

## IL PRETE, LO PSICOANALISTA, IL FUNZIONARIO

Federico Leoni

### PREMESSA

Alla fine del 2011 Diego Napolitani scrisse e pubblicò in un'edizione quasi privata alcune riflessioni sulla difficile situazione attraversata dalla Società Gruppoanalitica Italiana. Il testo si intitolava *Parole al vento*. Lo fece circolare tra soci della SGAI e amici e collaboratori più o meno vicini. Ne vennero reazioni di diverso peso e natura. Alcuni se ne andarono, seguendo altri che già avevano lasciato la Società. Altri risposero a Napolitani per vie private, indirizzandogli lettere o mail, anche queste di segno molto vario, dalla riflessione più o meno simpatetica, alla critica misurata, all'accusa più o meno tagliente. Nel gennaio 2012 ripresi in mano quel testo e ne ricavai lo spunto per svolgere una riflessione più generale, che muoveva dal tema delle associazioni psicoanalitiche e delle tensioni che esse attraversano per arrivare a mostrare che ogni dispositivo formativo produce soggetti conformi e sanziona con modi diversi e più o meno duri la difformità, parlandone e trattandola ora in termini morali come di un male, ora in termini funzionalistici come di un malfunzionamento, ora in termini medicalistici come di una patologia, e così di seguito. Il testo che ne derivò, e che Napolitani riprese qualche tempo dopo in una sorta di centone in cui aveva voluto raccogliere le reazioni al suo scritto iniziale (il titolo era, questa volta, *Le parole che il vento mi riporta*) è il seguente. Confido possa essere letto e possa avere qualche significato anche indipendentemente dal testo e dal contesto che ne avevano segnato l'origine, a non grande distanza dal travaglio che la SGAI attraversava allora, e a ridosso del travaglio che oggi attraversa per la morte recente del suo fondatore.

### PREMISE

In late 2011 Diego Napolitani wrote and published in an almost private edition some reflections on the difficult situation of the Italian Group Analysis Association. The text was entitled *Parole al vento* ("Words to the Winds"). He made it circulate among sgai members and more or less close colleagues. Reactions were mixed. Some left the Association, like others before them. Others replied to Napolitani privately with, again very mixed, letters or emails, ranging from more or less sympathetic reflections to measured criticism and even sharp accusations. In January 2012 I picked up that text again and it inspired me towards a more general reflection that, beginning from the issue of psychoanalytic associations and the tensions they go through, tries to suggest that every formative pedagogical psychological apparatus produces conformed subjects and sanctions, with different, more or less harsh methods, non-conformity, talking about it and treating it in moral terms, as an illness, or in functionalistic terms, as a malfunctioning, or in medicalistic terms, as a pathology, and so on. The resulting text, that Napolitani reprised some time later in a sort of cento where he collected the reactions to his initial text (the title this time was *Le parole che il vento mi riporta* –

*“Words Back From the Winds”* is the following. I confide in the fact that it can be read and have meaning independently from the text and context it originates from, not too far away in time from the troubles SGAI was going through then and immediately after the troubles it is going through today after the recent death of its founder.

### *Le anime e i loro pastori*

«A differenza di altre associazioni nell’ambito delle scienze umanistiche, quelle che si iscrivono nel territorio delle psicoterapie sembrano riprodurre con sorprendente fedeltà i fenomeni sociologici comuni alle organizzazioni religiose». Queste parole si leggono in uno dei passaggi chiave della riflessione che Diego Napolitani ha recentemente consegnato a un piccolo libro destinato alla comunità che si raccoglie intorno alla SGAI, com’è noto attualmente attraversata da tensioni e dissensi anche aspri.

L’intento dichiarato di queste sue pagine è di contribuire a ripensare tali tensioni, anzitutto ricollocandole in una prospettiva più ampia. Napolitani indica infatti nel suo testo alcuni meccanismi che a suo giudizio portano al crearsi, all’acuirsi, all’esplosione di conflitti intestini, talvolta anche a scissioni più o meno cruento, non solo o non tanto nella SGAI, ma in ogni comunità “psi”, almeno per quanto è dato verificare negli annali di un secolo ormai di storia della psicoanalisi. D’altra parte, com’è chiaro dalle poche righe richiamate sopra, una delle mosse più interessanti del percorso di Napolitani riguarda l’ulteriore allargamento di campo che egli propone rispetto a questa prima possibile ricontestualizzazione. Come per cerchi concentrici, il suo sguardo si sposta dalla SGAI alla storia delle associazioni psicoanalitiche, infine alla storia delle “organizzazioni religiose”, come egli scrive. Ed è sul senso complessivo di questo allargamento di campo che è interessante riflettere.

Anzitutto si può notare che ciò che consente questo graduale spostamento e ampliamento prospettico è l’indicazione (Nietzsche direbbe lo “sterramento”) di una ragione o di una radice comune alle società psicoanalitiche come alle religioni. Si tratta infatti, nota Napolitani, di dispositivi orientati a un fine comune e a un metodo comune: il fine della cura delle anime e il metodo di quella che potremmo definire (con un termine che non è di Napolitani, anche se può forse cogliere qualcosa del suo discorso) come l’“ortopedia” delle anime. La psicoanalisi e l’ampia famiglia delle psicoterapie secolarizzerebbero quanto altre umanità e altre epoche avevano inteso realizzare con strumenti che rientravano nell’ordine del mito e del rito.

Certo l’anima di cui parla il pastore cristiano non è la psiche di cui parla lo psicoterapeuta cognitivista o (Napolitani aggiungerebbe) lo psicoanalista freudiano. E tuttavia in entrambi i casi si postula qualcosa di analogo. Si postula

cioè l'esistenza di una certa "cosa" intorno a cui si tratterà di costruire un sapere e svolgere alcune operazioni: operazioni di cura, educazione, disciplinamento, riorganizzazione (dell'anima degli adepti di un certo culto, della psiche del paziente steso sul lettino di una stanza d'analisi, ecc.). Tanto il rito quanto la seduta "psi" muoverebbero, in altri termini, dal presupposto che si dia un oggetto, una materia, una risorsa (diverse saranno nei secoli le declinazioni di quell'oggetto: anima, psiche, inconscio, cognizione e percezione, ecc.) di cui promuovere la formazione, il cambiamento, la "terapia" (e cioè, suggerisce Napolitani, la conformazione a qualcosa come un modello, un ideale, un paradigma presupposto).

Appare meno rilevante, dal punto di vista dell'individuazione di questo comune meccanismo, la circostanza per cui tale modello nel caso delle religioni assume le sembianze di un'origine mitica (che si proietta in avanti dettando all'uomo e alla comunità umana una certa identità, destinazione, sistema di valori; a esempio un animale totemico, un antenato, un dio), mentre nel caso delle odierne scienze psicologiche depone quella valenza trascendente per assumere il significato (almeno apparentemente agnostico e avalutativo) di una efficiente amministrazione della natura umana e della complessiva "economia" che le è sottesa. Essenziale non è il contenuto dell'origine o del modello di cui quelle pratiche così diverse si faranno interpreti e promotrici, ma la pura e semplice forma della loro operazione. Forma che appunto trova il suo dispositivo essenziale nell'aver postulato un certo modello dell'umano e, di conseguenza, nell'intendere il proprio intervento come un intervento con-formativo, sia esso orientato ritualmente e "pedagogicamente", o tecnicamente e appunto "ortopedicamente". Si tratterà di fare o rifare l'uomo secondo quel modello, di misurarne lo scarto e la devianza, la colpa o il malfunzionamento, per ridurli il più possibile e al limite promuoverne la coincidenza.

### *Le scienze umane alla conquista del mondo*

Sinteticamente evocato questo sfondo del discorso, si potrebbe dire che, se è vero che il destino della psicoanalisi e delle varie psicoterapie può apparire diverso (nella sua più vivace conflittualità) da quello di altre associazioni legate alle scienze umane (certo le associazioni dei linguisti o dei filologi bizantini appaiono meno portate alle tensioni e alle scissioni che proliferano in ambito "psi"), è solo perché è facile cedere alla tentazione di assumere le scienze umane in una loro accezione accademica. È facile, cioè, intendere le scienze umane come una serie di "discipline" che sono oggetto di insegnamento universitario (antropologia, sociologia, linguistica, psicologia), che vanno a costituire altrettanti ambiti di ricerca teorica o applicata, ed eventualmente altrettanti

ambiti di scambio e collaborazione, discepolato e alleanza tra maestri, allievi, colleghi (le varie società di linguisti, sociologi, pedagogisti, e così via).

Non è così, a ben vedere. E ciò va a confermare, molto più che a inficiare, il discorso di Napolitani. Le scienze umane che nascono dal gigantesco movimento di secolarizzazione della religione, così come Nietzsche o Heidegger lo descrivono, non sono infatti riducibili in alcun modo a quei singoli ambiti d'indagine disciplinare e a quelle singole compagini professionali che ne rappresentano gli interessi e i percorsi cosiddetti "scientifici". Se si vuole valutare lo stato attuale delle scienze umane, della loro influenza sui modi del "farsi dell'uomo" nel nostro tempo, e dell'eventuale conflittualità interna al mondo dei suoi rappresentanti e alle loro "associazioni" istituzionali, si deve, anche in questo caso, allargare l'orizzonte di indagine, e guardare, a esempio, a ciò che va abitualmente sotto il nome di "scienze della politica" e di "scienze dell'educazione", che con le "scienze della psiche" costituiscono un grande trittico disciplinare sul cui significato strategico, in ordine ai destini dell'antropologia occidentale e di quel tipo di umanità che noi siamo destinati a essere, manca ancora una valutazione davvero radicale e sistematica. Esse solo in prima battuta si presentano come specializzazioni del sapere e ambiti d'indagine o di insegnamento teorico. È sufficiente, a darcene un indizio, la constatazione del fatto che queste branche dell'insegnamento universitario sfornano ogni anno, nel mondo intero, migliaia di laureati destinati a diventare i diligenti ed efficienti "funzionari" di un certo ordine che complessivamente è l'ordine dell'umano del nostro tempo: cosa che concretamente si traduce poi nella progettazione e nell'amministrazione dei comportamenti di quell'uomo che noi siamo, delle sfere del nostro agire comunicativo e sociale, dei nostri comportamenti di produzione e consumo, dei modi del nostro pensare e immaginare, e così di seguito.

Le scienze umane così intese, molto più che discipline accademiche, sono concrete pratiche formative, reti di tecniche diversissime e concomitanti, informate a modelli anch'essi molto vari e divergenti, e tuttavia annodati intorno a una certa comune efficacia "antropogenetica". Coincidono con l'insieme dei dispositivi, dei saperi, delle pratiche che hanno ereditato il compito formativo delle religioni, declinandolo nella prestazione tecnocratica di un insieme di funzioni di progettazione, realizzazione, monitoraggio dell'umano, a cui tanto i suoi funzionari quanto i suoi destinatari sono in ultima analisi assoggettati. Se guardiamo la cosa sotto questa angolatura, non è difficile riconoscere come la gestione dei modelli dell'umano abbia diviso in maniera violenta e sanguinosa i suoi funzionari come i suoi adepti, nel momento in cui, appunto, la funzione formativa che era originario appannaggio delle religioni si è dotata degli strumenti dell'organizzazione e della formazione e informazione tecnocratica.

Pensiamo, su una scala microscopica, alla persistente tendenza alle scissioni e alle lotte interne che ha attraversato per tutto il Novecento le sinistre e le destre politiche, laceratesi in gruppuscoli via via più piccoli e più “radicali”, più vicini cioè, nelle loro intenzioni, alla comprensione e alla concreta realizzazione della verità dell’uomo. Oppure, su scala macroscopica, pensiamo ai totalitarismi novecenteschi, che da questo punto di vista non sono stati che l’espressione più estrema della secolarizzazione e tecnicizzazione di quella ritualità che anticamente propiziava, in termini mitici e con strumenti religiosi, la realizzazione dell’archetipo dell’umano.

Quelle piccole e grandi tragedie collettive non sono state che altrettanti esperimenti di cura, educazione e governo delle anime, promossi da un insieme di dispositivi che ritrovavano, ritradotto e consegnato alla straordinaria potenza d’intervento delle scienze e delle tecniche contemporanee, l’antico interrogativo teorico-pratico intorno all’identità che auspicabilmente l’uomo avrebbe dovuto assumere, alle leggi che avrebbero dovuto garantirne la piena realizzazione, e alle pratiche che avrebbero dovuto promuoverne la concreta incarnazione nei singoli membri della società e nel complesso dell’organismo sociale.

Oggi non sono più, se non molto parzialmente, le scienze dell’educazione e le scienze della politica a pianificare la realizzazione di una supposta natura umana. Sono per un verso le scienze economiche, per altro verso quelle scienze ibride, tra l’economico e lo psicologico, che si chiamano psicologia della comunicazione, psicologia del marketing, psicologia del lavoro, e così via. Sta di fatto che, in ciascuna concreta e “mondana” espressione che le nostre scienze umane hanno dispiegato nell’ultimo secolo, si può osservare che la battaglia in questione aveva per oggetto e per motore l’origine, o una certa logica dell’origine. Logica che riguarda la riappropriazione dell’origine, la mobilitazione in vista della sua realizzazione più perfetta, la lotta per la liquidazione di chi si pone al di fuori del suo cono di luce.

Ogni volta, quel più-di-vita che la coincidenza con l’origine sembrava promettere, secondo uno schema ancora trasparentemente religioso, si è tradotto in una sanguinosa tendenza a schiacciare la difformità dall’origine. I destinatari come i promotori di quei progetti “formativi” che sono stati certi partiti politici, certi movimenti sociali, o anche certi indirizzi pedagogici novecenteschi, hanno scontato gli effetti di quella macchina infernale che, posta in *illo tempore* la goccia quintessenziale dell’umano, non può non procedere, di conseguenza, a stanare e rettificare, cioè in ultima analisi a sopprimere e cancellare, tutto ciò che ne minacciava la mitica trasparenza. Così, periodicamente, i militanti di un certo credo politico – non meno dei funzionari e dei capi che li guidavano e amministravano – ne hanno patito la logica correttiva e i suoi tragici corollari. Dall’interno del corpo dei seguaci di volta in volta costituitosi intorno a una certa origine, diventava inevitabile scorporre

periodicamente alcuni membri e alcune membra sospette. La logica della purezza non può, infatti, trovare compimento che in una sempre rinnovata aggressione autoimmunitaria dei superstiti a una precedente epurazione da parte dei superstiti a quella stessa epurazione.

### *Tecnica e metafisica*

È nella sterminata antichità della tradizione della filosofia che si devono rintracciare i germi di questa parabola. Ed è in particolare nella *Repubblica* di Platone che assistiamo all'invenzione di quell'architettura disciplinare che stringe in un anello quasi indistruttibile quei due o tre saperi con cui ci ritroviamo a fare i conti quando parliamo del progressivo secolarizzarsi e "scientificizzarsi" dei modi del "farsi dell'uomo". Quando Freud enumera in un celebre saggio dell'ultimo periodo, *Analisi terminabile e interminabile*, quelle che a suo giudizio sono le "professioni impossibili" che hanno per oggetto l'uomo – curare, educare, governare – non fa, in fondo, che rilevare lo scacco di un progetto disciplinare (costruire la politica come scienza politica dell'umano, la pedagogia come scienza educativa dell'umano, la psicologia come scienza medica dell'umano), di cui sembra ignorare la provenienza e la logica schiettamente metafisiche, e di cui farà appena in tempo ad avvistare in concreto le terribili implicazioni storico-politiche.

La cura dell'anima, l'arte dell'educare i giovani, l'insieme delle tecniche del governo degli uomini, tutto questo si intreccia, infatti, in maniera strettissima nella visione della Repubblica platonica. Visione che segna il punto esatto in cui si produce quello straordinario fenomeno che abbiamo chiamato "secolarizzazione" (e che Nietzsche, appunto, ci ha insegnato a ricondurre all'inizio greco del pensiero europeo). Il mondo mitico viene traghettato, nel volgere di qualche centinaio di pagine, nell'alveo di quel progetto metafisico-scientifico che solo la modernità e la contemporaneità avrebbe svolto in ogni suo risvolto. Si passa così da un'arte e da una ritualità della cura di sé, dell'educazione degli altri e del governo della città, a qualcosa che è dell'ordine della tecnica propriamente detta. E proprio l'ordine della tecnica, proprio la tecnicizzazione di ciò che era stato un tempo territorio del rito e dell'arte o dell'artigianato, costituisce una delle invenzioni più decisive della macchina di pensiero platonica (la questione non per caso ritorna nel discorso di Napolitani, nei termini della sua ripresa della riflessione di Bowlby sui *practitioners* e sulle modalità del loro specifico rapporto con il sapere istituito e con i modelli da esso promossi).

Per quanto possa apparire paradossale, è infatti il padre della metafisica occidentale, è l'inventore della cosiddetta "dottrina delle idee", a fornire all'occidente un modello assolutamente stabile, e apparentemente inaggrabile,

secondo il quale pensare la tecnica e praticare tecnicamente il mondo. Ogni studente liceale sa che Platone è il filosofo delle “idee”, che Platone insegna che conoscere non significa conoscere questo o quel cavallo, ma l’idea del cavallo in generale; o che fare il bene non significa fare ciò che a me o a te sembra bene, ma realizzare l’idea del bene universale. Ma proprio l’ovvietà di questo genere di riassunti manualistici nasconde la potenza dell’invenzione platonica e la vastità delle sue conseguenze non solo teoriche ma pratiche.

Conoscere significherà conoscere l’assoluto: non ciò che appare all’uno o all’altro di noi, ma ciò che appare in se stesso e a se stesso. L’idea del cavallo non è nessuno dei cavalli che possiamo incontrare empiricamente nella nostra esperienza. Non è il cavallo quale appare al cavallerizzo, all’agricoltore o all’amante della natura, ma quale appare all’occhio di dio (o, oggi diremmo, guarda caso, dello scienziato). Agire significherà, ugualmente, realizzare l’assoluto: incarnare non il proprio cammino singolare ma l’essere universale del vero, del bene, del bello. “Idea” è appunto il nome platonico di questo assoluto, e pensare e agire in questo modo, guardando all’idea e realizzando l’idea, significa immediatamente, necessariamente, frequentare il mondo e gli uomini secondo un’intenzionalità tecnologicamente formata e orientata.

Una tecnica (della cura, dell’educazione, del governo: sono questi gli ambiti intorno a cui Platone riflette, nel solco della sua dottrina delle idee, nella *Repubblica*, nel tentativo di progettare e fondare scientificamente la città “buona”) non è infatti un’arte o un rito. Un’arte ricomincia ogni volta il proprio fare dalla particolarità della situazione in cui si ritrova, e, per così dire, prendendo spunto dalle premesse e dalle promesse racchiuse nel materiale intorno a cui essa si trova a operare. Una tecnica procede in maniera ben diversa. Essa è quella potenza che iscrive in una materia intesa come massa assolutamente inerte e amorfa, il sigillo sempre identico ed eterno dell’idea e dell’assoluto. L’essenza della tecnica è, in una parola, la ripetizione. Più esattamente, è la ripetizione millimetrica del modello. “Conoscere” significherà ricordare le idee che in un tempo mitico erano già state conosciute, erano già state viste. E analogamente, “fare” significherà, al meglio delle sue possibilità, rifare fedelmente il già fatto, incarnare quanto si trova già compiuto in quello stesso passato senza tempo. Ed “essere” significherà, nel suo senso più pieno, coincidere con l’origine. E per quanto qui ci riguarda, pensare e praticare la cura, l’educazione, il governo delle anime e della città, significherà iscrivere nella materia dell’umano il sigillo del *typos*, l’impronta (letteralmente tipografica) di ciò che si sarà assunto come l’uomo universale.

Poco importa, di nuovo, il contenuto di questa universalità: se, cioè, l’uomo debba essere il guardiano dell’assoluto, il devoto servitore dell’ecclesia, l’operaio cosciente della propria appartenenza di classe, il soldato fedele alla madrepatria o l’instancabile consumatore di merci e servizi. Posto un assoluto, curare,

educare e governare significherà imprimere quell'assoluto nella materia assolutamente in-differente dell'umano. Da subito, si potrebbe osservare, le "scienze" dell'uomo non possono non essere, in realtà e più profondamente, delle tecniche dell'umano. Per altro verso, imprimere quell'assoluto nella materia dell'umano significherà, di conseguenza, ritrovarsi "intorno a" quell'assoluto, secondo quella logica drammaticamente autoimmunitaria e autoaggressiva a cui già si è fatto cenno. Ci si costituirà come gli adepti dell'idea (i suoi guardiani, i suoi sacerdoti, i suoi promotori, ma anche: coloro che aspirano a impadronirsene, coloro che aspirano a lasciarsene impossessare, coloro che in un qualsiasi modo ambiscono a coincidere con esse). E, insieme, si sperimenterà lo scarto testardo e irriducibile che divide l'assoluto dalla propria accidentale consistenza. Il guardiano non è mai ciò che guarda. L'aspirante non è mai ciò a cui aspira. L'oggetto assoluto non è nessuna delle prospettive da cui viene osservato o avvicinato. La logica dell'origine produce non per accidente ma per essenza una distanza, una non coincidenza, uno scarto destinato a rinnovarsi di continuo. Ogni passo verso la purezza produce un'ombra che cade fuori dal cerchio della purezza. Qualcuno, qualcosa, e a ben vedere qualcosa in ciascuno in ogni istante, andrà lasciato cadere, congedato, cancellato. Gruppi, individui, frazioni di individui, andranno sacrificati senza sosta sull'altare del paradigma.

### *L'arte dell'uomo*

La domanda che muove il discorso di Napolitani potrebbe quindi essere riformulata in termini che ne mostrano, credo, un risvolto ulteriore. Si può immaginare una *techne* altrimenti orientata, un'arte dell'origine che non abbia a che vedere con la ripetizione "tecnica" dell'origine e con la logica dell'aggressione autoimmunitaria che essa porta inevitabilmente con sé? Si può immaginare il farsi dell'uomo, per usare questa sua caratteristica espressione, altrimenti che sul modello delle scienze umane, a esempio altrimenti che sul modello di una pratica psicoterapeutica, psicoanalitica, oppure formativa, pedagogica, educativa, intesa come realizzazione di un modello dato? Si può immaginare una tecnica che non presuppone e non realizza un modello, ma cerca quello stesso modello attraverso le operazioni stesse della cura, dell'educazione, del governo? Si può immaginare una scienza dell'uomo che muova dalla propria ignoranza di ciò che l'uomo è, anziché dal proprio sapere intorno all'uomo? Si può, in altri termini, immaginare una tecnica che cerca se stessa nel proprio fare?

Dal punto di vista di questi interrogativi, i *researchers* che Napolitani chiama in causa sul filo del discorso di Bowlby, per affidare loro i suoi auspici e le sue



speranze, sono, molto più che gli uomini della teoria, che si inquietano delle contraddizioni del sapere e si dedicano a formulare un sapere e un insieme di modelli più veri e più coerenti, gli amici più intimi del fare. Se ci atteniamo al modo in cui li descrive Bowlby, infatti, nessuno più dei *practitioners* è lontano dalla concretezza della vita pratica e della concreta pratica scientifica, terapeutica, educativa, ecc. Essi affidano ad altri la ricerca dei modelli e degli universali, e abbandonano a se stessa la particolarità irriducibile delle donne e degli uomini che incontrano sul loro cammino. Loro principale preoccupazione è di riportare il più rapidamente possibile un particolare che non li inquieta a un universale che li sovrasta e insieme li tranquillizza. Ogni passo e ogni eventuale dubbio essi incontrino lungo il percorso è dato per risolto sin dall'inizio. Ogni domanda ha una risposta, e ogni evento dispone, da qualche parte, della sua legge.

Ma, appunto, una pratica siffatta è la più fedele immagine di ciò che Platone avrebbe chiamato con l'unico nome che le spetta: *theoria*. Sono appunto i *researchers* a lasciarsi così profondamente trasformare dall'incontro con la singolarità, da dover ogni volta inventare un assoluto a sua misura. Che l'opposizione di Bowlby tra pratica e teoria, essa stessa profondamente platonica e in questo senso metafisica, non possa essere mantenuta, e che, di fatto, i ricercatori siano in verità e anzitutto dei "praticanti" della teoria, cioè dei praticanti di quell'apertura teorica che è originariamente un esercizio di sguardo e una capacità di lasciar apparire ciò che si offre alla nostra vista, si può forse dire anche attraverso l'immagine di un fare che non è tecnico nel senso platonico, e che consegna il senso della sua pratica a un'invenzione ogni volta rinnovata e mai garantita da un modello che, tenuto sott'occhio, consentirebbe di governare dall'alto della *theoria* l'eventuale erranza della "pratica". È l'immagine di un fare che non spiacerebbe, credo, a Napolitani, per quanto mi è dato conoscere del suo lavoro teorico e del suo modo di promuovere quello che chiama "il farsi dell'uomo".

Non a caso quest'immagine ha a che fare con la religione e con il feticismo, che della religione è in fondo il fenomeno che più inquieta Napolitani e che più da vicino è chiamato in causa dalla sua riflessione. Salvo che quest'immagine rovescia completamente la nostra idea (tutta occidentale, tutta greco-cristiana) di religione, e la nostra concezione, anch'essa in fondo metafisica, del feticismo. Un'altra religione, un altro feticismo, un'altra arte dell'origine, non tecnica, non platonizzante, è possibile, si direbbe, se si ripensa allo sconcerto con cui i missionari cristiani riferiscono del loro incontro con gli indigeni amerindiani e coi loro dei "fattizi" (cioè artefatti: "feticcio" significa appunto questo, in portoghese). I missionari avevano avvicinato i nativi chiedendo loro conto di quegli strani oggetti in legno, pietra, metallo, che essi veneravano come dei. Come potete venerarli, avevano chiesto loro, non vedete che siete voi stessi ad

averli costruiti e intagliati? Come potete pensare che sia divino, ciò che è stato fatto con tutta evidenza dagli uomini?

Obiezione ovvia, se si pensa che per chi vive la sua fede nel solco della logica platonico-aristotelica, Dio è ciò a immagine del quale gli uomini sono stati fatti, non ciò che gli uomini forgiavano di volta in volta, oltretutto alla cieca, mancando di ogni modello e di ogni garanzia di verità. Al contrario, avevano risposto gli indigeni. Noi li adoriamo proprio perché li abbiamo costruiti. Come potremmo venerarli, se non li avessimo fabbricati con le nostre mani?

Federico Leoni  
via Cesariano, 10  
20154 Milano  
federico.leoni.milano@gmail.com