
DISTANZE

Sergio Vitale

Le tue opere ti avvicineranno agli uomini;
le tue opere te li estranieranno.

Talmud Babilonese, Edujot 85

L'ente che noi stessi siamo è
ontologicamente il più lontano.

M. Heidegger

Tra l'io e la distanza è posta un'antica inimicizia, quando non sia invece una complicità profonda. Per un verso fuggiamo la distanza, per un altro ricorriamo ad essa per dare corpo alla nostra identità e alla nostra conoscenza. Sotto molti aspetti, l'esperienza sembra racchiusa entro questi limiti: la ferita della separazione che originariamente si produce, e che si esprime nel pianto di chi nasce¹; e la consolazione che si prova nel sentirsi al riparo da quanto ci minaccia, e che, se posto in lontananza, non potrà toccarci.

Quella ferita è poi destinata a rinnovarsi ogni volta che uno spazio s'apre, come divisione, tra noi e qualcosa o qualcun altro; e nel dolore si rinnova il desiderio di annullare la distanza, di risalire a ritroso la corrente sino al punto che ci vedeva uniti. Il desiderio ha nome *nostalgia*, e reca in sé il "dolore del ritorno" ad un luogo, un volto segnati sulla carta, spazialmente definiti come lo fu Itaca per Ulisse². Forse, più nel fondo, quel desiderio esprime, attraverso l'idea di un ritorno ad un punto fissato nello spazio, l'illusione di risalire il *tempo* nella direzione opposta alla fine delle cose e di noi stessi. Se così è,

non vi può essere ritorno: giunti dove volevamo, le persone, il luogo non son quelli che si erano lasciati, il viaggio è vano, amaro il compimento³.

Memori di quella ferita che non ci abbandona, la distanza incute paura e smarrimento. È il vuoto da colmare, l'abisso in cui si potrebbe sprofondare; al punto che l'identità, meglio ancora: l'assoluta coincidenza, appaiono come il rifugio più sicuro.

La differenza, invece, è sempre espressione di una lontananza; essa attraversa l'intervallo posto dalla relazione. Per questo l'Altro suscita paura, quasi fosse, in quanto differenza, l'incarnazione stessa della distanza. La frase che potrebbe consolare è: "Io so tutto di lui". Parole che molti vorrebbero spesso pronunciare a mezza voce; ché in esse è contenuta una promessa: la negazione di tutto quanto si sottrae, su una riva opposta, alla comprensione (che qui è un voler prendere soltanto) e, separato, conduce un'esistenza propria.

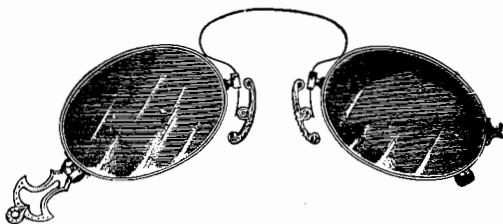
Vi è spesso un "eccesso di immaginazione" nel rapporto con altri, specie con chi si ama. L'eccesso che consente di pronunciare quella frase. È il modo per piegare l'Altro al nostro sogno, portarlo così vicino da soppiantarli nella sua alterità⁴. Pur di sfuggire la distanza, si preferisce all'Altro l'immagine creata dal nostro desiderio. Come la ragazza che, dinanzi all'amico giunto ad incontrarla, incapace di far fronte all'immediato, preferì rifugiarsi nell'amore incarnato in una lettera scritta nel passato. L'amico che aspettava era in quello scritto, e le parole davano corpo alla sua immagine più che la presenza stessa⁵.

In un certo senso, come si può vedere da questa storia, la distanza (l'Altro) si finisce col combatterla ricorrendo alla distanza. *Similia similibus curantur*: agisce quasi un principio omeopatico. E qui si viene a quanto prima dicevamo: nei confronti di ciò che suscita paura, la distanza ci soccorre riservandoci una via di scampo, come l'animale che si sente in pericolo salvaguardia lo spazio per la fuga. Dalla ferita (anche solo possibile) si passa alla difesa; da ciò che si subisce, a ciò che viene imposto. Accade così che, molto spesso, l'Altro è per noi il simile *tenuto a distanza*, rovesciato nella figura dell'estraneo.

La manovra che si compie è protettiva, mira a salvare l'integrità dell'io. Come avviene in quelle "società per la guerra" che, dandosi

battaglia, non risvegliano una estraneità già data, ma la creano, al fine di consolidare e perpetuare nel tempo il senso dell'appartenenza⁶. Allo stesso modo, due uomini, a partire dalla loro similarità, scelgono di scontrarsi per potersi differenziare: il modello leggendario è la storia di Remo e Romolo, i gemelli che finirono per farsi guerra, nel tentativo di affermare la rispettiva identità⁷.

Non tutti i rituali del tenere a distanza assumono le forme cruente della guerra. Vi sono manovre più sottili che passano quasi inosservate, hanno l'aria di lasciar accadere le cose per quello che sono, senza nessun artificio o sotterfugio. Così è la *malafede*, che ha come scopo di "fare che io sia ciò che sono nel modo del 'non essere ciò che si è' o che io non sia ciò che sono nel modo dell'essere ciò che si è"⁸. La distanza che si realizza nella *malafede* consente di sfuggire in pari tempo a noi stessi e agli altri, di possedere sempre un *alibi* rispetto a ciò che accade in un "qui" e in un "ora" definiti. All'apparenza tutto va secondo il verso stabilito: la ragazza continua a parlare con l'amico e lascia la propria mano nella sua; ma, compiuta la manovra, "la mano riposa inerte tra le calde mani del compagno: né consenziente né riluttante — una *cosa*"⁹. L'esperienza viene simulata e quindi elusa, retrocessa sul piano della rappresentazione. Il mondo avviene come se avvenisse: un *niente* invalicabile interviene a isolarci da tutto e da noi stessi¹⁰.



Se la *femminilità* costituisce, come è stato detto, la situazione in cui l'alterità dell'Altro appare nella sua purezza¹¹, è significativo osservare come la distanza abbia da sempre agito nei confronti della donna. Nel tentativo compiuto dal pensiero greco di demarcare lo spazio che spetta all'uomo "vero", tracciando una doppia linea di separazio-

ne — verso gli Dei, in alto, e in basso verso le bestie — la razza della donna si mostra confinante con quella transitoria dei bambini e con quella degli schiavi¹². Proprio perché subordinata all'uomo, come il corpo lo è rispetto all'anima, il desiderio alla ragione, essa, ancorché difettosa e anomala, sfugge alla condizione dell'animalità.

Tale posizione si prolunga nella scienza moderna: la donna delinquente, prostituta, la donna come "malattia continua"¹³ — studiata con l'occhio distaccato del positivista — trae dalla sua sottomissione all'uomo la possibilità della salvezza, proprio come il cane che, un tempo allo stato selvaggio, ha sviluppato in virtù dell'assoggettamento l'istinto di fedeltà e la capacità d'affetto¹⁴.

Non diverso è il destino riservatole da chi pure la celebra come dama, *domina*, signora, collocandola in un ruolo d'immaginario dominio. Nell'"amore cortese" dei poeti provenzali, la donna è cantata come oggetto di desiderio inaccessibile e intoccabile, di modo che la distanza che l'avvolge permane inalterata. Poco importa se il bordo sul quale viene sospinta è ruotato verso l'alto: in ogni caso la donna è *contemplata* in lontananza, e l'ossessione dell'amante è di poterla "vedere" nuda nel suo letto, o nella stanza. Insomma, la dama, luogo di potere e di comando — termine di un "desiderio asintotico" — ha precisamente lo scopo di impedire l'avvento della donna. Mutata in statua, issata su di un alto piedistallo, "l'amore cortese nega la donna come oggetto di desiderio: come oggetto possibile del desiderio, certamente, ma soprattutto come soggetto desiderante. L'attesa impie-trita del cavaliere, in definitiva, è supportata da un'interrogazione colma d'angoscia sulla domanda inscritta per lui in fondo al desiderio della dama: "Che cosa vuole la donna?"¹⁵.

Una volta di più, l'alterità della donna poggia sul primato dell'occhio e della visione. Al cospetto di lei, che incarna un rapporto tattile e uditivo con il mondo, l'uomo si pone come "colui che vede", e sul terreno della vista la distanza in quanto elemento oscuro di pericolo e di morte¹⁶. La seduzione stessa che essa è in grado di esercitare è il frutto della lontananza, e subito svanisce se l'incontro si realizza: "l'incanto e il più potente effetto delle donne" come scrive Nietzsche, "è, per usare il linguaggio del filosofo, un effetto a distanza, una *actio in distans*: ma ci vuole appunto — in primo luogo e soprattutto — distanza!"¹⁷.

A sancire ulteriormente la legittimità della distanza, conferendogli l'aspetto della necessità, interviene il mito dell'oggettivismo¹⁸. Il giudizio — come si dice — è tanto più obiettivo quanto più è *distaccato*. Occorre porsi ad una giusta distanza dalle cose per poterle opportunamente descrivere e comprendere. La visione richiede che l'oggetto sia discosto, altrimenti risulta parziale e deformato. Insomma, la distanza entra a far parte a pieno titolo del metodo della conoscenza, come una sua condizione necessaria.

Per i Greci, *theoria* nomina il soffermarsi a *guardare* l'essere, e da Aristotele¹⁹ veniva indicata come la più elevata prassi umana. E il guardare presuppone la distanza come luogo della luce ("questa materia per così dire immateriale") che lascia le cose sussistere libere di sé, di modo che la vista abbia con gli oggetti un rapporto teoretico allo stato puro²⁰.

Qui l'atto del *vedere* è decisivo: una lunga tradizione ha fondato sul primato della vista l'attività teoretica, strutturata a somiglianza del rapporto dell'occhio con il mondo. Ma questa volontà di vedere è un piano di fuga per eludere, per vietare l'incontro, anche quando si tratti dell'incontro con chi si dice d'amare.

Il mito dell'oggettivismo dice che il mondo è fatto di oggetti che hanno proprietà *separate* da chi ne fa esperienza. Dice che le categorie e i concetti adoperati per comprendere il mondo corrispondono alle proprietà *intrinseche* degli oggetti, purché espressi in modo chiaro e preciso. Così, ci sentiamo autorizzati ad affermare che la pietra "è" dura, e che — allo stesso modo — Paolo "è" buono, o impulsivo. Quasi che queste proprietà stessero *dentro* la pietra, o *dentro* Paolo, indipendentemente da tutto, senza chiamarci in causa. Allora è facile pensare che l'Altro accade sempre su un orizzonte lontano che non ci mette in discussione, e la sua percezione è corroborata da una presunzione di oggettività. Nascono le figure dell'alterità: qualunque sia il nome (femminilità, sogno, follia...) con cui le designamo, ciò che dà loro consistenza è lo scarto che, variamente, le costringe ad arretrare, confinandole in quello spazio senza rischi che è lontananza.

Le varie forme attraverso cui si è esercitata, nel corso del tempo, la riflessione sull'alterità spesso non hanno fatto altro che confermare la distanza cui l'Altro è sottomesso, ora con l'apparente proposito di

superarla, ora con l'intenzione di affermarla come valore. È quanto è accaduto con l'etnocentrismo, il quale — inseguendo con ingenuità o perfidia l'ideale dell'universalismo in nome della "civiltà" — ha legittimato la proiezione delle caratteristiche di *un* gruppo su quelle di altri, non arretrando nemmeno dinanzi alla violenza e allo sterminio. Nella prospettiva imperialistica, in epoche diverse, l'Altro è sempre stato spogliato e depredata della propria identità, confermato nella sua distanza di "diverso".

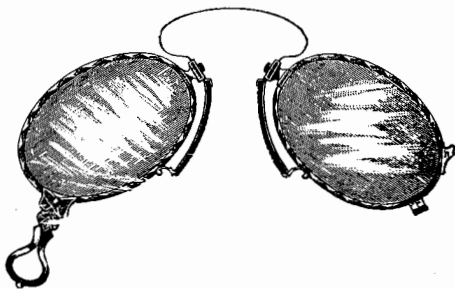
Non diversamente è accaduto con il relativismo, anche se in apparenza assai dissimile. Ma il riconoscimento delle caratteristiche altrui, insieme al riconoscimento della loro assoluta legittimità ad essere — ancora una volta con la pretesa dell'universalismo — non è di fatto una rinuncia all'unità del genere umano, una ulteriore affermazione della distanza con la deliberata volontà di riprodurla ²¹?

Vorrei qui proporre la domanda se non vi sia altro modo di pensare la distanza, che non si risolva, come abbiamo visto, o nel tentativo di negarla — ripristinando un'unità illusoria — o di affermarla come misura protettiva (dell'io, del particolare, della stessa verità). Una distanza che non sia ciò che come accidente interviene dal di fuori a separarci, e nemmeno ciò che impugnamo per tenerci separati: ma qualcosa che possa restituire l'Altro non semplicemente come parte di sé perduta, oggetto di rancore e di rimpianto, né come estraneo da conoscere o combattere: ma finalmente compreso nella genericità del Noi, come *prossimità* e come vicinanza.

Il passo da compiere è quello che, nel superare la distanza, inevitabilmente la costituisce, e, nel mentre la scopre, è teso a cancellarla. Un doppio movimento, dunque, come quello che Heidegger indica col termine *dis-allontanamento* (*Ent-fernung*) ²². Se "l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene essenzialmente nel dis-allontanamento" ²³, volto a incontrare l'ente nella vicinanza, proprio per questo non elude la distanza, ma la scopre ad ogni passo come *limite*. La lontananza si rinnova insieme al tentativo di volerla superare, emerge incessante dalla prossimità.

In questa luce, l'Altro è il simile che il disallontanare scopre nella sua irreparabile distanza, il vicino che la prossimità rivela nella sua inaccessibile alterità. L'*Ent-fernung* scopre così la solitudine dell'essere. Certo, noi siamo insieme con gli altri, li possiamo toccare, ve-

dere...: tutte queste relazioni sono transitive. Ma il disallontanamento, come caratteristica dell'essere dell'esistenza, implica che io non sono l'Altro. È su questa base che Levinas afferma che "gli esseri possono scambiarsi tutto reciprocamente, fuorché l'esistere. In questo senso, essere significa isolarsi per il fatto di esistere"²⁴. Qui la distanza non è una dimensione dell'esterno, ma, proprio in quanto scaturisce dall'unità indissolubile fra l'esistente e l'atto del suo esistere, riguarda, per così dire, il dentro-di-sé delle cose che preme ad ogni istante per uscire fuori di sé.



C'è qualcosa di tragico e, al tempo stesso, di eroico e di grandioso in tutto questo, che il termine *malinconia*, nella formulazione (pseud) aristotelica, può rendere nella sua pienezza di significato. In *Problemata* (30,1), essa decisamente si qualifica come caratteristica dell'*éthos perittón*, la personalità d'eccezione, non già nel senso di una condizione patologica (*ou dià nóson*), ma come naturale costituzione (*allà dià phýsin*)²⁵. La contiguità con lo stato della giovinezza, posta da Aristotele in un altro testo²⁶, ci lascia intravedere la malinconia al fondo della nozione stessa di stupore, quale ci è data in una pagina di Bloch: "Nella nostra giovinezza siamo spesso di un umore così vuoto, così puro. Guardiamo alla finestra, ci fermiamo, ci addormentiamo, è sempre lo stesso; e ciò si manifesta solo in un sentimento molto confuso, nel sentimento che tutto questo è perturbante, com'è misterioso il fatto di 'essere'"²⁷. Sostare in questo stato oltre misura, vuol dire essere al tempo stesso "molto lontano indietro e molto lontano in avanti". Significa porsi nella dimensione eminentemente creativa dello spirito, pericolosamente sul confine tra la caduta nella depres-

sione (sentimento della *vanitas* delle opere) e l'accettazione sublimata del limite e della umana finitudine ²⁸.

Chi assume su di sé la lontananza come il "dentro" delle cose rinuncia alla visione ferma e stabilita di un mondo popolato di figure dai contorni nettamente precisati. Viene meno, come scrive Lord Chandos nella sua lettera a Francis Bacon, "la facoltà di pensare o di parlare con coerenza di qualsiasi cosa" ²⁹. Una sorta di afasia colpisce quanti non riescono a volgere il peso di questa lontananza, che fuoriesce senza posa da ogni benché minima parola, nella forma del progetto o dell'invenzione. Tutte le figure alle quali facevamo affidamento, si scoprono oscillanti, ulteriormente accennanti, ulteriormente significanti: "sono — invece di essere conchiuse in sé o di essere già alla meta — delle cifre" ³⁰. Sfuggito allo sguardo semplificatorio dell'abitudine, il mondo si sporge come Sfinge da un'estrema latitudine, carico di un'alterità che desta sgomento e inquietudine.

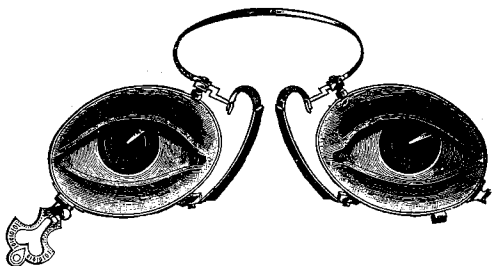
E sono, più di altre, le cose che, pur non essendo mai decedute, si reputano prive di vita a venirci incontro — "con tale pienezza, con una tale presenza di amore" — parlando una lingua sconosciuta e, forse proprio per questo, folgorante. Un annaffiatoio, un sasso che il muschio ricopre, l'insignificante esistenza di uno spillo attaccato su un nastro, un merletto... — tutte nel loro silenzio contemporanee del mistero. Esse si ribellano alla significazione, resistono al soggetto padrone del suo dire, fiaccano qualsiasi tentativo di chiusura entro l'ordine del discorso e della sua verità. Chi, raccogliendo la loro sfida, si fa trascinare nel vortice in cui si avvolgono, presto scopre che tutto è "indimostrabile, menzognero, lacunoso quanto è possibile che sia" ³¹.

Allora ci accorgiamo che l'intervallo che ci separa dal non-io (dentro, fuori di noi) non potrà mai essere colmato. Ciò che vogliamo afferrare è possibile inseguirlo fino a un certo punto, oltre il quale esso si dilegua con il lieve tratteggio che ne delimita il contorno. "Com'era?" domanda Malte L. Brigge della donna che intende conoscere — 'Bionda, press'a poco come te' dicevano, e elencavano altri particolari, tutto quello che ancora sapevano; ma così lei tornava a farsi indistinta e io non riuscivo a immaginare più niente" ³².

Eppure! La distanza che si leva quando cerchiamo la prossimità non riesce a vincerci soltanto, ma regala insieme una specie di smisu-

rata ricchezza dovuta a imprecisione. È la ricchezza del poeta, del filosofo, di quanti in quel margine buio e di silenzio arrivano a scorgere il *nuovo* che ci viene incontro. Senza fretta, senza smania di concludere, essi aspettano che il lato non rischiarato del mondo, la sua interiorità, si mostri vicino balbettando semplici inizi. È uno stare alla finestra, tristi e soavi come le figure di un quadro, ad osservare. Pessoa, Bloch, Ibsen, Rilke...: una sparuta moltitudine intenta a spiare e dare voce al non-ancora, memore a un tempo della caducità, della finitudine, della morte.

E allo sguardo che la rende prossima nella sua erratica lontananza, la "cosa" fiorisce alta, nella sua alterità, come la lampada sorpresa nella solitudine notturna — dono di quella condizione dove l'umano tende al suo "oltre", soglia dell'oltreumano, nello stesso istante in cui realizza di non poter varcare il limite: "Sento che io non esisterei in quest'ora... se quella lampada non fosse accesa laggiù, da qualche parte, faro che non sta ad indicare nulla in un falso privilegio di altezza. Sento questo perché non sento nulla. Penso questo perché questo è nulla. Nulla, nulla, parte della notte e del silenzio e di ciò che con essi io sono di nulla, di negativo, di intermittente, spazio tra me e me, dimenticanza di un dio ignoto..."³³.



1. A partire dalle prime formulazioni di Freud, il tema della separazione è stato in modo ricorrente oggetto d'attenzione da parte della psicoanalisi. Per porre, in questa sede, solo qualche riferimento all'interno dell'ormai vastissima letteratura esistente sull'argomento, che oltrepassa — com'è facile intuire — i confini del discorso psicoanalitico in senso stretto, si veda in particolare: S. FREUD, *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. VIII, tr. it. Boringhieri, Torino 1966-1980; ID., *Caducità*, tr. it. ivi, 1966-1980. O. RANK, *Il trauma della nascita*, tr. it. Guaraldi, Rimini 1972; J. BOWLBY, *L'attaccamento alla madre*, tr. it. Boringhieri, Torino 1972; ID., *La separazione della madre*, tr. it. ivi, 1975; ID., *Attaccamento e perdita*, tr. it. ivi, 1983; D.W. WINNICOT, *Sviluppo affettivo e ambiente*, tr. it. Armando, Roma 1976; W.R. BION, *Attenzione e interpretazione*, tr. it. Armando, Roma 1975; ID., *Il cambiamento catastrofico*, tr. it. Loescher, Torino 1981.
2. Si veda al proposito S. VECCHIO (a cura di), *Nostalgia. Scritti psicoanalitici*, Lubrina, Bergamo 1989, e A. PRETE (a cura di) *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1992.
3. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1974. Una traduzione parziale si trova in A. PRETE (a cura di), *op. cit.*, pp. 119-176.
4. La riflessione su questi temi attraversa l'opera di S. WEIL. Vedi ad es. *Venezia salva*, tr. it. Adelphi, Milano 1987; e *Quaderni*, vol. I, tr. it. Adelphi, Milano 1982.
5. Cfr. E. BLOCH, *Tracce*, tr. it. Coliseum, Milano 1989, pp. 119-120.
6. Cfr. P. CLASTRES, *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, in *Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1980, pp. 171 sgg.
7. F. DUPONT, *Un simile che la guerra 'giusta' rende 'altro'. Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in M. BETTINI (a cura di), *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 111-112.
8. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965, p. 108.
9. *Ivi*, p. 96. Il corsivo è mio.
10. Una fine analisi della malafede si trova nelle pagine di R.D. LAING, *Simulazione ed elusione dell'esperienza*, in *L'io e gli altri. Psicopatologia dei processi interattivi*, tr. it. Sansoni, Firenze 1969, pp. 42-54.
11. Cfr. E. LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. il melangolo, Genova 1987, p. 54 e sgg.
12. Cfr. M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979. Vedi inoltre S. CAMPESE e S. GASTALDI (a cura di), *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*, Zanichelli, Bologna 1977.

13. E. FAZIO, *La donna: pensieri*, Tip. S. Marchese, Napoli 1869, p. 20.
14. Cfr. C. LOMBROSO e G. FERRARO, *La donna delinquente, la prostituta, la donna normale*. Roux, Torino 1893.
15. H. REY-FLAUD, *La nevrosi cortese*, tr. it. Pratiche Editrice, Parma 1991, p. 111.
16. Sulla impossibilità del pensiero (maschile) occidentale di pensare la femminilità se non nei termini della mancanza e della specularità negativa, cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1974; e *Etica della differenza sessuale*, tr. it. ivi, 1985.
17. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. Adelphi, Milano 1991, 60. Su questa pagina di Nietzsche, si veda inoltre J. DERRIDA, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it. Adelphi, Milano 1991, p. 41 e sgg.
18. L'espressione è da intendersi come indicante una modalità specifica di organizzazione dell'esperienza nel senso suggerito da G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, tr. it. Editori Europei Associati, Milano 1982, p. 207 e sgg.
19. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, X, 5-6, tr. it. in *Opere*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1983.
20. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Eстетica*, tr. it. Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 697.
21. Scrive T. TODOROV, *Noi e gli altri*, tr. it. Einaudi, Torino 1992, pp. 455-456: "L'assenza di unità permette l'esclusione, la quale può condurre allo sterminio. Per di più, il relativista, anche moderato, non può denunciare alcuna ingiustizia, alcuna violenza, per poco che queste ultime facciano parte d'una qualunque tradizione diversa dalla sua: come l'escisione, neanche i sacrifici umani meritano riprovazione; ora, si potrebbe sostenere che perfino i campi di concentramento appartengono, in un dato momento della storia russa o tedesca, alla tradizione nazionale".
22. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano 1976, p. 137. "Disallontanamento significa far scomparire la distanza, cioè la lontananza di qualcosa, significa avvicinamento... Il disallontanamento scopre la lontananza".
23. *Ivi*, p. 141.
24. E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 19.
25. Cfr. ARISTOTELE, *Problemata* 30,1; 955a, 40. In C. Angelino e E. Salvaneschi (a cura di) *La "melanconia" dell'uomo di genio*, il melangolo, Genova 1981, pp. 26 e 27.
26. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, X, 14, 6, tr. it., in *Opere*, cit.
27. E. BLOCH, *Tracce*, cit., p. 232.

28. Si vedano le considerazioni al riguardo di G. CARCHIA, *Spirito e malinconia*, "Aut Aut", n. 251, 1992, pp. 75-93.
29. H. VON HOFMANNSTHAL, *Lettera di Lord Chandos*, tr. it. Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992, p. 13.
30. E. BLOCH, *Experimentum Mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar fuori. La prassi*, tr. it. Queriniana, Brescia 1980, p. 250.
31. H. VON HOFMANNSTHAL, *op. cit.*, p. 25 e p. 15.
32. R.M. RILKE, *I quaderni di Malte L. Brigge*, tr. it. Mondadori, Milano 1988, p. 91.
33. F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1986, p. 279.