

SOGGETTI ALLE SOSTANZE

di Vincenzo Cuomo

Abstract: This essay aims to explain how between food substances (without which we would not live) and psychotropic substances (taken or to escape *from* life or to experience what is *beyond* life) there is first of all an almost overlapping, when we reflect phenomenologically on the question of the "withdrawal crisis". In this perspective the problem of "addiction" seems to assume another connotation, much less conventional. Then the essay tried to clarify the differences between food substances (bread) and intoxicants (wine) and the deep anthropological reasons linked to the use of psychotropic plants. Finally, it seeks to describe the passage from a ritual and religious use of psychotropic substances to an experimental-artistic (certainly elitist) use of these same between the romantic nineteenth century and the "psychedelic" twentieth century.

[...] *oder daß die Substanz wesentlich Subject ist*
G. F. Hegel
(ma interpretato al contrario)

[...] *Che nessuno debba più patire la fame*
Th. W. Adorno

Crisi di astinenza

In quanto organismi biologici, in quanto "nuda vita", per dirla con Agamben, *siamo* le sostanze che mangiamo, o meglio siamo le sostanze che abbiamo mangiato. La tesi più famosa (e anche troppo citata) di Feuerbach¹ – che la rielabora da Jakob Moleschott² – continua a mantenere intatta la sua verità di fondo. Senza cibo non *saremmo*, nel senso che non vivremmo.

La Fame – quella che la civiltà del Neolitico ha conosciuto per decine di migliaia di anni e che il mondo ancora oggi conosce in alcune zone dell’Africa – non è che crisi di astinenza allo stato elementare. In alcuni splendidi libri Piero Camporesi ha descritto gli abissi di degradazione cui va incontro chi sperimenta la Fame³. Qualsiasi regola simbolica crolla, si polverizza, scompare, come se non fosse mai esistita. Nessuna solidarietà umana, nessuna pietà, nessuna fidezza (nel senso della *Verlässigkeit* di cui parla Heidegger⁴). Così come una qualunque crisi di astinenza da droghe, anche la Fame esprime una relazione di pura dipendenza dalla Sostanza.

¹ L. Feuerbach, *Il mistero del sacrificio, ovvero l'uomo è ciò che mangia*, trad. it. di E. Tetamo, Bollati Boringhieri, Torino 2017 (edizione ebook). Su questo famoso testo cfr. l'ampio e interessante saggio di Andrea Tagliapietra, "La metafora gustosa. Feuerbach e la gastroteologia", contenuto nell'edizione italiana dello scritto di Feuerbach appena citata.

² J. Moleschott, *La circolazione della vita*, trad. it. di Cesare Lombroso, G. Brigola, Milano 1869.

³ P. Camporesi, *Il pane selvaggio*, pref. di U. Eco, Il Saggiatore, Milano 2016; vedi anche Id., *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*, Il Saggiatore, Milano 1991; e Id., *Il paese della fame*, Garzanti, Milano 2000.

⁴ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, ed. it. a cura di P. Chiodi, la Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, p. 20 sgg.

Fra tutte le insidie che cospiravano al disfacimento e alla distruzione del corpo umano – scrive Camporesi – la fame era la più crudele ma, come le altre calamità, sfuggiva a ogni meccanismo di controllo. [...] La fame, *primum movens* biologico, ma anche “miserabile malattia” sociale, anticamera della morte che, sentenziavano i dottori “est morbum summum”, era la più stretta alleata delle malattie epidemiche, proprie delle società arrivate alla fase dell’organizzazione statale, che lasciavano tuttavia irresponsabilmente degradare vaste sacche umane sovraffollate e povere⁵.

La crisi di astinenza si manifesta nella Fame come impossibilità di simbolizzazione. La dipendenza del soggetto dalla sostanza, infatti, se è dipendenza assoluta, non può essere simbolizzata, come attesta sia la letteratura che la pratica psicoanalitica delle tossicodipendenze⁶. Il soggetto in crisi di astinenza manifesta una condizione di *privazione* assoluta, una privazione non in grado di essere simbolizzata come “mancanza ad essere”, vale a dire in quanto mancanza simbolica, per dirla con Lacan.

Ma se si ammette che la Fame debba essere equiparata a una crisi di astinenza da sostanze psicotrope, è possibile vedere nella dipendenza dalla sostanza qualcosa di filosoficamente essenziale, in genere aggirato, forse rimosso, nei testi psico-sociologici sulle tossicodipendenze. Vediamo perché.

C’è innanzitutto da dire che, se la Fame è intesa come crisi di astinenza dai cibi/sostanze, allora essa manifesta due caratteristiche contemporaneamente: la prima è che, come dicevamo, essa è la modalità più *elementare* di dipendenza dalle sostanze; dall’altro, essa mostra al contempo che, se si può fare a meno di un alimento/sostanza, se è possibile ridurre la quantità ingerita di una determinata sostanza, non è possibile fare a meno della sostanza/alimento *in generale e in quanto tale*. Anche l’ideale di vita più *cinico*, nel senso classico del concetto, può certo includere una riduzione drastica della dipendenza dalle sostanze ma non può escludere che, perché lo stesso saggio cinico possa continuare a vivere, egli debba continuare a dipendere da una certa quantità minima di sostanze alimentari.

Del resto, la stessa dietetica, così fondamentale per qualsiasi *ascetica*⁷, e non solo per quella “classica” (ci tornerò dopo), oltre a essere una tecnica fondamentale per la costruzione dell’*autonomia* del soggetto, attesta anche la sua necessaria ed eteronoma *dipendenza* dalle sostanze. Non è affatto un caso che i punti di inciampo delle etiche classiche dell’*autarcheia* siano stati fondamentalmente due: il *desiderio* amoroso⁸ da un lato, e, appunto, la

⁵ P. Camporesi, *Il pane selvaggio*, cit., pp. 16-21.

⁶ Cfr. M. Recalcati, *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi*, Franco Angeli, Milano 2002, e Id., *L’uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, in particolare le pp. 195-217.

⁷ Sulla teoria dell’*askesis* il rimando è a P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, ed. it. a cura di P. Perticari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010; cfr. anche il classico P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

⁸ Il problema del desiderio amoroso, in quanto *passione*, è stato una pietra di inciampo delle etiche classiche. Platone, ad esempio, nel *Fedro* si dilunga in una sentimentale ed erotica descrizione della passione amorosa, che a stento, e in modo poco convincente, tenta di “spiritualizzare” (vedi Platone, *Fedro*, 252b – 257a, ed. it. a cura di G. Reale, testo critico di J. Burnet, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, pp. 85-99); dell’eros Platone, nel *Simposio*, tenta poi, secondo Lacan, una vera e propria “ortopedizzazione” rispetto all’*idea* del bello/bene (vedi J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert* (1960-61), ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, pp. 23-180; cfr. su tale interpretazione B. Moroncini, *Sull’amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Edizioni Cronopio, Napoli 2005). Le etiche ellenistiche (quella epicurea e quella stoica in particolare) è noto che abbiano prestato un’attenzione spasmodica alla risoluzione del problema dell’*autarcheia* del saggio turbata e insidiata continuamente da rappresentazioni non padroneggiabili, perché affascinanti e seducenti. Marco Aurelio, ad esempio, pur di

necessaria dipendenza da una certa quota di sostanze alimentari dall'altro (si pensi, ad esempio, alla teoria epicurea dei "piaceri necessari"). Sia il "desiderio" che la "fame" manifestano una elementare dipendenza del soggetto dall'altro e, al contempo, caratterizzano in senso (anche) reattivo-difensivo la sua ricerca di *autonomia*.

Di questa elementare e duplice dipendenza dall'altro – sia dall'altro-*sostanza* e dall'altro-*soggetto* – si trovano molte tracce nella storia della filosofia, anche là dove una lunga tradizione interpretativa ha sempre enfatizzato solo un lato della questione, vale a dire il lato della dipendenza del soggetto dall'altro (soggetto).

Un luogo emblematico di tale espulsione delle sostanze dal mondo umano lo troviamo all'inizio della sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia dello Spirito* e, ancora più nello specifico, in una parola: *die Begierde*.

[...] l'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*) è certa di se stessa solo perché rimuove questo altro che le si presenta come vita autonoma. L'autocoscienza è *appetito* [*Begierde*]. Certa della nullità di questo altro, l'autocoscienza pone *per sé* tale nullità come propria verità, annienta l'oggetto autonomo e si conferisce così la certezza di se stessa come certezza *vera* – come certezza, cioè, che è divenuta ai suoi occhi in una *modalità oggettiva*.

In tale appagamento, però, l'autocoscienza fa esperienza dell'autonomia del suo oggetto. L'appetito [*Begierde*] e la certezza di sé raggiunta nell'appagamento dell'appetito sono condizionati dall'oggetto stesso: essi accadono perché rimuovono questo altro, e affinché ci sia la rimozione, dev'esserci appunto questo altro. Mediante la propria relazione negativa, dunque, l'autocoscienza non può rimuovere l'oggetto, e piuttosto lo produce di nuovo, come pure si riproduce l'appetito [*Begierde*]⁹.

Hegel sta qui descrivendo la relazione di "appetizione" tra una coscienza vitale e l'oggetto che essa trova nel suo ambiente sotto forma di cibo, di sostanze alimentari. E sostiene che, senza l'interazione con l'oggetto-cibo, la coscienza vitale non sarebbe in grado di riflettere su di sé come qualcosa di separato dall'ambiente, e non confusa con esso. Il rapporto di appetizione sarebbe cioè la genesi dell'auto-coscienza, ma solo in quanto auto-coscienza vivente¹⁰.

risolvere il problema, è costretto a mettere insieme passione amorosa e fascinazione delle arti, in particolare quella della melodia musicale, proponendo il metodo della "scomposizione" di tali rappresentazioni seducenti al fine di padroneggiarle; ma si tratta di una scomposizione che equivale alla loro distruzione: «Non apprezzerai certo un bel canto, una danza – egli scrive –, un incontro di pancazio, se scomporrai la melodia della voce nelle singole note e ti chiederai, per ognuna, se è quella che ti avvince, perché ne sarai sconcertato [...]. Per ogni cosa, quindi, tranne che per la virtù e per i suoi effetti, ricordati di scomporre le singole parti, fino ad arrivare, con l'analisi, al loro completo disprezzo. E questo metodo applicalo anche all'intera tua vita» (Marco Aurelio, *Pensieri*, ed. it. a cura di M. Ceva, Mondadori, Milano 2009, XI, 2, p. 251).

⁹ G. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2015, p. 271. Riproduco, quindi, la traduzione di Vincenzo Cicero con una sola variante: la traduzione di *Begierde* con *appetito* – seguendo la traduzione di Enrico De Negri (*Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. I, p. 144 sgg.) – invece che con *desiderio*.

¹⁰ Un filosofo che ha proposto una interessante teoria sull'importanza fondamentale dell'esperienza trofica nella conoscenza del "mondo esterno" è stato, nel Novecento, il catalano Ramón Turró nell'opera *La fame. Origini della conoscenza* (prefazione di Miguel de Unamuno, trad. it. di G. Pacuvio, Valentino Bompiani, Milano 1949). In tale opera Turró elabora una originale teoria gnoseologica di orientamento pragmatista. Partendo dal processo trofico (nutritivo) che l'organismo animale stabilisce con l'ambiente, egli mostra come nasca la conoscenza aurorale (e animale) della realtà esterna e della causalità.

Il problema fondamentale su cui riflette – questione che, come si è visto, Hegel ha solo sfiorato senza approfondire – è il seguente: in che modo sappiamo (in che modo anche l'animale sa) che la sensazione è la "prova" di un'alterità oggettuale e non è un semplice (nostro) stato mentale?

Tuttavia, come è noto, dobbiamo a Kojève, autore di una influentissima traduzione francese (nel 1939) di una parte della sezione sull'autocoscienza¹¹, la proposta di tradurre concettualmente *Begierde* con *dèsir*, scelta seguita da Jean Hyppolite nella sua traduzione integrale della *Fenomenologia dello spirito*.

È proprio Hyppolite a giustificare tale scelta lessicale:

In francese – egli scrive – noi abbiamo tradotto il termine tedesco *Begierde* con *dèsir* e non con *appétit*. Il fatto è che questa *Begierde* contiene più di quanto non sembri a tutta prima; pur confondendosi inizialmente con appetito (*appétit*) sensibile in quanto dà sui diversi oggetti concreti del mondo, reca in sé un significato infinitamente più ampio. Nel fondo di tale appetire (*dèsir*) l'autocoscienza cerca se stessa e si cerca nell'altro. Perciò nella sua essenza l'appetire è qualcos'altro da quanto sembra essere inizialmente¹².

Ma questa scelta traduttiva non fa che semplificare e sciogliere (quindi ridurre) un'ambiguità, o meglio una vera e propria faglia discorsiva che si trova nel testo hegeliano. Hegel, come è noto, deve chiarire la genesi dell'umano, descrivendo come due “coscienze vitali” (due “coscienze animali”), nel loro incontro-scontro, possano diventare “soggetti umani” (“autocoscienze” in senso autentico). Certo, dal momento che sta descrivendo e pensando la fenomenologia dello *spirito*, lascia chiaramente intendere che queste due “coscienze vitali” siano in effetti due “autocoscienze [spirituali]” in potenza, e che lì non ci sia un soggetto e una sostanza, ma due soggetti umani *in sé* (per quanto non ancora *per sé*). Tuttavia questo impianto fortemente teleologico del suo discorso non riesce ad eliminare il fatto che l'incontro-scontro sia innanzitutto (o “anche”) tra due “coscienze vitali” che, in quanto tali, interagiscono con l'ambiente anche secondo un meccanismo che egli stesso chiama di *appetizione*. Ciò nonostante lo scontro tra le due, egli afferma, non è, in essenza, uno scontro per la sopravvivenza, ma uno scontro di puro prestigio: è lotta per il riconoscimento. Ma riconoscimento di cosa? Hegel è chiarissimo a tal proposito: si tratta di essere riconosciuti dall'altro come soggetto spirituale *superiore* alla vita, come un “chi” in grado di andare al di là della vita stessa; si tratta di essere riconosciuti, cioè, come puro *spirito*. Ecco che lo scontro diventa di puro prestigio e “per la vita e per la morte”, come egli si esprime: pur di essere riconosciuta in quanto “auto-coscienza”, in quanto *autòs*, una delle due “coscienze vitali” (vale a dire dipendenti dall'ambiente vitale) mette in gioco la sua stessa vita, accetta la possibilità di morire per davvero; ragion per cui *vince* nella contesa di riconoscimento: non ha avuto paura della morte e può capitalizzare così lo scampato

Per lui l'esteriorità delle cose è provata fondamentalmente dalla percezione “tattile”, che costituisce le relazioni spaziali elementari. La percezione tattile, a sua volta, si iscrive nei processi psicomotori attraverso cui l'individuo si adatta al suo ambiente di vita. Tuttavia, ciò che muove la percezione tattile e i processi psicomotori è l'istinto *trofico*. In tal modo Turró ritiene di poter spiegare l'origine delle strutture conoscitive superiori a partire da nessi che si dispiegano nella relazione tra il processo trofico e i processi senso-motori elementari. Il legame (completamente a posteriori) che l'interazione con l'ambiente produce tra il processo trofico, quello sensoriale e quello motorio, è, quindi, ciò che origina, a suo parere, sia la certezza “animale” che ci sia “qualcosa” fuori del proprio organismo, sia l'acquisizione della aurorale capacità di concepire la relazione di causa-effetto.

¹¹ Nel numero del 15 gennaio 1939 della rivista *Mesures*.

¹² J. Hyppolite, *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, presentazione di Mario Dal Pra, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 196. Anche le più recenti interpretazioni francesi di Hegel, anche quando si presentano in controtendenza rispetto a quelle consolidate dalla tradizione, continuano a non rilevare la faglia tra “appetito” e “desiderio”, sostanzialmente rimuovendone il lato “appetitivo”; cfr., ad esempio, J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 1998, pp. 84 sgg. Una considerazione a parte meriterebbero, invece, sia Adorno che Derrida, che, per quanto secondo strade differenti, hanno perseguito interpretazioni dell'hegelismo che li hanno portati a riflettere intorno alla faglia tra la vita e lo spirito.

pericolo traducendolo in primato simbolico.

La dialettica del riconoscimento chiarisce, certo, il fatto, fondamentale, che siamo soggetti umani solo grazie al riconoscimento simbolico da parte degli altri soggetti umani, ma per ciò stesso tale dialettica rimuove un'altra questione: se prima c'erano due "coscienze vitali", e se ora, dopo la lotta per il riconoscimento, c'è una vincitrice, cioè l'*autocoscienza* spirituale, dove è andata a finire la "coscienza vitale"? Anzi, dove sono andate a finire le due "coscienze vitali? Mi si perdoni l'apparente ingenuità della domanda. Mi si potrebbe obiettare, ovviamente, che l'esito della lotta per il riconoscimento sia la prima figura fenomenologica della sezione *Autocoscienza*, vale a dire quella della "signoria-servitù". E che in tale duplice figura il conto torni di nuovo: si tratterebbe delle due "coscienze vitali" di prima. Eppure non è così. Ce lo dice in parte lo stesso Hegel: il *servo* è "coscienza vitale" solo nella prospettiva del *signore* – e nella consapevolezza che egli, servo, assumendo la stessa prospettiva ideologica del signore, ha di sé – ma "in sé" egli continua a essere una "autocoscienza" in potenza (che si riscatterà solo grazie al lavoro). Ma Hegel ci ha appena detto che un soggetto umano possa essere riconosciuto in quanto tale solo da un altro soggetto umano. Benissimo, nulla da obiettare, se non che, in tal modo, la questione della *genes*i dell'umano viene rimossa e perduta proprio attraverso la sua *genealogia* fenomenologica. L'umano pre-esiste all'umano, secondo la sua visione, e secondo l'antropocentrismo caratteristico di gran parte della filosofia moderna (Marx compreso). Per cui, se la dialettica del riconoscimento accade solo tra soggetti (già) umani, si ripropone la domanda di prima: dove sono finite le due "coscienze vitali"? Dove sono finite le due coscienze che interagivano con l'ambiente secondo il meccanismo elementare dell'*appetizione*? Già nel testo di Hegel la *Begierde* – che, tra l'altro, in tedesco ha anche il significato dell'*avere l'acquolina in bocca* – viene concettualmente nascosta, e rimossa, dal "desiderio di riconoscimento". Come dicevo, si tratta di una faglia non risolta e non risolvibile del suo discorso fenomenologico. Quando Kojeve e Hyppolite traducono *die Begierde* con *le désir* tentano sostanzialmente di eliminare una ambiguità, per dare risalto alla questione principale, ma in tal modo nascondono quella faglia. Domandiamoci ancora: dove sono finite le due coscienze *appetenti*? In effetti sono restate sempre lì, come condizione vitale (e corporea) necessaria allo *spirito* che – ed è qui, a mio avviso, che il ribaltamento del padrone in servo mostra la sua autentica radice – senza quella coscienza appetente semplicemente *non sarebbe*. Il signore può vivere solo grazie al servo, non solo perché, per procacciarsi gli alimenti, ha bisogno del lavoro del servo, non solo perché ha bisogno di lui per essere simbolicamente "riconosciuto" in quanto "signore", ma soprattutto perché il soggetto-*spirito* non potrebbe esistere senza la vita del corpo. Detto diversamente, il soggetto non può rendersi *autonomo* espungendo da sé la vita vegetativa, la vita che dipende dalle sostanze. Infatti, può tentare di diventare *autonomo*, quindi "umano", solo restando paradossalmente *dipendente* dalle sostanze, o almeno da una certa quota di esse.

Una contro-prova di tale tesi è possibile ritrovarla nelle descrizioni delle conseguenze della Fame che Camporesi ci ha lasciato. Quando c'è la Fame, gli ordini simbolici crollano, come se non fossero mai esistiti e la crisi di astinenza dalle sostanze-alimenti trasforma i soggetti in deliranti *vuoti* di sostanze:

Di fronte al vuoto delirante serviva ben poco far ricordare il principio, del tutto astratto, che è necessario nutrirsi di alimenti derivati da esseri più bassi rispetto all'uomo, a esso inferiori nella gerarchia fisica, seguendo l'ordine naturale che vuole le piante alimentate dal succo della terra, gli animali a loro volta cibati dai vegetali, i bruti più perfetti e più robusti da animali più deboli e imperfetti. [...] Resistere al tabù antropofago non era facile in caso di disperata necessità [e...] gli uomini morenti di fame [...] potevano divenire macellai-

necrofagi di altri uomini¹³.

La pancia del tutto vuota non solo fa sragionare, ma riduce in poltiglia il mondo simbolico. Nessuna cultura umana è mai stata in grado di indennizzarsi definitivamente, nonostante le strategie immaginarie e simboliche messe in campo, dal pericolo che in situazioni estreme, come è quella della Fame – ma anche quelle risultanti da disastri ambientali – quelle stesse strategie, e il mondo simbolico così faticosamente eretto, miseramente crollino. È per tale ragione che Ernesto de Martino giunse a sostenere che tutte le culture umane non siano altro che il ripetuto tentativo di proteggersi dalla catastrofe del mondo¹⁴; ed è per la medesima ragione che Adorno, che pur sosteneva che un mondo umano non si sia mai realizzato nella storia, ha scritto, in un famoso aforisma dei suoi *Minima moralia* che ...

[a]lla domanda circa il fine della società emancipata si ottengono risposte come la realizzazione delle possibilità umane o la ricchezza della vita. Altrettanto illegittima l'inevitabile domanda, altrettanto inevitabile il tono tronfio e urtante della risposta, che ricorda l'ideale socialdemocratico della personalità, proprio di certi naturalisti barbuti della fine del secolo che volevano vivere fino in fondo la loro vita. Risposta delicata sarebbe solo la più grossolana: che nessuno debba più patire la fame¹⁵.

Non c'è nulla di più culturalizzato e simbolizzato del cibo, come è noto. Niente da obiettare, ovviamente. Sia dal punto di vista ontogenetico – si pensi a come l'alimento materno, che può essere concesso oppure negato, sia precocemente simbolizzato – che da un punto di vista storico-evolutivo, il cibo e il mangiare sono stati sottoposti da sempre alle partizioni simboliche del senso¹⁶. Invece, il fatto che vorrei mettere in evidenza è che è impossibile ridurre *totalmente* la sostanza non solo al soggetto ma al simbolico stesso. La dipendenza elementare dalla sostanza, che si manifesta nelle crisi di astinenza, svela infatti una radice che nessun organismo soggetto a processi anabolico-catabolici può aggirare. In che modo, allora, le culture umane hanno tentato di proteggersi dalla catastrofe del senso derivante dalla Fame, cioè dalla dipendenza assoluta dalle sostanze alimentari? Non basta, a mio avviso, rispondere che lo hanno fatto attraverso la produzione di regole simboliche e riti sacrificali. C'è infatti qualcosa di più che è sotto i nostri occhi nel momento in cui osserviamo e riflettiamo sulla questione delle psicotropie.

Non di solo pane vive l'uomo.

Nelle culture umane pre-moderne, quelle stesse culture esposte al rischio della Fame,

¹³ P. Camporesi, *Il pane selvaggio*, cit., pp. 39-40.

¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002; «[...] Come rischio antropologico permanente il *finire* è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile – egli significativamente scrive –, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondiale, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, qual che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata» (Ivi, p. 219); su questo aspetto del pensiero demartiniano rimando al mio saggio "Apocalissi simboliche. Il sintomo Sloterdijk", in *Apocalissi culturali*, Annuario Kaiak n. 2, a cura di V. Cuomo e G. Russo, Mimesis, Milano 2017, pp. 189-211.

¹⁵ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 187.

¹⁶ Cfr. il mio saggio "E chi non beve con me! La fame, la morte e il convivio", in *Fame e sazietà*, Annuario Kainos n. 3, Edizioni Punto Rosso, Milano 2008, pp. 93-116; saggio in cui, tuttavia, svolgo considerazioni sulla funzione *simbolica* del "convivio" e non sulla relazione non-simbolica tra soggetto e sostanza che si manifesta nel fenomeno della Fame, così come tento di fare nel presente articolo.

troviamo anche, come costante antropologica, l'utilizzo diffuso e in genere ritualizzato di sostanze inebrianti, oblianti, allucinogene. Non c'è pane senza vino, potremmo dire.

Il bisogno di sostanze per alimentarsi è sempre stato accompagnato dal desiderio di *alterazione* della coscienza attraverso altre sostanze. Ma, per andare alla radice del fenomeno dell'uso degli psicotropi, dovremmo forse evitare di distinguere con nettezza tra "crisi di astinenza" e "uso di sostanze psicotrope", non tanto per la loro ovvia connessione nell'ambito delle tossicodipendenze, ma per il fatto che l'astinenza stessa è produttrice di alterazione di coscienza. La stessa Fame, così come la descrive Camporesi, è *psicotropa* almeno quanto le sostanze alteranti il cui uso è stato così diffuso nelle culture popolari pre-moderne.

La droga più efficace e sconvolgente, più amara e feroce, è sempre stata la fame, produttrice di insondabili scompensi psichici e immaginativi: da questa allucinazione forzata sono scaturiti i sogni aggiuntivi e tridimensionali compensativi della miseria della quotidianità [...]¹⁷.

Tuttavia, se la Fame è "subita" e non certo scelta, già la diffusissima pratica di aggiungere *erbe psicoattive* ai cereali poveri per fare il pane, è una pratica culturalmente consapevole, produttiva di stati deliranti di massa, di cui i ceti proprietari in epoca pre-moderna e gli stessi sovrani approfittarono per tenere basse le tensioni sociali derivanti dalle continue carestie¹⁸, riducendo (ma non certo eliminando, come è noto) il rischio di sommosse contadine o anche cittadine a causa della Fame.

Le folle dell'età preindustriale – scrive sempre Camporesi –, sofferenti di carenze proteiche e vitaminiche, mal protette dagli attacchi delle malattie infettive da diete precarie e inadeguate, flagellate dal "fuoco di S. Antonio" particolarmente diffuso nelle aree di consumo della segala, sottoposte alle frustate repentine delle convulsioni e della epilessia, ai deliri delle febbri, alle piaghe inciprignite, alle ulcere che rodevano i tessuti, alle cancrene implacabili e alle scrofole ributtanti, ai folli tresconi del "ballo di S. Vito" e delle epidemie coreutiche, all'incubo perenne dei lombrichi e delle diarree croniche, pativano anche gli effetti malefici dei pani "ignobili" [...], i deliri tossici delle impure miscele di farinacei, l'istupidimento, la balordaggine e l'ottundimento demenziale del veneficio alimentare. [...] Allucinogeni e sonniferi derivati dal papavero, distillati oppiacei rozzi e rischiosi usati come sedativi e antidolorifici anche dalla *medicina pauperum*, pollini e fibre della canapa [...] delineavano un panorama umano drammatico, delirante e catatonico, inerte e epilettoide, frustrato dall'uso consapevole o involontario di droghe e di prodotti tossici¹⁹.

Il pane delle masse contadine, il pane nero, in cui cereali meno nobili del frumento venivano sistematicamente mischiati con erbe allucinogene, come il *loglio*, non sarebbe stato altro, quindi – sia che fosse stato assunto consapevolmente, sia che lo fosse stato in modo inconsapevole – che un meccanismo psico-sociale di *compensazione* immaginaria dei disagi della fame e di *evasione* da un mondo di miseria. Le droghe oblianti e deliranti di cui scrive Camporesi – ben diverse da quelle "prestazionali" (come la cocaina, le anfetamine o la dopamina) così diffuse in epoca capitalistica²⁰ – hanno avuto senza alcun dubbio tale

¹⁷ P. Camporesi, *Il pane selvaggio*, cit., p. 125.

¹⁸ Cfr. su questo aspetto la recensione di Eleonora de Conciliis al libro di Caporesi, contenuta nel presente numero di Kaiak (http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-6-psicotropie/Camporesi_recensione.pdf).

¹⁹ P. Camporesi, *Op. cit.*, pp. 122-123.

²⁰ Cfr. P. B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche dell'Era farmacopornografica*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango Libri, Roma 2015; cfr. anche l'articolo di Gerald Moore, "Il pharmakon, l'estrazione

funzione compensativa.

Tuttavia c'è un aspetto della questione che a mio avviso complica necessariamente il discorso sull'uso delle sostanze psicotrope. Si tratta del carattere *estatico* – e non solo obliante-compensativo – strutturalmente presente in quasi tutti i riti agrari neolitici, anche in quelli più specificatamente sacrificali.

Fatta eccezione per gli esquimesi – scrive ad esempio Michael Pollan – non esiste popolazione sulla terra che non utilizzi piante psicoattive per causare un mutamento nella coscienza, e con ogni probabilità non è mai esistita. [...] Nessuno ha ancora scritto la storia naturale delle religioni del mondo, ma penso di avere qualche buona idea per un libro simile. Innanzitutto, ci costringerebbe a riconsiderare la relazione tra materia e spirito e, in particolare, tra le piante intese come materia e la spiritualità umana. Ci spiegherebbe come un piccolo gruppo di piante e funghi psicoattivi (tra i quali il cactus del peyote, l'amanita muscaria e gli altri funghi contenenti psilocibina, la segale cornuta, l'uva fermentata, l'*ayahuasca* e la cannabis) fosse presente nella creazione di molte religioni. Una delle prime religioni note del mondo fu il culto del soma, praticato dagli antichi indoeuropei dell'Asia centrale; secondo il suo testo sacro, il *rig Veda*, il soma era una sostanza inebriante dai poteri divini. [...] Una storia naturale delle religioni dimostrerebbe che l'esperienza umana del divino ha le sue origini più profonde nelle piante e nei funghi psicoattivi²¹.

Anche se, come lo stesso Pollan osserva, l'uso delle droghe non è il solo modo per raggiungere stati alterati della coscienza, in quanto ciò è possibile anche attraverso le pratiche ascetiche e quelle meditative, l'utilizzo delle piante psicoattive è attestato largamente dall'etno-antropologia come modalità diffusa e sicuramente più semplice per raggiungere stati di alterazione della coscienza.

Negli antichi misteri di Eleusi si faceva largo uso di una pozione allucinogena, probabilmente un alcaloide prodotto da una muffa della segale cornuta. Ma anche nei *sabba* medievali e pre-moderni, l'uso di sostanze inebrianti allucinogene faceva parte integrante del rito²².

Ciò che sostengo è, quindi, che l'uso di sostanze psicoattive a fini *estatici* dovrebbe essere concettualmente distinto dall'uso di (altre) sostanze a fini oblianti-compensativi. Si tratta di due tipologie di sostanze e di due usi differenti ed eterogenei, per quanto a volte mescolati nelle pratiche.

Vorrei riferirmi, a tal proposito, ad alcune famose pagine della *Nascita della tragedia* di Nietzsche, quelle in cui il pensatore tedesco sostiene che Apollo nasca da un sorriso di Dioniso, cioè che la *trance estatica* alla quale i partecipanti ai riti dionisiaci giungevano, grazie alla musica ditirambica, al ritmo dei tamburi e all'utilizzo di sostanze inebrianti, non fosse altro che una visione apollinea in grado di salvare gli adepti dall'autodistruzione. Il presupposto del discorso di Nietzsche non è solo, come è noto, la tesi circa il radicale pessimismo dionisiaco, fondato sulla convinzione che la vita "individua" sia la radice della sofferenza (interpretazione che risente della sua lettura di Schopenhauer), ma è l'implicita equiparazione dell'impulso dionisiaco a un impulso auto-distruttivo. La visione apollinea, al culmine dell'ebbrezza, salverebbe così i satiri e le baccanti da un desiderio di morte per auto-distruzione. Sulla base di tale interpretazione, Nietzsche sostiene la tesi della funzione artistico-*salvifica* dell'impulso apollineo, in grado di frapporre una visione metamorfica di forme sognate e sognanti al cupo impulso autodistruttivo. A mio avviso, Nietzsche, in tale

di dopamina e la società della dipendenza", trad. it. di M. Pavanini, nel presente numero 6 di Kaiak (http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-6-psicotropie/Traduzione_Moore.pdf).

²¹ M. Pollan, *La botanica del desiderio. Il mondo visto dalle piante*, trad. it. di G. Ghio, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 137- 141.

²² Vedi C. Ginsburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.

interpretazione, non è stato solo incline – come egli stesso poi ammetterà – a elaborare una “metafisica d’artista”²³, ma si è lasciato troppo influenzare da Schopenhauer tanto da equiparare senza tentennamenti la “saggezza dionisiaca” al più radicale pessimismo rispetto alla “vita individua”.

[Del] Dioniso sofferente dei misteri – scrive Nietzsche –, [di] quel dio che sperimenta in sé i dolori dell’individuazione, [...] mirabili miti narrano come da fanciullo fosse stato fatto a pezzi dai Titani e come poi in questo stato venisse venerato come Zagreus. Con ciò si significa che questo sbranamento, la vera e propria *sofferenza* dionisiaca, è come una trasformazione in *aria, acqua, terra e fuoco*, e che quindi dobbiamo considerare lo stato di individuazione come la fonte e la causa prima di ogni sofferenza, come qualcosa in sé detestabile. Dal sorriso di questo Dioniso sono nati gli dèi olimpici, dalle sue lacrime gli uomini²⁴.

E se, invece, la finalità del culto dionisiaco fosse stata, così come è attestato da numerosi altri riti religiosi primitivi, proprio la *trance estatica* in quanto tale?

Insomma, ritengo che sia un errore confondere le pratiche compensative di *evasione-oblio* con le pratiche *estatiche* e ciò in ragione di uno specifico carattere di *apertura esperienziale* che le seconde comportano. Il fatto che queste pratiche, ritenute nelle culture primitive e antiche pratiche “divine”, siano state descritte come “viaggi”, “visioni”, “esplorazioni” dovrebbe essere interpretato nella sua specificità, anche in un’ottica di una storia “naturale” delle religioni, come suggerito da Pollan²⁵.

La mia ipotesi – ovviamente da verificare e approfondire – è che la pulsione estatica, sia quella realizzata tramite asceti sia quella prodotta da sostanze psicoattive, consista in una spinta al *disordine* simbolico che ha, contemporaneamente, l’aspetto di un rifiuto delle partizioni simboliche e quello di un’apertura al *fuori* dal simbolico, verso i mondi degli animali, delle piante, delle materie. Del resto è lo stesso Nietzsche che caratterizza l’impulso dionisiaco come impulso al disordine e alla distruzione delle forme (simboliche).

Quasi dappertutto il nucleo di queste feste consisteva in un’esaltata sfrenatezza sessuale, le cui onde spazzavano via ogni senso della famiglia e dei suoi venerandi canoni; venivano qui liberate proprio le bestie più selvagge della natura, fino a quell’orribile miscuglio di voluttà e crudeltà, che a me è sempre apparso come il vero “beveraggio delle streghe”²⁶.

Si tratta di un impulso *creativo e rigenerativo* che, tuttavia, non ha un carattere simbolico-espressivo, ma appunto *estatico*; nel senso che è un impulso rigenerativo dello stesso simbolico non a partire da una presunta sovrabbondanza *espressiva* che avrebbe bisogno di trovare attualizzazione nelle forme del mondo simbolico, come è attestato, nella storia del

23 Vedi F. Nietzsche, *La nascita della tragedia. Ovvero greicità e pessimismo. Tentativo di autocritica*, in Id., *Tentativo di autocritica (1886-1887)*, ed. it. a cura di M. Brusotti, il melangolo, Genova 1992, pp. 74 sgg.

24 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi Edizioni, Milano 1978, p. 72. [corsivi nostri].

25 Specialmente nelle cosiddette “religioni primitive” e nelle religioni d’Oriente, è possibile rintracciare continui riferimenti alle metamorfosi del corpo dello sciamano e dell’iniziato sia verso i territori della morte che di ritorno da essi; è tutto un complicarsi di stati e di stadi di veglia, di visione, di sogno, volto a costruire un tragitto sperimentale di andata e di ritorno dai regni del non-umano. Si pensi, ad esempio, al *Libro tibetano dei morti* (ed. it. a cura di Giuseppe Tucci, TEA, Torino 1988). Sarebbe di estremo interesse riuscire a rileggere queste antiche tradizioni misteriche secondo il paradigma della storia naturale delle religioni. Inoltre, per il ruolo fondamentale della musica in tali riti iniziatici e misterici cfr. M. Schneider, *La musica primitiva*, trad. it. di S. Tolnay, Adelphi, Milano 1992; sul “viaggio” iniziatico cfr. anche E. Trevi, *Il viaggio iniziatico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2013.

26 F. Nietzsche, *Op. cit.*, p. 28.

pensiero occidentale, dalla teoria neoplatonica dell'Uno creante per sovrabbondanza d'essere – teoria che, in modo criptico, è riaffiorata, a mio avviso, dapprima in Fichte e in parte in Schelling, poi nella metafisica bergsoniana dell'*èlan vital* e che ha trovato sponda anche in Deleuze – ma da un doppio movimento: da un lato di *rifiuto* delle partizioni simboliche, dall'altro di *apertura estatica* e ibridativa al “fuori”.

Per dirla nei termini di Deleuze, ben prima che la sua teoria dei “divenire” finisse per essere concepita – contro le sue intenzioni – come sostanzialmente “metaforica” e riportata nel gioco dei significanti, i riti misterici primitivi e pre-moderni l'hanno praticata come apertura estatica e crudelmente metamorfica al fuori dal recinto antropologico, verso gli animali, le piante e le materie; verso la trasformazione in aria, acqua, terra e fuoco, come abbiamo visto si esprime lo stesso Nietzsche – ma senza trarne tutte le conseguenze.

L'estasi verso il “divino” – nei riti “misterici”, nello sciamanesimo e da ultimo nello stesso *entusiasmo* poetico antico – ha poco a che fare con il Dio delle religioni neolitiche (la cui origine è sostanzialmente “sacrificale”) e ancora meno con il Dio della teologia metafisica classica (per quanto sarebbero da indagare in tal senso tutte le correnti mistiche eterodosse delle varie religioni). L'impulso estatico avrebbe invece a che fare con un'apertura *divina* al “fuori” dall'umano consistente in un *diventare sostanza* per niente metaforico, ma reale, rischiosamente *reale*. Un diventare animale, un diventare pianta, un diventare materia che, per quanto produttivo di nuovo *immaginario*²⁷, ha innanzitutto le caratteristiche di una trasformazione *reale*. So bene che l'apertura divina al *fuori* sia stata (correttamente) interpretata come apertura al mondo dei morti²⁸ e che i “viaggi” misterici e iniziatici, che hanno tutti la caratteristica generale dell'andare *al di là* e del tornare *al di qua* – una vera costante etno-antropologica di quei riti estatici, nonché delle pratiche sciamaniche – abbia avuto appunto il senso di una rottura della partizione tra i vivi e i morti (e, laddove c'è partizione di senso, c'è simbolico) e di una confusa e rischiosa circolazione tra i due mondi. Tuttavia, se tentiamo di sottrarci all'idea cristiano-occidentale della sopravvivenza di un'anima individuale alla morte biologica, il passaggio dalla vita individua, che si digrega, ai processi che seguono la morte, assume una connotazione completamente differente. Se la nascita per l'individuo umano è fonte di angoscia primaria, la morte è la fonte della paura ancestrale, ma non solo perché sia sempre *possibile* da che si esiste o perché riguardi la *singularità* di ciascuno – come metteva in risalto Heidegger pensando, tuttavia, all'individuo moderno – ma soprattutto perché, con buona pace dello stesso Heidegger, si muore sempre come animali, cioè per decomposizione e perdita della forma individua. E non c'è sostanza-alimento che possa fermare questo processo. Chi muore perde la possibilità di restare in vita grazie alle sostanze, perde la capacità di assimilare le sostanze e finisce per trasformarsi in sostanza, in sostanze.

²⁷ Vedi l'ipotesi svolta da Rolland Caignard nel suo saggio “Le poeme de la drogue”, pubblicato nel presente numero 6 di Kaiak (<http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-6-psicotropie/Poeme-de-la-droque.pdf>).

²⁸ Ad esempio da Carlo Ginsburg nel suo ampio studio sul *sabba* già citato. «Certa è [...] la somiglianza profonda che lega i miti poi confluiti nel sabba – egli scrive nella chiusa del suo volume -. Tutti rielaborano un tema comune: andare nell'al di là, tornare dall'al di là. Questo nucleo narrativo ha accompagnato l'umanità per millenni. Le innumerevoli variazioni introdotte da società diversissime, basate sulla caccia, l'allevamento, l'agricoltura, non ne hanno modificato la struttura di fondo. Perché questa permanenza? La risposta è forse semplicissima. Raccontare significa parlare qui e ora con un'autorità che deriva dall'essere stati (letteralmente o metaforicamente) là e allora. Nella partecipazione al mondo dei vivi e a quello dei morti, alla sfera del visibile e a quella dell'invisibile, abbiamo già riconosciuto un tratto distintivo della specie umana. Ciò che si è analizzato qui non è un racconto fra i tanti ma la matrice di tutti i racconti possibili» (*Op. cit.*, pp. 288-289). Il tema della circolazione, che rompe i codici simbolici, tra regno dei vivi e regno dei morti è stato, come è noto, anche oggetto di riflessione da parte di Jean Baudrillard nel suo *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1976.

Ecco che i viaggi nell'*al di là*, intesi come viaggi nel regno della morte, assumono la forma di viaggi rituali estatici, quasi sempre connessi all'uso di sostanze psicotrope, che acquistano in molte culture la connotazione di un viaggio nel fuori dell'umano, tra gli elementi naturali, tra le sostanze. La trasformazione in sostanze, in tali riti, si manifesta come *apertura* al "fuori" e non come dipendenza tossica. L'esperienza del divino appare così come un viaggio sperimentale nelle sostanze di cui è fatto il mondo²⁹.

Ciò che nei riti misterici antichi e nelle pratiche sciamaniche si presenta nelle modalità del rito "divino", nella modernità si è ripresentato in una caratterizzazione *sperimentale*.

Dose e overdose

I viaggi estatici nel "divino", vale a dire nei regni dell'*al di là* dal recinto antropologico, si trasformano, già in epoca antica, in *entusiasmo* poetico (vedi lo *Ione* di Platone³⁰), poi, in epoca moderna, tra il Rinascimento e il Romanticismo, in teoria dell'*ispirazione* poetica³¹. L'utilizzo di sostanze psicotrope, in particolare dell'oppio, dell'*hashish* e dell'assenzio, tende a diventare, tra i poeti e gli artisti dell'Ottocento europeo, una strada di sperimentazione immaginaria. Una strada che da Coleridge e De Quincey, passando per

29 Che anche nelle culture antiche sia da introdurre una distinzione tra pratiche misteriche "esoteriche", appannaggio di pochi individui, e pratiche di massa culturalmente tradizionali e stabili ma, con molta probabilità, poco avvertite rispetto ai risvolti iniziatici e alle esperienze del *divino* come apertura al "fuori" dall'umano, non deve farci dimenticare l'accettazione culturale condivisa di tali istituzioni rituali, in quanto istituzioni *simboliche*, tra le *generazioni* in quelle società.

Il fatto, ampiamente attestato dagli studi psico-sociali contemporanei, della persistenza e della più o meno sotterranea diffusione di riti di *violenza* e di *rischio* tra le giovani generazioni (e non penso solo ai cosiddetti *rave party*), non solo corrobora l'ipotesi che il *rifiuto* del simbolico – ben al di là della sua ortopedizzazione psicoanalitica nel recinto delle "psicosi" – sia una pulsione "originaria" delle società umane che ha necessità di esprimersi ritualmente (e laddove c'è il rito c'è sempre una mininale protezione dal rischio della violenza singolarizzata, muta, silenziosa e senza scampo), non solo è a mio avviso un'ulteriore prova della *ambivalenza* di tale pulsione di rifiuto (da un lato vero e proprio *rigetto* del simbolico, dall'altro *sperimentazione* del "fuori"), ma, per la sua fenomenologia, ci fa comprendere anche le profonde differenze tra i riti nelle società primitive e antiche e i riti sotterranei e giovanili nella nostra contemporaneità. Fermo restando che, in estrema sintesi, la "funzione simbolica" possa e debba essere intesa come strutturalmente ancipite – poiché il simbolico da un lato è ciò che dà *ordine* e protezione alle società umane e, dall'altro, è ciò che produce *sensò* attraverso la rappresentazione dell'irrapresentabile – ciò che è sotto i nostri occhi da molti decenni (in particolare nelle società occidentali) è da un lato una tendenza alla *polverizzazione* micro-fisica degli ordini simbolici (è la società *schiumosa* di cui parla Peter Sloterdijk in *Sfere III. Schiume*, ed. it. di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015), dall'altro è una tendenza sempre più spiccata alla *marginalizzazione* e al *nascondimento* sociale del *sensò* (se inteso come il prodotto della rappresentazione dell'irrapresentabile, in sintesi della messa in forma della violenza esogena e endogena). È all'interno di tale secondo aspetto della crisi degli ordinamenti simbolici che, a mio avviso, deve essere collocato e interpretato, per evitare di restare alla superficie del fenomeno, il proliferare dei riti di *rischio* tra gli adolescenti. E ciò spiegherebbe anche il motivo antropologico profondo della evidente rottura della condivisione culturale di tali ritualità violente tra le generazioni, tra il mondo degli "adulti" e quello degli "adolescenti". In fondo, se si adottasse fino in fondo tale prospettiva antropologica "larga", la stessa rivolta delle "giovani generazioni" del Sessantotto mondiale, assumerebbe un'altra e inedita connotazione (rispetto alla retorica sociologico-politica corrente sulla questione).

³⁰ Platone, *Ione*, 536a-536d; cfr. anche le pagine che, nel *Fedro*, vengono dedicate alla descrizione delle diverse forme di *mania*: 244a-245c.

³¹ Sui caratteri e sulla genesi storico-sociologica dell'ideologia rinascimentale dell'artista posseduto dal *genio* cfr. il classico studio di Rudolf e Margot Wittkower, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, trad. it. di F. Salvatorelli, Einaudi, Torino 1968. Sulla questione complessiva del carattere melanconico cfr. J. Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, trad. it. di M. Marchetti, Einaudi, Torino 2014; come esempio di teoria romantica dell'ispirazione poetica, intesa come ispirazione *divina*, rimando al classico P. B. Shelley, *Difesa della poesia*, trad. it. di A. Mazzola, Rusconi, Milano 1999.

Shelley, Baudelaire, Rimbaud, Laforgue...arriva fino ai poeti americani della *beat generation* degli anni Cinquanta del Novecento e oltre.

Spesso questi poeti e artisti cominciavano ad utilizzare droghe – ad esempio il laudano – per risolvere problemi fisici – come Coleridge e DeQuincey che fecero uso di oppio come rimedio ai loro dolori reumatici – oppure disturbi psichici (come pare sia accaduto a Shelley), ma tutti traggono fertili spunti immaginativi dalle sostanze. Tuttavia è necessario essere poeti e artisti, cioè bisogna possedere la tecnica e le capacità compositive, per trarre ispirazione (rischiosa) dall’esperienza delle droghe. Queste ultime non “spiegano” l’artista e il poeta ma possono forse chiarire una parte delle loro fonti di ispirazione. È la tesi sostenuta da Meyer Howard Abrams, ad esempio a proposito di Coleridge, che utilizzò l’esperienza immaginativa dell’oppio, ma a partire dalla sua tecnica e dalle sue capacità poetiche³². Ed è la tesi sostenuta da Rolland Caignard, che, proprio in relazione a tali usi sperimentali delle sostanze psicotrope, propone, a mio avviso correttamente, di distinguere tra l’*esperienza* psicotropa, che di per sé non è produttiva di alcuna immagine poetica, e ciò che l’immaginazione, sostenuta dalla tecnica, è in grado di elaborare, dopo, cioè *a partire* da quell’esperienza sperimentale³³.

In rivelativo accordo con la progressiva e inesorabile crisi degli ordini simbolici e, quindi, delle istituzioni rituali pre-moderne, anche l’uso delle sostanze psicotrope si è trasformato progressivamente e radicalmente e, da un utilizzo rituale e comunitario, si è passati a uno artistico-sperimentale tendenzialmente individualizzato con, sullo sfondo, l’altrettanto progressiva proliferazione di usi tossici, anch’essi sempre più singolarizzati *ma* di massa, delle sostanze. La crisi delle istituzioni rituali ha così comportato, anche nel campo dell’uso delle droghe, una divaricazione tra un utilizzo sempre più elitario di tipo sperimentale e un uso tossico compulsivo di massa de-ritualizzato e sempre meno culturalmente avvertito circa i rischi.

Ci sono alcune pagine di *Mille plateaux*³⁴ di Deleuze e Guattari su cui a questo punto mi sembra giusto riflettere. I due pensatori francesi, che stanno argomentando su come sia possibile farsi un “corpo senza organi”, dopo aver sostenuto che il “corpo drogato”, che si lascia attraversare da *onde frigorifere*³⁵, può essere concepito – ma, come vedremo subito, solo secondo una modalità “dietetica” – come corpo che “sperimenta” la rottura dell’articolazione *organica* del corpo proprio, scrivono:

Che cosa vuol dire disarticolare, cessare di essere un organismo? Come poter dire che è semplice e che lo facciamo tutti i giorni. Con quale prudenza necessaria, l’arte delle *dosi*, e il pericolo, *overdose*. Non bisogna procedere a colpi di martello, ma con una lima molto fine. Si inventano autodistruzioni che non si confondono con la pulsione di morte. Disfare l’organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento, circuiti, congiunzioni, suddivisioni e soglie, passaggi e distribuzioni di intensità, territori e de-territorializzazioni misurate alla maniera di un agrimensore. Al limite, disfare l’organismo non è più difficile che disfare gli altri strati, significanza o soggettivazione. La significanza aderisce all’anima come l’organismo aderisce al corpo, neppure di essa ci si libera facilmente³⁶.

³² Cfr. M. H. Abrams, *The Milk of Paradise. The Effects of Opium Visions on the Works of DeQuincey, Crabbe, Francis Thompson and Coleridge*, Octagon Books, New York 1971, in particolare le pp. 53-60.

³³ Cfr. R. Caignard, “Le poème de la drogue”, cit.

³⁴ G. Deleuze – F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, edizione a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

³⁵ Ivi, p. 228 (si tratta del capitolo dal titolo *Come farsi un Corpo senza Organi?*).

³⁶ Ivi, p. 238.

Tornerò dopo a riflettere sull'ultima frase, che mi sembra particolarmente interessante. Vorrei, invece, continuare a seguire il testo di Deleuze e Guattari poiché, dopo aver distinto la pratica sperimentale della *dose* dal rischio tossico dell'*overdose*, citano il personaggio di don Juan, protagonista dei libri di Carlos Castaneda che, nel quarto libro della serie, intitolato *Tales of power*³⁷, distingue il *Tonal* dal *Nagual*:

Il *Tonal* [...] è l'organismo e anche tutto ciò che è organizzato e organizzatore; ma è ancora la significanza, tutto ciò che è significante e significato, tutto ciò che è suscettibile di interpretazione, di spiegazione, tutto ciò che è memorizzabile, sotto forma di qualche cosa che ne richiama un'altra; infine è l'Io, il soggetto, la persona, individuale, sociale e storica, e tutti i sentimenti corrispondenti. Insomma, il *Tonal* è tutto, anche Dio, anche il giudizio di Dio [...]. Eppure il *Tonal* non è che un'isola. Perché anche il *Nagual* è tutto. Ed è lo stesso tutto, ma in condizioni tali che il corpo senza organi ha sostituito l'organismo, la sperimentazione ha preso il posto di ogni interpretazione di cui non ha più bisogno. [...] Il *Nagual* [...] disfa l'organismo. Non è più un organismo che funziona, ma un CsO che si costruisce. [...] Ma l'importante è che non si disfa il *Tonal* distruggendolo di colpo. Occorre conservarlo per sopravvivere, per poter sventare l'assalto del *Nagual*. Perché un *Nagual* che facesse irruzione, che distruggesse il *Tonal* [...] si tramuterebbe subito in corpo di nulla, autodistruzione pura e senza altra via d'uscita che la morte³⁸.

Di nuovo, ma attraverso l'antropologo-sciamano Castaneda, troviamo la distinzione tra la dose sperimentale e l'*overdose* mortifera. Tuttavia i pericoli da cui Deleuze e Guattari mettono in guardia sono due: uno è l'*overdose* di *Nagual*, per restare nel lessico ora adottato, l'altro, invece, è ciò che potremmo definire, paradossalmente e forzando un po' il discorso dei due pensatori francesi, una *overdose* di "dose", cioè una proliferazione di *Tonal*. Nel lessico di Deleuze e Guattari, si tratta di due forme pericolose di "corpo senza organi": quella causata dall'irruzione traumatica e improvvisa del *Nagual*, cioè del desiderio sperimentale di disfare l'organizzazione biologica e significante del "corpo proprio", e quella, inversa, prodotta dalla proliferazione, anch'essa mortifera, perché auto-immune, del *Tonal*, vale a dire delle organizzazioni (e D&G citano a tal proposito il CsO del denaro, dello Stato, dell'esercito, della fabbrica, della città, del Partito; tutti esempi di CsO paranoico-deliranti e auto-immuni di "strati" che tentano di difendersi dai "flussi" che lavorano alla loro destabilizzazione e de-territorializzazione).

L'interesse di queste (famoso) pagine di Deleuze e Guattari non è solo nella contrapposizione tra "flussi" e "strati"³⁹, o tra "corpo organico" e "corpo senza organi", ma è soprattutto, a mio avviso, nella distinzione tra *dose* (sperimentale) e *overdose* (tossica) in relazione alla questione della "significanza": «la significanza aderisce all'anima come l'organismo aderisce al corpo, neppure di essa ci si libera facilmente», essi scrivono⁴⁰.

È interessante ricordare a tal proposito – al di là delle riflessioni deleuzeane – come, sulla questione del nesso tra l'anima e la significanza da un lato e la dieta alimentare dall'altro ci sarebbe molto da dire. La questione della dieta diventa cruciale, diventa lo snodo essenziale, ancora meglio assume le caratteristiche di quella *faglia* bio-spirituale dalla quale ha tratto origine la contrapposizione *gnostica* tra anima e corpo (si pensi al ruolo della dieta nelle sette pitagoriche o in ogni altra setta esoterica). La dieta, così come può consentire la sperimentazione dei territori dell'al di là dell'umano, può essere produttiva di una deriva

³⁷ C. Castaneda, *L'isola del Tonal*, ed. it. di F. Jesi, Rizzoli, Milano 1975.

³⁸ Ivi, p. 239.

³⁹ Cfr., tuttavia, la puntualizzazione critica che a tale opposizione flussi-strati muove Levi R. Bryant nel volume *Onto-cartography. An Ontology of Machines and Media*, University Press, Edimburgh 2014, p. 49.

⁴⁰ G. Deleuze – F. Guattari, *Op. Cit.*, p. 238.

auto-immune e gnostica che mette capo all'anima e al suo (presunto) potere di significanza contro il *corpo* e la sua "grande ragione" (per citare l'espressione di Nietzsche). La dieta, quindi la dose, può consentire, se pensata e praticata come dieta *del* corpo, la rischiosa sperimentazione dell'*al di là* della casa dell'essere – per usare questa volta una nota metafora heideggeriana – ma può capovolgersi in dieta auto-immune e mortifera, produttiva non *solo* di un'anima-significanza⁴¹ da opporre al corpo (in mortificante dieta), ma di ogni altra opposizione partitoria, quindi significativa e simbolica, dello spirito al corpo. Insomma, ciò che attraverso Deleuze potremmo affermare, avviandoci verso le (provvisorie) conclusioni del nostro discorso, è che, per far fronte ai rischi tossici dell'overdose, la *dieta* delle sostanze sia produttiva di sperimentazione solo se pensata e praticata non "contro" le *aperture* del corpo ma *per* il corpo, cioè per governare quelle esposizioni al "fuori" – soprattutto attraverso una quota minimale, ma necessaria, di "significanza" – evitando il rischio che esso si distrugga rifluendo senza mezzi termini nel corpo-senza-organi (per continuare ad usare il lessico deleuzeano).

L'uomo è quindi ciò che mangia, ma ben al di là della lettera della tesi di Feuerbach. L'uomo è ciò che mangia soprattutto nel senso che, se la sua dieta è produttiva di partizione simbolica, è innanzitutto lì, in quella faglia bio-spirituale consistente in un corpo che mangia *esseri inferiori* in valore, che si è storicamente costruita l'umanità dell'uomo, *contro* la "grande ragione" del corpo e le sue necessarie aperture al non-umano⁴².

Si pensi alla famosa, iper-citata e iper-interpretata tesi di Heidegger contenuta nella sua *Lettera sull'umanismo*: «la metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*»⁴³. L'uomo, secondo Heidegger, è *altro* dall'animale, ma anche dalla "pietra", come recitava la tesi centrale del famoso suo corso del 1929⁴⁴. Per tanti anni questa tesi è stata commentata interpretandola sostanzialmente – seguendo il *main stream* post-moderno – come tesi circa l'inessenzialità dell'*ek-sistenza* umana, infondata⁴⁵, quindi senza "basi"⁴⁶ bio-naturali (che è cosa ben diversa dal pensarne la *contingenza*, che è sia della vita, che dell'esistenza), e quindi senza alcun rapporto "di natura" con gli animali, le piante e le pietre (ma anche, *a fortiori*, senza alcun rapporto di natura con gli strumenti e le tecnologie). Del resto, il *logos* trae origine dal *logos*, secondo il

⁴¹ Per una distinzione tra l'anima-significante e l'esperienza dell'anima come *grido* rimando al mio *Aporie d'Artaud. Crudeltà, anima, danza*, Edizioni Kaiak, Pompei 2018, capitolo quarto.

⁴² Cfr. T. Morton, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London – New York 2017.

⁴³ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *La dottrina di Platone sulla verità*, ed. it. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1975, p. 86.

⁴⁴ Vedi M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, ed. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992.

⁴⁵ Una delle fonti novecentesche di tale idea è senza dubbio Martin Heidegger che, in *Sein und Zeit*, parlando della struttura della Cura (*Sorge*) in quanto essere-nel-mondo, scrive: «l'Esserci, in quanto c'è, è costantemente (in quanto Cura) il proprio "che". Solo essendo *quell'ente* che esso può essere esclusivamente, in quanto consegnato ad esserlo, è possibile che, *esistendo*, esso *sia* il fondamento del proprio poter-essere [...]. Questo fondamento è sempre e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'esser-fondamento» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1976, pp. 344-345). Nella sua famosa prolusione, dal titolo *Che cos'è metafisica?*, tenuta a Friburgo nel 1929, Heidegger scrive: «EsserCi significa: essere lanciato e trattenuto nel nulla (*Hineingehaltenheit in das Nichts*)» (Id., *Che cos'è metafisica?*, trad. it. di H. Künkler, A. Martone. G. Raio, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1977, p. 34).

⁴⁶ Cfr. A. Berque che, a tal proposito, avrebbe parlato di "metabasisimo" (A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1999, capitolo quinto).

logo-centrismo metafisico occidentale decostruito da Derrida⁴⁷. Il *logos* si auto-pone⁴⁸ ma sul fondamento di una rimozione del non-umano. Di conseguenza il soggetto umano, pensandosi come soggetto *logico-spirituale* (in senso lato) che presuppone se stesso, misconosce, rimuove le *sostanze* che sono la condizione necessaria, per quanto non sufficiente, del suo stesso *esser-soggetto*.

A proposito, non so se qualcuno si sia ancora chiesto perché, nella partizione metafisica heideggeriana del corso del 1929, accanto all'uomo e alla pietra, la "pianta" sia restata sostanzialmente in ombra. Frettolosità didattica del pensatore tedesco oppure rimozione metafisica?

Certo, le piante (psicotrope o meno), come abbiamo intravisto, possono dare molto da pensare.

⁴⁷ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Jaka Book, Milano 2012; e Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971; e Id., *Margini – della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

⁴⁸ Rimando su questo argomento al mio saggio "Per una critica dell'economia politica della potenza creatrice (dello spirito)", in *La Deleuzeana – Rivista on line di filosofia*, n. 0, *Critica della ragion creativa*, 2014, pp. 129-140. Piuttosto che sostenere la tesi dell'auto-produzione dello spirito, Feuerbach avrebbe sostenuto quella dell'antropofagia, ma intesa secondo una prospettiva di *apertura* al non-umano: «ogni uomo è antropofago – egli scrive – in senso mediato e indiretto, nella misura in cui mangiamo e digeriamo, di un animale o di una pianta, solo ciò che è simile a noi, della nostra stessa natura, cioè soltanto ciò che è passibile di trasformarsi, attraverso una serie di passaggi, in carne e sangue umani» (L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, cit., pos. 1152).