

PATOLOGIA E RAGION PATICA. CENNI PER UNA CHIARIFICAZIONE DEL NESSO TRA CINEMA E PSICANALISI

di Giovanni Scarafile

«Mi sento come divorziato dal mondo. Ho perso i contatti con il mondo».

Molti ricorderanno il dialogo tra Taylor Mead e Bill Rice, nelle battute iniziali di *Champagne*, corto conclusivo di *Coffee and Cigarettes* di Jim Jarmusch.

La tesi cui vorrei provare ad accennare in queste brevi note è che la condizione di *divorzio dal mondo* abbia un legame molto stretto con il nesso istituentesi tra cinema e psicanalisi¹.

Lo stato in cui viene a trovarsi Taylor durante una pausa di lavoro lo rende in grado di *sintonizzarsi* su frequenze non udibili secondo i parametri fisiologici dal normale orecchio ed in particolare di ascoltare un Lied di Mahler. Su invito di Taylor, lo stesso Bill, scettico in un primo tempo, sarà in grado di vivere questa nuova esperienza. Si potrebbe forse definire la condizione dei due protagonisti a partire da un passo delle *Lettere a Lucilio* di Seneca, laddove nel tentativo di indicare l'essenza stessa dell'atteggiamento del saggio, il filosofo scrive «toti se inserens mundo», *con-formare* se stessi al mondo, cercare con il mondo una *sintonia*.

Ora, proprio per questa ragione, contrariamente a quanto potrebbe sembrare, a me sembra che il divorzio *dal* mondo equivalga non ad un accrescimento della distanza dal mondo, ma al suo contrario, ovvero ad una particolare forma di prossimità *con* il mondo. La percezione di Taylor risulta accresciuta al punto che egli non solo è in grado di vedere, ma addirittura di *intravedere*. Conoscere diviene riconoscere².

In termini più generali, direi che non è tanto l'univocità insita nella facoltà di designazione da parte del soggetto conoscente a farsi garante dell'evento/avvento del nuovo stato, quanto la disponibilità nel/del conoscente a lasciarsi *afficere*, a far precedere ogni dire da un udire. Si tratta di un cambiamento di prospettiva non privo di conseguenze, comportando l'adeguazione del soggetto conoscente al conosciuto. Non dunque l'impassibilità del conoscente, quanto il suo contrario, la paticità, la capacità di conformazione alla cosa da conoscere diviene garanzia di conoscenza della cosa stessa³.

E dunque, anche soltanto a partire dalle analisi qui accennate, siamo legittimati a porci la domanda se non risulti ingiustificato rimuovere il dato della *componente partecipativa* della coscienza intenzionale⁴, dal momento che, come si è provato a mostrare, originariamente ogni rapporto intenzionale è un *con-essere*; *un essere della cosa per l'io e dell'io per la cosa*. Di fronte alle cose sembra richiesta, quale condizione stessa per cogliere l'elemento universale, una modificazione della *responsività* individuale.

Condizione per accedere alla componente universale, insita nell'esperien-

za delle cose, anche delle più innominabili, è l'accertamento critico di una *Zentrierung*, l'investimento nella propria vita: è nello spazio di questo incentramento che si definisce un'autentica esperienza di ricerca del senso, che si sottra ai rischi di quel pensare irrigidito proprio degli uomini «piccoli e cavillosi»⁵. *Si inverte qui una diversa articolazione dei compiti della ragione, chiamata ad essere non enfasi dell'impassibilità, ma coraggio e responsabilità dell'incarnazione, quale condizione autentica per una configurazione del pensare inteso schelerianamente come* «atto di partecipazione del nocciolo di una persona umana finita, determinato da amore, all'essenzialità di tutte le cose possibili». In tal senso, la filosofia è una forma di vita, di esperienza, *Erleben*.

Occorre tuttavia essere ben avvertiti: la ragion patica non auspica la centralità del vissuto in contrapposizione alla possibilità di addivenire ad una forma di oggettività della conoscenza; essa ribadisce piuttosto la *non aggirabilità del vissuto nel tentativo di aver accesso all'essenziale e all'impersonale delle idee*. Com'è stato osservato, si tratta di prefigurare una ragione e quindi una filosofia «che dell'eredità dei "pensatori soggettivi" [...] ha tutta la radicalità del pensare-vivendo in prima persona, [...] *Che deve sempre parlare da sé, e non per sentito dire, ma che non può o non dovrebbe parlare di sé*»⁶.

Credo che il binomio cinema-psicanalisi possa condurre ad una serie di interessanti declinazioni, proprio muovendo dalla messa in comune della *componente patica*, costituente –sebbene a diverso titolo– il motore interno di ciascun ambito.

48

In conclusione, il nesso tra cinema e psicanalisi, che ho provato ad evidenziare in queste note, contribuisce all'evidenza di quel ponte tra passione e ragione, cui si fa cenno nelle parole di Maria Zambrano: «La passione, da sola, mette in fuga la verità, che è sufficientemente vigile e agile da sottrarsi alla sua presa. La ragione, da sola, non riesce a sorprendere la selvaggina. Ma la passione e la ragione unite, la ragione che si slancia con impeto appassionato per poi frenare al momento giusto, possono cogliere, senza menomarla, la verità nuda. [...] Sarebbe bello venir scoprendo l'anima in quelle forme in cui essa è andata cercando da sola la sua espressione, lasciando da parte per il momento ciò che, sull'anima che ad esso si sottopone, ha avuto da dire l'intelletto. Scoprire quelle ragioni del cuore che il cuore stesso ha trovato mettendo a profitto la sua solitudine e il suo abbandono».

¹ La rilevanza del guadagno teoretico derivante dall'abbinamento tra cinema e psicanalisi può essere esplicitato a condizione che sia messo a tema l'orizzonte all'interno del quale il rapporto cinema-psicanalisi viene a collocarsi. Si pone qui l'urgenza di una definizione epistemica del nesso tra cinema e filosofia. In tal senso, punto di partenza è l'interrogazione sulla natura del nesso, unitamente alle modalità della sua individuazione. In particolare, è mia convinzione che uno dei fattori più efficaci in grado di dar corpo al rapporto tra cinema e psicanalisi risulti dalla evidenziazione di un motivo comune al cinema ed alla psicanalisi.

² Riecheggiano su questo punto le parole scritte da H.-G. Gadamer, in *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 146: «Nel riconoscimento la cosa conosciuta emerge, per così dire, come attraverso una nuova illuminazione, dalla casualità e dalla variabilità delle condizioni in cui in gene-

re è sommersa, e viene colta nella sua essenza. [...] Il “conosciuto” perviene nel suo vero essere, e si mostra come ciò che è, solo attraverso il riconoscimento. In quanto riconosciuto esso diventa qualcosa che è fissato nella sua essenza, liberato dalla casualità dei suoi modi di apparire».

³ Si tratta, a ben vedere, di un passaggio di non poco conto, dato che si prefigura una teoria del metodo fondata sull’assunto della non esistenza di un approccio universale del conoscere, quanto di una sorta di “camaleonte di metodi” (l’espressione *Methodenchamäleon*, com’è noto, richiama quanto affermato –sul versante della psichiatria fenomenologica– da Tellenbach in *Die Begründung psychiatrischer Erfhrung und psychiatrischer Konzeptionen vom Wesen des Menschen* in G. GADAMER e P. VOGEL, *Neue Anthropologie*, vol. 6, Thieme, Stuttgart 1975).

⁴ Mi pare si collochi proprio a questo livello la differenza sostanziale tra paticità e patologia, sulla scia di quanto osservato da B. Kaplan in “Lo studio del linguaggio in psichiatria. Il metodo comparativo evolutivo e le sue applicazioni alla simbolizzazione e al linguaggio in psicopatologia” in S. ARIETI, *Manuale di psichiatria*, Boringhieri, Torino 1969, p. 2162: «Prima di pronunciarsi [...] sulla patologia di un’attività è necessario prendere bene in considerazione le esigenze della situazione, l’intenzionalità dell’individuo nell’esplicazione del proprio prodotto espressivo». In altri termini, l’atteggiamento in forza del quale Taylor risulta in grado di percepire l’invisibile delle cose può solo in parte essere considerato il frutto di un stato patologico e, come tale, subito. Più propriamente, esso risulta da una forma e dalla disponibilità di conformazione del conoscente al conoscibile e quindi è espressione di una scelta.

⁵ Com’è noto, nel *Sofista*, Platone sostiene la difficoltà di distinguere il sofista dal filosofo, dato che il primo si nasconde nei cavilli del suo discorso, il secondo è in un certo senso eclissato, investito dallo splendore dell’idea. Il vero filosofo diviene invisibile perché “costantemente, mediante ragionamenti, si stringe a ciò che è”, infatti –conclude Platone– “gli occhi dell’anima della moltitudine non possono sopportare la vista del divino” (*Sof.*, 254 a-b).

⁶ Come ha osservato ROBERTA DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998.

⁷ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 1989, pp. 19-20; 30.