
DELIRIO ED ESPERIENZA SIMBOLICA

Carlo Tullio-Altan

Una frase che compare nel saggio: "Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità" di A. BALLERINI E M. ROSSI-MONTI, pubblicato nel n° 1 di *Atque*, del maggio '90, mi ha indotto ad alcune riflessioni che potrebbero forse essere utilizzate anche in campo psicologico e psichiatrico, oltre a quello antropologico, nel quale mi colloco. La frase è la seguente: "Il mondo che affiora nei contenuti del delirio, e che è rappresentativo del delirio in generale, e del suo declinarsi in maniera personale e irripetibile, è responsabile della distanza in cui si collocano le varie forme di delirio rispetto all'osservatore, forse più ancora di quanto siano le strutture modali del delirare" (pag. 66).

A mio avviso infatti questo "mondo" è propriamente quello dell'esperienza simbolica e, la conoscenza della cui specificità, che ha un rilievo decisivo in antropologia, in tema di ermeneutica dei miti, potrebbe essere di qualche interesse anche riguardo a quello del delirio. Per cui, molto in breve ed in forma sintetica, data l'economia di questo contributo, vorrei esporre qui i risultati ai quali sono pervenuto a questo proposito.

La mia proposta è la seguente: ho scelto, come punto di partenza del discorso sulla specificità dell'esperienza simbolica, l'atto di conferimento di senso, punto di partenza che mi sembra il meno improprio per giungere ad una accettabile definizione dell'esperire umano, nella sua complessità; atto di conferimento di senso inteso come atto vitale e produttivo di risultati concreti, e non come astratto esercizio intellettuale fine a se stesso.

Per essere concretamente pensato ed espresso nel suo significato proprio quest'atto richiede che vengano enunciate alcune postulazioni — nel senso nel quale questo termine viene usato da DEWEY, e cioè come presupposti per rendere possibile la prosecuzione di un discorso in atto, e

non come postulati o assiomi dai quali dedurre certe conseguenze logiche (DEWEY e BENTLEY, 1974) — postulazioni che riguardano le condizioni nelle quali quest'atto può avere luogo. Un atto di conferimento di senso infatti è concretamente pensabile solo se si colloca in una situazione esistenziale, e cioè in uno "spazio", storicamente e naturalmente determinato, nel quale convivano organismi filogeneticamente dotati della capacità di compiere adeguate elaborazioni interpretative dei messaggi ambientali, e questo grazie al fatto che tali organismi, in relazione fra di loro, hanno acquisito e introiettato, nel corso del tempo, una serie di codici, che hanno la funzione di modelli per conoscere, valutare ed operare, i quali formano il contenuto di quella che ormai comunemente si chiama una cultura, intesa in senso antropologico. Le tre postulazioni riguardano quindi la preventiva ammissione, quali elementi essenziali per un conferimento di senso: di una situazione di vita (1); di uno o più organismi viventi (2); e di un insieme di codici culturali (3).

In queste condizioni l'atto di conferimento di senso, di cui consiste — secondo questa prospettiva — l'esperienza umana, può manifestarsi secondo due distinte modalità. La prima è quella del conoscere razionale ed oggettivo — la "transazione" nel linguaggio di DEWEY — atto nel quale l'esperienza si manifesta attraverso la definizione esistenziale di due poli, l'uno dato dall'individuazione di un *oggetto*, e cioè di una data realtà, considerata particolarmente significativa per il proseguimento del processo vitale, *per un soggetto*, il quale a sua volta assume questa sua veste solo in rapporto ad un oggetto di azione possibile. Secondo questa visione delle cose, che è quella di Dewey, soggetto ed oggetto nascono così insieme da un atto di conferimento di senso, che non è prodotto né dall'uno né dall'altro, come se fossero delle realtà ontologiche che precedono l'atto stesso. Quest'atto è però senza spessore e durata temporale, e si esaurirebbe in se stesso, se non si tenesse conto che esso si compie grazie ad un organismo geneticamente dotato delle capacità mnestiche di conservare la traccia delle esperienze transazionali che si sono compiute in passato, e di assumerle come memoria dell'io, nella forma di una coscienza soggettiva permanente nel tempo (autoidentità), così come è capace di conservare la memoria degli oggetti, o cose, per quello che essi significano per il soggetto stesso (senso di realtà).

Autoidentità e senso di realtà vengono pertanto a costituire i due assi portanti di una struttura/congiuntura che dà vita e consistenza dure-

voli ad un soggetto, che non è mai riducibile ad un puro organismo naturale, né ad un'astratta forma trascendentale. Un tal soggetto lo possiamo definire psicologico (in quanto struttura dinamica) e storico (in quanto sostanziato di modelli culturali legati al contesto sociale in costante mutamento). Una struttura/congiuntura appunto, che non può essere rappresentata nella forma di un ente metafisico e ontologico, in quanto essa è da intendere come un processo di equilibrio precario, mai definitivamente compiuto e perfezionato, e sottoposto al costante pericolo di perdersi, di naufragare, qualora si dimostri incapace di dare risposte efficaci alle sfide, sempre nuove, che l'ambiente naturale e quello sociale gli propongono. Questo è ciò che DE MARTINO intende per "rischio e crisi della presenza" che egli, sulle orme di HEIDEGGER e di SARTRE, considera come il modo peculiare di essere nel mondo dell'uomo.

Ed è a questo punto che noi possiamo tentare una definizione della specificità dell'esperienza simbolica in rapporto a quella concettuale, razionale e scientifica nel senso kantiano, che si manifesta nell'esercizio delle categorie dell'intelletto. Se con quest'ultime noi conferiamo alle cose il senso di "valori d'uso", che costituiscono nel loro insieme organizzato e interattivo il mondo demartiniano della "domesticità utilizzabile", della quotidianità — nella quale possiamo sentirci, quali equilibri precari, relativamente sicuri tanto di noi stessi, quanto dell'ambiente conosciuto e conoscibile che ci circonda, che ci appare così prevedibile ed amico — con le immagini simboliche invece diamo senso e valore, non alle cose, ma a noi stessi come soggetti, sanando la nostra intrinseca precarietà, e affermando il nostro autonomo valore nel mondo in cui viviamo; attraverso tale esperienza noi diamo cioè senso e valore alla nostra vita, una ragion d'essere a noi stessi, che non dipende unicamente dalla economicità e dal successo delle nostre azioni efficaci. Se la prima forma dell'esperire, quella oggettivante e razionale, dischiude per noi il mondo dell'"avere", la seconda, quella simbolica, ci apre la via dell'"essere", nel senso dato a questo termine da ERICH FROMM (Fromm, 1982).

A questo punto si apre una problematica sconfinata, circa la varietà, la molteplicità delle forme, possibili e realizzate, di una tale esperienza simbolica, intesa come fonte dei valori sovradomestici ed essenziali, come origine di fini distinti dai mezzi, come determinante, degli imperativi categorici distinti da quelli ipotetici, problematica che, a questo punto, ci farebbe smarrire — se cedessimo alle sue suggestioni e lusinghe —

il filo del nostro discorso, per il quale la nostra Itaca è quella di mettere a fuoco il tema del delirio in una prospettiva interdisciplinare. Ci dobbiamo quindi strettamente mantenere nei limiti della nostra rotta, stabilita dallo schema concettuale che abbiamo prescelto, che è quello generalissimo, definito dalla dialettica del soggetto storico-psicologico nel suo rapporto con il mondo delle immagini della cultura (immagini intese in senso amplissimo, che comprende tanto quelle della fantasia, quanto quelle astratte e formalizzate del pensiero, assieme a quelle che usiamo nella comunicazione con noi stessi e con gli altri, ed a quelle in cui si delineano i progetti e le opere da realizzare nel concreto delle nostre situazioni di vita, che dobbiamo conoscere per poterle modificare a nostro vantaggio). È infatti il rapporto fra queste immagini e il soggetto, che definisce, nella loro straordinaria varietà, le figure dell'immaginario simbolico, la "foresta dei simboli" come l'ha chiamata l'antropologo VICTOR TURNER (Turner 1976).

Alla radice di questa inesauribile e sempre florida produzione di immagini, stanno alcuni procedimenti caratterizzanti. Questi si possono riassumere in tre modalità fondamentali, che si richiamano fra di loro. La prima di queste è stata teorizzata e definita da Ernesto DE MARTINO col termine di "destorificazione", che consiste nel sottrarre dalla realtà concretamente conosciuta, e nel trasferire in una dimensione mitica, una data esperienza, che può essere un'idea, una raffigurazione iconica, un progetto di vita, un evento della storia, un sentimento diffuso, una personalità esemplare nel bene o nel male, vivente o vissuta, o puramente immaginata, una particolarità della vita quotidiana, consacrata dalla "domesticità utilizzabile", un'istituzione, un nome, e perfino un oggetto materiale, capace di evocare speciali stati d'animo.

La seconda di queste modalità si manifesta nella "trasfigurazione" di tali realtà in pure forme — la *Verwandlung ins Gebilde* di HANS GEORG GADAMER (Gadamer 1988). E la terza risiede nel processo di "identificazione" attraverso il quale il soggetto storico assimila a se stesso queste pure forme sublimite, facendone l'essenza valoriale costitutiva, la componente fondamentale del suo esistere dotato di senso.

Lo schema del discorso che abbiamo scelto è quindi quello della dialettica fra soggetto ed immagini. Ma il patrimonio codificato di immagini, concettuali o simboliche, di una cultura, non è un'opera chiusa e dogmaticamente definita, bensì un costante divenire, più o meno rapido, un'o-

pera ininterrotta di produzione di nuove immagini le quali nascono e vivono la loro vita collettiva solo attraverso le nostre vite di soggetti individuali. Non c'è significato se non per qualcuno, e un significato per nessuno è nessun significato. Si deve quindi dire che il soggetto "crea" nuove immagini? Direi piuttosto il contrario. Se tentassimo di esprimere attraverso una metafora questo processo, della creatività — che finora non ha trovato un modo di essere spiegato in termini scientifici né forse lo troverà mai, se non si venga creando una scienza nuova a questo fine, di cui non si vede per ora la fisionomia — potremmo dire che esso si verifica quando un'idea inedita faccia la sua comparsa sulla scena di una coscienza soggettiva, in un modo tale da conferirle un senso nuovo, quasi per folgorazione. Non è il soggetto in sé che crea una nuova idea, ma è l'idea nuova che crea un diverso e nuovo soggetto, una nuova coscienza. Il soggetto, in altre parole, non inventa un'idea, ma ne è inventato.

A questo proposito si potrebbe chiamare in causa la teoria junghiana dei simboli aperti e pregnanti, che dischiudono nuove prospettive in tutti i campi della vita, dalla scienza, alla poesia, alla morale, alla religione profetica e ispirata, (Trevi 1987) attuando nella storia quell'"ethos del trascendimento" di cui parlava DE MARTINO nei suoi appunti di lavoro sulle "apocalissi culturali" (DE MARTINO 1977).

Per collocare il fenomeno del delirio in questo contesto di idee è opportuno tenere presente una distinzione; quella fra simboli aperti di cui parla JUNG, nei quali il soggetto si valorizza in quanto sede di esperienze creative, che si esprimono nelle grandi forme della cultura simbolica, come la scienza, l'arte, la morale e la religione, nei loro aspetti innovativi e creativi, e i simboli chiusi, difensivi, che Freud ha privilegiato nella sua analisi del profondo. È infatti attraverso questi simboli difensivi che vengono "destorificati" i traumi insopportabili dell'esistere individuale e collettivo, per venire trasfigurati e sublimati scenicamente nei rituali di salvezza, che tutte le culture offrono alle diverse società del passato e del presente, nella forma della magia e delle pratiche sacerdotali, sulle quali DE MARTINO ha scritto cose essenziali (DE MARTINO 1948, 1977).

Fra le immagini simboliche difensive destinate a mantenere in essere il labile equilibrio sul quale si fonda la "presenza" umana, assumono un valore centrale, nell'immaginario simbolico, quella dell'*anima* che trasfigura la precaria autoidentità del soggetto, e quella dell'*essere*, che sublima in una dimensione metastorica, garantendone l'eternità, quel sen-

so di realtà che riguarda il “domestico utilizzabile”, la situazione esistenziale in cui il soggetto vive: autoidentità e senso di realtà che sono le colonne portanti dell'*esserci* dell'uomo, minacciato ad ogni istante dal naufragio. Queste immagini, nella varietà e molteplicità delle loro forme storicamente presenti nelle diverse culture, attraverso il processo di identificazione, che il soggetto storico ne fa con se stesso, hanno una funzione importante nella vita sociale come componenti di una cultura. Sono cioè raffigurazioni “normali” e socialmente predisposte ed accettate — con tutto il seguito di enunciazioni dogmatiche e di pratiche rituali che ne derivano — nella loro funzione soteriologica, come strumenti per il “riscatto culturale della presenza”, posta in crisi dagli inevitabili traumi dell'esistenza umana. Sono da intendere come quei simboli che costantemente proliferano nelle società umane allo scopo di procurare ai soggetti una zona, controllata socialmente, di “evasione lecita”, di rifugio simbolico culturalmente regolato e socialmente legittimato.

Quest'Olimpo simbolico, che compare nelle più diverse declinazioni storiche in tutte le società conosciute, non è però sempre sufficiente a garantire del tutto quelle personalità deboli o particolarmente traumatizzate dalle esperienze negative che le hanno colpite, che si fondano sopra equilibri psichici oltre misura fragili, e che possono pertanto venire facilmente travolte nella follia. Questi sono appunto i casi in cui si verifica quello che DE MARTINO ha immaginosamente chiamato il “naufragio della presenza”, che vede crollare, assieme, tanto l'autoidentità quanto il senso di realtà del soggetto storico psicologico, del tutto incapace ormai di affermarsi come protagonista della propria autonoma esistenza.

È in tali circostanze che — secondo questa prospettiva — ha luogo quel singolare processo che prende il nome di delirio come proliferare selvaggio, e culturalmente incontrollato, di immagini simboliche che nulla hanno a che fare con la realtà del quotidiano, che esse tendono a sostituire con illusorie rappresentazioni alternative nelle quali il soggetto in disfacimento possa trovare un'apparente soddisfazione dell'esigenza di mantenersi integro ed attivo come tale. È qui che scatta, in modo patologico, e non più normale, il meccanismo dell'identificazione del soggetto con l'immagine delirante, identificazione che le attribuisce una forza irresistibile di coazione su di esso, di cui diventa coscienza sostitutiva. Ciò comporta la rinuncia ad ogni forma di elaborazione razionale degli stimoli e dei messaggi che provengono dall'ambiente vitale, al quale il mala-

to è ormai incapace di attribuire senso e valore. Questo infatti gli appare come una minaccia da esorcizzare, attraverso la sua trasfigurazione patologica in una versione mitica illusoriamente a lui favorevole, nella quale gli sia reso possibile di situarsi ancora come protagonista, in modo positivo. Ne derivano le varie forme di delirio di onnipotenza, per le quali il malato si identifica con una divinità e qualche figura carismatica della mitologia del suo tempo.

Non è difficile esemplificare una vasta casistica di immagini deliranti di questo tipo, con le loro conseguenze sui comportamenti. Se l'esperienza concettuale motiva comportamenti razionalmente orientati verso la pratica realizzazione di effetti considerati positivi, e quella simbolica definita "normale" si esprime, sul piano dei comportamenti, nella pratica rituale di riscatto culturale della presenza, quella patologica si ispira invece ad una simbologia esclusivamente privata e idiosincratca, che invece di favorire l'integrazione sociale la rende impossibile. I soggetti falliti, che si identificano con immagini coatte, vivono infatti in una dimensione alienata, segregata, indecifrabile, che rappresenta spesso il risultato del tentativo illusorio di ricostruire i rapporti geometrici di un ordine topologico esistenziale ormai del tutto smarrito. La fenomenologia dei comportamenti dei malati di mente, nel loro ritualismo ossessivo, e l'iconografia, che taluni di essi sono capaci di produrre a testimonianza del loro modo peculiare di vedere il mondo, studiata dalla psicopatologia dell'espressione, sono, sotto questo profilo, ricche di documenti significativi (TULLIO-ALTAN 1968, pp. 275 e segg.).

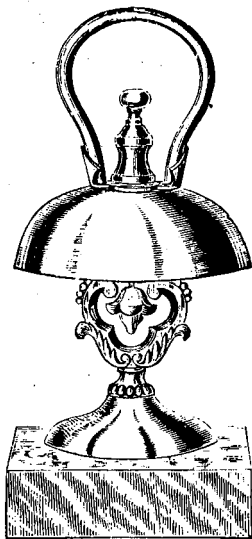
Questo discorso potrebbe di certo, anzi dovrebbe, essere ampiamente sviluppato e approfondito, ma questi elementi, che sono stati enunciati in forma estremamente sintetica, non hanno altro scopo se non quello di avanzare una proposta di dialogo fra prospettive di indagine elaborate in campi disciplinari distinti, a proposito del delirio.

Si è accennato all'inizio al fatto che i problemi ermeneutici cui si trova di fronte l'antropologo nell'interpretazione di un mito o di un rito possono avere una qualche affinità con quelli dell'analista. In realtà però questi si diversificano per almeno due motivi. Innanzitutto è assente nell'approccio antropologico qualsiasi motivazione terapeutica, in quanto la sua materia di studio sono immagini simboliche e comportamenti rituali socialmente condivisi ed accettati come parte di una cultura, e quindi del tutto "normali" in quella società; anzi essi hanno spesso la funzione di

trattamenti terapeutici a livello sociale, sono tecniche di manipolazione e di riduzione di quegli stati di tensione collettiva che possono minacciare la coesione del gruppo (DE MARTINO). E in secondo luogo le immagini simboliche di cui s'interessa l'antropologo hanno una dimensione collettiva, proprio in quanto socialmente condivisa, mentre il delirio ha un carattere squisitamente ed esasperatamente privato, anche se fa ricorso ad immagini simboliche collettive, reinterpretate tuttavia in termini idiosincratici da parte del soggetto in crisi, quali strumenti patologici di autodifesa.

Ma in un punto tuttavia la situazione dell'antropologo e del terapeuta convergono e cioè nel fatto che tanto l'uno quanto l'altro, nella loro indagine, debbono in una certa misura diventare partecipi di un'esperienza simbolica, sia essa delirante oppure culturalmente diversa, e mantenersi tuttavia in una posizione critica nei suoi confronti per evitare di identificarsi senza riserve con essa. In altri termini né l'antropologo deve trasformarsi in passivo adepto di un universo simbolico che non è storicamente il suo, né il terapeuta deve accettare come propria la follia del malato. Questa situazione apparentemente contraddittoria, e certamente carica di ambiguità, è oggetto attualmente di un dibattito in antropologia, da parte soprattutto della scuola dell'antropologia interpretativa, che è tuttora aperto (GEERTZ 1987).

Quello che può offrire una mediazione fra queste due istanze apparentemente contraddittorie è la consapevolezza che la chiave di lettura di gran parte della produzione simbolica tanto a livello sociale quanto a livello privato, è decodificabile solo se viene riferita ai problemi esistenziali tanto collettivi, nel caso di una cultura, quanto individuali, nel caso terapeutico, la cui ricostruzione storica offre una base interpretativa altrimenti assai difficile da individuare in via astratta e generale. La storia del gruppo e quella del malato sono in questo caso un elemento insostituibile tanto per un'interpretazione antropologica quanto per una diagnosi terapeutica.



DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Torino Einaudi 1948.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributi all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. GALLINI, Torino Einaudi 1977.

DEWEY J. e BENTLEY A.F., *Conoscenza e transazione*, Firenze La Nuova Italia 1974.

FROMM E., *Avere o essere?*, Milano Mondadori.

GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Milano Bompiani, 1988.

GEERTZ C., *Interpretazione di culture. Antropologia interpretativa*, Bologna Il Mulino 1987.

TREVI M., *Per un junghismo critico*, Milano Bompiani 1987.

TULLIO-ALTAN C., *Antropologia funzionale*, Milano Bompiani 1968.

TURNER V., *La foresta dei simboli*, Brescia la Morcelliana 1976.