

---

## RECENSIONI

---

### Teologia

*Liber de Spiritu et Anima*, a cura di Marco Vannini, Le Lettere, Firenze 2021, pp. 249.

*Liber de Spiritu et Anima*: ecco un piano per una psicologia – scienza dell’anima – completa! Di autore anonimo (o autori anonimi) del XII secolo, il *Liber* organizza il discorso sull’anima traendo materiale dal pensiero cristiano nel suo mirabile intreccio con la filosofia antica: infatti, il filo conduttore che percorre tutto il testo è platonico-neoplatonico-agostiniano, secondo la definizione del curatore, Marco Vannini, che in una approfondita *Introduzione* mostra quali e quanti autori dell’antichità concorrano a definire lo sfondo filosofico e sapienziale su cui il *Liber* si è innervato, nutrito tuttavia anche dalle elaborazioni cristiane. Tra queste ultime, in particolare è rilevante l’influsso di Isacco di Stella e della sua *Epistula de anima* indirizzata a quel monaco, Alchero di Clairvaux, che fu per lungo tempo ritenuto l’autore stesso del *Liber*: l’influsso di Isacco di Stella è addirittura dominante nella prima parte del *Liber* (dal capitolo 1 al 33), mentre nella seconda parte (dal capitolo 34 al 50) si avverte maggiormente l’influenza di Ugo di San Vittore. Conclude l’opera una terza parte (dal capitolo 51 al 65) più eclettica delle precedenti. Anselmo d’Aosta, Agostino, Cassiodoro, Isidoro di Siviglia, Boezio sono solo alcuni degli autori che con le loro opere sono presenti nella stesura del *Liber de Spiritu et Anima* (e, in merito, si rimanda il lettore alla dotta disamina condotta dal curatore).

Oggi, nella nostra contemporaneità, il *Liber* può essere letto con l’occhio attento ma asettico di chi studia un oggetto antico per valutarne il pregio, oppure può essere letto come un invito che ci giunge da una voce lontana eppure vicinissima, un invito a considerare o riconsiderare che cosa siamo noi esseri umani, di cosa siamo fatti, a cosa siamo destinati. Specialmente in questo periodo così incline a una visione pesantemente materialista, in cui l’essere umano si riduce sempre più a un insieme di elementi psicofisici in interazione tra loro e con l’ambiente – quando non con un ambiente virtuale sempre più pervasivo – l’apertura di una finestra su un più ampio panorama includente anche il cielo e lo spazio infinito può risuonare in noi come un richiamo a ricercare più a fondo coordinate diverse per la comprensione della nostra più autentica natura.

«Chi non ascende discende e chi non progredisce, regredisce», avvisa il *Liber* (cap. 52, p. 188): l’atmosfera neoplatonica che pervade molta parte del *Liber* rimanda a un’idea per cui compito dell’umano è volgersi verso la dimensione superiore alla coscienza ordinaria, perché «all’uomo è stato prescritto di ritornare dall’esterno verso l’interno, e dall’interno ascendere verso le realtà superiori» (cap. 14, p. 90). Fin dalla *Prefazione*, infatti, è ben definito il programma: tutto imperniato sull’antica esortazione dell’Apollo di Delfi “Conosci te stesso”, tende all’unico fine di comprendere l’anima «e quale sia la sua patria» (*Prefazione*, p. 52). Platonica è la tripartizione dell’anima in concupiscibile, irascibile e razionale: da questa tripartizione di base discende tutta la “psicologia” riguardante le

emozioni – le passioni dell’anima – da cui conseguono vizi e virtù, nonché la necessità di un’educazione dell’anima affinché le passioni si convertano in virtù. Questo non è fine a se stesso, non si esaurisce nel conseguimento di un tranquillo benessere – che sarebbe ancora relativo all’“uomo esteriore” –, ma ha l’intento di ripulire lo specchio dell’anima, rendendolo atto alla conoscenza dell’“uomo interiore”, alla contemplazione di quel Divino riconosciuto, infine, come il vero se stesso e allo stesso tempo la Realtà Uno-Tutto. La dimensione più alta dell’anima è definita Spirito, in cui vive quella “scintilla” divina, il vertice dell’anima che può conoscere nello stesso istante se stessa e Dio.

In ogni autentica tradizione di saggezza il ricercatore spirituale è invitato ad allontanarsi dall’identificazione con l’esteriorità, il “mondo”, ripulire la mente dai condizionamenti che fanno scambiare per reale ciò che è transitorio, e dirigersi alla volta della scoperta della Realtà autentica di sé e del tutto: Il *Liber de Spiritu et Anima* si pone su questa stessa linea.

Nel *Liber* troviamo quella psicologia che nelle scienze psicologiche attuali è, salvo poche eccezioni, completamente dimenticata: troviamo cioè una psicologia che non nega le dimensioni superiori di coscienza, comunque le si vogliano denominare, e non chiude l’essere umano in un recinto senza aperture. Taluni tentativi odierni di psicoterapia si rifanno ad antiche tradizioni di saggezza, ma qui forse il danno è ancora peggiore che nel caso di una semplice negazione poiché si vuole utilizzare ciò che è nella sua essenza “spirituale” per fini semplicemente di cura di problematiche psicologiche: ad esempio, la meditazione piegata a diventare tecnica anti-stress per il benessere mentale, lo sviluppo di un cuore compassionevole verso tutti i viventi trasformato in tecnica per la risoluzione di problemi di autostima... Può anche essere che tutto questo sia efficace nell’immediato, ma il bersaglio è del tutto mancato, mentre la dimensione orizzontale domina completamente lo scenario.

Non si vuol dire che ogni psicoterapia dovrebbe essere un percorso spirituale, una scoperta del divino anzi, le due strade giustamente sono due: una deputata a essere di aiuto nella risoluzione di patologie psicologiche ed emotive e l’altra invece centrata su un percorso di conoscenza della dimensione oltre l’io, oltre l’ordinario, verso la realizzazione della Realtà assoluta, comunque venga denominata nelle varie Vie e nei vari tempi e luoghi. Tuttavia, quel che si vuol dire è che, se dalla psicologia viene tolto lo sfondo trascendente – lo Spirito, come viene appellato nel *Liber* –, se la stessa scienza dell’anima si autoriduce a una conoscenza, sia pur efficace, dell’insieme psicofisico, e se quest’ultimo non è più visto come un essere inserito in un contesto di significato enormemente più alto, allora le persone che vivono oggi – immerse nella distrazione forse più che in ogni altra epoca – avranno poche possibilità di indirizzarsi verso una profonda e autentica ricerca spirituale, con grave danno personale e anche collettivo. In assenza di consapevolezza della trascendenza l’individuo non potrà che cercare incessantemente un’impossibile soddisfazione negli oggetti che gli vengono offerti nel mondo ordinario, generando un continuo alternarsi di dinamiche di appropriazione e rifiuto, sulla base dei capricci del proprio *ego* disperatamente alla

ricerca di qualcosa in cui credere! Usando le parole del *Liber*, l'anima «separata dall'Uno si disperde nel molteplice» (cap. 40, p. 159): senza intuizione dell'identità trascendente, la persona si aliena sempre più nella dispersione, vagando tra cose sempre insoddisfacenti ma di volta in volta scambiate per la soluzione della sofferenza, fino talvolta a fanaticamente divinizzarne persino alcune, fino alla successiva frustrazione... nel ciclo della sofferenza incessante.

Esistono eccezioni, esistono persone che – pur nel frastuono di stimoli mirati sempre e solo al soddisfacimento dell'ego – riescono tuttavia ad avvertire una voce, un richiamo, una sorta di nostalgia anche, che porta a rivolgersi verso un cercare al di fuori del “mondo” la risposta.

Il *Liber de Spiritu et Anima* può ancora oggi parlare a chi è attratto dalla ricerca spirituale: in esso si trova l'indicazione antica, fatta propria dal primo cristianesimo, della possibilità umana più alta, quella di diventare manifestazione dell'Essere, che è Tutto in tutto. E troviamo nel *Liber* anche indicazioni “pratiche” riguardo il sentiero da percorrere, la necessità di scegliere cosa abbandonare e cosa perseguire e, infine, i gradi della contemplazione tramite cui la mente va oltre se stessa, accennati qua e là nel testo o talvolta anche descritti passo a passo (ad esempio, si veda il cap. 34, pp. 141-142) in modi sostanzialmente non differenti dalle istruzioni meditative di altre antiche Vie di saggezza. Non secondarie, poi, saranno le ricadute anche relazionali ed etiche del compimento del percorso spirituale, poiché chi lo compie agirà secondo virtù e amore verso i suoi simili, a immagine di quel Dio conosciuto tramite la conoscenza di sé.

Dunque, un testo antico il *Liber de Spiritu et Anima*, ma che può essere di grande ispirazione e fonte di riflessioni per i lettori contemporanei, di cui il curatore ci offre una traduzione attenta e precisa che rende chiara e scorrevole la lettura, illuminata da un grande apparato di note che, assieme alla già citata *Introduzione*, rispondono a ogni esigenza di approfondimento.

Raffaella Arrobbio

## Filosofia

ROBERTO CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 178.

Un'indagine che verte sulla natura del *religioso* e sull'elaborazione di un'etica del dialogo tra le fedi in una fase nuova della modernità, quale è la nostra, in cui le credenze vengono esacerbate dalla pluralità di possibili rilegittimazioni e dall'infinità di pratiche in conflitto, si può definire come un compito critico essenziale al fine di edificare una concordia tra le fedi atta a valorizzare le differenze piuttosto che a disprezzarle o a rivendicarne la superiorità di una.

È qui che interviene «quel *dia-* che disvela e ospita le differenze tra le fedi senza omologarle». La ricerca di Roberto Celada Ballanti, ordinario di Filosofia della religione e di Filosofia del dialogo interreligioso nell'Università di Genova, nell'istituire la centralità di quel *diá*/tra, è tesa al possibile accesso a un «universale

plurale», nel quale la discordia tra le fedi diventa armonia discorde perché non pretende di localizzare e fissare la verità in una sola religione, bensì è aperta all'incontro-scontro con altre possibili verità. E in che modo ciò si può realizzare? Diversamente dall'immediatezza di un universale inglobante, onnicomprensivo, proiettivo o speculare, dominata dall'«impero del vetro, o dello schermo», immagine icastica di una verità totalizzante, priva di ombre, la realizzazione di un universale plurale è una sfida temeraria, ma non impossibile, che richiede lo sforzo di elevarsi a una condizione di tempo ulteriore, sospeso, e di spazio neutrale, o trascendentale, come ama dire l'autore, in cui possiamo ascoltare e accogliere quell'alterità, quella diversità che permette di ricongiungerci anche con noi stessi.

Celada Ballanti, in particolare, pensa a una filosofia del dialogo interreligioso che dischiuda una zona lacunare, senza-luogo, di frontiera, «ricettiva delle differenze», in grado di accogliere «la domanda religiosa che sta al fondo di tutte le fedi, e dove si ode il sospiro di quel religioso prima e dopo le religioni». La riflessione che propone il nostro autore si articola in due sezioni principali: la prima parte del volume ripercorre, da un punto di vista teoretico, tre scene interreligiose, o meglio, tre dialoghi interreligiosi immaginari, il *De Pace Fidei* di Niccolò Cusano, il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin e *Nathan il Saggio* di Gotthold Ephraim Lessing, che dischiudono dei luoghi mediani, di possibile mediazione e riconciliazione, e che creano le condizioni di quel *metaxy*, di quella terra di mezzo, in cui l'incontro tra le diverse fedi diventa praticabile. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere, perché scegliere tre paradigmi immaginari? Pure, non è proprio attraverso l'immaginazione che possiamo rendere possibile l'impossibile? Non è forse per mezzo di quell'immaginario possibile che si apre uno spazio utopico di incontro di sé con l'altro?

La seconda parte, invece, enuclea il tortuoso sentiero che ci porta al discernimento della natura stessa del *dia-logos*, dove, per sondare le profondità più recondite dell'essere umano e del suo sentimento religioso, imprescindibile è un'intensa *askesis*. Attraverso il *dia-logos*, dunque, «ci si può incontrare e perdersi insieme» nel labirinto di un Dio plurale, di un «Ingovernabile plurale», come si esprime l'autore verso la fine delle sue riflessioni, in una condizione totalmente nuova che, anziché rassicurare, inquieta, che «schiede vuoti anziché colmarli», proprio come fa la filosofia che «estromette dal sonno della tranquillità», perché oltre a destare meraviglia, curiosità, è in grado di farci apprezzare la compagnia delle lacune, delle faglie, dei vuoti, che talvolta ci attanagliano.

La trattazione si apre con il *De Pace Fidei* (1453) di Cusano, uomo appartenente a due mondi, quello medievale e quello moderno, in cui emerge la necessità di trovare un punto fuori dalle teologie, un punto trascendentale, che è compito proprio della filosofia, la quale sa custodire la medietà. Il dialogo si presenta come un autentico «sisma teologico» poiché con la formula *religio una in rituum varietate* siamo di fronte a una differenziazione, a una «categorizzazione autonoma della religione» rispetto alla pluralità delle fedi, e l'idea di religione comincia ad assumere una sua concettualità peculiare rispetto alle diverse fedi. Si viene a creare un duplice piano religioso: da un lato, la religione in sé, vivente, su un piano trascendentale, dall'altro, le singole fedi storiche e la loro particolarità. Nel dialogo interreligioso

viene a costituirsi una nuova *religio*, una verità religiosa plurale, come l'arcobaleno, perché, Cusano lo sa bene, la verità non è contraria alla pluralità, ma questa ne è la migliore esplicazione. Per dirla con Lessing, «veritas sive varietas».

L'autore prosegue con Bodin dove, con il *Colloquium Heptaplomeres* (1593-1596), si porta a compimento quel processo di laicizzazione o secolarizzazione, e dove quel *logos* diventa uno spazio naturale, scevro di obbligatorietà religiosa e, al contrario, ricco di libertà religiosa pura o trascendentale. Non vi è più alcun residuo di tratto cristiano, la religione è diventata una *religio* laica, naturale, che non appartiene a nessuna Chiesa, e dove la rivelazione è interiore e accomuna tutti gli uomini. Straordinaria è l'immagine bodiniana delle sette religioni che si dispongono su una scala come «gradi diversi e frazionati di un'unità armonica, in analogia con il sistema della natura, e tale armonia può esistere solo attraverso le dissonanze». L'idea di *harmonia discors* qui è divenuta del tutto esplicita. Nondimeno, è con *Nathan il Saggio* (1779) che si passa da una religione storica a una religione più alta, quella dell'umanità. Con Nathan, ebreo, genio religioso del dramma, colui che possiede l'autentica saggezza religiosa, dopo un processo di maturazione personale, lo sguardo viene orientato fuori dalle teologie, verso un punto lontano: nessuno guarda più verso la propria fede, si guarda insieme a una Patria assente, a una Trascendenza che oltrepassa tutti, che non è possesso di nessuno, a quell'«universale religioso delle differenze» che costituisce il vero approdo del libro.

La religione dell'umanità, quel *logos* comune, quella religione trascendentale fa, dunque, da tessuto unificante, da *tertium comparationis* che lega le religioni storiche. Il nostro autore, dopo aver percorso i tre dialoghi interreligiosi immaginari, ha dunque gettato le basi per affermare quanto sia necessario dialogare per assecondare «il moto attraversante del *diàltra*», al fine di travalicare i confini identitari blindati, impermeabili, e di ospitare lo straniero, per incontrare l'altrove, «l'essere lacunare che siamo». Configura il *dia-logos* come uno spazio autonomo, un luogo senza-luogo in cui le infinite prospettive delle fedi sprigionano la loro essenza, e, in particolar modo, come la chiave di accesso per pervenire all'universalità della religione.

Innumerevoli sono gli spunti di riflessione che l'autore apre con questo libro, ispirato, al fondo, alla tesi del pluriprospettivismo religioso, tenuto ben distinto dal relativismo, che viene seguito attraverso le figure centrali di Cusano, Leibniz, Lessing. D'altronde, come ci ricorda Cusano, «non è forse la pluralità a essere l'espressione più compiuta dell'infinità di Dio?».

Sofia Riela

## Psicoanalisi

MARIE LANGER, *Frammenti di un'autobiografia. La neutralità impossibile dello psicoanalista*, a cura di Maria Elena Petrilli, La meridiana, Molfetta 2021, pp. 139.

Marie Langer, insieme con altri esponenti della scuola argentina come José Bleger, Enrique Pichon Rivière ed Emilio Rodríguez, ha promosso un orientamento

della psicoanalisi verso il sociale che ha fornito significativi apporti alla psicosocioanalisi italiana. Non a caso, nella loro presentazione, Cristina Barbieri e Aurelia Galletti stabiliscono un parallelismo e un nesso molto significativo con Luigi Pagliarani, fondatore della psicosocioanalisi. Il sociale ha investito il campo politico e istituzionale, secondo una declinazione fatta propria dal gruppo “Ariele Psicoterapia”, promotore di questa iniziativa editoriale. La curatrice, Maria Elena Petrilli, che fu in stretti rapporti con Marie Langer, precisa di aver fatto una selezione dell’opera originale della Langer intitolata *Memoria, historia y dialogo psicoanalítico* (1981). Una versione inglese era uscita con il sottotitolo *Da Vienna a Managua*. Se là si delineava l’itinerario dell’autrice dall’Austria all’America latina, qui mettendo in rilievo l’impossibilità per lo psicoanalista di essere neutrale, si prelude alle vicende narrate nell’autobiografia e concernenti grandi sconvolgimenti che hanno suscitato in Marie Langer decise reazioni sul piano politico e sociale.

Nata nel 1910 a Vienna da una famiglia ebrea molto benestante, vive la sua giovinezza nel clima della crisi che porterà al trionfo del nazismo e all’annessione dell’Austria alla Germania hitleriana. La sua scelta di campo è opposta: aderisce al comunismo, partecipa alla guerra civile in Spagna come infermiera nelle Brigate internazionali, entra nella clandestinità. Nel frattempo coltiva il suo interesse per la psicoanalisi. Come conciliare i due poli della sua vita? Il problema non riguarda solo gli anni ’30. Da un lato, il comunismo ufficiale si appoggiava alla riflessologia di Pavlov e, in ogni caso, considerava la psicoanalisi un affare di piccolo-borghesi decadenti; dall’altro, le associazioni di psicoanalisi, in particolare la freudiana *Wiener psychoanalytische Vereinigung*, si sforzavano per preservare il loro spazio immune dalle interferenze esterne. Così la Langer, che aveva avuto contatto con Anna Freud, dovette recedere dall’adesione e gettarsi nell’attività politica. Rispetto al comunismo ella confessa nel libro di aver nutrito le sue riserve anche sulle purghe staliniane e sulla repressione degli omosessuali, mentre rispetto al patto Ribbentrop-Molotov, che portò alla spartizione della Polonia, sottoscrive la giustificazione ufficiale che era circolata anche fra i comunisti italiani: Stalin aveva scelto «l’unico modo per salvare l’URSS» (p. 85). Emigrata in Uruguay e poi in Argentina, Marie Langer porta a termine la sua formazione psicoanalitica e si impegna nel sociale, pur non distogliendo il suo sguardo dalla politica. Interessanti sono i suoi giudizi sul peronismo. In seguito all’avvento al potere dei generali, deve fuggire, nel 1974, in Messico. Lì trova terreno fertile per il suo impegno culturale e terapeutico, fra l’altro, a favore di ex carcerati, vittime di violenza o persone soggette a forti stress. A questo proposito diventa importante la terapia di gruppo. Dopo il passaggio in Nicaragua e infine in Argentina, muore nel 1986. Qual è stato dunque il rapporto fra la psicoanalisi e l’attività politico-sociale? Benché talvolta appaia una alternanza, in verità i due poli si sono strettamente intrecciati rappresentando come un filo rosso che accompagna tutto il cammino.

All’origine si può scorgere il rifiuto della società e ideologia borghese, che secondo lei aveva un impatto negativo sulla vita privata e sul ruolo della donna. È emblematica la descrizione che ci offre della madre: non le era consentito affermarsi

in società attraverso il lavoro, ma poteva avere diverse relazioni sessuali con gli uomini sotto il tacito consenso del marito. La «doppia morale» (p. 73) che viveva in casa è stigmatizzata non solo perché ipocrita, ma anche perché era una copertura dei poteri costituiti. Anche la Langer in un complesso rapporto di contestazione e identificazione con la madre ha precoci rapporti sessuali con i coetanei, ma li inquadra nell'aperta ribellione. Peter Gay nel suo classico libro (*Freud. A Life for our Time*, 1988, edito anche in italiano da Bompiani) ha insistito sulla critica all'ipocrisia borghese condotta da Freud attraverso la rivalutazione della sessualità e la denuncia del carattere repressivo, proprio della civilizzazione occidentale. Ha però anche osservato come la sua condotta di vita continuasse a ispirarsi ai modelli borghesi, un'osservazione ribadita anche dagli interpreti più recenti (si veda, per esempio, Joel Whitebook, *Freud. An Intellectual Biography*, 2017). Al contrario la Langer, che sicuramente ha colto nella psicoanalisi di Freud quella tendenza critica, ha tradotto nella sua vita la contestazione pagandone spesso le conseguenze.

In questi frammenti autobiografici il rapporto con la madre dimostra la sua centralità e va ben oltre la sua personalità investendo un aspetto fondamentale della psicoanalisi. Com'è noto, i discepoli e gli amici di Freud ben presto gli espressero le loro riserve sulla prevalenza da lui data al principio paterno e maschile. Perfino il berlinese Karl Abraham, a lui molto devoto, gli fece presente nel 1909 che dalle sue esperienze cliniche risultava talvolta più importante il principio materno. Freud però continuò nella sua linea temendo che il principio materno, connesso al parto o addirittura alla fase precedente, lo conducesse in un magma indistinto e lo portasse a speculazioni vicine a quelle di Carl Gustav Jung. In verità proprio negli anni di collaborazione con Jung aveva preso in considerazione l'opera di Johann Bachofen sul matriarcato e sull'importanza della donna in relazione alla vita e alla morte. Poi però aveva marcato il suo distacco dallo psicoanalista svizzero ribadendo l'esigenza della chiarezza scientifica, per lui più evidente nel complesso di Edipo. Fra quanti hanno individuato in lui una lacuna rispetto al principio femminile ci sono quelli che hanno puntato il dito sulla sua opaca dipendenza dalla madre (per esempio, Madelon Sprengnether, *The Spectral Mother. Freud, Feminism and Psychoanalysis*, 1990). In ogni caso da lui si staccarono discepoli come Otto Rank o Sándor Ferenczi cercando di rivalutare i momenti connessi al parto. Sull'importanza della donna torna qui la Langer, che ha ampiamente esaminato il proprio rapporto con la madre. Un suo importante contributo è stata l'opera: *Maternità e sesso* (1951), come evidenziano sia Barbieri e Galletti, sia Petrilli. Dietro si staglia la figura di Melanie Klein, che non fu sempre in buoni rapporti con Anna Freud.

L'atteggiamento critico dell'autrice può essere collegato anche al suo ebraismo. Già Gay ha ampiamente esaminato il rapporto di Freud con le sue origini. Questi agli inizi soffrì perché la sua prima associazione, la *Wiener psychoanalytische Vereinigung*, era sostanzialmente costituita da ebrei e rischiava di rimanere ghettizzata. Aveva così salutato con favore l'adesione di esponenti svizzeri, primo fra tutti, Jung. Poi in un momento di sconforto aveva concluso che forse la psicoanalisi era consona solo agli ebrei. Secondo la lettura di Gay, essi grazie alla loro marginalità erano più in grado di individuare le distorsioni della società. In effetti

la Langer, come già Freud, lancia i suoi strali contro il cattolicesimo austriaco per il suo conservatorismo. Lei anzi lo accusa di aver favorito l'avvento del nazismo. Comune a Freud e alla Langer è l'appartenenza agli ebrei assimilati che avevano abbandonato la religione dei padri e si sentivano ben diversi da quelli che, provenendo recentemente dall'est, vestivano caftani e parlavano yiddish. Al riguardo la Langer con impietosa sincerità scrive: «Gli ebrei "raffinati" e assimilati [...] erano così spaventati dall'antisemitismo e dall'essere confusi con gli ebrei ortodossi, da trasformarsi essi stessi in antisemiti nei confronti dei loro simili molto più poveri che fuggivano dal fronte russo» (p. 54). L'assimilazione avviata nel Settecento da Moses Mendelssohn ha portato allo sviluppo di una grande cultura, come è stato illustrato dagli studi di George L. Mosse. Tuttavia, essa ha anche favorito l'assunzione di modelli che poi hanno finito per ritorcersi contro di loro. La Langer mette in luce questa deviazione attraverso l'esempio del cugino George che aveva sviluppato una «ammirazione morbosa» per il popolo tedesco, non seppe vedere il pericolo imminente e fu deportato ad Auschwitz (p. 65). L'identificazione tragica con il carnefice può rientrare in quella ambivalenza teorizzata da Freud soprattutto negli scritti della *Metapsicologia*. La Langer, ben più consapevole della sua sorte, ha sicuramente attinto anche da essa la sua energia per schierarsi dalla parte degli emarginati e degli indifesi. La stessa terapia di gruppo ha comportato l'allargamento verso quella parte della popolazione che diversamente sarebbe stata esclusa. Nella presentazione di Barbieri e Galletti si prendono le mosse dal discorso di Freud al quinto Congresso Internazionale di Psicoanalisi tenutosi a Budapest (1918), in cui egli prospettò una «psicoterapia per il popolo» (p. 7). In un certo senso si può dire che sia stato fatto un passo verso questa mèta. Un grafico alla fine del volume suggerisce che idee partite dall'Europa verso l'America Latina siano poi ritornate in Europa, arricchite di nuove sensibilità. Vari schemi si sono infranti e l'uomo ha scoperto in sé e nelle sue relazioni potenzialità insospettate.

*Francesco Tomasoni*

## Letteratura

MAURIZIO CASAGRANDE, *Dàssea 'nare (Lasciala andare)*, intr. di Isacco Turina, postf. di L. Bressan, Il Ponte del Sale, Rovigo 2019, pp. 155. – ID., *Co 'a scùria (A colpi di frusta)*, MC, Milano 2020, pp. 138.

Devo al compianto Dante Isella (Varese 1922-2007) il mio interesse per la letteratura dialettale. È ancor vivo in me il ricordo del suo corso monografico su Carlo Porta, con il quale inaugurai nel novembre del 1967 i dieci anni di docenza all'Università di Pavia. Fu una sorpresa per tutti noi, che in gran parte – residenti in Lombardia compresi – non conoscevamo il dialetto portiano. Non fece sconti a nessuno: al massimo fu tollerante con chi non aveva una buona pronuncia.

Prima di procedere devo però mettere in esergo il citatissimo «Il contadino che parla il suo dialetto è padrone di tutta la sua realtà», una affermazione di Pier Paolo Pasolini, che ha ormai più di settant'anni, dato che *Dialetto e poesia po-*

*polare* risale al 1951: nel caso specifico si va dal dialetto friulano di *Poesie a Casarsa* (Libreria antiquaria Mario Landi, Bologna 1942), la “lingua romanza” appresa dalla madre, allo *slang* romanesco parlato dai protagonisti di *Ragazzi di vita*, *Una vita violenta*, *Ali dagli occhi azzurri* e altro. Ma quello che mi ha sempre affascinato è il dialetto nel suo farsi lingua letteraria riflessa (che è poi da ricondurre alla pasoliniana «verginità del dialetto»), quando un autore – spesso partendo dal nulla – sente la necessità di dare ai propri testi poetici precise regole lessicali e ortografiche. In questa indagine sono passato dal trentino illustre di Marco Pola (1906-1991) al lombardo di Carlo Porta; alla parlata romana ottocentesca di Giuseppe Gioachino Belli, al fine di poter almeno sfogliare la monumentale edizione critica dei *Sonetti* diretta da Pietro Gibellini (4 voll., Einaudi, Torino 2018), che ho conosciuto ai tempi degli studi universitari, instaurando con lui una buona amicizia rafforzata dal fatto che è uno degli autori più prestigiosi del catalogo Morcelliana; al dialetto di Valposchiavo, una variante delle parlate valtellinesi che da anni sento parlare in casa dell’amico Massimo Lardi; al plurilinguismo su base veneziana ma con incursioni nel valsuganotto e nel trentino di Sandro Boato, che ho avuto modo di apprezzare in quanto redattore di *Là dove core el me pensier in fuga. Poesie* (Morcelliana, Brescia 2020); al ciosoto, il dialetto di Chioggia, dove da anni passo alcune settimane al mare, che per me ha sempre avuto alcuni aspetti di incomprendibilità non tanto assistendo alle rappresentazioni delle *Baruffe chiozzotte* goldoniane lungo Canale Vena, quanto piuttosto nell’ascoltare la parlata “stretta” della gente comune.

Lascio per ultimi gli altri dialetti veneti (per i quali devo rimandare almeno ai *Dizionari* di Dino Durante), ai quali appartiene anche quello di Maurizio Casagrande che, in effetti, è una delle numerose varianti delle parlate pavane, «avendo per base il basso-padovano del contado, con frequenti innesti dal polesano o da altre varianti anche marginali del veneto, sempre privilegiando, di preferenza, la forma più arcaica» (*Dàssea 'nare*, p. 154): una lingua ibrida, e dunque unica, costruita su misura per le necessità espressive dell’autore.

*Dàssea 'nare*, è la storia di un dolore, atroce, devastante, detto nella lingua della madre, che il poeta ha da tempo scelto come fulcro dei suoi versi. Maurizio è il figlio che tutti vorrebbero avere: lo dimostra la premura con cui ha assistito, giorno dopo giorno, la madre e poi anche il padre, mancato pochi giorni prima dello scorso Natale. Nel caso della madre sono stati due anni e mezzo di “prigionia”, subiti anzitutto da Tosca, ma anche da tutti coloro (*in primis* dal figlio) che le hanno prestato assistenza. Il titolo, *Dàssea 'nare*, può essere interpretato come una invocazione: «Signore, ha sofferto abbastanza, anche troppo, prendila con te...», l’*incipit* di un *riv*, di un lamento gridato il più forte possibile, che si fa protesta – e a volte invettiva – man mano che si procede con la lettura. Lo conferma l’Indice, strutturato in *Introitus* (uno *spiritual* che ambienta tutta la raccolta nella casa di famiglia, di cui viene raccontata una storia fatta di molte sofferenze e pochissime gioie o, come recita il sottotitolo, *de agresse e de gropi*, «di angustie e rimorsi»: «Casa in costiera dea ciesa / da staltro cao de ’a Paltana / casa dii ani co mi jero putèò [...] casa col leto / inò ca ti te dormivi / casa ca mai

podarò smentegame [...] fame donca sta grassia: / ca anca 'a peso desgrassia / se 'olta in serén», «Casa che sorgi in faccia alla chiesa / in opposizione al canale / casa della mia infanzia [...] casa col letto / sul quale dormivi / casa che non potrò mai scordare [...] elargiscimi questa benedizione / che anche la peggior sciagura / si converta in serenità»), *Dies illa* (sessanta *canti* “in vita” della madre) e *Lux aeterna* (quattro *canti* “in morte”).

I componimenti sono tutti accompagnati da un' traduzione italiana (invero necessaria per chi non conosce a fondo, come del resto chi scrive, le parlate venete), che – come l'autore ha dichiarato in un'intervista reperibile *online* – è «piuttosto una riscrittura in un codice altro, una riscrittura che si propone [...] l'obiettivo di allontanarsi quanto più possibile dalla fedeltà all'originale allo scopo di marcare la distanza incolmabile che sento fra lingua e dialetto. Può diventare un boomerang, me ne rendo conto, e spesso le mie ragioni vengono fraintese, tuttavia non sono disposto a rinunciarvi o a ricredermi». Ma il dialetto concede realismi altrimenti impossibili, che il poeta utilizza soprattutto nella descrizione dell'evolversi della malattia, dell'inappetenza e della progressiva consunzione del corpo della madre – contesti che per il loro iperrealismo mi costringono a evitare una eventuale esemplificazione che sarebbe molto vasta. Ritengo più utile citare i versi di *Trasfiguración* (*Metamorfosi*, p. 113), che hanno il pregio di idealizzare la figura materna, incarnandola tuttavia nel ricordo della sua insostituibile, preziosa attività attorno al focolare domestico: «Scussi bea / cofà 'e fegure indoràe / parsora on'icona / ténara 'fa 'na madona / col so putin strucà in peto / o coanto el butiro / col fritega in tecia / co 'na foja de àvarno / e no conta / ca te sipi xa vecia / sa te tremoea on fià 'e man // no sta 'ere paura / ca 'l to pan deénta pì dolse / anca sa 'a scorsa / vien dura», «Luminosa / quanto le figure su fondo oro / di un'icona / tenera quanto una madonna / che stringa il suo piccolo al seno / o come il burro / quando si scioglie / con una foglia d'alloro / e non conta / se sei anziana / se ti trema appena la mano // non temere / ché il tuo pane diventa più fragrante / quando la crosta / indurisce».

*Co 'a scùria* è una raccolta poetica in cui ritroviamo la «tensione espressivistica» propria «dell'anomalo dialetto pavano» di Maurizio Casagrande, che «a colpi di frusta (*scùria*) riesce a crearsi un pertugio da cui osservare il mondo, evidenziando, al contempo la profonda moralità implicita nell'atto di scrivere versi in un'epoca in cui i versi sembrano irrimediabilmente banditi» (Pasquale Di Palmo, *Dialetto senza redenzione*, p. 7). I versi di questo libro sono infatti dominati da una ironia, che spesso – come in *Tre bone rasòn pa' staghe distante* (*scil.* dal dialetto, p. 19) – si fa invettiva contro i luoghi comuni (il dialetto che «nol xe mai / scussi tanto figheto / cofà l'italian», «non avrà mai / la stessa grazia / dell'italiano»), i benpensanti (che non sanno che farsene di *on cicin de puisia*, cioè di «un po' di poesia») e, da ultimo, i premi letterari (che sembrano fatti su misura *pa' bestioni fà i orsi*, «per creature selvatiche quanto gli orsi»). Invettiva che non risparmia neppure Pietro Bembo per il reato, aggravato dall'essere contemporaneo del Ruzante e di aver teorizzato – lui veneziano – e imposto una *koiné* denominata *volgar lingua*, diventando di fatto il fondatore del petrarchismo cinquecentesco: «e stimate pure contento / de ver butà mae / co tute 'e to bae /

secueòruame / co tarine s-gionfe de rime / co 'na lengoa / inbrojona e busiara //  
 ma el to pitaro de oro / cal tira assimento / el xe svodo dal tuto / pa' drento», «e  
 vantati pure / di aver razzolato male / con le tue menzogne / nei-secoli-dei-secoli-  
 amen / servendoci terrine ricolme di rime / con una lingua / finta e mendace // ma  
 il tuo pregiato vaso / che ha ormai colmato ogni misura / è vuoto / all'interno»  
 ('*Na àxoea bea streta, Un cappio ben serrato*, pp. 68-69).

Altrove ci vengono proposti inni all'amicizia e ai piaceri della vita come, ad esempio, in *Insognanda (In sogno)*, pp. 38-39), un testo che rivela come modello non tanto Rabelais, quanto piuttosto il cinquecentesco *Opus macaronicum* di Teofilo Folengo riproposto in veneto dalla traduzione di Bino Rebellato (Cittadella 1914-2004)<sup>1</sup>, un modello linguistico che ha dato "per così dire" nuova vita al realismo folenghiano: «E vanti crepare [...] / vurìa ciavame 'na bea sparsorada / [...] e 'ia co pevarade ai peòci / xo co vantiere de 'esso / de caliere de gnocchi e de puenta col tocio / fin ca no sbata gnanca pì l'ocio / [...] e in framexo s-ciocare / goto so goto...», «ma prima di schiattare [...] / vorrei concedermi una bella scorpacciata / [...] e giù di impepate di cozze / via con portate di lessò / con terrine di gnocchi e polenta col sugo / fino a quando non vengano meno le forze / [...] e nel frattempo brindare / cristallo su cristallo...». Il contesto di *Insognanda* è una cena tra amici, forse solo tre, con successiva declamazione "di goto in goto" delle loro ultime opere, anche se – e qui lo devo proprio confessare – sto pensando ad altre iniziative molto frequenti in area veneta, ad esempio, alle cene organizzate da Dino Durante (Padova 1923-2002) in preparazione dell'annuario *El strologo. Calendario, almanaco veneto* pubblicato dal 1965 al 2003. Non va tuttavia dimenticato che il referente più diretto del realismo impressionista di Casagrande è Sandro Zanotto (Treviso 1932-Padova 1996), un poeta veneto grande ma purtroppo poco considerato.

Maurizio Casagrande è un poeta scomodo, ruvido, scontento di sé e del mondo, oserei dire "petroso". In *So 'a bassacuna (Sulla bilancia)*, pp. 92-93) si assiste al tentativo di fare una specie di auto-analisi. L'*incipit* è terribile e profondamente autobiografico laddove ricorda gli anni di una povertà profonda (quella vissuta invero dai genitori e dai nonni), tali da segnare per sempre anche la propria vita: «Go pa' core 'a masegna / pì dura ca un muro / de scuro // No go rispetto 'e nissuni / e nissuni de mi // Go bùo on fià de schéj / ma resto senpre poareto / de chea miseria / ca no ga redensìon...», «Ho un cuore di pietra / più duro di un muro / di tenebra // Non ho rispetto di alcuno / e nessuno di me // Ho goduto di un certo benessere / ma resto schiavo / di quella povertà / che non ha mai redenzione...».

La poesia di Casagrande ha l'odore della terra appena arata, dell'acqua ferma in una gora, ma proviene da un lungo studio di modelli, che non sono solo

<sup>1</sup> B. Rebellato, *Il mio Folengo in dialetto veneto*, pref. di G. Bernardi Perini, All'insegna del pesce d'oro di Vanni Scheiwiller, Milano 1995, pp. 138, di cui ho in biblioteca una copia con dedica autografa dell'autore, un caro amico che qui ricordo con tanta nostalgia: «Caro Giovanni, ecco che cosa penso del "mio dialetto" (e di tutti i dialetti del mondo!). Tante tante grazie della tua così amichevole attenzione. Bino R. 12.2.2001». Il volumetto contiene, infatti, una *Premessa* e una *Nota sul dialetto* che espongono motivazioni e logiche delle sue "imitazioni" folenghiane.

quelli da lui intervistati nel suo *In un gorgo di fedeltà. Dialoghi con venti poeti italiani* (fotografie di Arcangelo Piai, Il Ponte del Sale, Rovigo 2006, pp. 309), ma soprattutto quelli della tradizione veneta considerata nel senso più lato: dai grandi poeti quattro-cinquecenteschi ai migliori esempi del secolo scorso (Biagio Marin, Giacomo Noventa, Virgilio Giotti), a quelli che (come Andrea Zanzotto e Bino Rebellato) hanno sconfinato negli anni duemila, alla migliore letteratura realista internazionale. Non devono però essere sottovalutati gli amici di sempre (come Luigi Bressan e Mauro Sambi), i soci fondatori (come Marco Munaro) e gli altri partecipanti al progetto “Il Ponte del Sale”, una associazione culturale per la poesia con sede a Rovigo, fondata nel 2003 con l’obiettivo di promuovere – attraverso la pubblicazione, le letture pubbliche e altro – esclusivamente testi poetici, per lo più dialettali. Da ultimo, ma non per importanza, devo menzionare l’*avunculus meus*, cioè Amedeo Giacomini (Varmo 1939-San Daniele del Friuli 2006), il più grande poeta friulano dopo Pasolini, celebre per aver scelto di poetare esclusivamente in dialetto dopo l’*orcolat* (il disastroso terremoto del 1976): Casagrande lo ricorda con rimpianto in *’Medèo (Amedeo)*, pp. 34-35).

Giovanni Menestrina