Centro Internazionale
di Semiotica e di Linguistica

RIVSEM DOCST
1991

Documenti di Lavoro

e pre-pubblicazioni

Mino Bergamo

La scrittura come modello di vita

Università di Urbino
Italia

203 *aprile 1991*

serie **B**

La scrittura come modello di vita (Jean-Joseph Surin)

documento di lavoro

Il problema che vorrei affrontare in queste pagine è quello dei rapporti che s'intrecciano fra l'opera e la biografia di un determinato autore. Dopo essere stato, per lungo tempo, il centro di gravità della ricerca letteraria, questo problema è stato accantonato, nell'ultimo ventennio, dalla critica uscita dalla «rivoluzione strutturalista» [1]. È chiaro che, per me, tornare a interrogarmi sulla relazione fra l'opera e la vita, fra la scrittura e l'esistenza, non significa affatto far ritorno agli schemi della vecchia critica, ma, al contrario, estendere il campo d'azione, troppo spesso artificialmente ridotto, della critica di tipo strutturale. Il mio proposito, insomma, non è di rispolverare le vecchie risposte, ma di fornire una risposta nuova a una domanda che mi sembra opportuno, per non dire urgente, ri-formulare.

Il metodo della critica tradizionale (pre-strutturale) consisteva, com'è noto, nel leggere l'opera in funzione della biografia, chiedendosi, ad esempio, quale individuo reale si celasse dietro a tale o talaltro personaggio letterario, o a quale episodio della vita dell'autore si riferisse questo o quel segmento di contesto narrativo. Tanto basta per capire che il modo tradizionale di analizzare il rapporto fra l'opera e la vita era interamente basato su una *problematica della rappresentazione*: si trattava sempre di scoprire la realtà rappresentata attraverso la messa in scena di una finzione, in un dramma, in una novella, in un romanzo. Il primo compito di un'operazione critica che si voglia attuale, sarà dunque di spostare l'asse di problematizzazione del rapporto testo/autore, ponendo a questo rapporto delle domande di tipo nuovo, delle domande che non dipendano più, unica-

mente, da una logica dei sistemi rappresentativi. Anziché leggere l'opera di un autore in funzione della sua vita, proviamo ad esempio a interpretare la sua vita in funzione della sua opea. Anziché affannarci a reperire le tracce lasciate dall'esperienza nel mondo del testo, tentiamo piuttosto di isolare gli effetti prodotti dal testo sul mondo dell'esperienza. Anziché domandarci quale realtà sia segretamente rappresentata nel contenuto di un'opera, chiediamoci quale realtà la dinamica significante di quest'opera abbia la funzione di trasformare. Cerchiamo, in una parola, di comprendere quel che un autore *fa* con un testo, piuttosto che stabilire quello che egli *rappresenta* per suo tramite. La questione del rapporto fra la biografia e l'opera, fra la scrittura e la vita, ci apparirà allora sotto una luce profondamente nuova. Lungi dal rinviare a una concezione *mimetica*, essa si inscriverà nel quadro di una concezione *pragmatica*, o più esattamente *strategica*, del testo letterario.

Vorrei analizzare, in questa prospettiva rinnovata, la relazione che intercorre fra alcuni dei primi testi redatti da Jean-Joseph Surin[2] e la particolarissima personalità del loro autore. In conformità con il metodo che ho appena enunciato, non cercherò di appurare quali aspetti o circostanze della biografia di Surin si trovino rappresentati in questi scritti, ma di stabilire quale forma d'azione essi abbiano esercitato su una fase determinata della sua esperienza interiore. Per rendere conto di questo tipo d'azione, mi servirò dei concetti di *modello* e di *attività modellizzante* – ove per modello bisogna intendere un oggetto semiotico atto a strutturare il continuum della realtà, e per attività modellizzante il processo di questa strutturazione. Il mio proposito è di individuare nell'opera di Surin le tappe iniziali di una modellizzazione, che la scrittura non cessa d'imporre al flusso dell'esperienza psichica, e cui essa tende come al suo scopo principale, o cui rimanda come alla sua estrema ragion d'essere.

Dall'uomo carnale all'uomo spirituale

La prima grande modellizzazione che Surin, per mezzo della scrittura, giunge ad imporre alla propria esperienza, può essere fatta coincidere con un gruppo di diciassette lettere, la cui data, a dire il vero, non ci è pervenuta, ma che possono venir ricondotte, con un discreto margine di approssimazione, al periodo di noviziato del nostro autore, ossia agli anni 1626-1630. Queste lettere si riferiscono tutte a un medesimo evento centrale – una crisi interiore di partico-

lare gravità, la più grave, indubbiamente, attraversata da Surin nella sua giovinezza. Come la loro data, anche l'identità della persona (una donna) cui esse sono indirizzate resta avvolta in un fitto mistero. Tutto ciò che sappiamo, è che Surin si rivolge a lei chiamandola «ma soeur» – ma quest'appellazione, sotto la sua penna, non designa necessariamente una monaca, bensì, più semplicemente, una persona amica. Il contenuto dei testi autorizza ad inferire comunque che la misteriosa corrispondente si trovava in uno stato di crisi analogo a quello di Surin e, d'altra parte, il loro stile aperto e confidenziale permette di dedurre che essa intratteneva con lui una relazione di grande intimità. Consideriamo subito la lettera principale di questo piccolo gruppo – la lettera 1, nell'edizione della corrispondenza di Surin stabilita da Michel de Certeau. Il dispositivo testuale messo in gioco da questa lettera può essere analizzato come una catena di due macrosequenze (a) e (b), la prima delle quali veicola la descrizione di un determinato stato morale (attribuito sia a Surin che alla sua corrispondente), mentre la seconda opera una reinterpretazione dello stato precedentemente descritto. La macrosequenza (a) si manifesta, essenzialmente, nel seguente passaggio:

> *Je suis livré à la violence de mes passions; je suis abandonné à mon impatience et à ma faiblesse. De même que vous, qui croyez certainement commettre tous les excès et tous les crimes qui vous sont présents, aussi crois-je, de même, faire mille infidélités contre ma conscience et suivre toutes mes passions avec une lâcheté criminelle et inexcusable* [...] *Comme vous êtes dans une croyance que votre damnation vous semble certaine, j'ai perdu pareillement beaucoup de la confiance que j'avais d'être à Dieu, et suis dans une obscurité douteuse et dans la crainte d'une voie trompeuse et abusée. Enfin, vos tourments excitent en vous les mouvements, d'une grande haine contre leur auteur, et moi, je sens du mépris, de l'aversion et de la vengeance contre lui*[3].

La condizione comune al destinatore e al destinatario della lettera, quale è ritratta nel passo citato, comporta questi tratti distintivi: uno stato di agitazione e turbolenza di tutti i moti passionali; l'impressione di essere stati respinti e condannati da Dio; un senso di odio e di risentimento nei suoi confronti. È facile riconoscere, nel primo e nel secondo elemento qui menzionati, due temi a cui Surin ritornerà spesso, nei suoi libri successivi, allorché parlerà delle durissime prove che attendono l'anima alla vigilia delle «nozze mistiche» con la divinità. Fra le pene che caratterizzano questa fase oscura, mortifera, dell'itinerario spirituale, egli cita ad esempio, nel *Guide pour la perfection*, «les impressions des vices, c'est-à-dire d'orgueil, de vanité,

d'impureté et autres semblables, lesquelles sont si vives qu'elles font un travail intolérable à l'âme pure et remplie de bonne volonté»[4]. Nel medesimo testo, egli descrive così la disperazione che tende, in quei terribili momenti, a impadronirsi della mente del contemplativo:

> *C'est une impression donnée à l'âme qu'elle est du tout délaissée et rejetée de Dieu, sans qu'il soit possible de concevoir autre chose de soi-même et sans que personne lui puisse persuader le contraire* [...] *Il lui semble que Dieu est son ennemi justement irrité; qu'il la menace; qu'il la condamne; qu'il fulmine contre elle, et cela se fait avec telle force qu'ayant toutes ses puissances saisies, elle ne peut voir que sa perte*[5].

Quanto al terzo elemento messo in luce dal nostro passaggio («je sens du mépris, de l'aversion et de la vengeance contre Dieu»), Surin non ne parla mai a chiare lettere nei suoi trattati dottrinali – nei testi cioè che egli aveva concepito in vista di una pubblicazione. È piuttosto nelle sezioni segrete dell'autobiografia, e nelle pagine più confidenziali della corrispondenza, che esso si trova direttamente menzionato. Ciò si spiega agevolmente, del resto, se si tiene conto della violenza del sentimento a cui si riferisce Surin: quell'avversione così radicale, così dichiarata, quel senso di disprezzo che sembra quasi una sfida lanciata all'onnipotente, quel desiderio di vendetta che suona già come un bisogno di rivolta – tutto ciò non sarebbe potuto apparire che empio e scandaloso, o addirittura inconcepibile, se enunciato nel contesto di un trattato di spiritualità.

Veniamo all'esame della macrosequenza (b). Essa può essere scomposta in due microsequenze (b_1 e b_2) corrispondenti, rispettivamente, a una modellizzazione di primo grado, avente per oggetto il risultato della descrizione contenuta nella macrosequenza (a), e a una modellizzazione operata nella macrosequenza (b_1)[6].

La prima delle due microsequenze costitutive di (b) si traduce, in particolare, nel brano che segue:

> *Jésus-Christ notre Seigneur a souffert la figure du péché, comme vous la souffrez; car, de même que la laideur d'un homme peint dans un tableau n'est qu'en figure et non pas en vérité, parce que c'est un homme mort et un homme sans esprit et sans âme; ainsi l'horreur du péché qui a été fortement rassentie par notre Seigneur n'est qu'une figure et non pas une vérité. Quoique sa nature et la vôtre paraissent véritablement animées de leurs esprits dans ces mouvements criminels, néanmoins, en effet, cette nature était morte et son propre esprit était entièrement séparé d'elle et bien enfermé en Dieu, sans avoir aucun commerce avec la créature*[7].

Surin effettua, nel testo citato, un vero e proprio colpo di forza teorico: al posto dell'armoniosa unità del soggetto umano, egli instaura una coppia di termini strutturalmente opposti, la *nature* e l'*esprit*. Sarebbe un errore assimilare quest'opposizione a quella, assai più comune, che si stabilisce fra il corpo e l'anima. In realtà, la parola *nature* ricopre, nell'idioletto di Surin, un significato più complesso: essa designa infatti, al tempo stesso, il corpo *e* la parte sensuale, o animale, dell'anima. La frontiera non passa dunque, filosoficamente, fra l'anima e il corpo, ma, misticamente, all'interno dell'anima stessa, cosicché l'opposizione pertinente non è più quella fra un'istanza fisica e un'istanza psichica, ma quella fra un luogo puramente spirituale e uno spazio carnale, in cui si sovrappongono il corpo e la parte animale, pulsionale della mente.

Ora, fra i due spazi che distingue all'interno del soggetto umano, Surin stabilisce una separazione suscettibile, in particolari circostanze, di divenire assoluta. Può accadere allora che la parte carnale sia macchiata dalla presenza del male, mentre la parte spirituale dimora in perfetta innocenza; può accadere che uno dei due soggetti, una delle due metà del soggetto, si abbandoni al peccato e al demonio, mentre l'altra metà non cessa di essere in contatto con Dio. Non è difficile intuire l'effetto ristrutturante prodotto dall'applizazione di una simile dottrina allo stato morale descritto dalla macrosequenza (a). Da un lato, infatti, tutti gli impulsi peccaminosi sentiti da Surin e dalla sua corrispondente potevano venir rigettati nella sfera della *nature*, ed essere presentati così come manifestazioni periferiche di una regione bassa, animale, della soggettività; d'altro lato, e soprattutto, si poteva postulare l'esistenza di una regione spirituale incontaminata, e completamente insensibile agli influssi malefici promananti dalla sfera naturale. La reintrepretazione dello stato descritto da (a), quale è messa in atto da (b_1), diviene a sua volta oggetto di una ristrutturazione modellizzante a livello di (b_2). Ecco come si manifesta, nella lettera, questa modellizzazione di secondo grado:

> *Nous savons l'endroit où gît notre trésor et notre sainteté. Dieu ne l'a pas voulu conserver dans un vase si fragile que notre nature, mais il le garde et le cache en lui-même. Ne prenons donc plus d'intérêt en ce qui ne nous touche point; laissons faire sa justice et demeurons dans le sein de celui qui tient nos esprits éloignés de nous-mêmes et qui fait de nos corps et de tous nos sens ce que les apothicaires font des drogues. Or, quand ils en ont tiré le suc et l'essence, ils les jettent après dans la voirie pour être foulées aux pieds et y périr. Suivant cela, ma chère*

soeur, vous ne devez pas vous étonner si la partie sensuelle et animale est plongée dans les crimes et abominations que vous ressentez [...] *Souffrez le péché dans un lieu où il mérite d'être et qui est de son domaine* [...] *Vos péchés ne peuvent souiller Dieu, puisqu'ils ont chacun une demeure différente; le péché habite dans votre nature et Dieu dans votre esprit* [...] *Enfin, ma chère soeur, il faut laisser votre nature et votre corps dans les mains du diable et du péché; étant abandonnés à eux, ils ne peuvent pas produire d'autres fruits*[8].

La separazione della natura e dello spirito – ossia la struttura della doppia soggettività elaborata da (b_1) – viene (re)interpretata qui come l'effetto di un particolare disegno della provvidenza divina. È Dio stesso che tiene lo spirito di Surin – e quello della sua corrispondente – *éloignés* dalla parte carnale della loro soggettività; è Dio stesso, egualmente, che abbandona questa parte carnale nelle mani del demonio, dopo averne estratto la linfa vitale dello spirito; è Dio stesso, infine, che ha concepito e realizzato tutto questo per poter custodire nel suo seno un «tesoro» che non ha voluto conservare «dans un vase si fragile que [la] nature».

L'orizzonte di pensiero da cui la reintrepretazione introdotta da (b_2) riceve il suo significato, è beninteso la dottrina, diffusa in tutta la teologia cristiana, secondo cui ciò che impedisce la perfetta unione dell'uomo con la divinità durante la vita terrena è il «velo di carne» di cui lo spirito si trova ricoperto. Rompendo i legami fra lo spirito e la carne nella soggettività di Surin – e in quella della confidente sconosciuta –, Dio non può aver voluto che rimuovere l'ultimo ostacolo, l'ultima barriera che li separava ancora dal suo essere. Si vede dunque di quale straordinario privilegio lo stato descritto da (a), e modellizzato a un primo livello da (b_1), sia divenuto il veicolo e il segno nella modellizzazione di secondo grado effettuata da (b_2); il soggetto mistico in cui lo spirito ha cessato di confondersi con la natura – e la cui natura è stata conseguentemente abbandonata al peccato e al demonio – potrà condurre sulla terra la vita di un angelo, giacché nulla, assolutamente nulla, sarà suscettibile ormai di ostacolare la perfetta unione della sua sostanza con quella della divinità.

Bisogna inoltre notare che, proprio in quanto la degradazione della *nature* rientra in un vasto disegno provvidenziale, l'*esprit* non è chiamato a lottare contro di essa, ma a tollerarla come un male necessario. Di qui, nel testo citato, la sconcertante direzione spirituale impartita da Surin alla sua corrispondente, di qui il suo invito a rassegnarsi di fronte alla corruzione della carne, o addirittura a disinteressarsene, come di qualcosa che ha letteralmente cessato di esistere.

Alla luce di quanto abbiamo detto, possiamo considerare il dispositivo messo in opera dalla lettera l come un meccanismo di trasformazione, piuttosto che di rappresentazione, dei dati della realtà. I dati negativi di partenza, registrati nella macrosequenza descrittiva (a), finiscono per assumere infatti, in virtù della modellizzazione in due tempi (in due microsequenze) effettuata dalla macrosequenza (b), un imprevedibile ma eminente contenuto positivo. Il «reale», l'esperienza interiore di Surin, non passa dunque senza conseguenze per il circuito della scrittura. La lettera lo sottrae, lo strappa al senso primitivo – al valore cioè che esso rivestiva per i modelli culturali preesistenti al testo – e lo dota di un significato diverso, prodotto dall'applicazione di un nuovo modello culturale.

Affrontiamo adesso un altro testo del medesimo gruppo (si tratta della lettera 3 nell'edizione di Michel de Certeau), interessante soprattutto, come vedremo, per le connessioni che esso permette di stabilire in una prospettiva diacronica. La dinamica significante di questo nuovo testo – decisamente più semplice di quella della lettera l – si lascia ricondurre al concatenamento di due sequenze facilmente individuabili.

La prima sequenza consiste, come già nel testo precedente, in una descrizione dello stato interiore di Surin:

> [...] *la nature vit continuellement dans une rage et un désespoir de ne recevoir en cette vie aucune pâture ou consolation qui rassasie sa faim ou qui soulage sa douleur. Elle fait comme font les démons devant la croix: c'est qu'ils se déchirent et se tourmentent horriblement, tirant de tous côtés pour resister à ses efforts; mais il faut à la fin qu'ils reçoivent, malgré eux, le joug en grondant, en rageant, étant cependant contrains d'obéir aux volontés du Maître qui exerce son pouvoir sur eux*[9].

Se si confronta questa descrizione con quella fornita dalla macrosequenza (a) della lettera l, appare subito evidente un certo cambiamento di stile: Surin, qui, non denota più, non designa più i suoi moti interiori; egli li evoca figuralmente, attraverso l'artificio della comparazione. Ed è davvero conturbante constatare che il principale, se non l'unico termine di paragone adottato da Surin è il demonio, e il demonio quale si manifesta in una scena d'esorcismo. La *nature* di Surin, la parte carnale della sua soggettività, si tormenta e si agita «rabbiosamente», proprio come i demoni davanti al crocefisso dell'esorcista. (Non si insisterà mai abbastanza sulla centralità di questo tema della «rabbia», predicato costantemente attribuito al

demonio nei testi di Surin, e utilizzato qui come un vero e proprio perno della struttura comparativa). Ciò significa dunque che il nostro autore, diversi anni prima di essere inviato a Loudun, e di entrare così in contatto diretto con il mondo della possessione demoniaca, aveva già fatto di questo mondo il comparante privilegiato della propria esperienza. Ma ciò significa anche che la possessione, ancor prima di divenire un'esperienza, è già presente nella spiritualità di Surin sotto forma di figura retorica. La figura precede (struttura?) l'esperienza, l'esperienza segue le vie tracciate dalla metafora.

La possessione, tuttavia, non costituisce la sola modalità del demoniaco cui Surin abbia assimilato, nel gruppo di lettere preso in esame, la condizione della sua interiorità. In un altro testo (la lettera 2 nell'edizione di De Certeau), egli paragona ad esempio le sue sofferenze a quelle dei dannati, e chiama metaforicamente «inferno» la situazione in cui si trova a dover vivere:

> *Dieu est notre principe. Nous sommes à lui pour faire tout ce qu'il lui plaira et, s'il fait un enfer pour des damnés dans l'autre vie, il peut en faire autant pour celle-ci. Nous n'avons rien à dire. Et s'il nous veut damner sur la terre comme il damne les autres en enfer, laissons accomplir sa justice et laissons-lui peindre sur nous tous les traits de sa rigueur et de sa colère, qu'il a peints sur son Fils mourant en croix*[10].

Torniamo alla lettera 3 ed esaminiamo la sequenza che fa seguito, nel testo, alla rappresentazione metaforico-demonologica dello stato di Surin. Questa seconda sequenza enuncia, in modo programmatico, la condotta cui Surin intende conformarsi, la strategia cioè che egli si propone di adottare, al fine di far fronte alla sconvolgimento interiore di cui si sente vittima:

> *Les impatiences, les obscurités de notre voie, les anxiétés et troubles de notre coeur, les faiblesses et défaillances de notre courage, les infidélités d'une nature enragée de faim qui lui fait chercher avec une avidité furieuse quelque réconfort parmi les créatures, tous ces mouvements rigides ne sont-ils pas les bourreaux qui nous déchirent comme à l'envi? Mais que faire parmi tout cela? Puisque notre esprit n'y peut et n'y veut pas remédier, il faut qu'il voie tout ce tintamarre de sang-froid et qu'il y soit aussi insensible qu'un rocher; qu'il ne prenne pas plus d'intérêt à ses maux qu'à ses biens; qu'il s'abandonne à la merci de ses ennemis et qu'enfin il se quitte et s'oublie soi-même en cet état, sans aucune pitié ni regret*[11].

Il sistema semantico messo in gioco da questo frammento è una versione notevolmente semplificata di quello operante nella macrosequenza (b) della lettera 1. Ancora una volta, l'orizzonte dottrinale in cui si inscrive e si sviluppa il discorso è definito dall'opposizione *nature* vs *esprit*; ancora una volta, tutti i moti passionali, tutti gli impulsi peccaminosi provati da Surin («les anxiétés et troubles de notre coeur, les faiblesses et défaillances de notre courage», ecc.) vengono localizzati e come rinchiusi nella sfera della *nature*; ancora una volta, infine, l'*esprit* è chiamato a disinteressarsi di ciò che non può in alcun modo riguardarlo, e a restare impassibile, sereno, davanti alla degradazione che investe la *nature*.

L'elemento di maggior novità, rispetto alla lettera precedentemente citata, risiede forse nel tono, sensibilmente drammatico, con cui si esprime Surin. Egli non parla più, qui, per la sua corrispondente, non è più a lei che si rivolgono, in primo luogo, i suoi consigli. Abbandonando il suo ruolo di direttore spirituale, Surin non parla più, ormai, che per se stesso, come se il testo in esame si riferisse a una fase più acuta delle sue sofferenze, a un momento di crisi più intenso, intenso al punto di assorbire la totalità della sua attenzione.

Si può notare che la divisione del soggetto, la scissione fra la *nature* e l'*esprit*, tende ad esprimersi qui attraverso l'immagine dello sguardo. Il soggetto spirituale, scrive Surin, deve poter «contemplare a sangue freddo» tutti gli eventi disastrosi che si producono nel soggetto carnale («il faut qu'il voie tout ce tintamarre de sang-froid»). Fra le due istanze in cui si divide la soggettività dell'autore, la lettera fa passare dunque la lama di uno sguardo – di quello sguardo indifferente e freddo, *distaccato* appunto, che lo spirito impassibile getta sulla natura corrotta. Non ci resta ormai che disegnare, sulla base delle analisi finora condotte, un quadro complessivo dell'azione modellizzante esercitata dalla struttura binaria *nature* vs *esprit* sul flusso dell'esperienza interiore.

Nel 1626-1630, all'epoca in cui compie il suo noviziato, Surin non è soltanto un giovane sacerdote dotato di una ricca cultura teologica, è uno spirituale intransigente, animato da un profondo radicalismo mistico, un uomo insomma che ha già puntato tutto sull'idea di perfezione, e che non può più concepire la vita cristiana se non nella prospettiva esaltante, ma pericolosa, della santità. Ora, in un momento difficilmente determinabile del periodo considerato, quest'uomo affamato di perfezione, che si ostinava a sottoporre il suo corpo a un regime di rigidissima ascesi, assiste a un improvviso,

quanto irrefrenabile ritorno di tutti gli impulsi, di tutte le emozioni, di tutti i desideri contro cui aveva sempre, tenacemente, combattuto. Possiamo facilmente immaginare il violentissimo contrasto che dovette crearsi allora fra questi istinti peccaminosi e la sua irriducibile volontà di purezza, e la terribile ambivalenza interiore che dovette derivarne.

Come far fronte a questa situazione insostenibile? Come elaborare un'immagine di sé che potesse al tempo stesso accogliere i nuovi, irrefutabili dati interiori, e risultare accettabile dal punto di vista del soggetto? Bisognava anzitutto ridurre quell'intollerabile ambivalenza interiore, neutralizzare la tensione di cui essa era portatrice, e poi trovare una spiegazione per tutto quel che stava accadendo, una spiegazione che riuscisse, per quanto l'impresa potesse apparire disperata, a dare un senso all'illogico, e a rendere positivo ciò che vi era di più orribile. Le lettere che Surin scambiò con la confidente sconosciuta costituiscono la risposta, la più brillante delle risposte, a questo complesso di urgenti necessità interiori.

In primo luogo, introducendo l'opposizione binaria *nature* vs *esprit*, queste lettere permettevano di *ripartire* fra due soggetti mutuamente inaccessibili gli aspetti contrastanti dell'esperienza vissuta, in modo tale che tutti gli istinti peccaminosi venissero rigettati nella soggettività bassa, o carnale, e che alla soggettività alta, o spirituale, fosse restituita una piena e assoluta innocenza. Esse operavano dunque come un dispositivo di neutralizzazione dell'ambivalenza psichica, che era generata appunta dalla presenza di impulsi incompatibili all'interno di uno *stesso* soggetto. In secondo luogo, nel medesimo gruppo di testi, Surin interpretava la separazione tra lo spirito e la carne, e la conseguente degradazione del soggetto carnale, come ingranaggio di un piano ordito dalla provvidenza, e volto a rendere possibile la perfetta unione dell'anima con la sostanza divina. Lo scrittore Surin poteva così, simultaneamente, comprendere e rivalutare la propria crisi interiore come la necessaria contropartita di un destino eccezionale, che lo avrebbe rapidamente condotto alla deificazione, ossia a una completa e irreversibile trasformazione del suo essere in quello di Dio.

Neutralizzazione dell'ambivalenza veicolata dall'esperienza vissuta, reintrepretazione e transvalutazione di quest'esperienza, con finale capovolgimento del suo valore assiologico – tali sono, in conclusione, i prodigiosi effetti dell'attività modellizzante svolta dalle lettere alla confidente sconosciuta. Grazie alla scrittura, attraverso la scrittura,

Surin perviene dunque a elaborare, nonostante il suo drammatico stato interiore, un'immagine di sé ancora accettabile, un'immagine cioè che gli consente di riconoscersi, se non in tutto se stesso – giacché il successo dell'azione modellizzante comporta l'alienazione di un'intera regione psichica –, almeno in un aspetto o in una dimensione della sua personalità.

La prossimità del Maligno

La seconda tappa di quel processo di modellizzazione dell'esperienza, di cui ci siamo impegnati a descrivere la fase iniziale, nell'opera di Surin, risale agli anni 1634-1637, ossia al periodo in cui il nostro autore venne invitato a Loudun, in qualità di esorcista delle orsoline «possedute» dal demonio. Incaricato dell'esorcismo della madre superiora, Jeanne des Anges, egli non dubita un istante della realtà della possessione, ansioso quasi, e come impaziente, di cimentarsi con quelle forze demoniache, che in passato già, a più riprese, si erano affacciate prepotentemente, attraverso paragoni e metafore, alla superficie dei suoi testi. Questo impatto violento, anche se non inatteso, con il mondo della possessione demoniaca, fu decisivo per l'evoluzione dell'immagine di sé nella scrittura di Surin. A partire dal momento in cui vide, in cui credette di vedere sul volto di Jeanne des Anges le tracce del Maligno, Surin non poté più concepire allo stesso modo la propria vita interiore. Gli scritti che datano di quegli anni – diverse lettere, e soprattutto il *Triomphe de l'amour divin* – attestano una significativa trasformazione del modello binario messo a punto ai tempi del noviziato. È come se l'attività modellizzante della scrittura, senza interrompersi, passasse ormai per altre strade, come se la (ri)strutturazione che il discorso fa subire, pur conservandosi, proseguisse ormai in un'altra direzione.

Un testo perfettamente esemplare di questa nuova fase del processo di modellizzazione, è una lettera datata del 3 maggio 1635, e destinata al padre Achille d'Attichy. Surin non eista a rappresentarvisi come un indemoniato, con una ricchezza di dettagli e una minuzia analitica davvero sorprendenti:

> *(1) Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps et comme cet esprit* [*il demonio*] *s'unit avec le mien sans m'ôter ni la connaissance, ni la liberté de mon âme, et se faisant néanmoins comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes dont l'une est dépossédée de son corps et de l'usage de ses organes, et se tient à*

quartier, regardant faire celle qui s'y est introduite. Ces deux esprits se combattent en un même champ qui est le corps; et l'âme même est comme partagée et, selon une partie de soi, est le sujet des impressions diaboliques et, selon l'autre, des mouvements qui lui sont propres ou que Dieu lui donne.

(2) En même temps je sens une grande paix sous le bon plaisir de Dieu et, sans connaître comment, une rage extrême et aversion de lui se produit comme des impétuosités pour s'en séparer qui étonnent ceux qui les voient; en même temps une grande joie et douceur et, d'autre part, une tristesse qui se produit par des lamentations et cris pareils à ceux des damnés. Je sens l'état de damnation et l'appréhende, et me sens comme percé des pointes de désespoir en cette âme étrangère qui me semble mienne, et l'autre âme, qui se trouve en pleine confiance, se moque de tels sentiments et maudit en toute liberté celui qui les cause[12].

Le sequenze (1) e (2), che abbiamo isolato nel corpo del frammento, veicolano rispettivamente l'elaborazione di una certa immagine di sé, e la descrizione dell'insieme dei fenomeni psichici su cui quest'immagine può venir proiettata.

La sequenza (1) si organizza, semanticamente, come un crescendo intensivo corrispondente a una percezione sempre più ravvicinata della minaccia demoniaca. Il testo si apre con la constatazione perentoria di un fatto inspiegabile: uno spirito straniero, uno spirito maligno si è insidiosamente infiltrato nella persona di Surin, ed egli può sentirlo operare alla stregua di una seconda anima, come un doppio oscuro di se stesso. Ora, in un primo momento, Surin afferma che questo spirito maligno domina il suo corpo e controlla il funzionamento dei suoi organi, ma che la sua anima, la totalità della sua anima, conserva un'assoluta libertà. A livello di questa percezione iniziale, tutto sommato abbastanza rassicurante, la presenza del demonio si trova dunque confinata in una regione soggettiva relativamente ristretta, e cioè nello spazio della pura corporeità. In un secondo momento, tuttavia, Surin affina l'analisi della presenza demoniaca da cui si sente invaso, e modifica l'immagine che ne aveva fornito inizialmente. Non soltanto il suo corpo, ma tutta una regione della sua anima, gli sembra ormai sotto il potere di quel secondo se stesso, in cui ha creduto di poter riconoscere lo spirito maligno. Ma è pur vero che accanto a questa regione contaminata, o più precisamente alienata, continua a sussistere un'istanza psichica interamente «umana», che resiste vittoriosamente all'assalto delle forze demoniache.

Ora, basta confrontare l'immagine di sé messa a punto dalla sequenza (1) con quella che emergeva dalle lettere alla confidente sconosciuta, per rendersi conto che Surin è pervenuto ad articolare una *nuova* figura della doppia soggettività. La parte dell'io caduta in schiavitù del demonio subentra qui al vecchio soggetto carnale, mentre la parte rimasta libera e presente a se stessa prende il posto dell'antico soggetto spirituale. Il modello della possessione demoniaca soppianta così il modello *nature* vs *esprit*, in quel processo di continua reinterpretazione di sé che attraversa tutta l'opera di Surin. È evidente che questi due modelli differiscono sensibilmente a livello della sostanza del contenuto, mentre presentano una notevole analogia sul piano della configurazione formale. Entrambi approntano infatti una struttura binaria fondata sulla scissione del soggetto in due istanze non comunicanti, ed entrambi fanno passare la frontiera che divide tali istanze non già, simmetricamente, fra l'anima e il corpo, ma all'interno dell'anima stessa, determinando una distribuzione asimmetrica dell'essere del soggetto. L'evoluzione del modello di sé attestata dalla sequenza (1), consiste insomma nell'interpretare in modo diverso la stessa organizzazione formale, nel riempire cioè di una nuova sostanza semantica le caselle di una struttura che non varia.

La sequenza (2) descrive l'esperienza interiore di Surin alla luce del modello introdotto dalla sequenza (1). Questa descrizione implica che gli elementi costitutivi di tale esperienza siano ripartiti in due opposte colonne, corrispondenti ai due settori della struttura binaria elaborata da (1). Si avranno così, in particolare, le coppie antitetiche *joie* vs *tristesse*, *confiance* vs *désespoir*, *douceur* vs *rage*, il primo termine delle quali designa il soggetto che sfugge al controllo del demonio, mentre il secondo qualifica quello che è ad esso assoggettato.

È facile osservare che alcuni di questi termini erano già presenti nella descrizione che le lettere alla confidente sconosciuta fornivano di una soggettività sdoppiata in *esprit* e *nature*. Ad esempio, il *désespoir* che caratterizza qui la regione interiore dominata dal diavolo, stigmatizzava in quelle lettere la fisionomia di una *nature* in via di degradazione. D'altra parte, sappiamo che la *rage* non costituiva una proprietà qualsiasi del soggetto carnale, ma precisamente la proprietà in virtù della quale esso poteva venir paragonato a un demonio. Nel testo in esame, questa furia che potrebbe essere quella di un diavolo, diviene appunto la furia del diavolo che si è impossessato di Surin. La somiglianza fra le due descrizioni diviene ancor più conturbante, se si considera che la *tristesse* del soggetto diabolico si

manifesta «par des lamentations et cris pareils à ceux des damnés». Ancora lo stesso paragone con la condizione dei dannati, ancora la stessa evocazione metaforica dei supplizi infernali, che all'epoca del primo modello si applicava già allo stato corrotto del soggetto carnale! Inoltre, proprio come quel soggetto sentiva crescre in sé l'odio verso Dio, così ora l'anima demoniaca di Surin prova un'invincibile «aversion de lui». Perfino la descrizione della parte dell'io su cui il diavolo non può aver presa converge singolarmente con la vecchia rappresentazione del soggetto spirituale. Quella serenità con cui l'anima che è rimasta libera *se moque* degli istinti diabolici di quella che è divenuta schiava, non ricalca forse l'indifferenza, l'impassibilità ostentata dallo spirito di fronte agli impulsi peccaminosi che travolgevano la natura?

A suffragare la tesi della profonda analogia fra la situazione descritta dalle lettere alla sconosciuta e quella messa in scena dal testo esaminato, può essere addotto anche un elemento contenuto nella sequenza (1). In tale sequenza, leggiamo infatti che Surin – l'anima «umana» di Surin – rimane immobile, «regardant faire», guardando agire, l'anima demoniaca che si è introdotta nel suo corpo. Fra le due anime che si combattono in Surin, la lettera a D'Attichy istituisce dunque quel medesimo gioco dello *sguardo*, che la lettera 3 stabiliva fra la *nature* e l'*esprit*.

Da tutto ciò emerge chiaramente che l'esperienza psichica a cui la sequenza (2) applica il modello demoniaco, è quella stessa a cui le lettere alla sconosciuta applicavano il modello *nature* vs *esprit*. In altri termini, sono gli stessi sentimenti negativi che Surin attribuiva un tempo alla natura corrotta, a venir proiettati qui sullo spirito maligno; e sono gli stessi sentimenti positivi che in passato contraddistinguevano lo spirito, a caratterizzare adesso l'anima ribelle al gioco demoniaco. Una medesima esperienza, dunque, modellizzata a seconda dei casi in modo diverso, strutturata e ristrutturata nel corso degli anni a partire da modelli differenti. Ma i modelli stessi, l'abbiamo visto, presentano numerose analogie. Semanticamente dissimili, ma formalmente affini, essi attestano la coerenza, la continuità di un processo di modellizzazione che evolve certo, e che entra in nuovi stati, ma senza mai perdere la memoria degli stati precedenti.

Un altro esempio del modello demoniaco in rapporto a cui, durante il suo soggiorno a Loudun, Surin percepisce e decifra se stesso, può essere ricavato dal *Triomphe de l'amour divin* – il suggestivo rac-

conto, redatto in gran parte nel 1636, che egli consacra alle vicende della possessione. Consideriamo, in questa prospettiva, il brano che segue:

> [...] *il sentait*[13] *en son intérieur une véhémence à laquelle il ne pouvait résister, et n'avait repos que sur le pavé, où il avait inclination forte de se rouler* [...]; *là il jetait des cris lamentables et avec des fremissements et tremblements, qu'il sautait de rage sans aucun motif et se trouvait comme avec une âme nouvelle, qui lui donnait des inclinations fort éloignées des siennes; c'était le Démon qui se liait à son âme d'une façon si étroite qu'il semblait que ce fût, non un esprit étranger, mais le sien propre; selon une de ces âmes, il était fort intimement uni à Dieu et en grande et profonde paix, sans souci de tout ce qui se passait, et suivant incontinent l'autre, il était en une extrêmité de misères et en un malheur irrémédiable;* [...] *il jetait des exclamations de voix qui répondaient également à une véhémence du désir d'être à Dieu et à une aversion de lui tout extraordinaire à un même coeur; il* [...] *disait des choses capables de donner de l'affliction au Démon, par lesquelles il était travaillé, il ressentait vivement l'effet de ces paroles, comme si elle lui eussent été dites à lui-même, et à même temps se moquait de ces ressentiments, comme d'une chose qui ne le regardait pas*[14].

Per prima cosa, vorrei richiamare l'attenzione su quella che si potrebbe definire l'entrata in scena del demoniaco nel testo. Surin comincia col descrivere una serie di comportamenti anomali, una serie di atti aberranti, che gli appaiono comandati da una sorta di «âme nouvelle», da un soggetto cioè in cui egli ha cessato di riconoscersi. La distanza fra questa seconda aima e il «vero» io dell'autore è resa ancor più evidente – e ancor più crudele – dalla menzione di quelle «inclinations fort éloignées des siennes», che egli sente improvvisamente sorgere in sé. Atti che sfuggono al controllo della sua volontà, desideri e impulsi diametralmente opposti a quelli che aveva sempre coltivato, tutto un comportamento a cui egli si sente estraneo e che gli sembra dipendere da un altro se stesso: ecco dunque la terribile condizione psichica di Surin, quale è ritratta nelle righe iniziali del passo citato.

Ora, è interessante osservare come il testo fornisca una risposta – una risposta già pronta – a questo insieme di fatti apparentemente inspiegabili: «c'était le Demon». Si capisce allora come procede il discorso: si tratta di identificare, e soprattutto di proiettare all'esterno, l'alterità senza nome e senza volto che il soggetto percepisce in fondo a se stesso. Più «semplice», testualmente, della lettera ad Achille d'Attichy, il brano del *Triomphe* illustra, in un certo senso, il

processo elementare dell'attività modellizzante. Laddove, nella lettera a d'Attichy, l'articolazione del modello precedeva la sua applicazione ai dati dell'esperienza interiore, cosicché questi dati andavano a inscriversi come naturalmente nelle caselle di quel modello, il testo in esame mette in scena, in un primo tempo, l'irruzione dell'alterità all'interno del soggetto, e soltanto in un secondo tempo l'interpreta, o tende ad interpretarla, in funzione del modello demoniaco. L'arbitrio di una tale interpretazione, la violenza che il modello fa subire ai dati dell'esperienza, appaiono allora in piena luce, così come, del resto, la ragion d'essere stessa dell'attività modellizzante – ossia la neutralizzazione dell'insostenibile evidenza di quell'altro con cui l'io non cessa di confondersi.

Instaurato il modello, nominato l'innominabile, il testo può proseguire poi l'elenco dei fenomeni (sempre gli stessi) che caratterizzano l'esperienza di Surin. Si avrà così, sul versante dello spirito maligno, o meglio sul versante del soggetto legato a questo spirito, «une extrêmité de misères», un «malheur irrémédiable», e soprattutto «une aversion de [Dieu]» di violenza indescrivibile. Dal lato dello spirito umano, o meglio da quel lato dello spirito umano che resta esente da influssi diabolici, una «grande et profonde paix», un «désir d'être à Dieu» estremamente intenso e, naturalmente, una fiera indifferenza per i moti dell'anima soggetta al potere del demonio. Si tratta sempre, come si vede, dello stesso quadro di sintomi, che si ripetono, con straordinaria stabilità, attraverso le varie opere di Surin – e, con ogni verosimiglianza, attraverso le differenti epoche della sua esistenza.

Eppure, almeno un elemento che tornava ossessivamente nelle lettere alla sconosciuta sembra curiosamente assente dagli scritti del 1634-1637 che abbiamo finora esaminato: l'eccitazione simultanea di tutte le passioni. Effettivamente, su questo punto preciso, l'esperienza di Surin sembra essersi trasformata. Nei testi redatti a Loudun, non si parla più di uno stato di turbolenza generalizzata, di un'agitazione che concernerebbe, al tempo stesso, i più diversi moti passionali. Si parla invece, a più riprese, di un ritorno massiccio, dell'esplosione incontenibile di una e di una sola passione: la lussuria[15]. Il registro erotico sembra essere ormai il solo che conta, come se i fantasmi sessuali avessero relegato nell'ombra tutte le altre tentazioni. Certo, è perfettamente possibile che fra le passioni genericamente menzionate nelle lettere alla sconosciuta rientrassero anche, precisamente, i desideri sessuali. Ma questi desideri acquistano, durante il soggiorno a Loudun, un'importanza smisurata ed esclusiva, una priorità in-

somma che è almeno azzardato supporre che essi producessero già negli anni di noviziato.

Possiamo tentare ormai di stabilire un bilancio conclusivo dell'azione esercitata dal modello demoniaco sul continuum della vita interiore. Se si ammette, in conformità con la testimonianza apportata da tutti i testi, che l'esperienza di Surin è caratterizzata dalla presenza, anzi dalla persistenza di un gruppo di sentimenti inaccettabili, perché incompatibili con la sua vocazione, con i suoi principi, con tutta la sua visione del mondo, si può affermare con relativa certezza che il primo obiettivo perseguito (e raggiunto) dal processo di modellizzazione è quello di proiettare all'esterno tutti questi impulsi inconfessabili, neutralizzando così la terribile ambivalenza che essi facevano sorgere nella psiche del soggetto. Se si confronta, a questo livello, il funzionamento del modello *nature* vs *esprit* con quello, appena descritto, del modello demoniaco, si può osservare che mentre il primo si limitava a relegare gli affetti inaccettabili in una zona inferiore dell'essere umano, il secondo li proietta addirittura su un altro essere, diabolico – che non manca di comunicarli, è vero, a tutta una regione della soggettività. Questo mutamento nella dinamica della modellizzazione è inseparabile, testualmente, da una tecnica di traduzione che consiste nel prendere alla lettera i paragoni precedentemente formulati. Il personaggio demoniaco su cui il nuovo modello proietta lo stato peccaminoso di Surin, non è infatti null'altro che il comparante di quel medesimo stato nei testi dominati dal vecchio modello, Ma, precisamente, quella che là era una semplice equivalenza metaforica, si è tradotta qui in un rapporto di piena e reale identità.

L'opera di proiezione e di neutralizzazione che abbiamo appena evocato, costituisce soltanto un primo aspetto dell'attività modellizzante. Tale attività mira inoltre a conferire (è questo il suo secondo obiettivo) un senso moralmente valido alla condizione in cui aveva tradotto la crisi interiore di Surin – ossia, in altri termini, all'irruzione di Satana nel suo spazio psichico. Perché, effettivamente, questa possessione demoniaca? Perché Dio avrebbe permesso che un suo fedele servitore fosse esposto alle vessazioni dello spirito maligno? Al tempo delle lettere alla sconosciuta, quando si trattava di spiegare la separazione fra la natura e lo spirito, Surin era riuscito a convincere la sua corrispondente – e soprattutto a convincere se stesso – che tutto ciò si conformava ad un piano segreto della provvidenza, tendente a rendere possibile la perfetta unione dello spirito con l'intima essenza della divinità. All'epoca di Loudun, egli formula l'ipotesi che la sua

propria possessione sia lo strumento, scelto da Dio, per la liberazione dell'indemoniata – Jeanne des Anges – affidata alle sue cure. Sono i demoni di Jeanne che Surin accoglie nel suo corpo, è il male di lei che, per liberarla, egli accetta di assumere su di sé:

> *... un jour il ne peut s'empêcher de s'offrir à la divine Majesté pour être chargé du mal de cette pauvre fille et participer à toutes ses tentations et misères, jusqu'à demander à être possédé de l'esprit malin, pourvu qu'il agréât de lui donner la liberté d'entrer en elle-même et s'adonner à son âme; dès lors il s'engendra un amour paternel dans le coeur de ce père vers cette âme affligée, qui lui faisait désirer de pâtir chose étrange pour elle et se proposa que son grand bonheur serait d'imiter Jésus-Christ, qui pour tirer les âmes de la captivité de Satan, avait souffert la mort après s'être chargé de leurs infirmités* [16].

Siamo di fronte, non c'è da dubitarne, a un'interpretazione altamente mistica della direzione spirituale, dell'esorcismo come forma estrema di direzione spirituale. La logica della guarigione tende a confondersi qui con la logica della redenzione, e Surin, che spinge fino in fondo questo pericoloso incrocio, non esita a offrirsi a Dio «pour être chargé du mal de cette pauvre fille», per essere insomma a sua volta «possédé de l'esprit malin». Identificandosi a Cristo, morto sulla croce «pour tirer les âmes de la captivité de Satan», egli accetta di soffrire tutto, di patire tutto, purché Jeanne des Anges, la sua diletta figlia spirituale, possa riacquistare la libertà e la pace interiore.

Questa splendida oblazione, luogo privilegiato in cui la dottrina mistica s'intreccia con una vertiginosa storia d'amore, non deve farci perdere di vista il funzionamento implacabile del modello culturale, all'interno del quale, nonostante tutto, essa continua ad inscriversi, come un elemento di straordinaria efficacia. Situandosi nella logica della perfetta redenzione, Surin poteva infatti trovare un senso, un significato moralmente valido, per tutti gli eventi dolorosi che popolavano la sua esistenza. In particolare, la presenza desolante degli impulsi peccaminosi – ossia, dal punto di vista dell'attività modellizzante, lo stato di possessione demoniaca – poteva apparirgli ormai come il prezzo da pagare per la libertà di Jeanne des Anges, e dunque come il supplizio, terribile ma esaltante, cui egli era tenuto a sottoporsi per la salvezza dell'anima che gli era più cara.

L'economia dell'immagine di sé

Quali conclusioni si possono trarre dall'analisi che abbiamo con-

dotto? Abbiamo individuato, nell'opera di Surin, le tappe iniziali di un processo di modellizzazione che ha il compito di (ri)strutturare il flusso dell'esperienza interiore. Nei testi successivi a quelli che abbiamo preso in esame, questo processo si svilupperà e si perfezionerà in modo considerevole, assumendo delle forme sempre più elaborate, e dando origine a dei modelli sempre più complessi. Tutto ciò non può che eccedere, ovviamente, il dominio di questo rapido sondaggio. I risultati che abbiamo ottenuto, tuttavia, ci permettono già di formulare le proposizioni che seguono. In primo luogo, sembra difficile poter giungere a una retta comprensione dei testi di Surin, o almento di un certo numero di essi, se non si stabilisce un rapporto fra il registro della scrittura e il registro dell'esperienza vissuta. La dinamica significante di tali testi non può infatti essere spiegata, se non in funzione della modificazione che essa imprime, che essa permette d'imprimere, alla traiettoria della vita dell'autore. In secondo luogo, il rapporto che è necessario stabilire fra l'opera e l'esistenza di Surin, non può assolutamente venir analizzato a partire dalla categoria di rappresentazione, o di espressione, ed esige l'elaborazione di nuovi strumenti ermeneutici. Il nostro sondaggio ci conduce dunque molto lontano, sia dall'idea, cara a una certa critica strutturale, del testo come organismo chiuso su se stesso, sia dall'idea, cara alla critica pre-strutturale, dell'opera come luogo in cui si manifesterebbe, o si esprimerebbe, una particolare esperienza vissuta. A questo titolo, esso ci mette di fronte alla necessità di ri-pensare – ossia, al tempo stesso, di tornare a pensare e di pensare in un altro modo – la questione del rapporto fra la struttura del testo e la biografia dell'autore.

In quale direzione le indagini che abbiamo effettuato ci suggeriscono di muoversi? Senza alcun dubbio, in direzione di un'*analisi strategica* del testo letterario. Interrogarsi sulla relazione che intercorre fra le lettere alla sconosciuta, o il *Triomphe de l'amour*, e l'uomo Surin, significa, in definitiva, porre il problema della posta in gioco di tali testi. A che serve la struttura binaria *nature* vs *esprit*? A che cosa mira il modello della possessione demoniaca, o a che cosa mira Surin, introducendolo nella sua scrittura? Probabilmente, a produrre due effetti di diversa portata. Il primo obiettivo – *l'obiettivo tattico* – è di reinterpretare, o di ristrutturare, i dati dell'esperienza vissuta. Ma, al di là di questo primo obiettivo, si tratta di centrarne un secondo, *strategico*, che consiste nella determinazione del rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso. Guardandosi attraverso le lenti dei vari modelli prodotti dalla sua stessa scrittura, Surin può continuare a viversi come cristiano, e come un cristiano impegnato nella

difficile scalata alla vetta della perfezione. Senza il ricorso a quelle lenti, senza il sostegno di questi modelli, egli non avrebbe mai potuto pensare a se stesso come ad un contemplativo: i suoi comportamenti, di conseguenza, sarebbero cambiati, le sue scelte sarebbero state del tutto diverse, la sua vita, insomma, non sarebbe stata la stessa – e Surin, in una parola, non sarebbe più stato Surin. Strutturare, orientare ed eventualmente modificare il rapporto del soggetto con se stesso – tale è dunque l'obiettivo strategico perseguito dall'attività modellizzante, tale è l'estrema posta in gioco degli scritti in cui quest'attività si manifesta.

I testi su cui abbiamo lavorato appartengono tutti a una stessa categoria: quella della letteratura di tipo personale – letteratura che include forme testuali, come, ad esempio, la lettera, l'autobiografia, le memorie, ecc. Nulla vieta tuttavia di formulare l'ipotesi che anche nei testi poetici o dottrinali di Surin si trovino tracce dello stesso processo di modellizzazione dell'esperienza psichica. Se quest'ipotesi risultasse veridica – e ritengo che vi siano forti probabilità che essa risulti tale –, i risultati del nostro sondaggio potrebbero venir concepiti, non come tratti distintivi di un genere letterario, ma come elementi di una funzione coestensiva a tutto l'insieme della prassi semiotica – anche se, ovviamente, suscettibile di manifestarsi in modo privilegiato in alcuni tipi testuali piuttosto che in altri. A titolo del tutto ipotetico, proporrei di battezzare questa nuova funzione (la cui esistenza, ripetiamolo, è lungi dall'essere stata *provata*) *ruolo automodellizzante* della semiosi – ossia ruolo della semiosi in quanto pratica modellizzante il rapporto del soggetto con se stesso. Si è spesso ripetuto, in questi ultimi anni, che ogni testo costituisce un microcosmo, in quanto veicola un modello ridotto, ma completo, dell'universo. È probabile che questa formula, senza dubbio corretta, debba essere completata così: ogni testo produce, accanto a un determinato quadro del mondo, una particolare immagine del proprio autore. Da questa prospettiva, si potrebbe concepire una serie di studi aventi per oggetto l'*economia dell'immagine di sé* nell'opera di un certo autore. Di questa serie di ricerche, le pagine che precedono costituirebbero un primo, ancora grezzo e imperfetto campione.

E.H.E.S.S.
Parigi

Mino Bergamo

Note

[1] Soltanto in tempi recentissimi si è tornati a riflettere sul «tema biografico». Un segno di questa (parziale) inversione di tendenza è il numero 63 di *Poétique* (settembre 1985), significativamente intitolato «Le biographique».

[2] Jean-Joseph Surin (1600-1665), membro della Compagnia di Gesù, discepolo del grande spirituale Louis Lallemant, fu egli stesso una delle figure di maggior rilievo nel misticismo del XVII secolo. Sulla sua opera, e sulla sua dottrina, cfr.: H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, Paris 1920; M. de Certeau, *La Fable mystique*, Paris 1982; M. Bergamo, *La scienza dei santi*, Firenze 1984.

[3] J.-J. Surin, *Correspondance*, Paris 1966, pp. 113-114.

[4] J.-J- Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, Paris 1963, p. 301.

[5] *Ibid.*, pp. 297-298.

[6] L'ordine di successione delle macrosequenze (b_1) e (b_2) deve essere concepito alla stregua di un tempo logico, che caratterizza la configurazione profonda, strutturale, della lettera. A livello della configurazione di superficie, sul piano cioè del testo manifestato, l'ordine dei passaggi corrispondenti alle due microsequenze risulta capovolto. Per rendere conto in modo esauriente della dinamica significante della lettera 1, bisogna dunque supporre l'esistenza di una o più trasformazioni, che sopravvengono, nella generazione del testo, fra il livello della configurazione profonda e il livello della configurazione di superficie.

[7] *Correspondance*, p. 115.

[8] *Ibid.*, pp. 114-115.

[9] *Ibid.*, p. 117.

[10] *Ibid.*, p. 116.

[11] *Ibid.*, p. 117.

[12] *Ibid.*, pp. 263-264.

[13] Il pronome *il* designa, naturalmente, lo stesso Surin, che, nel *Triomphe de l'amour*, parla di sé in terza persona.

[14] *Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*, chap. 3; Chantilly, Arch. S.J., ms. 231 bis, ff. 63-64.

[15] Cfr., ad esempio, *ibid.*, ff. 47-48.

[16] *Ibid.*, f. 21.

A	B	C
emiotica, linguistica, semantica émiotique, linguistique, sémantique emiotics, Linguistics, Semantics	Semiotica narrativa e discorsiva. Retorica Sémiotique narrative et discursive. Rhétorique. Semiotics of narrative and discourse. Rhetoric	Socio-semiotica (socio- ed etno-linguistica) Socio-sémiotique (socio- et ethno-linguistique) Socio-Semiotics (Socio- and Ethno-Linguistics)
D	**E**	**F**
emiotica letteraria; mitologia e folklore; oetica émiotique littéraire; mythologie et folklore; oétique. iterary Semiotics; Mythology and Folkloristics: Poetics	Semiotiche auditive. Sémiotiques auditives. Audio Semiotics.	Semiotiche visive e audio-visive Sémiotiques visuelles et audio-visuelles Visual and audio-visual Semiotics