccato, un Io purificato e dilatato dal fluire dell'intimità generatrice e relazionale di tutto con tutto, del mondo superiore con quello inferiore, del tempo limitato con l'eternità.

Ed è appunto viaggio di *ritrovamento* l'*Enrico d'Ofterdingen* di Novalis, percorso avviato da un sogno – *die Blaue Blume*, il fiore blu che vede e che gli dice di andare, non prima però di aver saputo che anche suo padre aveva fatto lo stesso sogno da ragazzo, finendo però col tradire quella chiamata – e che sogno rimane nel suo attraversamento di luoghi reali e fantastici, di creature inclini alla metamorfosi capaci di morire e vivere ancora, di amore idealizzato che è fedeltà a se stessi eppure di conoscenza di sé attraverso altri. L'incontro del pellegrino – figura del protagonista e di Novalis – con la ragazza che è al tempo stesso sorella e amante, morta e dunque viva, custode del tempo e di quanto di sopra-sensibile vi è nella materia causata e causante, incarnazione della saggezza nel punto in cui la saggezza cessa di essere febbrile ricerca per farsi rivelazione finale, questo incontro potrebbe essere – sebbene non lo sia all'interno del romanzo – il termine del viaggio come ritrovamento, il termine del sogno come conoscenza e conquista di sé nel momento in cui ogni cosa – animata o inanimata – domanda di essere riconosciuta e la si riconosce, domanda di essere amata e la si ama. Senza più tormento, solitudine, divisione.

Ciò che il pellegrino prova prima e durante questo incontro non è forse simile alla beatitudine di Schreber? Non è forse simile l'orizzonte che attrae il poeta e il folle? Sì, ma con una profonda differenza. Il poeta ripulisce ciò che il folle grida imbrattando il mondo. Sa vedere il basso solo alla luce dell'alto, perché il basso diversamente non lo saprebbe accettare. Non ne ride segretamente come il filosofo prima di andare a cercare forme ideali, perfette e immutabili, non lo attraversa selvaggiamente come il pazzo. Scappa dall'insopportabile realtà rifugiandosi nella fantasia e condivide con il delirio la

dimensione del sogno, eppure «egli trova però la via per ritornare dal mondo della fantasia alla realtà poiché grazie alle sue doti particolari trasfigura le sue fantasie in una nuova specie di “cose vere”, che vengono fatte valere dagli uomini come preziosi immagini riflesse della realtà». <sup>87</sup> E i suoi organi non parlano né si frantumano né scompaiono. Il suo Io si dilata ed entra in comunione con tutto, ma il suo corpo rimane integro: dilatarsi nella parola e con la parola è non soltanto compromesso tra la ritirata e l’instaurazione di un nuovo legame con il mondo, ma anche occultamento e superamento dell’orrore provato all’idea che corpo e spirito finiscano dilaniati, che si tocchi la possibilità di essere annichiliti e invasi dal non-senso. Angoscia che attanaglia anche l’individuo folle, costretto tuttavia a provare lo *sparagmòs* – e qui l’Io davvero dice che è, prima di tutto, un essere corporeo – <sup>88</sup> insieme alla percezione dell’orizzonte della ricomposizione, anche quando il delirio trova sfogo nell’arte. La transustanziazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue è una favola per adulti-bambini o per vampiri – avrebbe detto Artaud – <sup>89</sup> civili e ben educati, ma agli occhi del folle non reggono più i simboli che rimandano alle cose, addolcendole e organizzandole, perché qui si deve (ri)fare conoscenza delle cose. Non regge più il simbolo che il proprio corpo è, perché qui si deve (ri)fare conoscenza della cosa – o dell’agglomerato di cose – che il corpo è.

Affiorano allora domande e desideri primordiali e da questa prospettiva si dovrebbe forse intendere l’affermazione che dà inizio al vero viaggio nella follia di Schreber “deve essere bello essere una donna che soggiace alla copula” prima di tutto come un sospetto che incrina l’ordine normale delle cose e la propria collocazione in quell’ordine e che si fa poi domanda: “non sarebbe bello per me essere una donna che soggiace alla copula?”. E su questo sospetto che si fa domanda si innestano sia desideri dimenticati – la famosa

---

<sup>87</sup> S. Freud, “Precisazioni sui due principi dell’accadere psichico”, in *Opere, 1909-1911*, 6, cit., pp. 458-459.

<sup>88</sup> Cfr. S. Freud, *L’Io e l’Es*, cit., p. 39. «L’Io è anzitutto un essere corporeo; non è soltanto un’entità superficiale, ma è esso stesso la proiezione di una superficie. Volendo cercare un’analogia anatomica la cosa migliore è identificarlo con l’homunculus del cervello di cui parla l’anatomia, il quale si trova nella corteccia cerebrale capovolto [...]».

<sup>89</sup> Si veda A. Artaud, *La vera storia di Gesù Cristo*, Nautilus, Torino 1992. «No, non c’è mito al mondo che possa uguagliare quel mito lì: un uomo offre il suo intero corpo da fare a pezzi per la salvezza rinnovata quotidianamente dal vampirismo umano».

omosessualità repressa del Presidente o più radicalmente la possibilità di riprendere contatto con una sessualità non ancora cristallizzata in una forma soltanto – sia pesanti residui dell’ordine che pure si sgretola, con le sue divisioni, le sue ingiunzioni, i suoi divieti. La passività che Schreber associa al polo femminile – nella sessualità e più in generale nel suo posizionamento nel mondo – e dunque anche la pace che, al netto delle resistenze, prova quando si arrende al pensiero della propria trasformazione in donna portano tracce tanto del discorso paterno (e della violenza insita in quel discorso) quanto, più in generale, del millenario discorso collettivo che dispone il femminile nel campo della passività, della sola sensibilità e della cura privata, domestica, protetta e protettiva e il maschile nel campo dell’attività, dello stare nel mondo e del pensiero. Ed è dunque a partire da questa sospensione della certezza rispetto alla differenza maschile/femminile – differenza ancora collettivamente considerata e trasmessa come fondamentale, come la differenza che precede anche quella tra vivo o morto o tra organico o inorganico – di cosa il proprio corpo è (da un punto di vista strettamente anatomico) e di cosa si è rispetto a quel corpo (come lo si percepisce, cosa si desidera, in che relazione si è con quel corpo e in che relazione si è attraverso quel corpo con l’ambiente) che Schreber inizia il proprio viaggio di ritrovamento in una realtà parallela eppure dolorosamente carica di ciò che l’esterno gli ha ferocemente insegnato e richiesto. L’esito del viaggio – riportare la beatitudine nel mondo, certo, ma soprattutto trovarla per sé – è questione che dipende, di nuovo, sia dall’interno sia dall’esterno: Schreber scrive le sue *Memorie* per essere compreso e per essere riconosciuto, per comunicare con rigore ciò che aveva visto e sentito rendendo gli altri partecipi di un nucleo di verità fin lì segrete o non del tutto esposte. Ma nonostante la revoca dell’interdizione dai diritti civili nel 1902 e la successiva pubblicazione del suo libro, Schreber rimase un profeta inascoltato, senza alcun patria se non nella propria testa. Ma anche quella patria era in fondo inospitale: troppo grandi i conflitti, troppo dolorosa, psichicamente e fisicamente, la lotta tra il voler/dover-essere emergente e quello passato e sempre presente. Così Schreber morì nel 1911 dopo essere stato di nuovo ricoverato in manicomio nel 1907. “Caso clinico” per molti, compagno

conoscitore del mondo oltre la miopia dell'*homo normalis* per Mieli.

Conoscitore del mondo e di un'altra verità eppure, come la fanciulla e il pellegrino di Novalis, diretto "sempre verso casa", sempre verso la propria patria. In questo, Mario Mieli ha viaggiato quanto e come Schreber. Se il suo viaggio ci appare meno doloroso, è solo perché ha trovato – almeno per un po' – un modo migliore per dire e per stare e un tempo in parte più favorevole; per legare dentro di sé e fuori di sé quei frammenti di tempi, volti, forme, simboli eterni eppure mutevoli che scorrevano in lui e fuori di lui; per guardare l'indifferenziato e poi la sua prima incisione sacrificale – maschio o femmina – e il potere che da essa sorge per incarnare, nel mondo e per il mondo, la possibilità di attraversare quella differenza, di farsi corpo oscillante e perturbante tra i due poli così da angosciarlo e spezzarlo, quel potere, così da sputare fuori di sé l'angoscia. Ha scelto modelli-rivali nel pensiero – i "maestri del sospetto" Marx e Freud: dopo di loro «è il momento per noi di dubitare della coscienza»,<sup>90</sup> scriveva Ricoeur – per scuotere l'ontologia del mondo e le sue epistemologie, per insinuare il dubbio prima di superare quei compagni non abbastanza coraggiosi così da passare dal dubbio alla domanda, dalla domanda a una nuova risposta e, da lì, all'asserzione di quella nuova risposta come piena liberazione e rivoluzione. E ha frequentato la purezza della parola come la materialità del corpo, di cui ha dato e chiesto ogni sua parte: se l'armonia deve venire tra i vivi e per i vivi, la liberazione e la comunione deve partire dalla materia, senza più inutili transustanziazioni, ovvero senza più feticci utili solo a mascherare ciò che di più profondo si nasconde o ciò che di realmente osceno vi è nel mondo normale. Così anche la coprofilia era per Mieli ritorno al piacere e alla spontanea offerta infantili contro la loro oppressione e perversione per mano dell'educazione e degli inganni del capitalismo: «Il mondo capitalistico non è merda, non è il paradiso dei coprofilo che invece reprime: esso è piuttosto il mostruoso feticcio della merda».<sup>91</sup> Ha cercato l'alto alla luce del basso, perché anche quella differenza doveva saltare mentre, tornando a casa, saltava la frattura tra l'antico e il presente, tra l'immutabile e il sempre nuovo, tra il noto e l'ignoto, tra il

---

<sup>90</sup> P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 46.

<sup>91</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., p. 144.

conscio e l'inconscio e ogni figura era anche altro, tanto da poterle dire: abbandona ciò che credi di essere e di volere, liberati e ritrovati nel punto in cui non sei soltanto più tu eppure dove davvero diventerai te stesso o te stessa, amando e amandoti come ogni cosa è destinata ad amare e ad amarsi, a liberarsi e a ritrovarsi.

Amore e crudeltà di Mario Mieli che chiedeva a tutti noi di essere capaci di tanto, di desiderarlo. Che chiedeva a tutti noi di perderci per tornare a casa. Ciò che il distruttore dell'ordine visibile e considerato normale – mistico, folle, rivoluzionario cosmico – sa ma non riesce ad accettare è che gli esseri umani stanno bene nei ruoli assegnati e nei recinti di possibilità che credono di essersi dati. Ciò che non riesce ad accettare è che preferirebbero facesse silenzio. O che si limitasse a dire: “State tranquilli, combatto per una parte, non per il Tutto. Sono qui per far passare un'opinione, non per la Verità”. E invece a Mieli, al pellegrino della “Via di Mano Sinistra”, della liberazione attraverso la carnalità e la molteplicità,<sup>92</sup> la Verità piaceva e il Tutto lo chiamava ed entrambi imponevano di dire e di fare, di agire sul mondo, di rivoluzionario davvero e non soltanto di modificarlo, di restaurarlo quel Regno della Libertà, qui e ora, regredendo ed elevandosi insieme, regredendo ed elevandosi tutti. Tornando alla pienezza infantile con mezzi nuovi e strumenti conoscitivi più raffinati per goderne finalmente insieme. Un impegno pratico sorretto da una visione più che teorica, poiché al fondo era religiosa:

Io sono e sarò sempre più marxista, proprio perché sono dalla parte del giusto, del vero bene: e l'idea marxiana del comunismo come Regno della Libertà è assai vicino alla verità del Regno dei Cieli.<sup>93</sup>

Così Mario Mieli in un'intervista del 1983, anno che definiva “fatidico” perché segnato dagli anniversari di nascita e morte di figure importanti, benché in qualche caso terribili: il centenario della morte di Marx, il cinquecentenario della nascita di Lutero, il cinquantenario dell'avvento al potere di Hitler, i trent'anni dalla scomparsa di Stalin. E l'anno in cui Mieli si sarebbe ucciso. All'inizio di un decennio oscuro, all'inizio della

---

<sup>92</sup> Cfr. M. Mieli, “C'è ancora speranza? Intervista a Mario Mieli di Gianpaolo Silvestri”, cit., p. 324.

<sup>93</sup> Ibidem.

fine di tutto. “Suicidato” più che suicida, come scrive Antonio Attisani nel suo saggio contenuto in questo numero di *Balthazar*, evocando il Van Gogh di Artaud. Ed è vero, perché ogni suicida è un suicidato, perché ogni “oggetto” del mondo è un agente, perché siamo responsabili di ciò che ci facciamo, della delusione che procuriamo, della solitudine in cui lasciamo. Eppure, sarebbe sbagliato fare del suicidio – almeno di alcuni suicidi – soltanto un omicidio mascherato. Non si parlerà qui di scelta o di volontà di compiere l’atto finale: ci sono sempre cause – Spinoza lo sapeva bene –<sup>94</sup> che premono fuori e dentro di noi fino ad annullare il nostro desiderio di esistere. È un fatto meccanico, più che una libera decisione dello spirito. Nel caso di Mieli, immagino l’insofferenza per ciò che la realtà intorno a lui stava diventando, per i troppi compagni non abbastanza coraggiosi o capaci di comprendere in profondità i segni del tempo come invece lui sapeva fare, incapaci di accedere a quel senso del tempo – insieme storico e trans-storico – che guidava e agitava la sua azione. Immagino il timore per la catastrofe nucleare, la crescente preoccupazione ecologica testimoniata dai suoi ultimi scritti, la sensazione che la morte capitalistica stesse vincendo senza più possibilità neppure di resistenza. Ma immagino anche la commozione per la fedeltà a se stessi così difficile da sopportare a lungo, con quel “se stessi” che parla la lingua della perfezione (nella speculazione, nella creazione, nella pratica), dell’essere all’altezza di ciò che si è visto, dell’essere all’altezza di quell’imperativo, “amare”, che non riguardava pochi, ma tutti e che avrebbe dovuto raccogliere tutti nel due per fare del due uno. Immagino la solitudine del mistico-folle che non aveva scelto la ritirata dal mondo, ma di percorrerlo per trasformarlo. Immagino il due che si allontana e l’uno che si impoverisce, fino a sgretolarsi, sgretolando Maria/Mario Mieli. Perché quell’uno era la sua utopia, la sua armonia, l’orizzonte ultimo della pratica e della conoscenza, il suo Tutto, la sua casa.

Eppure, se al di là del principio di piacere c’è l’oscura pulsione di morte che spinge la

---

<sup>94</sup> Si veda lo scolio alla proposizione 20 della Terza parte dell’*Etica*: «Nessuno, dunque, se non perché sopraffatto da cause esterne e contrarie alla sua natura, trascura di ricercare il proprio utile, ossia di conservare il proprio essere. Nessuno, dico, per necessità della propria natura, ma perché costretto da cause esterne, rifiuta gli alimenti o si uccide, il che può fare in molti modi; e cioè qualcuno si uccide perché costretto da un altro che rivolge la sua mano destra con la quale aveva preso per caso una spada e lo costringe a dirigerla contro il suo stesso cuore; o perché, per ordine del Tiranno, come Seneca, è costretto ad aprirsi le vene, desiderando cioè di evitare con un male minore uno maggiore; o, infine, perché cause latenti esterne dispongono la sua immaginazione e modificano il suo Corpo in modo tale che egli assume un’altra natura contraria alla prima e la cui idea non si può dare nella Mente».



materia verso l'inorganico per ristabilire l'equilibrio perso. Se, in fondo, la materia cerca la pace nella quiete assoluta non potendola più trovare nel mondo dei corpi in movimento, allora anche quel gesto di sconfitta e di resa e di annullamento si colora di fedeltà a se stessi e alla perfezione e all'amore legante e rivoluzionario che si è creduto di poter realizzare mentre, nel silenzio e nella separazione, ci si ripete ancora: "Dove andiamo ora? Sempre verso casa".

## Bibliografia

- Artaud A., *La Danza del Peyote*, Ortica editrice, Aprilia 2019, p. 17.
- Artaud A., *La vera storia di Gesù Cristo*, Nautilus, Torino 1992.
- Mieli M., “L’attore è un masochista”, intervista a cura di A. Attisani, in *Scena 3/4* 1978, pp. 101-105.
- Brown N.O., *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Adelphi, Milano 1964.
- Canetti E., *Appunti. 1942-1993*, Adelphi, Milano 202.
- Canetti E., *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1972.
- Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Freud S., “Analisi terminabile e interminabile”, in *Opere, 1930-1938*, 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979,
- Freud S., “Inibizione, sintomo e angoscia”, in *Opere, 1924-1929*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
- Freud S., “Introduzione al narcisismo”, in *Opere, 1912-1914*, 7, Bollati Boringhieri, Torino 1975.
- Freud S., “Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)”, in *Opere, 1930-1938*, 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Freud S., “L’uomo Mosè e la religione monoteistica”, in *Opere, 1930-1938*, 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Freud S., “La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi”, in *Opere, 1924-1929*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
- Freud S., “Lutto e melanconia”, in *Opere, 1915-1917*, 8, Bollati Boringhieri, Torino 1978
- Freud S., “Nevrosi e psicosi”, in *Opere, 1917-1923*, 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Freud S., “Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber), in *Opere, 1909-1912*, 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974.
- Freud S., “Precisazioni sui due principi dell’accadere psichico”, in *Opere, 1909-1911*, 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974.
- Freud S., *L’Io e l’Es*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

- Keen S., Brown N.O., “Norman O. Brown’s Body: A Conversation with Norman O. Brown”, in *Voices and Visions*, Harper & Row, New York 1974.
- Laplanche J., *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, Mimesis, Milano 2019.
- Marcuse H., “Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown”, in *Commentary*, febbraio 1967.
- Mieli M., *Elementi di critica omosessuale*, a cura di G. Rossi Barilli, P. Mieli, Feltrinelli, Milano 2017.
- Mieli M., *La gaia critica*, a cura di P. Mieli, M. Prearo, Marsilio, Venezia 2019.
- Novalis, *Enrico d’Ofterdingen*, FME, Milano 1992.
- Pasolini P.P., “Sono contro l’aborto”, in *Corriere della sera*, 19 gennaio 1975
- Prearo M., “Le radici rimosse della *queer theory*. Una genealogia da ricostruire”, in *Genesis*, XI/1-2, 2012, pp. 95-114.
- Preciado P.B., *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell’Era della farmacopornografia*, Fandango, Roma 2015.
- Ricoeur P., *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1967.
- Schatzman M., *La famiglia che uccide*, Feltrinelli, Milano 1973.
- Schreber D.P., *Memorie di un malato di nervi*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1974.
- Strauss L., “Preface to the English Translation of Spinoza’s Critique of Religion”, in *Spinoza’s Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1997.