

# Kent Academic Repository

## Full text document (pdf)

### Citation for published version

Capello, Francesco (2017) Rifiuto dell'io, intolleranza del vuoto e sacrificio narcisistico in Clemente Rebora. *Annali d Italianistica*, 35 . pp. 239-278. ISSN 0741-7527.

### DOI

### Link to record in KAR

<http://kar.kent.ac.uk/62086/>

### Document Version

Author's Accepted Manuscript

#### Copyright & reuse

Content in the Kent Academic Repository is made available for research purposes. Unless otherwise stated all content is protected by copyright and in the absence of an open licence (eg Creative Commons), permissions for further reuse of content should be sought from the publisher, author or other copyright holder.

#### Versions of research

The version in the Kent Academic Repository may differ from the final published version.

Users are advised to check <http://kar.kent.ac.uk> for the status of the paper. **Users should always cite the published version of record.**

#### Enquiries

For any further enquiries regarding the licence status of this document, please contact:

[researchsupport@kent.ac.uk](mailto:researchsupport@kent.ac.uk)

If you believe this document infringes copyright then please contact the KAR admin team with the take-down information provided at <http://kar.kent.ac.uk/contact.html>

---

## Francesco Capello

---

### Rifiuto dell'io, intolleranza del vuoto e sacrificio narcisistico in Clemente Rebora

“Certo, ogni dono che si fa comporta un sacrificio. Altrimenti che razza di dono sarebbe?”

Otto, in *Sacrificio* (Andrej Tarkovskij, 1986)

“Chosen suffering, or even inflicted suffering, does not make one good”

Ruth Stein, *For Love of the Father* 139

“Quando sentiamo i nostri martiri in mezzo alle fiamme gridare al tiranno: “Questa parte è abbastanza arrostita, tagliala, mangiala, è cotta, ricomincia dall'altra” [...] certo bisogna riconoscere che in quegli animi vi è qualche alterazione e qualche furore, per santo che sia”

Michel de Montaigne, *Saggi* 617

“È il patire che salva le anime”

Clemente Rebora, *Poesie* 451

**Sinossi:** Facendo riferimento alla teoria psicoanalitica kleiniana e post-kleiniana introdurrò brevemente il concetto di scissione, insieme alle fantasie fusionali ad essa connaturate, per poi mostrare come il riferimento a tali fenomeni psichici possa aiutare a comprendere le implicazioni psicologiche sottese alle narrazioni sacrificali e autosacrificali nel discorso poetico e religioso di Clemente Rebora (1885-1957). Dall'esame dei testi poetici e dell'epistolario reboriano emergerà come le narrazioni (auto)sacrificali di Rebora, avendo per cardine affettivo e psicologico una radicale intolleranza del vuoto e della separazione dall'oggetto, siano strutturate nel segno dell'assenza di un altro da sé – collocandosi pertanto in un orizzonte “pseudoaltruistico” e, nella sua essenza, narcisistico e non etico.

**Parole chiave:** Rebora, sacrificio, etica, psicoanalisi, scissione, fusione, pseudoaltruismo, narcisismo.

#### Introduzione

Con la figura per molti versi enigmatica di Rebora si sono misurate, tra ondate e riflussi di interesse, alcune tra le più ragguardevoli voci critiche del secolo scorso,<sup>1</sup> e anche in virtù del graduale stratificarsi di questi contributi la presenza

---

<sup>1</sup> Scrive Luigi Meneghello sul *Times Literary Supplement* del 2-8 dicembre 1988, con lo pseudonimo di Ugo Varnai: “The nature of his religious experience was ultimately as elusive as the inspiration of his early poetry had been”. Nella stessa sede Meneghello parla anche della “enigmatic isolation” del poeta. Dalle note recensioni di Cecchi e Boine ai Frammenti lirici alla ripresa di Contini (1937) passano due decenni abbondanti di *Annali d'italianistica* 35 (2017). *Violence Resistance Tolerance Sacrifice in Italy's Literary & Cultural History*

reboriana (almeno) nelle sezioni primonovecentesche delle storie letterarie e delle antologie poetiche è oggi data per acquisita. La recente pubblicazione del Meridiano curato da Adele Dei (2015) interviene a segnare un'ulteriore e significativa tappa nel processo di canonizzazione letteraria, e come tale invita a una rilettura; più ancora, ad ogni modo, sollecita un riesame il fatto che, come osserva la stessa Dei esordendo nel saggio introduttivo, Reboriana sembri avere attirato “negli ultimi anni” un'attenzione di natura piuttosto agiografica che critica:

Poche figure sono state mitizzate come quella di Clemente Reboriana, la cui storia è stata innumerevoli volte raccontata solo in funzione del suo approdo alla fede e al sacerdozio, rimontata per momenti e tappe esemplari, facendo correre il rischio, come avvertiva Luciano Anceschi già nel lontano 1964, di avvolgerlo “tra le nebbie soavi e rapite di apologie e agiografie”. La vita del religioso, fervida e spiritualmente ricchissima, ha finito sempre più spesso negli ultimi anni per sommergere e soverchiare qualunque altra considerazione o valutazione, per riassorbire, appiattendola in una visione univoca, finalizzata e magari edulcorata, anche la sua esistenza precedente.

(xi)

Anche più oltre la Dei ravvisa, a proposito delle tarde prove poetiche di carattere religioso, un “evidente e comprensibile intento agiografico da parte di chi è più interessato al Reboriana cattolico e spirituale, ma anche una sorta di sospensione di giudizio, di compiacente reticenza (e acquiescenza) da parte di chi invece del Reboriana poeta vorrebbe e dovrebbe parlare” (xxxix). In tal modo la studiosa rivendica per implicito contrasto alla propria operazione editoriale e critica il merito di avere invertito la rotta, riconducendola verso un ambito squisitamente estetico e letterario con l'intento di rendere “più definito il profilo del poeta”.<sup>2</sup> Com'è chiaro, una simile prospettiva muove da un'idea forte di “valutazione” (xxxix) o, per usare le parole di Giancotti, di “giudizio critico”: priorità legittima, e che tuttavia è anche all'origine del senso di relativo smarrimento dichiarato dalla Dei soprattutto di fronte alla già menzionata “poesia degli ultimi anni, tanto deliberatamente eteronoma da rendere spesso quasi imbarazzante avvicinarla con gli strumenti consueti della critica e della letteratura” (xxxix).

È ad altri strumenti che in questa lettura ricorrerò, mettendomi nel solco di quanti hanno tentato di riguadagnare Reboriana a un discorso critico laico. Assumendo un vertice di osservazione non filologico, non estetico e neppure storico-documentario, ma risolutamente ermeneutico,<sup>3</sup> mi riferirò infatti principalmente a concetti teorico-clinici e a modelli dello sviluppo e del funzionamento mentale sviluppati, a partire dalla metà degli anni '30, dalla psicoanalisi kleiniana e in seguito da quella postkleiniana e bioniana. Il mio obiettivo, nel fare ciò, sarà di rendere più netto non tanto il profilo del poeta contrapposto su base estetica al religioso, bensì quello più ampio del sistema ad un tempo psicologico, relazionale e discorsivo che, con impressionante

---

silenzio, e altri due ne trascorreranno prima del definitivo “risveglio critico” che a partire dalla fine degli Anni '50 vede gli interventi di Montale, Pasolini, Bàrberi-Squarotti, Guglielminetti, Bo, e poi Ramat, Berardinelli, Caproni, Giudici, Folli, Luperini, Luzi.

<sup>2</sup> Prendo a prestito l'espressione dalla recensione di Matteo Giancotti al Meridiano, pubblicata su alfapù, libri (28 novembre 2015).

<sup>3</sup> Giancotti sottolinea a ragione come “Adele Dei e Paolo Maccari [abbiano] preferito un approccio documentario più che ermeneutico”. Tra i recenti studi reboriani caratterizzati da un'impronta prevalentemente filologico-documentaria vanno ricordati almeno quelli di Attilio Bettinzoli e Roberto Cicala. Sul piano ermeneutico, meno frequentato, rimane utile la pur datata monografia di Del Serra (1976). Imprescindibile per acume critico e rigore metodologico è poi il contributo di Maria Grazia Paino (2001).

coerenza,<sup>4</sup> governa le rappresentazioni reboriane nel loro complesso — e a prescindere dallo specifico “genere narrativo” adottato per veicolarle.<sup>5</sup>

Nelle pagine che seguono mi concentrerò su uno dei motivi centrali di queste narrazioni, quello del sacrificio: declinato di preferenza, e anzi quasi esclusivamente, come autosacrificio e annullamento di sé. È questo un tema che finora la bibliografia si è per lo più limitata a ricondurre alla tradizione religiosa e letteraria del misticismo, entro la quale esso figura del resto e non di rado come elemento di primo piano. Colpisce tuttavia, considerata la misura in cui l’“esaltazione sacrificale”<sup>6</sup> del poeta e sacerdote implica al contempo la natura del rapporto del soggetto con se stesso e con i suoi oggetti (esterni e interni), il fatto che ad oggi essa non sia stata adeguatamente interrogata anche da un’angolatura meglio attrezzata per lo studio di questi aspetti.<sup>7</sup>

Sottolineando il ruolo centrale dei fenomeni di scissione dell’Io e delle fantasie fusionali, illustrerò qui di seguito succintamente i capisaldi teorici ad essi relativi che meglio si prestano a illuminare il significato psicologico del tema sacrificale, per poi procedere ad analizzarlo leggendo una serie di passi delle poesie e dell’epistolario attraverso la filigrana della letteratura analitica sulla psicodinamica dell’autoannullamento, dell’altruismo e del narcisismo morale. L’esame dettagliato dei testi consentirà di osservare come le narrazioni (auto)sacrificali di Rebora, avendo per cardine affettivo e psicologico una radicale intolleranza del vuoto e della separazione dall’oggetto, risultino strutturate nel segno dell’assenza di un altro da sé — e si collochino pertanto in

---

<sup>4</sup> Tra i critici meglio avvertiti rispetto alla continuità e sostanziale unitarietà dell’opera reboriana sono, con la Paino e la Dei, Macri e Lollo — ma già gli interventi di Pasolini e Bo avevano anticipato questa linea interpretativa.

<sup>5</sup> Ispirata al modo in cui Antonino Ferro, introducendo il concetto di derivato narrativo, suggerisce di ascoltare i diversi tipi di racconto utilizzati dai pazienti in seduta, la scelta di non tracciare qui una linea di demarcazione tra uno specifico letterario entro cui operare e una produzione “altra” consente di ricavare una mappatura più completa e definita del funzionamento del sistema reboriano di rappresentazioni — a tutto vantaggio anche della comprensione delle opere di più chiara vocazione letteraria. Così come nel modello analitico proposto da Ferro la sessualità e il racconto dei sogni o di ricordi d’infanzia (narrazioni storicamente privilegiate dalla psicoanalisi) rappresentano solo alcuni dei possibili generi narrativi in cui si esplica nel qui e ora della seduta la funzione-sogno del paziente (per Ferro oggetto elettivo del trattamento analitico), in questo studio forme discorsive anche assai diverse verranno considerate portatrici egualmente “degne” di informazioni rispetto alle trame affettive e fantasmatiche che occuparono la mente di Rebora, oltre che al modo in cui a seconda delle circostanze egli sembra averle gestite psichicamente. Per la medesima ragione, al pari dello specifico letterario anche quello religioso-teologico verrà messo in secondo piano: quasi nullo sarà ad esempio lo spazio accordato alla ricognizione delle fonti dottrinali rispetto all’analisi delle relazioni oggettuali ad esse intrinseche e al ruolo che esse di volta in volta assumono all’interno del più ampio sistema discorsivo in esame; rinvio chi fosse interessato a questi ultimi aspetti al noto studio di Caroline Walker Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno*, in cui si trovano raccolte e commentate importanti fonti medievali su motivi reboriani qui trattati quali (tra gli altri) il discorso su Cristo come sposo della natura umana, su Cristo come madre, sull’equivalenza tra latte e sangue ecc. Vale in ultimo la pena di sottolineare che la presente lettura si apre anche, pur idiosincraticamente, a una prospettiva critica storico-letteraria, nella misura in cui costituisce un approfondimento della ricerca da me intrapresa già con *Città specchio* (2013) sul narcisismo come costellazione dominante nelle pratiche discorsive utilizzate all’interno del campo letterario primonovecentesco.

<sup>6</sup> Così ancora la Dei (xl).

<sup>7</sup> Pur scegliendo di approfondire qui questa prospettiva, particolarmente fruttuosa nel caso di un isolato come Rebora, sono persuaso del fatto che (nelle parole di Akhtar e Varma) “personal motivations — no matter how varied — do not exhaust the factors leading to sacrifice. Societally enforced ideals can also induce self-sacrifice” (98).

un orizzonte “pseudoaltruistico”<sup>8</sup> e, nella sua essenza, non etico.

Se invero, come suggerisce Lionel Trilling, la moralità sorge da una “willing suspension of disbelief in the selfhood of somebody else” (95), l’analista Marion Milner ha osservato per parte sua come esista un tipo di pensiero strutturalmente estraneo a tale prospettiva nella misura in cui l’alterità e le sue implicazioni non giungono a trovarvi posto:

[...] selfishness is not usually a failure of will, it is not that one deliberately sees a selfish and an unselfish attitude and chooses the selfish. It is that one is selfish because one unwittingly indulges in a kind of thinking, which cannot, by its very nature, recognise the realness of other people's needs.

(162)

Che Rebora occupi una posizione di spicco nel drappello dei cosiddetti “moralisti vociani” è quasi superfluo ricordare: il riscontro negli scritti di ogni fase della sua vita di una travolgente “tensione morale”, “esigenza morale” o consimili costituisce da decenni un luogo comune per lettori e interpreti. La mia prima scelta critica sarà quella di distogliere lo sguardo da un’urgenza di “bontà” troppo debordante per non suscitare qualche interrogativo, e di sporgerlo più oltre a sondare, per meglio comprenderla, quei termini di (in)esistenza dell’alterità che ad essa si riveleranno man mano più profondamente (e meno paradossalmente) intrinseci. Termini che, posizionando il soggetto al centro di un invincibile moto centripeto, tratteggiano una modalità di relazione con gli oggetti di tipo prevalentemente narcisistico. Più che alla linea di un ponte slanciato verso l’altro in atto di dono, è forse alle volute spiraliformi del sottostante “gorgo”<sup>9</sup> che il sacrificio reboriano soprattutto accenna, seguendone nei suoi gesti le tracce e il torcersi inquieto. Avvitato sempre più a fondo, esso consegna il Sé e l’oggetto a spire che tutto ingoiano ed evacuano<sup>10</sup> in un’indistinta, solipsistica jouissance di morte.

Mentalità fusionale, scissione, autocastrazione, purificazione

Il sacrificio a cui allude il personaggio di Tarkovskij citato in epigrafe consiste naturalmente nella separazione dall’oggetto donato. Perché quel tipo di sacrificio possa avere compiutamente luogo occorre tuttavia che sia soddisfatta anche una seconda condizione – un criterio che il quotidiano buon senso improntato al realismo ingenuo non prenderebbe forse neppure in considerazione, e che invece, come l’esperienza clinica psicoanalitica frequentemente mostra, è incauto dare per scontato: la separatezza psicologica del donatore dalla persona a cui viene fatto il dono.<sup>11</sup>

Anche laddove le metafore e i modelli teorici utilizzati per descrivere questa realtà possono variare, i principali orientamenti della psicoanalisi contemporanea condividono l’assunto di fondo per cui, nel corso della crescita, ben più della pura e semplice separatezza fisica tra sé e altro risulta arduo per il soggetto metabolizzare la separazione/separatezza psichica dall’oggetto. Questo

---

<sup>8</sup> Rinvio per questo concetto alla sezione ad esso dedicata.

<sup>9</sup> Termine chiave del repertorio reboriano, esso viene spesso evocato anche da parole quali “ingorgo” o “sgorgare”, oltre che dall’immagine del vortice. L’idea di corpo come “ponte sacrificale” materiale o metaforico, ripresa in questo volume da Olimpia Pelosi a proposito del corpo delle mistiche, è stata formulata tra gli altri da Carolina Carriero e da Albrecht Classen.

<sup>10</sup> Il riferimento è al famoso verso del Frammento V (“ingoia evacua pane e verità”), che, come mostrerò, si presta anche a essere letto come metafora di un particolare tipo di modalità relazionale con l’oggetto.

<sup>11</sup> Importanti riflessioni sul rapporto tra dono, donatore, soggettività ed etica sono svolte da Derrida in *Donare il tempo e Donare la morte*.

secondo passaggio, che richiede molto più tempo e viene a più riprese rinegoziato nelle diverse fasi della vita, chiama in causa processi mentali che non si limitano a semplici operazioni di tipo cognitivo e al livello conscio delle rappresentazioni: esso coinvolge infatti assai intensamente il mondo degli affetti, delle emozioni e delle fantasie inconse. Prendere atto anche a questo livello più profondo (emotivo, corporeo, prelinguistico) dell'esistenza autonoma di soggetto e oggetto – in origine: di bambino e madre – è anzi il primo grande “sacrificio” che ciascun individuo della nostra specie deve apprendere a fare. Si tratta, beninteso, di uno snodo tanto doloroso quanto necessario ai fini dello sviluppo, tanto che per Mahler, Pine e Bergman il transito dalla simbiosi (fusione) all'individuazione (separatezza) costituisce addirittura il presupposto stesso della nascita psicologica dell'infante umano<sup>12</sup>.

La mente opera in assetto fusionale quando prevalgono la fantasia e per così dire il postulato emotivo di essere tutt'uno con l'oggetto: un oggetto che, in virtù di tale indistinzione, il soggetto sente di poter anche controllare, entrando magicamente al suo interno e risiedendo nella sua mente.<sup>13</sup> I vissuti acquisiscono allora una qualità e una tonalità che risuonano con quelle dei bambini molto piccoli, i quali ancora non distinguono il proprio Sé (nel caso dei neonati, nemmeno quello corporeo) da quello della madre, e avvertono quanto accade dentro e fuori di loro come un'unica esperienza unificata e senza confini. Si tratta naturalmente della loro stessa esperienza soggettiva, che viene però attribuita anche a un mondo esterno proiettivamente assimilato a sé.

Trascendere la mentalità fusionale è doloroso soprattutto in quanto richiede di abbandonare la fantasia edenica onnipotente dell'autosufficienza, in cui i bisogni vengono subito soddisfatti come per intervento divino: occorre, in altre parole, sacrificare nella propria mente la madre gratificante, perfetta e sempre presente che ogni bambino fantastica e desidera. A questo proposito Angela Joyce mette in luce un conflitto

between the desire to remain so close to mother that it feels like they are merged, both secure and omnipotent, and the urge to be an autonomous individual, who fears re-engulfment by the mother. The realization that increased autonomy requires a sacrifice of the toddler's belief in his omnipotence can lead to a dramatic loss of the ideal self that was so enjoyed during the earlier period.

(59)

La rinuncia all'idealizzazione di sé garantita dallo stato di fusione con l'oggetto ideale comporta che il soggetto/bambino inizi allo stesso tempo a tollerare come propria *l'esperienza* frustrante della separatezza (fatta di solitudine, fame, paura del vuoto, limitazioni di movimento ecc.) senza cedere all'impulso di distanziarsene attraverso un eccessivo ricorso a meccanismi di difesa di varia natura (negazione, rimozione, scissione, proiezione ecc.). Osserva Margot Waddell a questo proposito come

<sup>12</sup> Il rimando è al celebre *The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation* (1975).

<sup>13</sup> Numerosi psicoanalisti hanno sottolineato come il controllo dell'oggetto non separato rappresenti una delle principali finalità emotive tanto del sacrificio quanto del sacrificio di sé. Per Symington “the offering of a sacrifice to the clan divinity compels that divinity into man's control” (11); per Seeling e Rosof, “pseudoaltruists' compulsive caretaking and self-sacrifice cloaks and defends against their aggression, their envy, and their need to control the object” (948); per Akhtar e Varma “one may sacrifice oneself as a martyr in order to control others” (110), e per Fenichel “sacrifice and prayer, the classic methods of ingratiating, are often thought of as a kind of magical violence used to force God to give what is needed” (356).

if the baby/learner is intolerant, there will be a tendency to try to evade the pain of absence, of uncertainty, of not knowing. One way of doing this is to project all the more massively and insistently, to the point where so much of the self is felt to be in the other that an illusion arises that there is actually no difference between the two, that is between the self and the other [...] when there is no experience of twoness, neither separation nor envy need be felt, but, equally, no learning can occur.

(115)

La proiezione consente tra l'altro di fare ritorno (nella fantasia) alla simbiosi originaria attraverso un meccanismo per cui, quando i vissuti spiacevoli e le parti più aggressive del sé giungono ad essere avvertiti come intollerabili, vengono esperiti non come propri bensì come procedenti da un oggetto (fuso a sé) che scivola nella percezione del soggetto dal ruolo di entità ideale a quello di persecutore. Si comprende allora perché la psicoanalisi riconosca nella figura della strega e di analoghi agenti persecutori<sup>14</sup> altrettante personificazioni della madre assente, secondo la medesima dinamica di gestione-camuffamento dell'assenza che fa nascere i demoni dalla costola delle divinità. Di questa interdipendenza tra stati paradisiaci e infernali, rigidamente ma simmetricamente scissi all'insegna di un'identificazione con l'oggetto onnipotente, Rebora stesso diede eloquente e quasi aforistica espressione nel famoso attacco di uno dei Canti anonimi: “Se dio cresce | il diavolo aumenta, | vetta che al cielo più riesce | scavando una voragine tremenda”. Essere separati dal punto di vista psichico significa in sostanza rinunciare simultaneamente al paradiso e all'inferno che ad esso corrisponde: entrambi luoghi della mente la cui totalità senza tempo esonera peraltro da ogni azione o responsabilità nella misura in cui, come si suol dire, “tutto è già dato”<sup>15</sup> — e con la conseguenza che, permanendovi, il soggetto rimane relegato in una posizione di passività che a sua volta rafforza il senso di persecuzione.

Melanie Klein usò il termine di “posizione” per concettualizzare e distinguere tra loro da un lato gli stati prevalentemente fusionali e dall'altro quelli in cui, al contrario, la separatezza viene almeno in parte sostenuta. Come riassume efficacemente Hanna Segal:

[...] il termine “posizione” indica uno stato di organizzazione dell'Io e descrive le caratteristiche di fenomeni collegati tra loro: situazione dell'Io, natura delle relazioni con gli oggetti interni, natura dell'angoscia e delle relative difese [...] Nella posizione schizo-paranoide l'Io è scisso in parti buone e parti cattive; è frammentato. Nella posizione depressiva l'Io, maggiormente integrato, è esposto alla lotta di pulsioni contraddittorie. La relazione oggettuale nella posizione schizo-paranoide è totalmente egocentrica e onnipotente; l'oggetto è [...] scisso in un oggetto ideale e un oggetto persecutorio. Nella posizione depressiva gli oggetti [...] non sono più scissi in figure totalmente buone e totalmente cattive [...] L'angoscia dominante della posizione schizo-paranoide ha a che fare con la [...] paura di persecutori pronti a distruggere tanto il Sé quanto l'oggetto ideale. Nella posizione depressiva l'angoscia attiene al male — deterioramento o perdita — arrecato all'oggetto dagli impulsi aggressivi del soggetto.

(115-17)

Un'importante conseguenza della rinuncia — “depressiva” in ragione del lutto che comporta — alla totalità schizoparanoide consiste nel fatto che, nel

<sup>14</sup> Molte di queste figure furono passate in rassegna, in chiave junghiana, da Eric Neumann nel suo celebre volume *La grande madre*.

<sup>15</sup> Non prevedendo spazio per il vuoto — prerequisito di quella discontinuità che dell'alterità è prima matrice — l'illusione della totalità è essenzialmente antitetica al cambiamento (al farsi altri da sé) e finanche alla stessa temporalità che rende possibile la trasformazione. La Paino caratterizza giustamente il tempo di Rebora come “momentaneo ed eterno [...] oltre la storia” (xxi).

momento in cui ci si separa psichicamente, si costituiscono nel mondo interno del soggetto un io e un altro. Inoltre, integrando gratificazione e frustrazione (amore e odio) dentro di sé, il soggetto li integra di riflesso anche nella sua rappresentazione interna dell'altro, con il risultato che entrambe le parti acquisiscono una complessità e un'ambiguità incommensurabili alla bidimensionalità arcaica e totalizzante della scissione. In questo universo meno polarizzato e più sfaccettato il soggetto e i suoi oggetti possono co-esistere separatamente ciascuno nei propri termini, e con la propria svincolata e meno rigida prospettiva. È in riferimento al configurarsi di quest'orizzonte psichico in cui l'individualità e la separatezza propria e altrui hanno un riconoscimento magari anche provvisorio ma al contempo cognitivo ed affettivo che la Klein individuava nell'accesso alla posizione depressiva *l'atto di nascita dell'etica* nella mente umana.

Dirigendosi in senso opposto, il sistema discorsivo e psicologico reboriano si è invece progressivamente strutturato attorno all'esigenza psicologica fondamentale di eludere l'esperienza emotiva della separazione-separatezza. A fronte di una situazione sempre più difficile da sostenere sia nelle circostanze materiali di vita sia nel suo mondo interno, la conversione maturata nel corso degli anni '20 consentì a Rebora di completare un percorso di regressione verso quella che Winnicott definisce situazione primaria: una costellazione di vissuti che rinviano a una fantasia di unità indifferenziata tra madre e bambino. Tra i vari passi che documentano questo percorso verso l'identificazione fusionale con una madre ideale — fino all'aggiunta emblematica, dietro quello che avvertì come un “forte impulso”, del nome di Maria al proprio — <sup>16</sup>, trascelgo il seguente dal Diario intimo per la sua particolare qualità riassuntiva. Rievocando nel Diario intimo i momenti che precedettero la conversione, Rebora ricorda come

nel tempo che la Madonna mi preparava a Gesù, io andavo a studiare e meditare appoggiato allo zoccolo del mio Duomo, con la confidenza amorosa di un bambino che si stringe alla gonna della mamma: la Madonnina invitava e sorvegliava lucendo lassù. Poi entravo nell'interno soprannaturale, del tempio, e mi effondevo venerando davanti all'immagine, tutta in luciore, della Regina delle Grazie.

(49)

Questo ef-fondersi e con-fondersi identificatorio con la madre-Madonn(in)a nel cui grembo egli di fatto (ri)entra è la fantasia alla base delle numerose autorappresentazioni di Rebora come donna-mamma che, soprattutto (ma non solo) nell'epistolario, iniziano a comparire e via via si infittiscono a cavallo tra gli anni '10 e gli anni '20. Si tratta peraltro di una fantasia che, da un punto di vista affettivo e psicologico, è strettamente connessa a un altro particolare fenomeno ampiamente riscontrabile nella trama discorsiva del poeta: la sistematica ablazione del rapporto sessuale (mentalmente) adulto, basata sulla differenza e sull'alterità dei partner, a vantaggio della situazione primaria indifferenziata. Ratificato in modo concreto con la scelta del sacerdozio — preceduto quest'ultimo, com'è noto, da una vita di astinenza con l'eccezione

---

<sup>16</sup> Il 12 settembre 1951, giorno della ricorrenza del SS. Nome di Maria, Rebora scrisse al padre rosminiano Giovanni Gualdo: “Stamane [...] mi è venuto un forte impulso di aggiungere al mio nome – Clemente – quello di Maria. Lo potrei fare? Perdoni se fra i tanti fastidi le aggiungo questo che non pare di prima necessità; ma lo è forse per me” (291).



(tutto sommato parziale dal punto di vista psichico)<sup>17</sup> della convivenza con Lydia Natus — il venir meno del rapporto sessuale trova una formulazione esemplare e curiosamente algebrica nel seguente stralcio da una lettera del 1928:

[...] ricordare che, in fine, solo le Marie potranno schiacciare la testa del serpente dragone; e che valgono le seguenti formole, anzi equazioni:

il Serpente sta ad Eva, come Adamo a Caino e Abele.

L'Arcangelo Gabriele sta a Maria, come Gesù all'Umanità di Dio.

(702-03)

Si può qui osservare come, nel passaggio dalla prima alla seconda proporzione, il posto del fallico serpente istigatore del desiderio venga preso da una creatura angelica, e perciò seraficamente priva di sesso: un avvicendamento che, a partire dalla sua morfologia, evoca il fantasma della castrazione — strettamente connesso al tema all'autosacrificio, come pure si vedrà. La sostituzione dei primi termini medi con i secondi determina inoltre per l'epoca della salvezza preconizzata da Rebora (altrove: "Epoca Nuova") la scomparsa della coppia sessuale differenziata di uomo e donna (Eva e Adamo), a cui subentra la diade primaria di madre e bambino (Maria e Gesù). Eliminando di fatto la coppia mediante l'assimilazione della donna alla madre e quella dell'uomo al figlio, le "equazioni" di Rebora distillano nella loro formula l'essenza del trionfo edipico. Un trionfo magico che non apre a un'autentica possibilità di crescita, nella misura in cui sbarra l'accesso alla dimensione conflittuale (separata) della sessualità adulta: attraverso la loro corrispondenza logica, i termini estremi delle proporzioni indicano infatti che, laddove il desiderio di conoscenza anche sessuale di Adamo ed Eva (il serpente) conduce irrimediabilmente a un conflitto mortale (Caino e Abele), un'esistenza pacificata quale viene da immaginare debba essere quella dell'"Umanità di Dio" è possibile solo a patto di eludere o finanche elidere (come l'Arcangelo) tale tensione immergendosi nel tutto indifferenziato e pre-oggettuale del primario (la diade madre-bambino).

Rispetto al trionfo edipico, e al parricidio che del suo conseguimento è condizione necessaria, va pure rilevato che il Rebora religioso tornò a più riprese sulla necessità, nella cornice post-temporale della redenzione, di "vincere quel che rimane di Adamo, in me e intorno a me"<sup>18</sup> per raggiungere la salvezza (la "vita eterna"). Con queste parole egli intendeva certo esprimere, a livello esplicito e consapevole, l'urgenza che egli avvertiva di purificarsi da ciò che di lui ancora sopravviveva entro un orizzonte esclusivamente umano, laico e non fondato nella grazia divina. Eppure, specie alla luce dello stretto rapporto che nei suoi scritti lega talora esplicitamente l'antinomia tra Eva e Maria (mutuata dalla tradizione teologica) al discorso sacrificale, non sarà inutile procedere a qualche ulteriore considerazione con cui concluderò questa prima parte introduttiva.

Andrà anzitutto osservato come Eva, privata di Adamo, si sovrapponga per un aspetto fondamentale a Maria (con cui Rebora, come si è visto, si identifica), donna priva del peccato della conoscenza. In altre parole, vincere Adamo

<sup>17</sup> Si considerino gli aspetti inconfondibilmente simbiotici di questa relazione alla luce di quanto scrive Ferro nel suo eccellente capitolo dedicato alla sessualità psichica in *Evitare le emozioni, vivere le emozioni*.

<sup>18</sup> Preso nella sua interezza, il passo della citazione rende chiaro come la diade primaria di Maria e Gesù (l'eternità indifferenziata e "unanime") sia contrapposta alla figura maschile e paterna di Adamo e al processo di individuazione-separazione: "per il tramite di Maria e Gesù [...] attingo la vita eterna per vincere quel che rimane di Adamo, in me e intorno a me, verso la manifestazione che si prepara dai secoli dei secoli [...]. È quindi via smarrita cercare di 'prender forma' individualmente, di 'cristallizzare la nostra personalità in forme intelligibili'" (Lett. 1025).

spezzando dentro di sé la coppia sessuale che questi forma con Eva (la differenza che permette la conoscenza) equivale a trasformare concomitantemente Eva in Maria, incarnazione per antonomasia della fantasia di concepire in assenza di un uomo. In secondo luogo, il collegamento tra lo sbarazzarsi della figura maschile-paterna (Adamo) e l'idea ossessivamente espressa di un orizzonte soteriologico a tinte rivoluzionarie<sup>19</sup> riconduce anche a quanto lo psicoanalista Roger Money-Kyrle osservò a proposito della grammatica affettiva intrinseca tanto al messianismo delle rivoluzioni quanto alla psicologia del sacrificio: "Revolution occupies a similar position in socialism to sacrifice in religion. They are both symbolic parricides, which open the way to salvation, that is, to the mother" (92-93).

Beninteso, questo trionfale accedere alla madre avviene non nella forma di un rapporto tra soggetto e oggetto separati — l'elaborazione dell'Edipo comporterebbe difatti il venire a termini con la funzione psichica paterna del terzo separatore, e con ciò anche l'accettazione della propria autonomia e di quella della coppia genitoriale — bensì in assenza di limiti, confini e relativi conflitti, in un'adesione totale<sup>20</sup> che sfocia appunto non nel relazionarsi con l'oggetto ma nel diventarlo. È la dinamica di identificazione infantile descritta già da Freud in un appunto del 1938:

"Avere" ed "essere" nel bambino. Il bambino esprime volentieri la relazione oggettuale mediante l'identificazione: "Io sono l'oggetto." L'aver è successivo, dopo la perdita dell'oggetto [ovvero dopo la separazione] Prototipo: il seno. Il seno è una parte di me, io sono il seno. Solo in seguito: io ce l'ho, dunque non lo sono.

(565).

Frutto di questa logica affettiva non transitiva (avente un oggetto) ma predicativa (essente l'oggetto),<sup>21</sup> l'autotomia operata da Rebora — l'estromissione cioè del paterno e del maschile dalla propria mente — ha il valore psichico di un'autocastrazione: è un farsi donna-madre nella fantasia che, com'è ovvio, non costituisce l'esito di un processo di reale individuazione femminile attraverso la separazione bensì (all'esatto opposto) l'inevitabile approdo dell'abolizione di ogni traccia di soggettività autonoma. Questa chiave

<sup>19</sup> Trascorse poche settimane dalla Marcia su Roma, Rebora metteva in relazione l'unità fusionale (non-conflittuale, senza "contrasto di parti") con la maternità asessuata e con vaghe, esaltate considerazioni sulla rivoluzione fascista e su quella russa del 1917 (lettera 777 del 18 novembre 1922): "Dietro il fascismo... c'è stato un fatto analogo a quelle rivelazioni divine della propria missione che, apparentemente *d'un tratto*, trasformano in unità creatrice ciò che prima era latente o contrasto di parti all'unità. Ora fu questo lievito che commosse o turbò la maggioranza italiana, come si turbò e commosse Maria quando l'Arcang. Gabriele le annunciò la concezione (ch'ella si era meritata perché pronta ad essere materna). Occorre quindi conoscere che la missione di emancipazione di Unità fraterna nel Mondo per iniziativa della nostra Nazione è scoccata... La Russia ha un altro compito concomitante e subordinato: a un'altra volta [Rebora non tornò mai sull'argomento]". Pressoché in tempo reale Rebora aveva parlato già il 27 ottobre 1922 del "richiamo divino dell'Epoca Superiore nella quale siamo entrati [...] Ora occorre [...] prepararsi a meritare la vita che dobbiamo partorire sotto la fecondazione accidentale degli uomini 'politici': essere mamme, non mariti [...] Le più gravi amarezze seguono le nostre infedeltà a questa missione. Donde la necessità di una purificazione assidua" (511).

<sup>20</sup> "Adesione", "consenso" e i rispettivi derivati sono parole spesso ricorrenti nel vocabolario poetico ed epistolare di Rebora, soprattutto nella giovinezza.

<sup>21</sup> L'indagine svolta dalla Paino sul versante lessicale pare confermare questa ipotesi: la studiosa nota infatti, a proposito dell'uso del verbo essere in Rebora, come "ad essere fuori dalla norma d'utilizzo del lemma è il rapporto tra le occorrenze del verbo in funzione predicativa e in funzione ausiliare, che, nettamente sbilanciato verso l' 'essere' predicato, sembra implicitamente alludere alla ricerca di una 'presenza'" (xxvii).

di lettura aiuta a comprendere meglio anche il motivo per cui la dedizione di Reborà alla “Missione della donna”, causa da lui portata avanti con lo zelo di chi si sente coinvolto in prima persona, abbia preso corpo nel medesimo giro d’anni in cui egli elaborava la raccolta dal titolo altamente significativo di *Canti anonimi*, in cui la poetica-ideologia dell’annullamento di sé appare già pienamente sviluppata.

In ultimo, rispetto alla “necessità di una purificazione assidua” propria dell’“Epoca Superiore nella quale siamo entrati”, andrà osservato come l’impulso purificatore — anch’esso fattore centrale, non meno del controllo onnipotente dell’oggetto, delle pratiche sacrificali e autosacrificali — implichi a livello psicologico la scissione e quindi l’espulsione dalla mente di parti di sé. Nella misura in cui, come ha sostenuto tra gli altri Ruth Stein, intrinseco al purificarsi è

the effort to oust repudiated, unwanted, hated parts of oneself. The longing to repair oneself through killing oneself is one of the deeper meanings of martyrdom and self-annihilation

(70)

la destinazione ideale e ultima del percorso di purificazione, perseguita da Reborà instancabilmente e da ben prima della conversione, è raggiunta nel momento in cui il sé e l’Io ammarano nella dissoluzione: “one purifies oneself to death, out of existence, and one purifies the world through massive elimination of its impure human elements” (71).<sup>22</sup>

Nelle tradizioni di ogni epoca, compresa naturalmente quella giudaico-cristiana, l’elemento purificatore archetipico è l’acqua.<sup>23</sup> Non sorprenderà quindi che a proteggere Reborà dalla temutissima differenza/separazione — ciò che il rapporto sessuale adulto, basato sulla differenza sessuale, intrinsecamente minaccia — sia riuscita l’immersione nella piscina di Lourdes durante il pellegrinaggio del 1952. Si legge infatti nel *Diario intimo* come in quell’occasione egli avesse sentito di ricevere

dalla Mamma di Paradiso il miracolo dell’innocenza battesimale [...]. Quasi in risposta allo struggimento, particolarmente acuto nei primi tempi della mia vita religiosa. Es., dopo una confessione — 20 aprile 1932 — scrivevo: “Soprattutto inconsolabile sempre per aver perduta l’innocenza battesimale e in così orrendi eccessi [la relazione con Lidia Natus], ora vedo cosa è Maria di Gesù mia. Il pio Padre confessore mi disse che Maria può farsi tramite del Signore e ridonare una verginità (una specie ma sia quella, la vera!).

(20-21)

Acque, queste della Madonna, quanto poche altre materne: ma con la differenza che, in luogo della fisiologica “rottura” che annuncia l’ingresso nella vita, viene qui prevista un’opposta reintegrazione nella tanto agognata seppur ferale unità primaria.

Puntualizza comunque opportunamente la Stein che il primato per così dire qualitativo della purificazione non spetta all’acqua, ma al fuoco:

fire [...] is an even more radical and formidable cleansing agent than water. Because of

<sup>22</sup> Un’utile controparte storico-antropologica al taglio psicoanalitico della Stein sul significato del martirio (oltre che sul suo rapporto con alcune forme di terrorismo suicida) si trova nel recente volume curato da Janes e Houen per la Oxford University Press, *Martyrdom and Terrorism*. Per il rapporto tra martirio e suicidio nella cultura paleocristiana, che Reborà ebbe per sfondo nella rappresentazione delle sua stessa conversione, si veda invece *Martyrdom and Rome* di Glen Bowersock.

<sup>23</sup> Basterebbe consultare a questo proposito anche solo il quinto capitolo (intitolato “Le acque e il simbolismo acquatico”) del classico *Trattato di storia delle religioni* di Eliade.

its consuming power, fire in its various ritual manifestations is considered as bringing about the elevated status that is attained when the baseness of the soul is burned away.

(65)

Alimentata dall'“alta temperatura” della fusione-scissione (elevated/baseness), la dirompenza del fuoco che negli scritti reboriani tutto illumina del rosso bagliore dell'olocausto di sé rivela la presenza di un “male estremo” (scisso) a cui va opposto un altrettanto “estremo rimedio”. E per quanto questo genere di incendi psichici trovi posto più di frequente nelle rappresentazioni della poesia religiosa<sup>24</sup> — non da ultimo per la storica pregnanza simbolica del fuoco all'interno della tradizione mistica<sup>25</sup> — la sua presenza nella mente di Rebora è già osservabile nelle lettere della tarda adolescenza (lettera del 17 marzo 1907):

[...] benedico le più tremende angoscie, tutti i mali e tutti i dolori; essi solamente in fine fanno di noi medesimi una divinità; in quest'infinito solo noi, solo pochi, si purificano contemplando meraviglie inenarrabili; i vili e gli inetti non possono più toccarci. Io, vede, a dispetto della meditata e convinta certezza che nulla mai potrò significare, della lenta distruzione di tutti gli strumenti atti all'opera, non dissecco la fonte occulta dai rivoli d'azzurro e di fuoco; quando l'anima mi rapisce in alto io non temo più nulla e nessuno; né cattivi, né codardi, né mediocri, mi possono più nuocere con le loro ferite.

(25)

Già in questa fase relativamente precoce del sentire reboriano gli acquei “rivoli d'azzurro”, il fuoco, la purificazione misticheggiante e l'autosacrificio a essa collegato appaiono governati nel loro polarizzarsi da una logica pronunciatamente scissionale — con divinità, elevazioni e “meraviglie inenarrabili” da una parte e vili, inetti, cattivi dall'altra. Viene fatto di collegare

<sup>24</sup> Ricordo a titolo di esempio l'ultima delle “Epigrafi” (“bruciami ch'io arda, Innamorante fuoco!”), il “tutto in me già arso” di “Solo calcai il torchio”, o ancora il tesissimo attacco di “Notturmo” (“Il sangue ferve per Gesù che affuoca. | Bruciami! Dico: e la parola è vuota. | Salvami tutto crocifisso (grido) | insanguinato di Te! Ma chiedo al muro, | in fisiche miserie io son confitto”). Particolarmente interessanti per l'evidente affiorare della dimensione regressiva del primario il passo di ‘S. Comunione’, “Mamma di Paradiso mi raccoglie, | mi eleva al Cuor del Figlio che m'incendia | e al Trinitario Focolar rapisce | in seno all'infinito amor del Padre” e il seguente tratto da ‘La Speranza’: “ed ecco la certa speranza: La Croce. | Ho trovato Chi prima mi ha amato | e mi ama e mi lava, nel Sangue che è fuoco, | Gesù, l'Ognibene, l'Amore infinito” (ma già un quarantennio prima, in una lettera all'Aleramo del 25 luglio 1914: “tutto si purifica nel proprio sangue, fino a dissolversi”).

<sup>25</sup> Tradizione che, soprattutto nelle sue versioni barocca e quietista, letteralmente pullula di immagini/metafore ignee. Si vedano su questo i volumi di Storia della spiritualità italiana curati da Massimo Petrocchi. Un'interessante sezione sulla pratica del suicidio sacrificale per mezzo del fuoco purificatore nel differente contesto della cultura mistica zen si trova in Massimo Raveri, Il pensiero giapponese classico. Di particolare rilevanza rispetto al tema qui trattato dell'eticità del sacrificio e ai suoi potenziali risvolti narcisistici risulta il seguente passo: “ogni rito sacrificale suscita sentimenti contrastanti verso la vittima [...]. C'è il sospetto di assistere al segno dell'ultima superbia dell'asceta, a una sfida atroce per la santità, ma vi è anche l'esaltazione di pensare a un gesto di amore assoluto. [...] Per gli stessi monaci giudicare è difficile. Huijiao, l'autore dei Gao seng zhuan, si sente in obbligo di aggiungere alle “biografie esemplari” dei monaci suicidi una lunga postilla in cui discute dei meriti di ciascuna forma di sacrificio. Comincia con l'intessere l'elogio della passione buddhista del donare totalmente se stessi. [...] Ma quando commenta gli altri casi, di quelli cioè che si sono bruciati vivi, esita nel giudizio. Si tratta – scrive – di un altro tipo di esperienza, di una forma diversa di sacrificio, dove il bene e il male si intrecciano e si confondono. In effetti si acquisiscono meriti nel fatto di non essere attaccati al corpo, ma il corpo è anche un ‘campo di meriti’, è prezioso, e distruggerlo significa trasgredire in modo grave a una norma etica fondamentale. Questo gesto [...] potrebbe essere in realtà un atto di segreta vanagloria” (336).

questa struttura narrativa al “sistema teologico-psicologico”<sup>26</sup> che Rebora avrebbe sviluppato e condotto alle estreme conseguenze negli anni a venire: un sistema che traspare già chiaramente nei “Versi” scritti nel tardo 1926 sul ciglio del silenzio poetico, laddove il senso di catastrofe interiore proiettato nell’anticristo/mondo moderno invoca la purificazione (scissione) in forma non ancora ignea ma (tornando sulla Genesi biblica col pensiero rivolto al “rinascere” proprio) di universale diluvio:

Quel che ammonirono i libri santi,  
i nostri profeti traditi,  
ecco che viene avanti —  
l’anticristo, con falsi riti.  
[...]  
Solo l’arca del cuore  
salverà dal diluvio morale  
chi non teme se muore  
l’egoismo fatale.

Il cuore dell’arca è la donna:  
se afferma la legge materna  
dei popoli sarà madonna,  
dell’uom vita fraterna.  
[...]  
Il vecchio mondo disfatto  
materia al nuovo darà  
verso il divino patto,  
che è Via di Bontà.

Ottemperando a questa “legge materna” della purificazione, le parti odiate del Sé vengono espulse dischiudendo all’umanità postadamitica l’asessuale “Via di Bontà”. Che a farsi veicolo di tale prospettiva sia il fuoco che dantesca mente affina o l’acqua nelle sue valenze maternamente battesimali o paternamente burrascose,<sup>27</sup> questo tipo di amore totale di Dio trae comunque il suo impulso dalla dinamica psichica così caratterizzata dalla Stein: “This mystical experience, I suggest, hosts the transformation of self-hatred and envy into love of God, a Love-of-God that promotes the obliteration of those parts of the self that are antagonistic to the sense of compulsory purity” (97).

#### (Auto)sacrificio

Il tema del sacrificio cercato e compiuto nell’autoannullamento occupa come si è detto un posto di indiscutibile rilievo lungo tutto il percorso umano e letterario di Rebora: dalla prima poesia adolescenziale, “Anima errante”, al famoso voto di polverizzazione scritto di spontanea iniziativa prima dell’ordinazione del 1936,<sup>28</sup>

<sup>26</sup> L’efficace espressione è usata da Freud nel suo lavoro sulla paranoia a tema religioso del giudice Schreber (350-1).

<sup>27</sup> In questo regime di indifferenziazione sessuale la distinzione tra madre e padre perde di rilevanza, nella misura in cui il fantasma del genitore sarebbe (citando Kristeva) “dotato delle caratteristiche sessuali dei due genitori e costituirebbe un conglomerato delle loro funzioni” (58). Shengold parla analogamente di “phallic parent” (126).

<sup>28</sup> Il voto, in cui Rebora domanda al Signore e Dio la “grazia di patire e morire oscuramente polverizzato nell’opera del tuo amore”, ne suggella altri precedenti come ad esempio l’Atto di accettazione della morte (1932), del quale il lettore coglierà agevolmente la nota di euforia masochista: “Signore, Dio mio, fin d’ora spontaneamente e con animo volenteroso, io accetto dalla vostra mano qualsiasi genere di morte, come a voi piacerà, con tutti i dolori, pene e affanni che l’accompagneranno. Così sia” (177). Svartati esempi di tono simile sono raccolti nella medesima sezione VI (‘Immolazione e Preghiera’) degli Scritti spirituali curati da Carmelo Giovannini.

fino alle brucianti poesie della vecchiaia. Nei prossimi paragrafi mostrerò come le narrazioni incentrate su questo motivo siano in larga misura connotate dall'assetto psichico fusionale finora descritto.

In una lettera del 28 luglio 1922 Rebora scrisse ad Alessandro Pellegrini: “[...] quanto alla nozione di sacrificio [...] tu sai ch'io lo sento come affermazione di Vita, ciò che però trasforma (nega) la mia esistenza” (506). Nello stesso anno (29 dicembre) egli confessava inoltre al fratello Piero di avvertire dentro di sé una tendenza a

prodigarmi comunque, quasi non mi parese di agire se non distruggendomi, e per una urgenza [...] ch'io sento di scomparire come alimento in altrui [...] Dimenticando che l'avvenire è delle mamme, e non delle balie, vado dando il latte a destra e a sinistra a bimbi avventizi, e spesso già sazi.

(515-16)

Pensieri come questi, formulati nel pieno del decennio di vagabondaggio pseudofilosofico<sup>29</sup> che culminerà con la conversione al Cristianesimo ufficializzata nel 1929, potrebbero indurre a rubricare senz'altro l'autoannullamento sacrificale come uno tra i tanti aspetti della tradizione discorsiva mistico-religiosa che Rebora era proprio in quel periodo intento a esplorare e assorbire. Vero è però che il tipo di logica qui espressa aveva permeato il suo sentire fin (almeno) dalla prima giovinezza. Già nel 1907, quando la conversione era lungi dal profilarsi persino come possibilità, il poeta scriveva ad Angelo Monteverdi: “Nino, ho sentito talvolta [...] quasi un desiderio malinconico ma soavissimo ch'io mi potessi quietamente dissolvere per renderti più saldo e pugnace...”. La medesima spinta al dissolvimento a beneficio altrui — un beneficio, o “giovamento”, la cui natura meriterà tuttavia un attento vaglio — caratterizza anche diversi passi dei Frammenti lirici (1913), a partire dalla nota apostrofe alla famiglia nel secondo: “O nostro buon sangue soave | a vedere e a libare, | mentre vorrei amare | e giovando dissolvermi in voi”. Versi la cui immagine centrale, fatto non infrequente, si ritrova pressoché identica nell'epistolario,<sup>30</sup> con la sola differenza che in questo secondo caso il dissolvimento lascia intravedere appena sottotraccia, pur freudianamente negandola (“io non mi indispettisco più ora...”) una genesi “polemica”. Così rispondeva infatti Rebora agli amici e compagni di studi Antonio Banfi e Daria Malaguzzi (28 giugno 1912), che lo avevano informato della relazione sentimentale da poco sorta tra loro:

[...] io non mi indispettisco più ora dei silenzi intermessi lungamente [...] sapendo quale vortice di rinascimento travolga e giganteggi le loro meravigliose nature; anzi, un senso interno mi consiglia di trarmi in disparte, di giovare scomparendo... [corsivo mio]

(139)

La preesistenza rispetto alla conversione di questa fantasia-desiderio di dissolvimento di fronte all'altro (o anzi a fronte dell'altro, qui materializzato in forma di coppia che per sua natura esclude) sembra avvalorare la tesi di fondo di analisti come Money-Kyrle e Akhtar e Varma, per i quali l'autosacrificio

<sup>29</sup> Prendo a prestito l'efficace espressione dalla Mazzucchetti (81), che ricorda come la propria amicizia nei confronti del poeta “si affievoli e si spense qualche tempo prima della sua definitiva pacificazione religiosa, quando mancò a me sufficiente pazienza e comprensione per il suo vagabondaggio pseudofilosofico, per le troppe conferenze salottiere con uditorio del tutto femminile” (81-2).

<sup>30</sup> La stretta connessione tra epistolario e poesie, riconosciuta per primo dallo stesso Rebora (lettera 315: “lo scrivere lettere inutili è per me talvolta una sottospecie della lirica”), è stata commentata tra gli altri dalla Folli e da Mengaldo.

rappresenterebbe un fenomeno prima psicologico che religioso.<sup>31</sup>

Quanto poi alle citazioni appena passate in rassegna, esse rappresentano in effetti, a prescindere dal decennio e dalla specifica circostanza in cui furono scritte, altrettante declinazioni della medesima fantasia così riassumibile: tra il beneficio-benessere altrui (sostentamento e rafforzamento dell'altro, o fruttuoso costituirsi della coppia genitoriale) e il proprio sussistere vige un rapporto di reciproca esclusione. Per riprendere un'utile formulazione di Franco Fornari, i due termini dell'equazione appaiono tra loro legati non nel segno di una "reciprocità simmetrica" — vita tua vita mea: la logica affettiva che fa capo all'amore maturo della sessualità genitale e generativa, in cui soggetto e oggetto co-esistono e si rapportano nella misura in cui restano separati — bensì da quella antitetica del mors mea vita tua: assunto peraltro sempre passibile di repentini rovesciamenti nel più marcatamente paranoide mors tua vita mea. Domandandosi "che cosa sta alla base di questa singolare tendenza dell'uomo a creare certi valori in nome dei quali gli si impone la necessità di sacrificio o addirittura di autodistruzione come necessità inderogabile" (48), proprio Fornari si rispose a suo tempo (mettendo l'accento sugli aspetti riparativi, ma di fatto situandosi su una linea di pensiero che precorre quella della Stein) che il sacrificio è rivolto all'ammortizzamento delle parti cattive del Sé:

[...] la necessità di colpa per l'uomo contiene la drammaticità dell'autodistruzione; questo anche se il processo di colpevolizzazione può essere considerato come un tentativo di salvare l'oggetto d'amore rivolgendo l'aggressività verso il Sé. Il significato conservativo della colpa si presta ad essere idealizzato come lo è stato specialmente in sede religiosa, ma [...] in definitiva, porta di nuovo alla distruzione del rapporto d'amore in quanto rapporto, nella misura in cui sacrifica uno dei due partner.

(155)

Anche il differente vertice di questa riflessione mette perciò in luce come un certo tipo di sacrificio possa prestarsi alla finalità inconscia di eliminare il rapporto (e dunque il rapporto sessuale adulto) scongiurando così la co-esistenza assieme alla separatezza che la presuppone. E il tipo di sacrificio in questione, tornando alle considerazioni di Freud sulla mentalità predicativa infantile e su quella transitiva adulta, non è quello in cui il soggetto sceglie di dare per il beneficio dell'altro qualcosa che egli (transitivamente) ha, sia esso finanche un oggetto tanto importante come la salute o un elettivo catalizzatore di identificazioni quale può esserlo il corpo, o magari la vita stessa. Il significato dei gesti sacrificali compiuti entro il circolo della predicatività psichica va inteso assai diversamente come epifenomeno di un autoannullamento reso ineluttabile dall'*esistenza* stessa *dell'altro*. Si tratta infatti di un "dare" se stessi inevitabilmente per intero nella misura in cui la regola affettiva operante è quella della totalità: è possibile solo dare ciò che si è, non ciò che si ha, in quanto avere implica una differenza, un oggetto compiutamente altro — una separazione.

C'è poi da aggiungere che, se nella mentalità totalitaria-fusionale il soggetto è l'oggetto, allora la sconfinata presenza di questo (s)oggetto totale (la "Vita" della prima citazione, altrove "vita unanime") non può che rendere in certo modo pleonastica e pertanto in ultima analisi "negare", per riprendere l'espressione reboriana, l'"esistenza" individuata e autonoma del soggetto. La forma predicativa (narcisistica, fusionale) del dare è insomma percepita dal soggetto come un "darsi via", un venir meno distruggendosi. È peraltro a questa

---

<sup>31</sup> Akhtar e Varma, riprendendo la posizione di Money Kyrle, sottolineano come già nel pensiero di quest'ultimo "sacrifice was originally [...] a psychological phenomenon. In other words, the prime motivators for sacrifice were the hostile oedipal fantasies of sons toward their fathers" (102).

fondamentale distinzione tra mentalità fusionale predicativa e mentalità separata transitiva che fa capo quella tra altruismo normale e pseudoaltruismo individuata da Seelig e Rosof:

Normal altruism, the ability to experience sustained and relatively conflict-free pleasure from contributing to the welfare of others, is distinguishable from a need to sacrifice oneself [...] We wish to distinguish the normal narcissistic gratification that may be involved in altruism [...] and pathologically narcissistic defensive self-renunciation".<sup>32</sup>  
(953-54)

In sostanza, quello che in un orizzonte del pensare e del sentire così configurato potrebbe superficialmente presentarsi come un donare se stessi all'altro non implica un mutamento di stato procedente dalla scelta del soggetto di separarsi da qualcosa che gli appartiene per il bene di un terzo: in assenza di terzietà (di padre, di separazione), esso è all'opposto un distruggere se stessi finalizzato a mantenere immutato lo stato di fusione indifferenziata con l'oggetto. Per poter fare un dono, o persino per donare autenticamente se stessi — in breve: per compiere un sacrificio etico — occorre infatti innanzitutto esistere in quanto soggetti separati, mentre nel sistema reboriano di rappresentazioni il dono equivale nella fantasia del soggetto tanto al donatore quanto al ricevente. Prima di poter dare bisogna avere, e per potere avere occorre prima essere (essere compiutamente, cioè autonomamente).

Il desiderio imperioso di mantenere questa condizione di unità, che il soggetto (come il bambino piccolo) sente necessaria per la sopravvivenza e per scongiurare la disintegrazione, si riflette nel carattere di urgenza e necessità autocentrata che colora il sacrificio di sé — atto che, invero, ha in Reborà più l'aspetto di una coazione passivamente subita che di una scelta etica attivamente compiuta. E se, con significativa pertinenza a questo riguardo, di "urgenza",<sup>33</sup> "senso interno [che] consiglia" e "desiderio" parlano tre delle precedenti citazioni tratte dall'epistolario, a una "spinta" e a un "industriarsi" autocastrante si riferiscono le due seguenti (lettere 489 e 114), in cui i beneficiari si ritrovano (come il soggetto dal quale non sono del resto separati) dissolti nell'indistinzione e investiti dal rancore:

[...] c'è chi stimo e chi disprezzo — nell'atto poi sono spinto a "beneficare" indistintamente; e questo, forse, è un tipo di vendetta.

(355)

Io [...] m'accontento quasi (anzi, si direbbe, industrio) di non ricevere nulla, e dare [...] agli altri. E sono volte nelle quali il mio spirito giganteggia [...] e spesso accade ciò quando più mi soffocano le faccende quotidiane e mi turbina intorno la mediocrità vittoriosa degl'infiniti egoisti.

(95)

---

<sup>32</sup> Una simile distinzione è individuata da Shengold quando, discutendo la figura del padre del giudice Schreber, egli differenzia tra amore oggettuale e amore "vago" rivolto non verso l'altro ma verso la soddisfazione pulsionale: "The 'love' tends to be grandiose and generalized — it exists at the pleasure or whim of the parent and may have little to do with the child's needs [...] abstract Goodness or Health or Duty or Religion that masked the father's gratification of his own impulses" (224). Il lettore ha già avuto modo di constatare come le idee di Reborà sulla "Bontà" e sull'"Amore" fossero a loro volta assai astratte e al servizio di impulsi e urgenze tanto più insopprimibili in quanto non pensabili dal soggetto.

<sup>33</sup> Un'urgenza (come mostra il seguente Pensiero preso da *Le Poesie*) assai più egoistica, autodistruttiva e pulsionale che caritatevole nel senso dell'essere volta ai bisogni dell'altro: "Ecco l'urgenza della Carità di Cristo in noi: sentire, vivere, offrirsi, immolarsi come Lui, come MARIA in Lui, perfette vittime di Carità" (450).



Il materiale appena presentato offre lo spunto per procedere a tre ulteriori riflessioni, svolte in altrettanti paragrafi.

#### Sacrificio e identificazione primaria

A livello affettivo la spinta all'autosacrificio è fondamentalmente una controfigura, per la finalità fusionale oltre che per la qualità impellente del suo richiamo, del "forte impulso" che Rebora avvertì nel suggellare la sua sovrapposizione all'oggetto ideale assumendo il nome di Maria.<sup>34</sup> E a ulteriore conferma di quanto evidenziato in sede teorica già da Otto Fenichel a proposito dell'humus indifferenziato da cui fiorisce la spinta all'annullamento di sé,<sup>35</sup> pulsione autosacrificale e identificazione primaria con la donna-madre compaiono uniti nell'orizzonte della "Vita unanime" dell'"Epoca superiore" anche nel seguente passo della lettera del 26 maggio 1927, di cui non sfuggirà il pregnante passaggio alla prima persona plurale:

Quali e quanti sacrifici costerà alla donna, capace di eroismo morale, quest'edificazione della Vita unanime [...] Non so, ma tanti certo; eppure mette conto di iniziare questa impresa che è nostra e opera su quanto non muore [...] Dovremo, in questo stadio, far da concime anziché da fiore.

(639)

Si noterà pure come il "far da concime", aspirazione di lungo corso presente anche nelle poesie,<sup>36</sup> coniughi un elemento autosacrificale (il degradarsi per letteralmente "scompare come alimento in altrui") alla fantasia di tornare dentro il grembo della terra venendone di fatto assimilati. Soprattutto negli scritti più tardi fusione e sacrificio di sé appaiono non di rado collegati esplicitamente, come nell'attacco di "Avvicinandosi il Natale" (dai *Canti dell'infermità*) in cui figurano intrecciati rispettivamente come inabissamento e crocefissione, in un doppio nesso che è insieme di correlazione ("quando") e rima (crocifisso-inabisso): "Oh Comunione vera e sol beata, | se con te, Cristo, sono crocifisso | quando nell'Ostia Santa m'inabisso!". All'insegna della sovrapposizione-indistinzione tra il Rebora-soggetto-sacerdote e l'oggetto-Maria-Vergine, inabissamento e autoimmolazione si ritrovano poi significativamente associati prima ne "Il Sacerdote" ("Il sacerdote [...] avviva l'acqua, mentre s'inabissa [...] Il sacerdote [...] offrendo al Padre il Figlio del perdono | con Lui s'immola") e poi in "Annunciazione" ("Verginalmente a sé prega Maria [...] si immola, avvampa in cuore [...] s'inabissa").

<sup>34</sup> Nel seguente brano tratto dalla lettera 801 del 1923 il "far da mamma" è analogamente proposto da Rebora come soluzione "perfetta" di un "impeto che m'urgesse dentro" – un impeto che, per come è presentato qui e altrove, sembra soprattutto indicativo di una difficoltà nel pensare la propria esperienza personale, oltre che la realtà esterna: "Tutto quello che faccio, da tempo, risulta da uno sforzo, da una lotta incessante per prendere contatto con la realtà che genera i fatti; quindi tutto riesce sterile, perché a sbalzi, senza incarnarsi e assume forma esterna di stentatezza o di astrazione. La mia invocazione perenne è: Signore, concedi ch'io meriti tanto da poter capire con chiarezza cosa voglia questo impeto che m'urgesse dentro, così da trovare giusto posto e forza al mio dovere, comunque sia. Solo quando mi trovo a far da mamma nelle cose, mi scopro agile e pronto, in perfetta armonia" (537).

<sup>35</sup> Ricordano Akhtar e Varma come per Fenichel "sacrifice avoids separation. Unduly self-sacrificing individuals turn out to be excessively dependent on external supplies of love and have a greater need for psychological merger for remaining stable" (103).

<sup>36</sup> Si vedano la poesia del 1927 "Da un pezzo dico – far da concime – | Ma poi, confesso, presumo le cime | E in Dio allora affondo cuore e ingegno | Per morir come re nascendo al Regno" e poi, a distanza di poco meno di un trentennio, la prima delle "Epigrafi" del *Curriculum vitae*: "Dopo aver tanto agognato alle cime, | e perso vita per viver sublime, | grazia m'è data di far da concime".

Se in termini generali, come questa preliminare campionatura sembra indicare, la psicodinamica dell'autosacrificio risulta geneticamente imparentata con fantasie di tipo fusionale, il caso particolare di Rebora impone di esaminare più a fondo anche un altro fattore: il personaggio-madre in cui il soggetto desidera dissolversi è a sua volta percepito e raffigurato come autosacrificale, e presenta tra l'altro tratti assai simili a quelli della madre reale del poeta.

Si leggano i seguenti versi di "Anima errante", datata 1900:

Come addolorata madre  
per racchetar i lamentosi  
lai del figlioletto  
e fiabe e lieti detti  
al piangente racconta,  
e deve — ahi duro martirio —  
mostrar ilare il volto,  
mentre il cor si spezza  
al pensier del coniuge  
amato, che morente  
sen' giace a lei dappresso:  
tale quell'alma trafitta  
mostrasi men cupa  
di quel che il cor ne sente,  
mentre però l'interno  
affanno non dilegua,  
ma più vivo e più orribile  
a l'egra mente appare.

La retorica del testo, che attraverso la similitudine ("come...tale") adombra e anzi annuncia un'identificazione di figlio e madre nel segno del sacrificio di sé, fa rispecchiare "addolorata madre" e "alma trafitta" in un generoso dolore che pure esse si affannano a nascondere. Effettivamente, anche in seguito la pragmatica del discorso che governa lettere scritte e poesie dell'età adulta vede Rebora spesso impegnato in velate esibizioni del nascondimento della propria sofferita generosità, come il seguente esempio della lettera dell'8 agosto 1906 riassume mirabilmente:

Io desidero che d'ora innanzi parliate ad un Rebora gioviale e felice e godiate della mia letizia come chi miri un'acqua limpida non curandosi se in fondo è un annegato.

(15)

Ma si consideri anche la lettera del 10 dicembre 1912, in cui, dopo essersi sfogato con Monteverdi per quattro lunghe facciate ("una stanchezza orribile in apparenza di florida salute [...] gorgo vuoto e sfinito dentro e comodità fuori..."), Rebora conclude con maestrevole ambiguità: "scrivimi insomma come non ti avessi detto nulla" (156).

Discutendo lo scarto tra altruismo e pseudoaltruismo, Akhtar e Varma sottolineano l'opportunità di distinguere "a true sacrifice from an exhibitionistic gesture masquerading as renunciation" (108). In direzione contraria rispetto a questa cautela operativa mi pare proceda Carmelo Giovannini, che trascurando gli aspetti performativi conclude invece piuttosto ingenuamente a proposito di questo genere piuttosto frequente di comunicazioni: "con consueta delicatezza e finezza d'animo Rebora antepone al proprio, il bene degli amici ed evita loro il dolore di vederlo in crisi" (113). Laddove all'opposto, tra i principali piaceri ricavati da questo tipo di "sacrificio" sembra essere proprio quello di esibire il proprio dolore facendo mostra di celarlo: e se a questa strategia interazionale si può dire corrisponda un tipo di soddisfazione narcisistico con venature sadiche, è perché esso consente di collocare il sé ideale in una posizione di superiorità

morale rispetto a un altro che viene contestualmente e surrettiziamente colpevolizzato per un'attribuita cecità o incapacità di reazione di fronte alla sofferenza prima facie generosa del soggetto. Suonano pertinenti rispetto a questo atteggiamento le osservazioni di Seelig e Rosof sugli pseudoaltruisti, il cui “compulsive caretaking and self-sacrifice cloaks and defends against their aggression, their envy, and their need to control the object” (948); i due autori ravvisano peraltro in situazioni di questo genere anche una qualità di “sadistic glee in the dramatic exhibitions of suffering that aim, generally unconsciously, at coercing others”.

La similitudine-identificazione sacrificale di figlio e madre osservata negli anni dell'adolescenza si ripresenterà lungo tutto il corso della scrittura reboriana a partire dai celebri versi dei Frammenti “come mamma nella fame | tutto ai bimbi dona il pane, | così m'è grato confortare altrui | mentre rotolo dentro”: nel dare tutto il pane e nel simmetricamente totale sfacelo evocato dall'immagine del rotolare dentro riecheggia infatti ancora la necessità predicativo-totalitaria (più che la generosa perché libera scelta) del dissolvimento. Sembra quindi piuttosto probabile che le consegne psichiche della reciprocità antitetica, in particolare nella versione del mors mea vita tua, risalissero per Reboria in prima istanza a una figura di madre avvertita al contempo come sacrificale e colpevolizzante.

Come si anticipava, in questa fantasia così spesso attestata dalle liriche deve avere avuto un ruolo di qualche peso la figura della madre reale, Teresa Reboria, alla cui lirica “Nubi mattutine” (76) risale peraltro il sintagma “sacrificio oscuro” — collocato accanto ad amicizia, amore e poesia nell'elenco dei valori più alti, nonché probabile progenitore affettivo del reboriano “sacrificio muto” del Frammento XXXVI (“...nell'ascesi segreta | del mio nume che s'immola | al sacrificio muto”), oltre che del “morire oscuro” della più tarda poesia religiosa “Notturmo”. La lettera alla madre del 19 gennaio 1916 torna su questi temi (“Grazie — mamma mia — del tuo affetto che ha tanta sofferenza segreta, e tanto amore” (313)) e la più tarda missiva del 18 ottobre 1928 al fratello Piero li riconferma a distanza di anni:

Piero mio, la mamma è stata visitata dal dr. Aliprandi: nulla di immediatamente grave, ma bisogno imperioso ormai di curarsi e proteggersi. Questo dover pensare a sé, cessando da quel suo santo consumarsi visibilmente per il bene nostro, la angoscia.

(701)

Che il vincolo dell'autoannullamento stringesse saldamente insieme madre e figlio si potrebbe poi inferire dal tipo di raccomandazioni e reciproci “patti di salute” che di tanto in tanto si affacciano negli scambi epistolari tra i due — eloquenti spie di un impulso distruttivo sottostante e nemmeno troppo celato:

[...] non angustiarti dunque per me; ma ogni pensiero sia per la tua salute, e divieni una buona volta egoista: poiché anche quando tu giunga ad esserlo in tutta l'estensione della parola, sarai sempre ancora un'anima troppo maravigliosamente prodiga per gli altri. Se vuoi che io t'ubbidisca nell'agevolare l'arrotondamento [...] delle braccia e la paffuta letizia delle gote, tu devi ubbidirmi (che arrogante) nel desiderio espresso. [7 ottobre 1909: lettera che, se ne tenga conto, Reboria scrive immediatamente a ridosso del tentativo di suicidio].<sup>37</sup>

(61)

<sup>37</sup> Campbell sottolinea il nesso tra ideazioni suicide e fantasie fusionali, mettendo inoltre in rilievo l'importanza in contesti di questo tipo del corpo come oggetto di transfert negativo (fattore che ha in Reboria un ruolo centrale): “the suicide fantasy represent[s] a solution to the conflict which results from the wish to merge with mother, on the one hand, and the consequent primitive anxieties about annihilation of the self, on the other. By projecting the hated, engulfing or abandoning primal mother on to the body and then

[...] ti riprego di tenere fede al nostro patto, neh? (e io pure m'impegno): osserva il tuo regime rinvigoritore, che aiuti l'energia intima del tuo spirito il quale è essenziale allo svolgimento della nostra vita — della mia in particolare, se non presumo troppo. (31 luglio 1926)

(608)

Mettendo ora da parte la Teresa Rebora reale con le sue poesie, ci si può ricondurre sulle tracce del “discorso del fantasma”, che prende vigorosamente la parola in un importante frammento composto l'anno successivo alla pubblicazione della prima raccolta. Il titolo, “Clemente, non fare così!”, riassume e conclude la sgridata affettuosa che la fantasia poetica del Rebora-autore fa pronunciare alla madre-personaggio, accanto a esortazioni al risparmio di sé affettivamente analoghe a quelle che egli rivolgeva alla madre reale nelle lettere appena viste — esortazioni qui indirizzate, nel vertiginoso gioco di specchi dell'identificazione, alla volta del Rebora-personaggio, figlio a sua volta votato all'autosacrificio: “Tu pure sei qui: | aiutati; e sanamente godere. | Non tutta o non quella, ma giusto riprendi | la vita che agli uomini tendi: | almeno per noi, | per me che ti volli e ti somiglio, | e più non ti capisco”. Ma più di questa incomprendimento dal sentore vagamente affettato, o dell'esibita e preoccupata sollecitudine, è forse il dato della fusionale somiglianza che più saldamente campeggia al fondo di queste parole.

Nella settima strofa del medesimo Frammento si profilano segnali di questo autolesionistico coincidere laddove, rievocando gli anni della prima adolescenza, Rebora scrive: “Ero un èrpice d'offese | sopra un rigoglioso grano [...] E tu mamma, alle persone | mi scusavi buono, in fondo”. Richiamandosi alla nota epigrafe leonardesca dei Frammenti lirici (“Li omini batteranno aspramente chi fia causa di lor vita — batteranno il grano”), quest'immagine contiene alcuni indizi del fatto che l'oggetto delle battiture possa essere, a livello di fantasia inconscia, la madre stessa. Innanzitutto il fatto che, avendo il ruolo di scusare Clemente di fronte ad altri e più oltre nel Frammento quello di amorevole consolatrice, è in ultima analisi proprio la madre a bonificare in vece sua le offese (“mi scusavi buono”) mitigandone e di fatto gestendone il peso: è lei che per Clemente “si spende”, per evocare una diversa accezione di “grano” che purtuttavia rinvia al significato di risorsa. Più esplicitamente probante sembra ad ogni modo la presenza della fantasia — in un'ottica kleiniana, schizoparanoide — di battere chi è “causa di [...] vita” e nutrimento, tanto più in un sistema discorsivo come quello di Rebora, in cui alla madre è di regola ricondotta ogni invidiabilissima risorsa riempiente, nutriente e confortante in senso tanto fisico quanto psicologico.<sup>38</sup> L'immagine stessa dell'“èrpice d'offese | sopra un rigoglioso grano” condensa poi l'idea di un attacco al nutrimento e all'oggetto-seno che lo procura: chiamato infatti anche frangizolle, esso offende ma soprattutto affonda nella terra spaccando un simbolo materno archetipico e dichiaratamente tale per Rebora (basterà qui ricordare il celebre “mamma zolla

---

killing it, the surviving self is free to fuse with the split-off idealised, desexualised, omnipotently gratifying mother represented by states of oceanic bliss, dreamless eternal sleep, a permanent sense of peace, becoming one with the universe or achieving a state of nothingness” (Campbell in Perelberg 65).

<sup>38</sup> Colpisce la testimonianza della Malaguzzi, che della minuscola abitazione di via Tadino a lungo occupata dal poeta ricordava ancora a distanza di molti anni le “fasce da neonati tese lungo le pareti, dove erano appuntati fogli e fogliettini e mazzetti di spighe di grano” (Dei, lxxviii): altra immagine fortemente evocatrice del primario e della necessità ad esso intrinseca di assoluta e fisica aderenza alla fonte materna di nutrimento — un nutrimento che è fisico e psichico, è seno e senso, ed è perciò “grano” e “significato”, se peraltro (come ricorda il nipote Roberto Rebora) sui fogliettini sopra menzionati “erano riportate parole famose o versi o sentenze” (43): cibo per la mente, dunque.

aria luce” del Frammento 2).

In ragione del fantasticato coincidere con la madre, non potrà sorprendere che (s)oggetto niente affatto riottoso di vigorose (auto)battiture sia di frequente, e al medesimo titolo, Rebora stesso:

[...] che persecutore sciocco e cattivo ch'io sono, di me stesso, nevero?  
Io mi sono educato alla scuola delle battiture, e non v'è parte di me ove non ne siano le vestigia. Forse è una saggia precauzione; le battiture degli altri in tal modo non mi fanno più tanto male [...] Lei sa ch'io vado pazzo per gli scappellotti; e quando, su per i libri, qualche grande me ne assesta uno, godo tutto come purificato d'un errore ch'io non sapevo vincere. (1 febbraio 1907)

(23)

[...] creda che del resto io sono un buon figliuolo: e l'oblio o quattro legnate di passaggio mi faranno bene. (16 novembre 1911)

(120)

Anche così, comunque, Rebora è vittima soltanto “a metà”: e a comprendere come e perché, anche laddove egli figura come vittima dichiarata delle battiture, a livello di fantasia inconscia ne sia al contempo e più autentico destinatario l'oggetto-madre con cui egli è identificato, può aiutare la seguente acuta riflessione di Fenichel — che per inciso getta anche luce sul côté vendicativo del “beneficiario” sacrificale confessato dal poeta (si ricorderà, “un tipo di vendetta”):

The self-destruction may subjectively have been aimed at the destruction of the object which, after introjection, is represented by the ego; and this destruction of the object may even be condensed with an ingratiating of the object. [...] This is especially clear in cases where self-destruction is connected with a kind of ascetic pride. The analysis of ascetic pride regularly exhibits the idea of self-sacrifice for the purpose of regaining participation in omnipotence, the pride signifying the triumph over having achieved this participation. “I sacrifice myself for the great cause, and thus the greatness of the cause falls on me”.

(336)

#### Pseudoaltruismo

Accanto al carattere compulsivo e al relativo godimento dell'autodistruzione, sia Seelig e Rosof (934) sia Akhtar e Varma (109) annoverano il relativo disinteresse per il benessere altrui — o, comunque, il conferire agli eventuali benefici del sacrificio un rilievo minore rispetto al proprio sofferto contributo — tra i caratteri principali dello pseudoaltruismo. Andrà osservato a questo riguardo che nel sistema narrativo di Rebora la soddisfazione dell'impulso sacrificale appare per lo più indipendente dal fatto che i “bimbi avventizi” che il Clemente-mamma immagina di allattare siano “già sazi” o meno. Già in un passo precoce come il seguente, ad esempio, l'idea del dare (“giovare”) sembra risuonare assai più con la fantasia di un assimilare a sé improntato alla superiorità morale del soggetto, che con il desiderio di accostarsi all'altro nei suoi termini offrendo qualcosa che possa effettivamente saziarlo:

[...] mi verrà affidato un giovanetto (dai 14 ai 18 anni) delinquente col quale io dovrò vivere qualche ora al giorno immedesimandolo nella mia vita, per far sì che non abbia a ricadere nel male; e soprattutto *fasciandolo con l'anima* affettuosamente, in una inavvertibile corrente di elevazione che gli faccia sentire nella vita un desiderio di più onesta operosità e di godimenti meno bestiali. [14 luglio 1908, corsivi miei].

(39)

Un auspicio di bontà/elevazione la cui astratta purezza, in sospetto di scissione, ripete a distanza di pochi giorni il grandioso progetto delineato nella lettera del 4 luglio: “ora mi libro in una aspirazione semplice e superba insieme: giungere ad

una bontà così vasta di spirito da poter ritrovare dolcezze purissime per gli altri e per me, sempre, anche di fronte ai sudici uffici della bestialità” (38). E a distanza di anni (12 novembre 1919) sarà in termini affettivamente analoghi che Rebora riferirà della sua qualità ipnoticamente assimilante (proiettiva) di istitutore e precettore presso i conti Sormani:

[...] il fascino e l'irresistibile poesia di realtà che emana da me. Cosicché io, talvolta, o taccio (e il mio sguardo intento fa allora un certo effetto nel salone) o parlo, e faccio dibattere un po' in un'inane rivolta le anime ch'io vinco. Ma l'ambiente fine, educato, e con nobili tradizioni, finisce a risonare con me, e dopo dubbi (e qualche mia "umiliazione"), esso sale con me" (corsivi miei, ad eccezione dell'iniziale "poesia").

(444)

Affiorano in questa modalità del "dare" — spesso connessa al motivo dell'elevazione, ossessivamente agognata e qui "donata"<sup>39</sup> — anche altre caratteristiche dello pseudoaltruismo descritto da Seelig e Rosof: "the individual projects his own desires into the object and uses the object as a narcissistic extension of the self to satisfy those needs, often erroneously believing that the motivation is altruistic" (953).

In effetti, la sequenza associativa dei pensieri che nel seguente passo epistolare (14 maggio 1913) ruota attorno al malcapitato Perini spinge a immaginare che Rebora, reclutato l'amico infermo nel ruolo di fusionale propaggine del Sé, trovi nel fantasticato trasferimento sulla propria persona del polmone piagato ("tôrre per me il malanno altrui") l'occasione propizia per vedere soddisfatto il suo impulso a "pugnalarsi":

[...] quanto a me, mi pugnalerei: vivo spesso in estasi, ma non so più studiare né lavorare; sarà tutta colpa della volontà? Mi prodigo molto fuori: e vado spessissimo da Perini che tento incurare; è a letto e sembra davvero piagato al polmone; poveretto! Mai, come ora, ho sentito di volergli bene e il desiderio di tôrre per me il malanno altrui.

(197)

In ogni caso, la difficoltà a pensare le esigenze di un altro separato e autonomo e la corrispondente tendenza a funzionalizzarle al proprio pulsionale non-pensato (all'"urgere" e all'"estasi") possono essere entrambe intese come riflesso relazionale di un senso di soggettiva inesistenza, naturale impedimento all'autentica cura di sé. Difficilmente, infatti, laddove il soggetto stazioni di preferenza in un mondo interno schizoparanoide spoglio di oggetti interi (separati), potrà usare verso se stesso quella cura fatta di attiva responsabilità che conferisce alla posizione depressiva il suo carattere di eticità. È quindi a ragion veduta che Seelig e Rosof (939) individuano nell'incapacità di prendersi cura di sé uno dei tratti che contraddistinguono lo pseudoaltruismo. Questo indicatore trapela riconoscibilmente dal discorso autosacrificale di Rebora fin dagli anni della gioventù, oltre che nella successiva folta aneddótica sulla sua condotta di vita:<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Questo particolare motivo ha per Rebora una valenza spiccatamente materno-fusionale: lo si trova già infatti in posizione di primo piano, e con simili connotazioni affettive, in numerose poesie della madre e con particolare pregnanza nel sonetto "In alto" (1890), dedicato significativamente "A' miei figli".

<sup>40</sup> Ripropongo tra tutte la testimonianza della nipote Enrica (citata in Bonfanti 1988, 63), relativa ai primi Anni '20: "Era un appartamento al quinto piano che a me sembrava un solaio e che zia Marcella chiamava "la topière" [...]. Vi faceva salire un po' tutti, barboni, disgraziati, uno che a momenti gli spara perché era matto. La nonna, ogni tanto, andava con la cameriera a vedere com'era la situazione, che era sempre pessima. Clemente regalava tutto, anche le lenzuola". Scrive André Green a proposito di situazioni di questo tipo che "the true moral narcissist always volunteers himself whenever he sees a

[...] ho rinunciato e rinuncio, ho sacrificato e sacrifico assaissimo di me stesso; e talvolta sento la stanchezza di chi troppo s'è prodigato senza nulla ricevere.

(87)

[...] tutto mi prodigo (o cerco) per gli altri, e nientissimo (o quasi) ricevo a nutrire e incitare la mia fatica e il mio cammino. E anche di voi sarà così, in qualche parte; ed io anelo di penetrarvi e vivere di voi. Quantunque senta di non esser necessario a nessuno, pensiero di nessuno, meta di nessuno, tuttavia - la mia enorme sete di affetto e di consenso - mi spinge sulle vie di tutti, per donare agli altri ciò ch'io non riceverò mai.

(94)

Non sfuggirà al lettore l'affinità di questa risentita elevazione — frequentemente controbilanciata da opposti slanci all'insegna del più “mansueto” umiliarsi — alla seguente (auto)esortazione, certo non estranea all’“immense pride behind the misleading forms of intense humility” (122) che Green elenca tra i segni particolari del narcisismo morale:

Trai dalla tua bontà e bellezza un sacrosanto orgoglio di pensiero e di azione, davanti all'infinita turba dei mediocri e sfacciati conquistatori. Spasima pure di dolore, ma con una mirabile superbia di sentirti migliore e vasto.

(52)

Se si guarda oltre il senso di spoliazione e dissipazione delle risorse spesso lamentato da Rebora e si ammette che esiste, per questa generosità, una contropartita latente incamerata in divisa di superiorità morale, cesseranno di apparire paradossali inviti come i seguenti alla Malaguzzi (28 marzo 1911) e a Francesco Meriano (24 ottobre 1917), il primo dei quali peraltro coerentemente chiosato da una comunicazione assai colpevolizzante e in certo modo paradigmatica del batesoniano “doppio legame”:

In ogni modo si ricordi questo: ch'Ella - quando crede e vuole - mi deve adoperare come una cosa che possa esserLe utile nei momenti difficili; se no, a che si riduce la divinità dell'amicizia? E poi vuole che, dopo i concreti spasimi suoi, io Le parli di me? Se anche per avventura io affogassi, il mio annegamento non è tale da interessare più che tanto la cronaca; fino a che ho spalle quadre gli altri debbono valersene, e non aumentare la propria tristezza vivendo anche le mie ansie.

(97)

E ti prego di non risparmiarmi — di adoperare la vicinanza della (mia) vita come un appiglio al tuo salire fuori dall'irrespirabile. Senti che c'è sempre una fiducia accanto a te [...] E questo, non per toglierti la sofferenza “del sacrificio” — che so, per anime come le tue (e le mie), essere la sola celebrazione, e nobiltà, di vita possibile ora.

(382)

Nell'eroismo sacrificale reboriano, vistosamente orlato di autocompassione, si può forse riconoscere il verso affettivo di un recto (Frammento XII) in cui la vergogna del soggetto origina dalla passività infantile con cui egli beneficia di un “dono” idealizzato all'eccesso, e perciò avvertito (o magari fatto avvertire) come soverchiante:

E mi vergogno ripensando a lei  
che nel donare il sangue fu serena;  
a lei che, triste d'aver troppo, volle  
alla sua gioia il sacrificio appena,

---

chance of renouncing a satisfaction [...]. For him it is a matter of being pure and therefore alone, and of renouncing the world [...]. This is done through poverty, destitution, solitude, even hermitage – all states that bring one closer to God” (119).

ma a noi perdona i soffici fastidi;  
 a lei che il cuor ci veglia e la movenza  
 in un senso di culla  
 e, se non diciam nulla,  
 contro l'ignoto male  
 sbarra a difesa il suo amore...

Si sa d'altra parte che è proprio con questo tipo di oggetto-madre che Rebora si identifica, col passare degli anni, sempre più pienamente: tanto che, ad esempio, la "fantasia liquida" di emanare (come la madre-Cristo)<sup>41</sup> sangue prezioso per la vita e quella di fare uscire altri dall'irrespirabile che la minaccia si trovano condensate, con immagine memore dell'esperienza bellica, nella più tarda e apocalittica considerazione che Rebora rivolge il 26 settembre 1926 a una sua pia interlocutrice — oltre che, al solito, a se stesso:

Ho sentito più profondamente il ritmo del Suo cuore umano, e mi è parso così generoso e capace di Vita da vincere ogni intossicazione. Emanare ossigeno, in risposta ai gas asfissianti, per respirar meglio almeno intorno noi, è già avviare un'atmosfera più salutare, finché il diluvio morale purificherà l'aria universalmente. (Corsivo mio.)

(623)

È sulla fenomenologia e sul significato di questo circolatorio moto di sostanze che mi soffermerò nel prossimo punto.

Il pattern sacrificale *dei "vasi comunicanti"*

Nella logica reboriana della reciprocità antitetica vita e morte, buono e cattivo, pieno e vuoto, aria e asfissia si implicano non solo vicendevolmente, ma circolarmente: sono elementi di un sistema chiuso all'esterno in cui, quando le risorse transitano in via temporanea da una parte, vengono meno dall'altra per poi fare ritorno. In un ambiente psichico di questo tipo, privo di scambi con l'esterno, non si perde mai compiutamente (ma nemmeno si può generare) nulla: la somma totale delle risorse resta uguale a se stessa, come se queste si spostassero tra vasi comunicanti — non separati, appunto. È in ragione di questa struttura che il bene altrui implica di necessità il male proprio, e viceversa. Il dare si costituisce infatti quasi di regola come un travasarsi interi in quello che, attribuendolo all'identificatoriamente celebrato Rosmini, il poeta stesso definisce non a caso "olocausto della carità".<sup>42</sup> Di questa dinamica si trova frequente e vario riscontro sia nei testi poetici sia nell'epistolario.

Esemplarmente, giunto al mare di Zoagli per qualche giorno di vacanza all'inizio del 1919, Rebora scrive ai familiari: "Ho veduto il mare e la vegetazione, sebbene la pioggia stia coprendo tutto, foscamente. Vorrei (col sole!) che foste voi al mio posto" (603). Ora, ciò che in prima battuta colpisce, se non altro per lo scarto dagli usi del quotidiano conversare, è il suo non aver detto invece "vorrei che ci fosse il sole e che foste qui con me a godervelo": ma la condivisione del bene, la commensalità fornariana, è appunto incompatibile alla reciprocità antitetica. Con schema analogo ma a termini rovesciati, il brillare degli altrui successi colloca il soggetto in una posizione di opposta e congruente minorità: e allora, come scriveva il giovane poeta a Santarone, "mi è giunta l'eco de' tuoi trionfi ai quali aggiungo, da questa solitudine tranquilla, i miei sommessi applausi oscuri" (45).

<sup>41</sup> Si ricorderà a questo proposito il noto *Jesus as Mother* della Walker Bynum (in particolare il quarto capitolo).

<sup>42</sup> In Rosmini 173. Un olocausto tinteggiato da una scissionale purificazione, se Rebora annota nell'Agenda per le vacanze estive 1939: "La carità non può abitare col peccato, perché è santità" (Le poesie 387).



Sembra consono al moto circolatorio delle fantasie qui considerate che la semantica dei fluidi — specie quelli che mantengono in vita come il latte, la linfa e il sangue — condivide con l'altrettanto essenziale ciclo della respirazione e l'alternativo effondersi/assorbimento di luce e calore un ruolo fondamentale lungo tutto il corso della produzione reboriana. Rispetto al sangue, nota a ragione la Paino che

la devozione rosminiana al “sangue” di Cristo [...] trova una sorta di laica prefigurazione nella consistente presenza del sostantivo nei versi che precedono la conversione. [...] Il sangue nei Frammenti lirici viene assunto a simbolo di comunione e quasi di consustanzialità con gli altri (“E del sangue di tutti è il mio polso”, FL, LVI) e con la vita stessa (“Or, come il sangue qui in me [...] son dentro nella vita”, FL, XXV)

(xxx-xxxi).

Quanto poi all'“essere in” che nella citazione dai Frammenti viene riferito tanto al sangue quanto al soggetto (“in me... nella vita”), se come dimostra la studiosa neppure esso è “prerogativa esclusiva della seconda stagione del poeta [in quanto] già apparteneva al suo immaginario e al suo lessico originario” (xxxiii), occorre segnalare oltre a ciò: 1) che già qui si manifesta operante una dinamica di circolazione sostenuta da un ritmo di sistole/diastole:<sup>43</sup> il soggetto passa infatti dall'essere pieno di qualcosa allo riempire qualcos'altro, prefigurando così lo schema del prendere parte alla vita universale al prezzo del proprio sacrificio; 2) che le varie declinazioni dell'essere di volta in volta nella vita, nella realtà, nella natura, negli altri, in Cristo, in Dio e così via sono in ultima analisi riconducibili a un “essere in” originario, quello della situazione primaria: alla fantasia, cioè, di trovarsi nel grembo della madre partecipando delle sue risorse e del sistema in cui esse fluiscono. Un meccanismo la cui spinta regressiva anima anche le rappresentazioni della “Canzoncina Madonna di Re”, dove il flusso sanguigno scorre ininterrotto da un (s)oggetto all'altro (“O Mamma tu che, offesa, hai dato il sangue, che un dì il tuo Figlio prese per salvarci” 431).<sup>44</sup>

Si potrebbe allora esprimere forse anche in questa forma il significato psicologico della “certezza” religiosa che Reboria esibì a partire dagli anni '20 con il fervore ossessivo e paradossale di chi sente di doverla difendere, per sopravvivere, a costo della vita: donare il sangue (sacrificarsi, dare-scompare, “essere buoni” finanche annullandosi) è bensì auspicabile o persino necessario — ma a condizione che ci si trovi nell'utero materno, dove a livello di fantasia inconscia si può essere ben sicuri che quel che è dato è reso: ossia, che il sangue defluito in qualche forma pur sempre ritorna. Eloquente a questo riguardo, per la scelta delle immagini e per le inevitabili risonanze semantiche del termine “grembo”, il commento alla XIII stazione della Via Crucis: “GESÙ dopo esser stato trafitto al costato — donde fluirono sangue e acqua, il battesimo con l'eucarestia, i sacramenti della redenzione — è deposto dalla croce nel grembo della Madre” (Le poesie, 425). Entro la giurisdizione del primario, il sussistere del soggetto risulta quindi vincolato al permanere di questo stato di desoggettivata dipendenza. Scopo precipuo dell'autoannullamento è infatti, in altre parole, quello di sopravvivere senza dover esperire lo sgomento terrorizzante del vuoto: “E se mi assale sgomento, sia inaccessibile all'anima mia, nel tuo alone materno, Maria”.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Analogia già efficacemente utilizzata da Mussini e Giacotti nel loro minuzioso commento ai Frammenti.

<sup>44</sup> Per un vertice storico e antropologico sul significato del sangue nella dottrina e nel culto ci si può nuovamente rifare alle ricerche della Walker Bynum, e in particolare al volume *Wonderful Blood*.

<sup>45</sup> Le Poesie (447).

La reversibile “generosità liquida” di cui si è appena vagliato qualche campione è costantemente in circolo: se ne trovano folte testimonianze nelle lettere del 10 maggio 1916 “ti bevo tutta la sofferenza, e come vorrei [...] scambiarmi con te [...] Pierotto mio, così uomo mio!”; dell'11 agosto 1916 “che desiderio folle di dar fin l'ultima goccia per ridarti un po' di respiro”; del 12 febbraio 1912 “era necessario ricircolare e prevenire nuove asfissie o calci nel vuoto, col risponder me stesso negli altri”. Dinamiche, queste di svuotamento, tutte controbilanciate da corrispondenti riempimenti come nella lettera del 23 gennaio 1913 “il cuore vuoto dovrebbe almeno riempirsi negli altri fuori di sé!” (162) o in 76, con il pulsare delle “nostre anime gonfie ed assetate di profondi consentimenti”; o ancora (24 aprile 1916) “avessi potuto morire io per tutti coloro che amavo! (Proprio ora che ho un amore inesausto e generoso accanto a me!)” (319).

L'amore (il seno) inesausto dell'ultima citazione è quello di Lydia Natus, a proposito della quale Reborà aveva scritto pochi mesi prima (14 dicembre 1915): “c'è una Creatura che lotta disperatamente per Clemens, e si sfinisce sulla Croce [...] ch'io possa dare anche il frutto del mio “genio”! Ci fosse un po' di rotazione, nevvvero? Nel nome e nel sacrificio di Lydia, che io l'ottenga!” (309-10). L'invocata “rotazione” si realizza anche in questo caso in forma di circolazione: come ha dimostrato la Paino, infatti, la donna sacrificale santa e salvatrice è al contempo e fin dall'epoca della relazione (cioè: non solo per il Reborà religioso) anche la donna demoniaca da elevare e salvare:

Nel “romanzo” reboriano i termini di alto e basso sembrano essersi ambigualmente invertiti, e la donna angelo può anche rivelarsi diabolica: “questa donna ch'io cerco d'elevare a me, com'essa sa abbassarmi a lei (elevare e abbassare, come termini di creazione; potrei anche invertirli), è diabolicamente meritevole del nostro destino”. Il percorso che conduce alla donna salvatrice non è più dunque unidirezionale.

(lxxiv)

In ogni caso, alla luce di quanto osservato finora rispetto ai vissuti e alle difese più primitive del soggetto non completamente individuato, sarei incline a riconoscere in tale “confusione di ruoli” (lxxiv) una forma narrativa della rappresentazione che a livello di fantasia inconscia è una con-fusione con l'oggetto: un tipo di relazione oggettuale che, oltre a presiedere alle già esaminate fantasie di femminilizzazione autocastrante, è pure psicodinamicamente connessa al fenomeno di scissione in angelo/diavolo rilevato, quand'anche non nelle sue implicazioni psicoanalitiche, dalla Paino.

Nel momento in cui, con l'esaurirsi della relazione sul finire degli anni '10, Reborà dovette avvertire che “l'infinito mediato da Lidia [era] un'approssimazione troppo terrena dell'Infinito” (lxxxiii), egli non poté far altro che rimettersi in cerca di un “oggetto sufficientemente ideale” per rovesciare qui ironicamente il good-enough mother winnicottiano nel suo inverso psicotico. Un oggetto, cioè, che offrisse maggiori garanzie di rimanere davvero e sempre “inesausto”, e concedesse inoltre al soggetto con esso identificato l'illusione di essere capace di altrettanta potenza e altrettanto sacrificio. Lo trovò nel seno della “materna Chiesa che dà pace”, il contenitore istituzionale<sup>46</sup> per sua natura

<sup>46</sup> Al di là del particolare uso delle narrazioni religiose su cui ci si è più volte soffermati, la funzione di per sé contenitrice del seno-grembo istituzionale della Chiesa e della pratica quotidiana della vita comunitaria ha probabilmente rappresentato per il Reborà-anima-errante il compromesso più funzionale e durevole. La testimonianza della Mazzucchetti parrebbe avvalorare questa ipotesi: “Quando lo seppimo approdato al porto del cattolicesimo più ortodosso, sprofondato in totale e umile dedizione [...] ne provammo grande ragione di conforto e di gioia. Avevamo talvolta temuto che ben più tragica potesse essere la foce di quel misterioso fiume” (84).

meglio atto a dare, rovesciando ora Barthes, un “effetto di eterno”. È la “certezza” fornita da un ambiente-contenitore così connotato ciò che rende possibili i continui “travasi” di un testo importante e programmatico come “Il sacerdote” (1934):

Il sacerdote è come una radice  
che stilla e sprema la linfa nascosta  
perché dia frutto la pianta felice  
[...]  
il sacerdote è come una cascata:  
avviva l’acqua, mentre s’inabissa  
[...]  
Il sacerdote è il Sacro Cuor che beve  
il nostro sangue infetto dalle vene  
e dal Suo intatto le arterie ci imbeve  
[...]  
Il sacerdote è tal che va distrutto  
Dio adorando...

Un sacerdote sovrapposto del tutto a Gesù (oltre che ovviamente a Maria), se già il 1 luglio 1933 Rebora aveva potuto compiere con l’ennesimo (fusionale) rovesciamento di ruoli un simmetrico “atto di offerta del mio guasto sangue in unione col Sangue Preziosissimo di Gesù” (178).

In una situazione a perenne rischio di “asfissia” come quella qui esaminata, l’adozione strategica e a scopo difensivo del rovesciamento fusionale ha l’effetto di far balenare al soggetto uno scampo magico da un’insostenibile posizione di assenza e necessità. Si tratta però di una salvezza che può profilarsi solo mercé l’allucinatoria creazione di un seno ideale pieno di risorse dentro cui travasarsi impadronendosi. Il concetto di allucinosi del seno offre una prospettiva particolarmente utile per comprendere le ragioni della fantasia di circolazione, e avvicinandomi alla conclusione mi limiterò qui ad abbozzarne i contorni valendomi delle osservazioni tra loro complementari di due analisti bioniani, Michael Eigen e Giuseppe Civitarese:

An individual's difficulty is compounded by the inability to admit inability. There seems to be a tendency to blur the painful experience of inability and to fill this space with stupor-hallucinos-megalomania and fear. This is akin to Freud's fantasy of the infant hallucinating a breast when it is painfully hungry.

(48)

Con le trasformazioni in allucinosi si creano mondi perfetti, mondi illusoriamente al riparo da ogni “rivalità, invidia, voracità, minaccia, amore o odio” (López-Corvo, 2002, p. 311). Poiché il dolore non è tollerabile, l’allucinosi nega l’assenza del seno (della soddisfazione) e la conseguente frustrazione. Il seno assente (zero-seno ovvero non-cosa, no-thing), la cui preconcezione è indispensabile per simbolizzare, è ridotto a “nullità” (nought-ness) ed è “ostile, invidioso e avido e neppure esiste, giacché è spogliato della sua esistenza” (Bion, 1965, p. 187)

(76)

Cercando la pace nel riparato grembo della certezza, è infine alla calce viva di questa nought-ness che Rebora consegna il mondo-“immondo”, bersaglio nei tormentati anni della gioventù — al pari del tempo, del maschile, del lavoro, del guadagno, della città — della proiezione di parti aggressive e invidiose del Sé.

Il Rebora che si approssima alla conversione raffigura se stesso sempre più come una funzione-seno la cui copia di sangue, latte, conforto e “giovemento” da elargire sembra sgorgare all’infinito e come dal nulla — ossia, da un difensivo e onnipotente sottrarsi al dolore e allo “sgomento”. È in effetti

soprattutto dalla personale urgenza di sottrarsi alla disperazione presente che sembra materializzarsi l'effusivo impulso (auto)risarcitore di brani come il seguente, scritto in tempo di guerra durante la terribile degenza presso l'ospedale psichiatrico di Reggio Emilia: "... io (quand'ero insonne all'Ospedale) mi sentivo quasi chiamato ad effondere amore e calore nei buoni [...] E avvolgevo tutti i miei amici lontani della mia febbre, quasi a una salvezza radiosa" (672).

Note conclusive: il sacrificio apparente.

Con il suo accento su una solitudine insieme persecutoria e narcisistica, il "Torcular calcavi solus" contemplato da Rebora nella cappella del Battistero di S. Maria Incoronata e poi scelto come insegna sacerdotale (nelle sue stesse parole) "espiatoria e propiziatoria" (442) riassume in nuce l'assetto schizoparanoide, e perciò non compiutamente relazionale, su cui si fondano le sue fantasie autosacrificali. Symington, differenziando un "genuine mysticism existent in all religions" da forme di culto istituzionali volte a controllare la divinità "through external sacrificial acts", sottolinea come proprio queste ultime, più primitive dal punto di vista dello sviluppo psichico, siano "preoccupied by the paranoid-schizoid demands of the survival instinct, whereas mature religions are interested in the transcendence of this fact" (xiii).<sup>47</sup>

A dispetto dell'attenzione intensa ed esclusiva accordata da Rebora ai propri moti interiori, è in realtà soprattutto all'intento di placare l'oggetto al fine di controllarlo e sopravvivere che sembra di poter ricondurre l'indefesso e tanto proclamato "sacrificio muto" del poeta e del religioso. D'altra parte, è proprio questo il tipo di rapporto con la divinità che un Rebora ancora laico scopertamente preconizzava nella lettera 322 attribuendolo a quella Lidia Natus in cui egli allora si rispecchiava: "come chi crede a un Dio, vorrebbe con le offerte e preghiere placarmi — uccidermi — nell'amore e in uno stremamento crudele". Un Rebora laico, si diceva: ma in fondo e soprattutto, come hanno colto i più attenti tra i suoi interpreti, sempre fondamentalmente immutato — considerazione che vale in primis per il suo franto rapporto con gli oggetti prima e dopo l'approdo alla fede.

Questo tipo di continuità, che lungi dall'attestare la stabilità di un buon oggetto interno rivela quell'ostilità al cambiamento e al non-noto (dentro e fuori di sé) a cui la mancanza di tale oggetto naturalmente si accompagna, pare anch'essa congrua alla distinzione operata da Symington: "Mature religion aims at transformation of the mind and heart, whereas [...] primitive religion is concerned with external and placatory acts that do not intend to transform the heart [...] Offering a sacrifice to placate the god does not change the inner state of man" (viii, 20). Dal che si comprenderà per quale motivo il sacrificio reboriano qui esaminato si costituisca come atto geneticamente compatibile con una conversione priva di trasformazione, ovvero priva di sviluppo e crescita psichica nella direzione winnicottiana "verso l'indipendenza". La vera trasformazione comporta infatti di necessità il contatto con la perdita: proprio quel che l'offerta espiatoria di sé è tesa a impedire, prevenendola.

Si è accennato poco sopra, sempre sulla scorta di Symington, all'idea di un "misticismo autentico". Questa categoria implica naturalmente il suo negativo, così caratterizzato dallo stesso autore:

The true mystic makes a decision to be himself, while the false mystic slips into the identity of another. [...] The end of the action is the inflation of the self, fuelled by a

---

<sup>47</sup> Questa formulazione è tratta dalla prefazione di Jon Stokes al volume *Emotion and Spirit*.

greed for power for its own sake which is the opposite to the intentions of a true mystic.  
[...]

The false mystic needs an external cloak in order to hide an inner state of disintegration which he cannot allow himself to know about. He shrinks from seeing himself, from knowing the ghastly deed done in the depths; his life is based on a basic refusal of personal life where instead the integrity of the ego and its objects has been smashed up.

(20)

Quando si riconosca nella superiorità morale la forma di “self-inflation” più peculiare a Rebora, si constaterà piuttosto agevolmente come l’autoritratto che affiora dai suoi scritti coincida nei principali lineamenti al profilo qui abbozzato: a partire dall’ablazione di una soggettività autonoma e separata (e dalla conseguente necessità di continui rifornimenti narcisistici) fino all’adozione di un esoscheletro atto a scongiurare la disintegrazione e al rifiuto di portare con sé e in prima persona il “peccato originale” della conoscenza edipica della realtà (questo il senso del “ghastly deed done in the depths”). D’altra parte, come osserva Green,

The moral narcissist [...] like the child he is [...] desires to resemble the parents who, for one part of him, have no problem dominating their instincts. In other words, he wants to be a grown-up.

(120)

Proprio al soddisfacimento di questa fantasia onnipotente tende il Rebora che si appropria del seno contenitivo della madre allucinandolo e identificandovisi — e comprensibilmente rifuggendo, almeno secondo il ricordo della Mazzucchetti, chi con la propria presenza avrebbe potuto restituirlo al peso della sua storia e di una realtà avvertita (forse con vergogna) come troppo diversa da questa crescita idealizzata: “Gli anni suoi di predicatore libero, già si allentava la nostra amicizia e più sfuggiva noi “vecchi” che non lo trattavamo da profeta” (631).

Sempre mosso da un bisogno infantile di sincerità assoluta e da un corrispondente impulso alla confessione e all’espiazione, Rebora — cui non fecero difetto sensibilità e intelligenza introspettiva — giunse a tematizzare in termini talora anche espliciti il dissidio tra “vero” e “falso” che, come ha mostrato la Amati Sas (1992), è spesso alle radici del senso di vergogna legato a esperienze di fusione, passività e ambiguità volta a evitare il conflitto. Il celebre “Parola zitti chiacchiere mie” del Curriculum vitae, appaltando a un ente impersonale/oggetto ideale la Parola piena e riempiente e prevedendo per un soggetto passivizzato il vuoto (sia esso quello di una pre-heideggeriana chiacchiera o quello del silenzio), sancisce l’impossibilità per quest’ultimo di produrre del significato personale in via autonoma e procedendo dall’esperienza di sé e dell’altro. Di fatto, dunque, il sacrificio del pensiero al Dio-Moloch del primario funge anche da giustificazione per la mai riuscita formulazione di una personale parola di verità (soggettivata, emotiva e corporea).

Per quanto la trama discorsiva del Curriculum sia intarsiata di connotazioni teologiche, anche per il reboriano “discorso sulla verità” si può ragionevolmente sostenere, come già nel caso del dissolvimento sacrificale, che il dato psicologico precede quello religioso. Per limitarsi a qualche esempio, la contrapposizione tra attiva solidità spirituale altrui e vacuità di chiacchiere (proprie) di cui si auspica indirettamente il termine (“finora”) è già tutta nella precoce lettera 101 a Banfi del 1910: “so che voi lavorate e vi preparate una robusta posizione spirituale; e forse non avete tempo per chi finora non ha che chiacchierato”; e a distanza di quasi un ventennio (1927), proprio a ridosso della

conferenza al Lyceum rievocata dal Curriculum,<sup>48</sup> se ne ritrovano distinti echi in forma di dichiarazione di insolvenza (altro “vergognoso” connubio tra il tema del dare e quello della falsità): 943 “tutte le volte ch’io ho chiacchierato troppo in precedenza, ho pregiudicato il da farsi: ho speso in preannunci il preventivo”. In questo tormentoso avvicinarsi di “menzogne” (non-pensiero incarnato in vacuità di chiacchiera) e punitivi, non risolutivi autosmascheramenti, Rebora indugiò a lungo: si è già vista la lettera del 10 dicembre 1912 a Banfi (“sento di ingannare la fiducia degli altri (e qualche volta mia) [...] Questo far Giuda non volendolo è cosa da impazzire” (157)), ma si leggano anche quella del 21 novembre 1913:

Sento tutta la falsa schiava bugiarda mia posizione morale e ideale: sono il più immorale animale del mondo, in quanto non affrontai e creai fuori la mia realtà, e fui purtroppo “buono e spirituale” perché incoscientemente cullato nel benessere che i miei cari mi offrivano.

(219)

o, ancora, quella del 24 agosto 1923:

Il tuo ammonimento mi ha toccato, a farmi avvertito che la piaga era più che mai presente e operante: la fallace pelle sovrapposta a forza non era indizio di risanamento, ma rinuncia a guarire con mezzi naturali, affidando stranamente la guarigione a quegli altri mezzi sovranaturali che giovano per l’eternità, ma se meritiamo. E ho quindi provato, per questo e per altro, disgusto di me.

(537)

Rispetto alla procedura anch’essa intrinsecamente mendace del “dare ricevendo” sacrificale, una significativa seppure non problematizzata ammissione è già nelle parole indirizzate alla Malaguzzi il del 5 febbraio 1912 (“io vorrei donarmi negli amici, anche a costo di perdermi: ma non è possibile, e forse l’intima mia insaziabilità, sarebbe sempre la medesima”(126)): qui il collimare di prodigo “donarsi” e vorace “insaziabilità” nuovamente denota una circolatoria (scissa e fusionale) indistinzione da un oggetto in cui non a caso ci si perde.

A più riprese si è mostrato come in Rebora l’impulso sacrificale sia apparentato a un’urgenza di sopravvivere psichicamente legata al terrore della disgregazione del sé, e come la natura o la scelta di benefici e beneficiari sottostia puntualmente a quest’esigenza. La fantasia di continuo svuotamento/riempimento associata alla dinamica sacrificale può forse aiutare a comprendere il senso di inferiorità, falsità e vergogna spesso riscontrati, se è vero che, come sostiene Symington,

there are two modes of action possible to the self. One is where I use others as objects to inflate my own self; the other is where I give emotionally towards others with no reward in view. The latter, though not intended, leads to an enrichment of the self whereas the former leads to its impoverishment. Therefore action either enriches or damages the self. Action that damages the self is immoral and action that enriches it is moral. Shyness, feelings of inferiority, lack of confidence and so on are associated with immoral action.

(46-47)

Invero, per tutta la vita di Rebora e fin dai Frammenti lirici simili sentimenti

<sup>48</sup> L’episodio è vividamente descritto nella biografia di Rebora della Marchione: “Cominciò a leggere gli appunti. Parlavano di sette uomini e cinque donne davanti al proconsole Saturnino. [...]”

*Saturnino disse: “Non siate pazzi”. Cittino rispose: “Non temiamo altri che il Signore Iddio che è nei Cieli...” Vestia disse: “Sono cristiana”.* Rèbora non poteva più andare avanti. [...] Si sentì smarrito. Non fu capace di proseguire. Dovette interrompere la conferenza” (77-78).

negativi si alternano alla sensazione di un “affetto lirico senza oggetto” (e perciò assoluto) espresso in un “volere che s’amplia a misura | del mondo e ritorna ad un tratto | sfumatura del nulla”, come si legge nel Frammento XLV che a distanza di pochi versi accosta “angoscia e vergogna” a un senso di scissa superiorità morale: “torneran tempo e fatica, | ma la carne sfiorita | e lo spirito logoro | saranno angoscia e vergogna; | e invano la prodiga forza | l’austera purezza radiosa | avranno portato la croce”.

Verso la fine degli anni '20, Rebora dovette sentirsi a corto di opzioni nella sua ricerca di parole che gli permettessero di significare un vissuto in primo luogo per lui enigmatico perché non-pensato, e non-pensato perché intollerabile. Ma come si è visto, il senso da lui cercato ha modo di scaturire solo in un quadro in cui possa instaurarsi un rapporto separato con l’oggetto, e non nello spazio sfrenatamente spoglio o stipato dell’assolutezza. Fu a mio avviso per non rinunciare a quest’ultima (in definitiva: per non cambiare e per non soffrire) che egli si risolse a quel punto ad affidare in via permanente la parola all’Altro ideale e scisso, scegliendo per sé prima la distruzione dei propri scritti, della corrispondenza e dei rapporti personali non esauribili nel legame con Dio — e poi un quasi ventennale silenzio creativo trapuntato dall’ipnotica ripetizione di formule dottrinali e giaculatorie: parole altrui, ancora e sempre. Com’è noto il silenzio venne rotto infine da un canto inatteso, e la riscoperta vena rappresentò certo una potente risorsa d’emergenza per contenere e almeno in parte metabolizzare l’angoscia accresciuta dal concreto affacciarsi della morte: a giudicare dalla drammatica intensità emotiva delle ultime poesie, infatti, nemmeno la fede ardente dell’anima incastonata nell’Ecclesia aveva fatto dimenticare al corpo di Rebora che nel buio di quel varco si entra soli. A questo incumbente sentire si dovrà pure forse l’esacerbazione, nelle ultime raccolte, della mai sopita urgenza di simbiotico accudimento con il relativo annullamento di sé. Un annullarsi naturalmente improntato al godimento pulsionale della fusione, eppure chiamato di volta in volta sacrificio, espiazione, offerta o amore di Dio: seguendo cioè fino in fondo l’illusoria logica antisimbolica per cui le cose sono le parole e se ne può decidere la natura scegliendone il nome — o magari, come per Clemente Maria, aggiungendone un altro.

University of Kent

### Opere citate

- Akhtar, Salman, e Varma Archana (2012). “Sacrifice: Psychodynamic, Cultural and Clinical Aspects.” *American Journal of Psychoanalysis* 72:95-117.
- Bowersock, Glen. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: CUP, 1995.
- Campbell, Donald. “The Role of the Father in a Pre-suicide State.” In *Psychoanalytic Understanding of Violence and Suicide*, a cura di Rosine Perelberg, Londra: Routledge, 1999, 63-74.
- Capello, Francesco. *Città specchio. Soggettività e spazio urbano in Palazzeschi, Govoni e Boine*. Milano: FrancoAngeli, 2013.
- Civitarese, Giuseppe. *I sensi e l’inconscio*. Roma: Borla, 2014.
- Dei, Adele. “Sul filo della spada.” In Rebora. *Poesie, prose e traduzioni xi-xli*.
- Del Serra, Maura. *Clemente Rebora. Lo specchio e il fuoco*. Milano: Vita e Pensiero, 1976.
- Derrida, Jacques. *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Cortina, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Donare la morte*. Milano: Jaca Book, 2002.
- Eigen, Michael. *Psychic Deadness*. Londra: Karnac, 1996.
- Eliade, Mircea. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 1976.
- Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Londra: Routledge, 2005.
- Ferro, Antonino. *Evitare le emozioni, vivere le emozioni*. Milano: Cortina, 2007.

- Fornari, Franco. *Psicoanalisi della guerra*. Milano: Feltrinelli, 1970.
- Freud, Sigmund. "Risultati, idee, problemi." *Opere 1930-38*. Torino: Bollati Boringhieri, 1979. Vol. 7.565.
- Giancotti, Matteo. "L'incontenibile. Rebora nei 'Meridiani.'" Pubblicato il 28 novembre 2015 in alfapù, libri. <https://www.alfabeta2.it/2015/11/28/incontenibile-rebora-nei-meridiani/>
- Green, André. *On Private Madness*. Londra: Karnac, 2005.
- Janes, Dominic e Alex Houen. *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*. Oxford: OUP, 2014.
- Joyce, Angela. "One to Two Years Old: Junior Toddlers." In Eric Rayner, Angela Joyce, et alii. *Human Development. An Introduction to the Psychodynamics of Growth, Maturity and Ageing*. Londra: Routledge, 2005
- Kristeva, Julia. *In principio era l'amore. Psicoanalisi e fede*. Bologna: Il Mulino, 2015.
- Mahler, Margaret, Fred Pine, e Anni Bergman. *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*. New York: Basic Books, 1975.
- Malaguzzi, Daria. *Il primo Rebora. 22 lettere inedite (1905-1913) con un commento dei frammenti lirici*. Prefazione di Luciano Anceschi. Milano: All'Insegna del Pesce d'Oro, 1964.
- Marchione, Margherita. *L'immagine tesa. La vita e l'opera di Clemente Rebora*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.
- Mazzuchetti, Lavinia. "Ricordo di Clemente Rebora." *Il Ponte XVII 2*, pp. 223-28. [Poi in parte in AA VV., *Le carte di Rebora. Libri, autografi e immagini: un itinerario nella vita e nelle opere del poeta*. Milano: ISU Università Cattolica, 2007.]
- Meneghello, Luigi. "Divine Buzzings." Recensione a Clemente Rebora, *Le Poesie (1913-1957)*, Garzanti, Milano 1988, a firma Ugo Varnai], in *Times Literary Supplement*, 2-8 dicembre 1988.
- Money-Kyrle, Roger. *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*. Perthshire: Clunie Press, 1978.
- Milner, Marion. *A Life of One's Own*. Londra: Routledge, 2011
- de Montaigne, Michel. *Saggi*. A cura di Fausta Garavini e André Tournon. Milano: Bompiani, 2012.
- Neumann, Eric. *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni nell'inconscio*. Roma: Astrolabio, 1981.
- Paino, Maria Caterina. "Introduzione" a Giuseppe Savoca e Maria Caterina Paino. *Concordanza delle poesie di Clemente Rebora*. Firenze: Olschki, 2001.
- Raveri, Massimo. *Il pensiero giapponese classico*. Torino: Einaudi, 2014.
- Rebora, Clemente. *Diario intimo: quaderno inedito*. A cura di Cicala, Roberto, e Rossi, Valerio. Novara: Interlinea, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario Clemente Rebora. Volume I. 1893-28. L'anima del poeta*. A cura di Carmelo Giovannini. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario Clemente Rebora. Volume II. 1929-1944. La svolta rosminiana*. A cura di Carmelo Giovannini. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario Clemente Rebora. Volume III. 1945-57. Il ritorno alla poesia*. A cura di Carmelo Giovannini. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Frammenti lirici. Edizione commentata*. A cura di Mussini, Gianni, e Giancotti, Matteo. Novara: Interlinea, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Le Poesie (1913-1957)*. A cura di Gianni Mussini e Vanni Scheiwiller. Milano: Garzanti, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Poesie, prose e traduzioni*. A cura e con un saggio introduttivo di Adele Dei con la collaborazione di Paolo Maccari. Milano: Mondadori, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Scritti spirituali*. A cura di Giovannini, Carmelo. Stresa: Edizioni Rosminiane, 2000.
- Rebora, Roberto. *Al tempo che la vita era inesplosa. Ricordo di Clemente Rebora*. Milano: Scheiwiller, 1986.
- Rebora, Enrico e Teresa Rebora Rinaldi, Teresa. *Nozze d'oro (1874-1924)*.
- Seelig, Beth, e Lisa Rosof. "Normal and Pathological Altruism." In *Journal of the American Psychoanalytic Association* 49 (2001): 933-59.
- Segal, Hanna. *Melanie Klein*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Shengold, Leonard. *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Stein, Ruth. *For Love of the Father: A Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*. Stanford: Stanford University Press, 2009.



- Symington, Neville. *Emotion and Spirit. Questioning the Claims of Psychoanalysis and Religion*. Londra: Karnac, 1998.
- Trilling, Lionel. *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*. New York: Viking Press, 1965
- Waddell, Margot. *Inside Lives: Psychoanalysis and the Growth of the Personality*. Londra: Karnac, 2002.
- Walker Bynum, Caroline. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*. Milano: Feltrinelli, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.