

# Festa, comunione e reciprocità

*William Willeford, Seattle*

Le parole « comunione », « comunità » e « comunicazione » hanno delle interrelazioni che ci rivelano qualcosa di importante sulla natura e lo scopo delle feste e delle celebrazioni. La comunione è infatti una celebrazione della comunità — ossia dell'appartenenza a un gruppo sociale all'interno del quale i membri comunicano per mezzo di immagini, parole e concetti condivisi da tutti. Ma « comunione » può anche indicare una modalità di interazione emotiva che è in ampia misura preverbale o subverbale: anche questa è una forma di comunicazione. La caratteristica principale di questo secondo tipo di comunione — e di comunicazione — è la reciprocità, la quale costituisce a sua volta un presupposto e nello stesso tempo un prodotto di quel dare ed avere che è tipico della festa.

Alcune interessanti osservazioni di D. W. Winnicott sul rapporto madre-bambino riguardano direttamente e in modo significativo questa comunione emotiva e preverbale.

Ci sono dei momenti in cui il bambino piccolo acquista la chiara consapevolezza di un senso di sicurezza interiore. Tali momenti, secondo Winnicott « non hanno acme ». « Ciò - egli osserva - li distingue dai fenomeni che sono sostenuti dagli istinti, in cui l'elemento di orgasmo ha una parte essenziale e in cui le soddisfazioni sono strettamente legate con l'acme » (1). Egli osserva anche come gli psicoanalisti abbiano trascurato « la straordinaria intensità di queste esperienze senza acme » (2). Guntrip ricorda in un suo libro (3) come Winnicott abbia negato decisamente che « le esperienze più intense appartengono a eventi istintuali e orgiastici », poiché una tale visione « non tiene conto della funzione di organizzazione dell'io. Solo se c'è qualcuno che permette di

(1) D.W. Winnicott (1967), « La sede dell'esperienza culturale », in *Gioco e realtà*, Roma, A. Armando Editore, 1976, p. 169

(2) *Ibidem*, p. 170

(3) H. Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy, and the Self*, New York, Basic Books, 1971, p. 122.

integrare l'esperienza personale in un tutto che possa diventare un sé, la soddisfazione istintuale non assume un carattere disgregante, acquista cioè un significato che va oltre quello connesso alla sua localizzazione fisiologica ». In altre parole, l'organizzazione dell'io e il senso di identità si strutturano soprattutto attraverso esperienze di reciprocità, nettamente indipendenti dal bisogno fisiologico.

La festa non soltanto conferma la reciprocità, ma può anche elevarla al livello di un valore fondamentale. S. Agostino, ad esempio, espresse la sua visione della comunione perpetua con Dio affermando che nella Casa del Signore è un'eterna festa (4). La festa conferma la reciprocità nel suo modo particolare di soddisfare l'appetito. Nelle riflessioni che seguono prenderò in considerazione i principi diversi, ma complementari e interrelati, del comportamento appetitivo e delle esperienze di reciprocità.

Desidero ora precisare come è nato in me l'interesse per gli argomenti che tratterò in questa relazione. Nel corso degli anni, il tema della reciprocità ha assunto una posizione centrale nelle mie riflessioni su questioni psicologiche, e attualmente sto lavorando a un libro che ha come sottotitolo *On the Psychology of Mutuality and the Self* (Psicologia della reciprocità e del Sé). Ho posto la « reciprocità » prima del « Sé », poiché il Sé e l'individuazione mi sono del tutto incomprendibili senza reciprocità.

La nostra vita è ampiamente governata da ciò che per il momento chiamerò valutazione emotiva, cioè da quei processi psichici che riflettono la nostra autostima, la fiducia e la speranza - o anche la loro mancanza - i nostri amori e i nostri odi, le nostre reazioni spontanee e i nostri atteggiamenti più consolidati. Per dare coerenza significativa a questi processi, è indispensabile un'esperienza di reciprocità. Tenendo presente la distinzione tra comportamento appetitivo e reciprocità, desidero illustrare brevemente, con l'aiuto di tre esempi, queste affermazioni, e anticipare così i problemi che intendo discutere. Un giovane mi descrive le sue episodiche e frequenti esperienze sessuali. A livello appetitivo esse sono abbastanza soddisfacenti, ma ciò che non lo soddisfa è proprio la semplice soddisfazione dell'appetito. Tali esperienze non riescono a diminuire il suo isolamento, e nemmeno ad accrescere la sua dimensione relazionale e la sua consapevolezza dei propri sentimenti. Il nostro giovane ha dunque un gran numero di rapporti sessuali, ma si lamenta proprio di un'abbondanza priva di qualunque significato.

Un uomo e una donna - rispettivamente sposati con altri - si incontrano e vedono l'uno nell'altro le qualità migliori di cui sono dotati - senza prendere in considerazione le ' mancanze ' che sicuramente hanno come tutti gli altri. Essere visto nei propri aspetti mi-

(4) S. Agostino, « Enarrationes in Psalmos 41.9. », Migne, Patrologia Latina, 36, p.470.

gliori è un'esperienza di abbondanza, così come vedere il meglio nell'altro. A differenza del giovane descritto prima, quest'uomo e questa donna sanno che la loro abbondanza riguarda qualcosa di estremamente positivo e di unico, che appartiene a un ordine diverso rispetto alla sessualità come appetito. Senza aver avuto rapporti sessuali tra loro, essi - in modo non molto diplomatico - hanno interrotto ogni rapporto con i rispettivi coniugi. E questo dimostra che i due ordini di esperienze alla fine si incontrano, anche se in modo misterioso.

Una giovane donna, che ha avuto occasione di frequentarli, osserva: « Voi avete un *segreto*; avvengono tante cose tra di voi, anche quando state tranquillamente seduti ». Lei ha compreso che essi non soltanto vedono reciprocamente i loro aspetti migliori, ma che in qualche modo li fanno anche emergere e li confermano. Ma la giovane non intende dire che quanto avviene tra i due sia soltanto un loro segreto, ma piuttosto un segreto che appartiene in generale all'esistenza umana e alle possibilità che forse offre anche a lei. La ragazza, l'uomo e la donna sono dunque consapevoli che ciò che hanno scoperto fa parte di una dimensione più ampia del loro mondo privato.

Relazioni come questa, in cui prevale il senso di abbondanza, sono rare quanto sono comuni le esperienze come quella del giovane. I termini « proiezione » e « idealizzazione » sono assolutamente inadeguati per descriverle. La giovane donna ha perfettamente ragione di sentire che l'ordine di realtà che ha potuto intravedere grazie ai suoi amici ci riguarda tutti, se solo siamo qualcosa di più che frammenti di noi stessi.

Tenendo in mente la distinzione e le interrelazioni tra comportamento appetitivo e reciprocità, desidero ora affrontare tre temi: primo, *la festa e l'uomo naturale*; secondo, *la festa e l'identità personale*; terzo, *la festa e il simbolo*. Inizierò con alcune osservazioni sul modo in cui Shakespeare ha trattato questi temi, e concluderò con un quarto paragrafo su *Festa, comunione e reciprocità ne 'La Tempesta'*.

#### I. *La festa e l'uomo naturale*

Molto spesso nei drammi di Shakespeare compaiono scene di matrimonio, banchetti, parate, oppure feste come il martedì grasso, la notte di mezza estate e i dodici giorni di Natale fino alla Dodicesima notte. Come osserva il critico letterario C. L. Barber, l'uso

che Shakespeare fa di tali elementi scatena un'ondata di « vitalità che normalmente viene tenuta a freno e a distanza » e ciò produce - sia nei protagonisti che nel pubblico - una percezione più chiara. Barber la descrive come « un'accresciuta consapevolezza del rapporto tra uomo e ' natura ' - poiché la natura viene celebrata nei giorni di festa... Le rappresentazioni teatrali offrono un'immagine burlesca di ciò che è innaturale... [e nello stesso tempo] di ciò che è semplicemente naturale... » (5).

La reciprocità, nel mio modo di intenderla, non deriva affatto dalla compensazione di un deficit; piuttosto, essa comporta fin dall'inizio un senso di abbondanza, e assomiglia solo scarsamente, ad esempio, al fatto di assicurarsi che nel proprio conto c'è abbastanza denaro per coprire tutti gli assegni emessi. È invece molto più simile a investire del denaro in azioni per ricavarne un certo reddito, e poi scoprire con sorpresa che tale reddito è anche più alto di quello che ci si aspettava.

Queste riflessioni riguardano da vicino il tema della festa, in quanto anche questa offre ai partecipanti qualcosa di più del necessario: la festa è di per sé una celebrazione dell'abbondanza. Ma qual è, in senso psicologico, la fonte primaria e la natura dell'abbondanza che viene vissuta durante la festa? *In che modo* la festa ci fa sentire più pienamente vivi?

La risposta di Barber, come abbiamo visto, è che l'energia psichica, precedentemente « tenuta a freno e a distanza », attraverso la festa viene investita in un rinnovato apprezzamento della natura e di quella parte di noi stessi che S. Paolo chiamava « l'uomo naturale » (1 Cor. 2,14). E, in verità, anche se le parole che indicano lo « spirito » - come il termine tedesco *Geist* - derivano da radici verbali che suggeriscono un'attività spontanea e spumeggiante (6), ci sono anche forme di « spirito » calme e indifferenti. Si potrebbe pensare, ad esempio, all'asceta medievale i cui esercizi spirituali producevano una caratteristica « austerità spirituale ». Riflettendo sulla personalità di un burocrate rigido e ossessivo, potremmo fare dello « spirito » descrivendolo come un individuo troppo spirituale ma spiritualmente contratto e inerte. Quando il sale dello spirito perde in questo modo il suo sapore, l'uomo naturale può fornire le energie necessario per un cambiamento dell'atteggiamento.

Tuttavia, non è giusto fare, come Barber, una distinzione troppo netta tra natura e soddisfazione immediata del desiderio, da una parte, e spirito - o cultura - inteso come la forza che impedisce la soddisfazione, dall'altra. Di fatto, una delle funzioni della festa è proprio quella di attenuare la distinzione tra natura e spirito, così che la natura diventi natura-secondo-spirito, e lo spirito diventi spirito-secondo-natura. Questo avviene perché la festa trasforma la

(5) C. L. Barber, *Shakespeare's Festive Comedy*, Princeton, Princeton University Press, 1959, pp. 5, 7-8.

(6) C.G. Jung (1946/1948), <<Fenomenologia dello spirito nella fiaba>> in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino, Boringhieri, 1980, p. 203.

soddisfazione del desiderio in un processo conoscitivo. Ciò che viene compreso è spirituale in senso lato: la festa è un'occasione in cui si celebra qualcosa che si considera più ampio e più significativo della propria vita individuale, qualcosa che è generalmente in connessione con la divinità.

Come sappiamo dalle malattie psicosomatiche, esiste un « pensare del corpo ». Il comportamento durante le feste ha sempre delle regole molto precise, e la soddisfazione dell'appetito nella festa è un complicato processo di comunicazione: la buona qualità del cibo, ad esempio, dice all'invitato che il suo anfitrione è generoso e che ha considerazione per lui; la raffinatezza gli dice che è considerato una persona di gusto; il carattere tradizionale lo informa che egli ha legami con gli antenati e gli dei. La festa comprende sempre elementi transpersonali, come la composizione del gruppo e l'occasione della celebrazione. Ad esempio, una festa alla presenza del Re è diversa da un'altra cui questi non partecipi; la gioia di Pasqua è diversa dall'allegria sfrenata del Carnevale. Le feste di Caterina dei Medici e di altri governanti del XVII secolo erano vere opere d'arte, sonuose ed elaborate (7). Tuttavia, anche se regole, struttura e inibizione sono elementi necessari per la festa nel suo senso più ampio, l'esperienza che offre è sempre di abbondanza. Più specificamente, è un'esperienza dell'abbondanza come qualità della reciprocità.

## II. La festa e l'identità personale

Prima di affrontare questo argomento, desidero ricordare che uno degli scopi della festa, in molti luoghi e tempi, è stato quello di fare impressione sugli ospiti e di accrescere il prestigio dell'anfitrione, allo scopo di assicurarsi più facilmente il dominio su di loro. Proprio per sottolineare questo scopo, un recente libro sulle cerimonie *potlatch* tra gli Indiani Americani della costa Nordoccidentale del Pacifico, è intitolato *Feasting with Mine Enemy* (A pranzo con il mio nemico) (8). Il mio interesse, però, va a un tipo di reciprocità più positiva e al suo rapporto con l'identità personale.

C.G. Jung ha anticipato di alcuni decenni gli autori psicoanalitici che si occupano attualmente della distinzione tra lo e Sé. Il concetto junghiano di Sé, con i suoi molteplici aspetti e il suo carattere paradossale, ha un dinamismo che raramente i concetti psicoanalitici riescono a raggiungere. Il Sé, come egli lo intende, è spesso simbolizzato da contenuti religiosi

(7) F. Yates, *The Valois Tapestries*, London, Warburg Institute, University of London, pp. 51-108.

(8) A. Rosman, P. G. Rubel, *Feasting with Mine Enemy*, New York, Columbia University Press, 1979.

di vario tipo, che Jung ha studiato negli scritti più maturi. Ma il concetto di Sé è già prefigurato in una delle sue prime opere, *Psicologia della dementia praecox*, che io userò come punto di partenza per il mio discorso sull'identità personale.

In questo saggio, Jung punta l'attenzione su « un disturbo psicologico centrale, un disturbo che si innesta là dove è la fonte vitale di tutte le funzioni mentali, dunque del *riconoscere*, del *sentimento* e del *desiderio* » (9). Seguendo Wilhelm Wundt, chiama questo disturbo « deterioramento appercettivo >>, intendendo con appercezione « il singolo processo attraverso cui un qualunque contenuto psichico viene portato a chiara comprensione ». Riflettendo sul complesso termine di « appercezione », Jung sottolinea che essa è « volontà, sentimento, affetto, suggestione, fenomeno ossessivo ecc., perché tutti questi sono processi che portano un " contenuto psichico a chiara percezione " >> (10). Implicitamente qui Jung parla del Sé e di ciò che più tardi Maurice Merleau-Ponty avrebbe chiamato « soggetto corporeo ». Ed è come soggetti corporei che partecipiamo alla festa.

La disintegrazione schizofrenica deriva da ciò che John Weir Perry ha definito « danno centrale », un danno a quel nucleo vitale della personalità che ha delle capacità di integrazione e disintegrazione, passando dal più semplice comportamento appetitivo alle più raffinate complessità del linguaggio, dell'arte e del simbolismo religioso (11).

A livello fisiologico ci sono dei bisogni vitali - il bisogno d'aria, per esempio, di acqua e di una certa gamma di temperatura. Ma « vitale >> è anche un termine di valore, e certe cose possono essere di " importanza vitale " sia in senso letterale che in senso traslato. I bisogni vitali fisiologici sono infine inseparabili da un bisogno vitale di autostima, che *viene acquisita e offerta grazie* a esperienze di reciprocità. La reciprocità è dunque di importanza vitale - in senso traslato, ma anche letteralmente - in quanto la frustrazione di tale necessità può produrre un danno centrale che si manifesta nei modi più diversi a livello corporeo e a livello psichico. Eppure, anche negli individui così danneggiati non mancano tentativi - che sono espressione del nucleo vitale - di ricostituzione della personalità. Perciò Jung considera il senso di indegnità di una sua paziente in parte come " la normale correzione delle [sue] grottesche idee di grandezza " (12) - ma queste ultime molto spesso rappresentano tentativi di compensare una mancanza di autostima. Un'assenza di reciprocità

(9) C.G. Jung (1907), « Psicologia della dementia praecox », in *Psicogenesi delle malattie mentali*, Torino, Boringhieri, 1971, p. 21.

(10) *Ibidem*.

(11) J.W. Perry, « Acute Catatonic Schizophrenia », *Journal of Analytical Psychology*, 2, 1957, pp. 137-152

(12) C.G. Jung (1907), *op. cit.*, p. 156.

ha sicuramente contribuito alla psicopatologia di questa paziente; per raggiungere una partecipazione più vera alla vita sociale sarebbe necessario un aumento di *autentica* autostima - insieme all'abbandono della sua grandiosità. Ma possiamo anche dire che la sua patologia esprimeva, almeno in parte, un tentativo fallito di autoguarigione. Tali tentativi devono essere visti come espressione della volontà di vivere. Ho parlato dell'autostima in rapporto alla volontà di vivere a questo livello fondamentale, poiché il Sé, come nucleo vitale della persona, ha un aspetto valutativo che non è mai stato sufficientemente sottolineato - e mai abbastanza evidenziato - sebbene Jung avesse in mente proprio questo quando considerava il sentimento e l'affettività come qualità essenziali del nucleo vitale. Si può riassumere in questo modo l'aspetto valutativo del nucleo vitale: *nell'individuo esiste un Sé, relativamente distinto dall'io e ad esso sopraordinato, che sa ciò che è bene per lui. Questo bene deve essere trovato nel mondo, ma il presupposto della ricerca è la conoscenza di ciò che si deve cercare.* S. Agostino esprime lo stesso concetto in termini religiosi, quando ringrazia Dio per avergli dato da bambino le cure necessarie al suo benessere (13). Due pazienti di Jung hanno espresso la ricerca del *loro benessere* nella forma di « allucinazioni teleologiche »: uno cercò di togliersi la vita saltando dalla finestra, ma fu respinto indietro nella stanza da un tortissimo chiarore; l'altro cercava di suicidarsi inalando gas, ma " improvvisamente senti come se una pesante mano lo afferrasse al petto e lo gettasse a terra » (14).

Dicendo che l'autostima *viene acquisita e offerta grazie a* esperienze di reciprocità, intendevo dare lo stesso rilievo sia alla ricerca e alla conquista del bambino sia all'offerta da parte della madre. Vorrei ora elaborare ulteriormente la mia definizione dell'aspetto valutativo del nucleo vitale: *sapere che cosa è bene per se stessi è anche conoscere se stessi come qualcosa di buono.*

Questa conoscenza può essere ampliata, attenuata, inibita o anche completamente distrutta nell'interazione con gli altri, ma non è semplicemente data dagli altri. L'espressione " madre sufficientemente buona » implica che nessuna madre è perfetta - anzi è importante che nessuna madre lo sia - e che il bambino dispone di risorse proprie per trovare ciò di cui ha bisogno in un ambiente necessariamente imperfetto. Come comprese Jung, la compensazione è uno dei principi fondamentali della vita psichica - agisce, per esempio, quando un sogno diurno concede una tregua dai rigori del pensare indirizzato, oppure quando un sogno corregge la percezione conscia di una situazione, o quando deliri di grandezza bilanciano

(13) Agostino, *Le confessioni*, Torino, Einaudi, 1966, p. 22.

(14) C.G. Jung (1907), op. cit, p. 155.

un'autostima danneggiata. *L'attività compensatoria esprime l'aspetto valutativo del nucleo vitale, cioè del Sé che sa ciò che è bene per l'individuo.* La compensazione comprende processi e contenuti dei tipi più diversi, ma la sua natura è essenzialmente valutativa ed emotiva.

I valori culturali entrano a far parte della personalità nel corso dello sviluppo attraverso il meccanismo dell'introiezione. Tra questi valori hanno un'importanza particolare quelli vietati da un'ingiunzione come « Non devi... ». Ma prima che il bambino possa recepire questi « Non devi » culturali, la sua valutazione si attua sulla base del Sé che sa che cosa è bene per lui. Perciò il bambino può cadere in uno stato di depressione nel momento in cui è costretto a rifiutare una madre che egli sente *non* sufficientemente buona. Il significato positivo di tale depressione sta nel tentativo di difendere il nucleo vitale del bambino, anche se in ultima analisi si tratta di un tentativo suicida.

Dovrebbe essere chiaro che la visione del Sé che sto presentando è molto diversa da quella proposta da Edward P. Edinger nel suo libro *Ego and Archetype*(15). I termini fondamentali con cui Edinger descrive la relazione tra l'Io e il Sé sono « inflazione » e « alienazione », ed esprimono entrambi condizioni disastrose che non possono suscitare altro che paura e inquietudine. Edinger sostiene che l'oscillazione tra questi due stati può essere sostituita da qualcosa come un processo dialettico tra l'Io e il Sé (16). In effetti il Sé che « sa ciò che è bene per l'individuo » può manifestarsi anche in forme terribili, come nel caso dei pazienti di Jung, ma in modo più caratteristico il Sé ci dice che quando è necessario e auspicabile per il nostro autentico benessere è disponibile, accessibile e forse anche già presente. E a tale conoscenza non rispondiamo con inquietudine o paura, ma con una gioia serena.

Come ho affermato nel paragrafo precedente, la reciprocità è un'esperienza di abbondanza. Più specificamente, è un'esperienza di abbondanza del buono; e la festa è una presa di contatto con questo buono. Ci sono, naturalmente, feste che commemorano le tristi ombre della morte, e feste di lutto- Ma anche il banchetto funebre convoglia un messaggio positivo. « Anche colpiti da questa perdita noi siamo e dobbiamo rimanere partecipi della vita e aperti alla sua bontà ». Un filosofo ha visto la natura essenziale della festa proprio nell'affermazione che *tutto* è bene (17), In quest'affermazione è all'opera il Sé che sa ciò che è bene per l'individuo.

(15) E. F. Edinger, *Ego and Archetype*, Baltimore, Penguin, 1973.

(16) *Ibidem*, p. 103.

(17) J. Pieper, « Ueber das Phanomen des Festes », *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 113, 1963, p. 12.

### III. La festa e il simbolo

Il potere della festa deriva in gran parte dal suo appellarsi ai livelli non verbali del nostro essere. Nonostante, come abbiamo visto, la festa ha un contenuto simbolico - ad esempio, nell'occasione per cui viene celebrata o nel « potere superiore » che viene invocato. Perciò esiste una relazione tra la natura della festa e quei tipi di simboli « sovradeterminati », complessi, polivalenti che interessano particolarmente gli psicologi del profondo, in special modo quelli che si pongono nella tradizione di Jung. Mi riferisco a quei simboli che non soltanto danno l'impressione di affermare e condensare qualcosa in modo illuminante, ma che offrono anche un'immagine momentanea di qualcosa di ignoto, che probabilmente scomparirà di nuovo nella sua oscurità. È un errore tracciare una distinzione troppo netta tra tali simboli e i « segni », più prosaici, che usiamo per le nostre attività pratiche nel mondo. Tuttavia, *una certa distinzione* ha ragione di esistere, e rifletterà i diversi atteggiamenti relativi ai nostri scopi e alla natura delle nostre azioni.

La nostra caratteristica peculiare è il linguaggio, che, attraverso la metafora, estende il noto nell'ignoto e rende noto l'ignoto, dandoci così il dominio del mondo. Ma il dominio utilitaristico non è la sola forma di rapporto con il mondo; anzi, questa è spesso soltanto un'illusione autodistruttiva. Ce ne rendiamo conto se mettiamo a confronto questa forma di rapporto col mondo con quella che ritroviamo presso altri popoli, dove si considera l'intera esistenza basata su un'intima connessione tra esseri umani, animali, elementi naturali e spiriti di vario tipo. L'atteggiamento di dominio utilitaristico del mondo distrugge proprio il senso di reciprocità che ho descritto prima. Ma quelle concezioni che esprimono la profonda relazione dell'uomo con gli elementi del suo mondo, dimostrano che la mente ha la capacità di creare simboli che favoriscono il senso di reciprocità. La loro natura e funzione - e il processo della loro creazione - sono stati descritti con estrema chiarezza dal filosofo Mikel Dufrenne.

Possiamo cominciare - propone Dufrenne - considerando la percezione di un oggetto ordinario, il quale - anche quando è individuato dalla percezione - rimane parte di un più ampio mondo di oggetti, da cui non può essere completamente separato. Quindi, in un certo senso, si può dire che l'oggetto percepito si estende oltre se stesso nel mondo contro cui si

staglia, oppure che esso emerge da quello sfondo che costituisce la garanzia della sua forma e della sua realtà.

« È per mezzo del mondo che l'oggetto è reale », osserva Dufrenne, « non soltanto perché il suo profilo si staglia contro di esso, ma anche perché è sostenuto da quell'insondabile serbatoio di esseri » (18).

Generalmente la coscienza dell'io, con la sua modalità analitica e discriminante - che riflette l'atteggiamento utilitaristico di dominio sul mondo - ci porta a sperimentare noi stessi come soggetti incapsulati e a vedere gli oggetti isolati dal loro contesto vivente, che è invece parte della loro realtà e del loro significato. Il simbolismo poetico e mitico serve a compensare questo atteggiamento unilaterale. Dufrenne osserva che « le religioni più antiche ci spingono a percepire il mondo (come se fosse una totalità spaziale incompleta e forse al fine di offrire una compensazione per ciò che manca alla totalità) come un potere elementare - la Madre Terra, il suolo - una forza fondamentale di cui il mito è la spiegazione » (19). In una visione di questo tipo, l'evento o la singola cosa vengono colti in relazione al mondo, in virtù della comune partecipazione a questa forza fondamentale. La festa è uno dei modi più antichi e diffusi per riattivare questo senso di partecipazione, poiché l'abbondanza festiva corrisponde, al livello di appetito, a ciò che potremmo chiamare la «<< pienezza » del simbolo mitico - la « forza fondamentale » descritta da Dufrenne - così la festa diviene il medium attraverso il quale tale simbolo viene percepito tramite il « pensare del corpo ».

La risposta più adeguata a questa abbondanza - come alla grandezza della divinità o di un'altra «<< forza fondamentale » invocata nell'occasione festiva - è la gratitudine. Perciò, uno degli scopi principali delle feste è quello di rendere grazie. E, tornando dalla festa alle osservazioni di Winnicott sulla reciprocità non orgiastica tra madre e bambino, penso che non sia affatto una forzatura ritenere che tali esperienze siano caratterizzate da un senso di gratitudine: per il fatto di essere diversi l'uno dall'altro e perché tale alterità in fondo è ignota. Melanie Klein ha affermato in modo convincente che la gratitudine è un'esperienza formativa molto importante per il bambino (20). Le congetture sull'unità psichica indifferenziata tra madre e bambino devono essere senz'altro relativizzate dalla riflessione che madre e bambino possono veramente provare questa reciproca gratitudine.

Ho così inteso la festa come un veicolo del simboli-

(18) M. Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 150.

(19) *Ibidem*.

(20) M. Klein (1957), *Invidia e gratitudine*, Firenze, Martinelli, 1969.

smo mitico. Ma, come suggerisce S. Agostino, che considera la Casa del Signore un luogo di eterna festa, questa può diventare in se stessa tale simbolo. Desidero elaborare questo punto facendo alcune osservazioni conclusive su *La Tempesta* di Shakespeare.

#### *IV. Festa, comunione e reciprocità ne 'La Tempesta'*

In questo dramma. Prospero, duca di Milano in esilio, vive in un'isola incantata con la figlia Miranda. Un naufragio fa giungere sull'isola il fratello malvagio, insieme con il Re di Napoli (complice del fratello nel tradimento), Ferdinando (il nobile figlio del Rè di Napoli, che il Re crede annegato) e vari altri. Miranda e Ferdinando si innamorano e Prospero benedice la loro intenzione di unirsi in matrimonio. Verso la fine del dramma. Prospero organizza tre celebrazioni che sono in relazione con i temi che stiamo trattando. La prima è un banchetto magico preparato per tre dei naufraghi « peccatori », che si tendono verso il cibo, ma soltanto per vederselo sparire davanti. In questa breve azione il cibo (materiale per la soddisfazione dell'appetito) è separato dalla reciprocità e dal significato più ampio della festa. La sparizione del cibo è un giudizio su coloro che hanno soltanto l'intenzione di mangiarlo.

La seconda è uno spettacolo di canti e danze, che rivela a Miranda e Ferdinando le dee Iris, Giunone e Cerere [Giunone e Cerere sono patronne della fedeltà e della fecondità che dovrebbero regnare nell'imminente matrimonio; Iris è l'intermediaria tra il mondo divino e quello umano]. Tale invocazione di « potenze superiori » è un ingrediente consueto della festa, che ci porta in comunione con esse. Ma anche questa seconda celebrazione è interrotta bruscamente, come se la festa di nozze dovesse aver luogo entro una comunità più ampia e più adatta per quella circostanza. E poiché i personaggi cattivi non si sono ancora pentiti, tale comunità non è stata ancora raggiunta. La terza immagine è notevole per la sua brevità e la sua incisività. È giunto il momento per Prospero di rivelare al fratello malvagio e al Re di Napoli che Ferdinando è vivo e sposerà Miranda. Prospero lo fa tirando una cortina e mostrando i due innamorati che giocano a scacchi. Si ode Miranda che dice: « Mio dolce Signore, voi barate »; e Ferdinando risponde: « No, amor mio, non barerei per il mondo intiero ». Miranda allora protesta: « Ma anche se voi doveste arabattarvi per la posta di venti regni, io lo chiamerei

giuoco onesto » (21).

Il gioco degli scacchi richiede l'intelletto analitico discriminante per lo scopo finale di vincere. Esso quindi riflette un mondo in cui si combattono guerre, si esiliano duchi e si usurpano ducati. Ma il gioco, che con le sue regole elaborate garantisce la reciprocità, viene fatto qui da due innamorati, per i quali il loro amore è il valore più alto della vita. E se le mosse degli scacchi sono astratte e « spirituali », l'amore - e la reciprocità - di cui il gioco degli scacchi diviene qui espressione, è corporeo ed erotico.

Come abbiamo visto, la reciprocità non deriva dalla necessità di compensare un deficit- Perciò, se Ferdinando desidera « arrabattarsi », Miranda lo chiamerà « giuoco onesto », dato che il tipo di deficit rappresentato dal perdere una partita non la riguarda. Ciò che invece la interessa è un senso di abbondanza che esalterebbe la sfera del gioco con una « posta di venti regni », che ella ben volentieri lascerebbe a Ferdinando.

In queste tre scene, Shakespeare ha analizzato la festa nelle sue componenti. L'ultima che ci viene presentata - il senso di reciprocità - è la più essenziale, e senza di essa, noi possiamo al massimo essere frammenti di noi stessi. La reciprocità è un bisogno vitale; la fede e la speranza che esso venga soddisfatto sono a loro volta all'origine della celebrazione: ogni festa è una celebrazione di questa fede e di questa speranza.

(21) W. Shakespeare, « La tempesta », in *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 1210.