

Alcune riflessioni sulla guerra*

Pier Claudio Devescovi. Pistola

La guerra, con la sua frequenza sotto ogni latitudine e in ogni periodo storico e con il suo carico di morte, sofferenze e distruzione, pone pesanti interrogativi sulla natura umana e sul suo organizzarsi in cultura e in struttura sociali. Questi interrogativi si fanno più pressanti dopo la comparsa sulla scena delle armi nucleari che hanno determinato una possibilità di offesa sproporzionata rispetto alla dimensione naturale dell'uomo, tale da mettere in discussione l'esistenza stessa del pianeta.

Questa attività dell'uomo costituisce un capitolo complesso ed è argomento comune a molte discipline, dalla politica all'economia, alla sociologia, alla morale e alla religione. Io ho cercato di condurre un'analisi su alcuni meccanismi psicologici che sottostanno alla guerra restando il più possibile fedele allo strumento psicologico. Sono consapevole della non esaustività di questo approccio e della difficoltà a padroneggiare una materia così complessa, d'altra parte però sono convinto che il ruolo di questi fattori non sia di secondo piano, come sottolinea anche Einstein nella sua celebre lettera a Freud: «L'insuccesso degli sforzi pur generosissimi per raggiungere questa meta (la pace mondiale, n.d.a.) ci fa concludere senza ombra di dubbio che agiscono in questo caso forti fattori psicologici che paralizzano gli sforzi» (1). In questo lavoro ho privilegiato categorie della psicologia del profondo e della psicologia dell'io anche per parlare

(1) S. Freud (1932), «Perché la guerra», in *Opere 1930-1938*, Torino, Boringhieri, 1979, p. 290.

* Il lavoro è legato alla partecipazione dell'FA. a un seminario tenuto dal Prof. A. Carotenuto sulla dimensione tragica dell'esistenza, durante il periodo della propria formazione analitica.

di fenomeni collettivi. Ciò potrà dare l'impressione talvolta di una confusione fra livello dei vissuti e dei meccanismi individuali e quello della situazione collettiva; ma sono partito dal presupposto che la psicologia dell'Io è in sostanza psicologia sociale proprio perché l'Io è in larga parte costituito dalle identificazioni ed è di fatto legato al gruppo, e che inoltre le manifestazioni dell'Inconscio Collettivo postulato da Jung appaiono strutturalmente simili nel singolo individuo e nei gruppi sociali più vasti. «L'anima di un popolo non è che una formazione un po' più complessa di quella di un individuo» (2).

Vorrei aprire il discorso partendo da una esperienza psicologica, che mi ha colpito per la sua intensità, dopo aver visto «Thè day after». Il film non mi era dispiaciuto principalmente perché il suo aspetto un po' banale, un po' piatto, me lo aveva fatto sembrare molto realistico, come la cronaca di un fatto accaduto. Il giorno dopo, sul lavoro, avevo uno stato d'animo particolare: un senso di disagio abbastanza intenso mi faceva muovere in maniera quasi felpata come se un movimento un po' brusco o deciso avesse potuto mettere in discussione quello che mi stava attorno. Stavo come col fiato sospeso mentre incontravo le solite cose della giornata, che erano lì come sempre e a me sembrava bellissimo che ci fossero.

In quel periodo stavamo conducendo una lotta sindacale e il clima era piuttosto combattivo, ma io quella mattina ero decisamente soft, con, ogni tanto, un sentimento d'ansietà che la nostra potesse creare una perdita irreparabile. Ma d'altra parte, pensavo nel corso della giornata, vi sono situazioni nelle quali bisogna reagire, difendersi, mostrare la propria grinta, altrimenti si lascia agli altri l'iniziativa di decidere eccessivamente su aspetti importanti della nostra vita. Mi venivano in mente alcune situazioni di miei pazienti dove il non essere capaci di creare e difendere un proprio spazio aveva determinato dolorose limitazioni delle proprie possibilità, ed anche il mio stesso lavoro di analista che è in fondo un palleggiare per ciò che non ha voce e non ha spazio.

Verso sera arrivai a concludere che comunque i nostri interlocutori sarebbero sopravvissuti alla nostra lotta sindacale. Non saprei dire se per percezione che erano

(2) C.G. Jung (1928). «Il problema psichico dell'uomo moderno» in *Civiltà in transizione, il periodo fra le due guerre*, Opere, voi. 10, Torino. Boringhieri, 1985. p. 120.

di gran lunga più forti di noi o se perché la nostra lotta non metteva in discussione la loro esistenza ma era solo un tentativo di ridistribuire più equamente lo spazio di potere fra noi e loro. In ogni caso questo mi tranquillizzò moltissimo.

Ho voluto iniziare parlando di questa esperienza sia perché è stata il punto di partenza di queste riflessioni sia perché mi pare accenni a molti problemi che vale la pena sviluppare. Un primo rimando è a una condizione strutturale dell'uomo fra momenti più statici che potremmo dire, usando una terminologia mitologica, sotto il segno di Saturno, e momenti più dinamici e trasformativi, più sotto il segno di Mercurio. Saturno è la divinità che sovrintende all'accumolo delle messi granai, alla quiete dopo il raccolto mentre Hermes è il protettore dei ladri, dei mercanti, è il dio che sta al crocicchio delle strade. L'alternanza fra questi due atteggiamenti psichici appare fisiologica, e al momento della stasi e della quiete succede necessariamente un'uscita e un confronto con il dinamismo e la vivacità della strada e con i suoi conflitti, pena un progressivo impoverimento e limitazione anche solo perché ad un certo punto il grano accumulato va a finire. Ma il confronto e il conflitto con l'altro mettono in campo la propria aggressività, la sua misura e le sue modalità di espressione. E questo mi sembra un secondo problema cui rimanda l'esperienza psicologica successiva alla visione del film.

Lucia, una mia paziente venuta in analisi per un senso di vuoto inferiore, incapacità a fare e di avere qualsiasi prospettiva e che di fronte ad ogni situazione in cui desiderava esporre le proprie opinioni sentiva chiudersi la gola e iniziare il pianto, mi disse una volta: «Se fosse dipeso da me l'umanità sarebbe ancora all'età della pietra». Nella storia di Lucia ogni tentativo di definire e difendere uno spazio per i propri desideri e progetti, in particolare in rapporto all'altro sesso, si scontrava con l'opposizione della madre che come ultimo argomento metteva in campo l'angoscia di essere abbandonata, lasciata morire da sola. Ciò disarmava Lucia per la quale si andava stabilendo l'equazione «vita propria-morte della madre» in termini molto concreti e carica di sensi di

colpa che hanno via via atrofizzato non solo la sua aggressività ma anche la capacità di progetto e di desiderio relegando tutto ciò nell'ambito delle cose proibite e mortifere per gli altri.

Il movimento, la trasformazione, la storia sia individuale che collettiva sono legati alla sfera del desiderio e del progetto e il loro spazio è quello della strada e del rapporto con l'altro. Ad essi attiene anche l'aggressività nelle sue varie manifestazioni: dalla «energia» e «decisione» nel sostenere e difendere il proprio progetto fino alla distruzione di tutto ciò che ne è contrario e vi si opponga. Credo che l'aggressività sia una componente strutturale dell'uomo e come tale ineliminabile se non al prezzo di un'alterazione profonda della natura umana; questa affermazione mi sembra fondata sia sui dati dell'osservazione psicologica che su quelli dell'analisi storica. Mi sembra che l'incapacità di Lucia di fare i conti con la propria aggressività e di poterla utilizzare assumendosene la responsabilità la portasse da un lato all'impossibilità di qualsiasi progetto e dall'altro a forti sentimenti di colpa per le fantasie e i desideri di morte verso gli altri (in particolari la madre e la suocera) fortemente negati e rimossi. La sua frase che l'umanità sarebbe rimasta all'età della pietra se fosse dipeso da lei mi sembra esprimere bene la sua situazione.

Se l'aggressività è connaturata all'uomo, la guerra, che rappresenta una delle modalità attraverso cui essa si esprime, sembra avere più una dimensione storica che strutturale. In questa affermazione, debbo ammetterlo, c'è anche una parte di desiderio che le cose siano effettivamente così anche perché un'analisi storica pone veramente il dubbio che la guerra sia un elemento oscuro e ineluttabile del destino umano.

Il problema che ci si pone è: cos'è che trasforma il momento mercuriale di collaborazione, confronto, conflitto in una dinamica sotto il segno di Marte? Quali sono i meccanismi psicologici che sottostanno alla irruzione in scena della guerra?

Cercare di rispondere a questi interrogativi rappresenta un contributo alla comprensione dei meccanismi profondi, individuali e collettivi, che determinano questa moda-

lità di manifestazione dell'aggressività che la specie umana, dopo Hiroshima, non può più permettersi di far agire incontrollata sulla scena. È un contributo verso la necessità di riavvicinare una divaricazione apparentemente incolmabile fra sviluppo del pensiero logico-razionale-scientifico, che ha dotato l'uomo di strumenti terribili e in via di continuo perfezionamento, e sviluppo della capacità di conoscenza di sé e di padroneggiare la propria vita psichica profonda che si è mosso in maniera molto più lenta e faticosa.

Nella maggior parte dei rapporti umani l'Altro è vissuto come il portatore di valori positivi; ciò è più evidente nei rapporti di tipo amichevole, collaborativo ed erotico, ma anche nella competizione, che sempre coesiste, l'altro possiede dei valori con i quali ci confrontiamo per superarlo o imporgli i nostri. Talvolta la lotta è aspra e ad essa si associa l'umiliazione, il disprezzo, la violenza, ma le fantasie di annientamento dell'altro non si traducono in azione sia per il timore della legge penale sia perché intervengono dei meccanismi che bloccano la possibilità di realizzarle concretamente. Fra questi la coscienza che l'altro rappresenta un aspetto complementare della nostra azione e che sopprimendolo non potremmo più realizzarla; inoltre la non totale identificazione con le proprie fantasie che permette di non percepire l'altro come del tutto modellato sulle proprie proiezioni ed infine la consapevolezza che l'altro è portatore del valore dell'esistenza, superiore come tale alla contrapposizione di idee, interessi ecc.

Talvolta però le cose non vanno in questo modo e l'altro viene soppresso tisticamente. Il timore della legge penale non è sufficiente a frenare l'azione omicida, ma soprattutto l'altro ha perso ogni valore positivo e raccoglie in sé l'indifferenza, l'aspetto di ostacolo, o, spesso, tutto il negativo. Si è creata nel soggetto una profonda scissione psicologica fra i propri elementi di verità e gli aspetti di non valore, non umano o demoniaco con i quali l'altro viene identificato. La scissione è così radicale da non permettere possibili mediazioni e il passaggio all'atto è cruento e pressoché privo di sentimenti di colpa, anzi talvolta è accompagnato da sentimenti di euforia e di trionfo.

Antonio, un uomo di 40 anni raccontava spesso in seduta i suoi litigi con la moglie. Poco dopo l'inizio dell'analisi raccontò di averla aggredita, picchiata e ad un certo punto presa per il collo e di aver cominciato a stringere: «vedevo gli occhi che le venivano fuori e avevo sempre più voglia di strizzarla (fa il gesto con le mani e ha il viso contratto)». L'arrivo del figlio aveva bloccato la situazione che correva il rischio di trasformarsi in una tragedia. A. ne parlava in seduta senza alcun dispiacere o senso di colpa, ne con distacco, sembrava piuttosto ancora nello stato d'animo di quel momento e continuava a definirla «quella maiala» e a elencarle le sue malefatte che ruotavano attorno al non essere una buona madre: non aiutava i figli nei compiti, non cucinava, si truccava, spesso usciva con un'amica, «una mezza puttana».

A. aveva raramente rapporti sessuali con la moglie e quando ciò accadeva aveva la necessità, per eccitarsi, di immaginare scene simili a quelle dei giornali porno e dire alla moglie frasi di quel tipo. I suoi rapporti sessuali erano prevalentemente con prostitute e con travestiti. Dopo doveva lavarsi accuratamente e cambiarsi di tutti gli abiti. Nel corso del lavoro analitico emerse gradualmente la contrapposizione fra sua madre «che io ho messo sull'altare, che è un angelo, che viene ad aiutarmi a casa a fare quello che quella maiala non fa», e sua moglie: «la maiala» (...) che abbandona i figli (...) verrebbe da sbatterla nel muro (...) se lei avesse l'ultimo respiro lo sprecherebbe per maledire».

A. manifestava una profonda scissione fra sua madre, pura, asessuata, angelicata, e la moglie con la quale non riusciva ad avere un rapporto perché non riusciva a conciliare in lei gli aspetti erotici di partner e quelli di madre dei suoi figli. Quando talvolta ciò accadeva A. manifestava una forte angoscia e sintomi psicosomatici per i quali era venuto in analisi, e riproponeva con forza la scissione accentuando la sua attività sessuale con le prostitute e i travestiti e aggredendo la moglie. Dopo le liti più forti andava a stare qualche giorno dalla madre, in un paese vicino, dove si sentiva capito e rilassato. Sembrava proprio tornare dalla madre per dirle che

ancora una volta aveva combattuto e distrutto il male. In un'occasione raccontò che la moglie aveva portato a casa un cagnolino del quale si era presa cura e che era piaciuto molto ai suoi figli e anche a lui. Feci osservare che in questo caso sua moglie aveva manifestato una capacità di prendersi cura di un cucciolo. Borbottò qualcosa e deviò il discorso. La volta successiva raccontò che era stato costretto a portare il cane al canile poiché faceva pipì dappertutto. Vi era proprio la necessità di negare e annullare tutto ciò che poteva rappresentare un avvicinamento e coesistenza degli aspetti materni e di quelli erotici nella moglie poiché questo prima o poi avrebbe dovuto necessariamente essere esteso anche alla madre dove all'«altare» avrebbe dovuto essere accostata anche la sessualità, visto che lui e le sorelle erano comunque venuti al mondo.

Questi meccanismi che osserviamo nella situazione individuale sono strutturalmente simili a livello collettivo dove i propri elementi di verità sono i valori collettivi del paese, i suoi interessi, i suoi confini ecc. I sentimenti di colpa sono attenuati sia dalla polizia militare che dalla abdicazione dalla responsabilità individuale caratteristica della partecipazione ad una massa; lo spazio della scissione-proiezione è dato dalla distanza e dall'anonimato del nemico. La somiglianza della guerra con il passaggio all'alto cruento nella sfera individuale è legato, oltre che a questi aspetti, anche al fatto che lo scopo principale della guerra è uccidere. Tutte le regole che le collettività si sono date per mitigare gli effetti del conflitto armato, dalla proibizione di usare certe armi, o di colpire un soldato che si arrende, al salvaguardare i civili, le donne, i bambini, ecc. tradiscono il fatto che l'essenza della guerra è l'uccisione del nemico.

Il legame di complementarità che si instaura fra avversari nella guerra è quello fra vita propria e morte del nemico «L'intreccio deriva dal fatto che ogni partecipante ad una guerra appartiene simultaneamente a due masse: per la propria gente appartiene al numero dei guerrieri viventi, per l'avversario al numero dei morti
p. gg 84-85. potenziali e augurabili» (3).

Questo aspetto centrale della guerra permette paradossalmente all'individuo un'esperienza psicologica straordinaria: sottrarsi all'angoscia della morte, che normalmente accompagna la vita, attraverso l'illusione di controllarla spostandola sul nemico e derivandone sensazioni di trionfo e di immortalità.

Assieme a questo aspetto, due processi psicologici appaiono di particolare importanza nel clima che precede la guerra; essi sembrano agire come facilitatori se non proprio come veri e propri meccanismi d'innescio: da un lato i processi di scissione-proiezione-persecuzione e dall'altro l'incapacità (che con il precipitare degli eventi si trasforma in impossibilità) a tollerare e gestire i conflitti, ad accettare le contraddizioni e i paradossi della realtà. Questi due processi appaiono strettamente collegati e rinforzanti a vicenda.

Come accennavo precedentemente il passaggio all'atto della soppressione dell'altro si cala spesso in una situazione di profonda scissione psicologica fra i propri elementi di verità e il «male» con cui l'altro è totalmente identificato. Anche a livello collettivo avviene qualcosa di simile.

Questa modalità di funzionamento psicologico ha le sue radici nella posizione schizoparanoide descritta da M. Klein nella quale, per certi aspetti, le cose vengono semplificate da nette distinzioni fra buono e cattivo, vero e falso anche se ciò porta con sé l'angoscia del persecutore contro il quale vengono erette difese sempre più forti ma anche sempre più distorcenti le capacità dell'io di analisi della realtà.

Nel periodo che precede la guerra lo sforzo maggiore è quello per attribuire al nemico ogni intenzione ostile. Una delle prime cose è creare la finzione di essere attaccati. In questa situazione chiunque proponga un appello alla ragione, all'analisi obiettiva della realtà, è visto con sospetto, se non considerato un traditore o un agente del nemico. Ciò che è ascoltato sono piuttosto parole d'ordine secche e concise, pochi valori ben netti, chiare distinzioni fra ragione e torto.

Il clima che viene a crearsi presenta molte analogie con la *folie a deux*, una follia di tipo paranoico dove tutti i

contenuti e le dinamiche sembrano svolgersi sul piano dell'Immaginario, nella accezione che Lacan dà a questa dimensione come caratterizzata dalla prevalenza della relazione con l'immagine dell'altro. La fuoriuscita da questa dimensione dell'Immaginario avviene attraverso il precipitare degli eventi che sfociano nella dimensione del Reale della guerra.

Dopo la guerra, talvolta anche durante, quando la distanza e l'anonimato si attenuano, vi è la possibilità di stabilire una relazione non più con l'immagine del proprio simile ma con l'altro reale. Si provano allora sentimenti di grande vicinanza, di desiderio di riparazione, di solidarietà, la sensazione di essere stati fino ad allora posseduti da qualcosa di incomprensibili e di più grande di sé e lo stupore e la meraviglia di scoprire che l'altro, il nemico, è un altro come noi. Si stabilisce allora, a partire da questo, la possibilità di accedere alla dimensione del Simbolico, della riparazione, del linguaggio e della cultura.

Una pagina molto bella di E. Lussu esprime la sua meraviglia per questo ritrovamento di una dimensione interpersonale durante una ricognizione mattutina verso le trincee nemiche: «Una vita sconosciuta si mostrava improvvisamente davanti ai nostri occhi (...) ora si mostravano a noi nella loro vera vita. Il nemico, gli austriaci. Uomini e soldati come noi, in uniforme come noi, che si muovevano, parlavano e prendevano il caffè proprio come stavano facendo, dietro di noi, in quell'ora stessa i nostri stessi compagni. Strana cosa. Un'idea simile non mi era mai venuta alla mente. Ora prendevano il caffè. Curioso! E perché non avrebbero dovuto prendere il caffè? (...) Forse il nemico può vivere senza bere e senza mangiare? Certamente no. E allora quale

(4) E. Lussu, *Un anno sul-* la ragione del mio stupore?» (4).

SW^pS^S^ Sembrerebbe proprio che come al livello individuale l'accesso alla posizione depressiva si basa sulla fuoriuscita dall'immaginario della posizione schizoparanoide attraverso l'elaborazione del lutto, il dolore mentale e l'acquisizione della dimensione simbolica, così a livello collettivo la cultura, la civiltà si basano sulla fuoriuscita dall'immaginario paranoico della *folle a deux* attraverso l'elabo-

razione del lutto per il nemico ucciso. La cultura, come dimensione simbolica dell'uomo sembra basarsi sul cadavere del nemico. Il pensiero va spontaneamente al mito della fondazione di Roma sul cadavere di Remo. Accanto a questo meccanismo più evidente di totale identificazione con la propria verità, di negazione della dialettica e distruzione dell'avversario-nemico-«male», agisce un altro processo più sotterraneo e silenzioso. Di fronte a una incapacità a tollerare e gestire i conflitti, ad accettare e vivere le contraddizioni e i paradossi della realtà, di accedere e condividere i processi di cambiamento e trasformazione, la guerra rappresenta una precipitazione catartica in cui i conflitti vengono risolti distruggendone le premesse e lo spazio per la loro manifestazione. La definizione della guerra come fornace rimanda al crogiolo alchemico dove il vecchio status quo è fuso nei campi di battaglia e dal crollo del vecchio ordine c'è l'attesa di un nuovo ordine, di una rinascita. Questo concetto della morte come regressione, trasformazione e rinascita ha una storia antichissima, legata a ciò che l'uomo ha elaborato scoprendo l'agricoltura: «Quel che ha visto nei cereali, quel che ha imparato da questo contatto, quel che ha inteso dall'esempio dei semi che perdono il loro forma sotto terra, tutto questo rappresentò la lezione decisiva (...) Appunto nella mistica agraria preistorica sta una delle radici principali dell'ottimismo soteriologico: precisamente come il seme nascosto nella terra, il morto può sperare in un ritorno alla vita sotto forma nuova» (5). Questo modello, analogico di quanto avviene in natura, è assunto dalla psiche umana come modello simbolico dei processi di trasformazione e si esprime nella ricchissima fenomenologia dei riti di morte e rinascita. La potenza di questa simbologia sembra possedere la psiche collettiva nei momenti precedenti la guerra rendendo impossibile una distinzione fra aspetto simbolico e concreto dei processi di morte-trasformazione.

(5) M. Eliade. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 376.

Vittorio, un bambino di 9 anni, era stato ricoverato d'urgenza in un servizio ospedaliero per improvvisi assopimenti e allentamenti del tono muscolare. Vi era il timore di un problema neurologico di una certa entità, ma gli

accertamenti risultarono tutti negativi. Poco dopo la sua dimissione iniziò un'analisi. Durante le sedute V. occupava la maggior parte del tempo con cose banali, ripetitive, con abbondanza di particolari insignificanti che mi facevano perdere l'attenzione e determinavano una sensazione di torpore. Spesso utilizzava quello che dicevo per ridicolizzarmi e disprezzarmi suscitandomi sentimenti di rabbia che trovavo difficile elaborare e riproporre in seduta. Mi sentivo costretto fra il reagire rabbiosamente e l'assopirmi.

Dopo molte sedute portò un sogno in cui lui e suo padre si dimenticavano di andare a riprendere la sorellina alla scuola materna. Il mio tentativo di parlare del suo rapporto con la sorellina, fino ad allora assente nei suoi discorsi, provocò in seduta alcune «mancanze», come V. chiamava i suoi assopimenti improvvisi: si appoggiava con la testa sul tavolo e si addormentava di colpo mentre gli cadeva ciò che aveva in mano. L'ipotesi che andavo facendo era di una sua incapacità a tollerare e a gestire la sua rabbia verso la sorellina che si manifestava attraverso questa risposta, filogeneticamente molto arcaica e rara, di addormentamento di fronte a un pericolo grave. Seppi occasionalmente dai genitori, in un colloquio che mi avevano chiesto per dei problemi scolastici, che la sorella aveva sofferto tempo addietro di crisi convulsive che avevano molto impressionato V. Pensai allora anche ad una possibilità di identificazione con la sorella durante i suoi attacchi aggressivi, ed anche a un meccanismo del tipo legge del taglione. Dopo poche sedute la sorella tornò sullo sfondo e l'analisi procedette a lungo centrata sul rapporto con gli amici, l'insegnante e con me. Le «mancanze» divennero mano a mano più rare e V. sembrava maggiormente capace di gestire le sue emozioni. Dopo circa due anni di analisi riprese a parlare del rapporto con la sorella raccontando un giorno di averle dato un calcio sulla bocca in risposta a un dispetto che lei gli aveva fatto. Ne parlava con tristezza e per la prima volta accennò al fatto che Anna era piccola e lui aveva esagerato e forse le aveva fatto male. Non si verificò «l'assenza» e sembrava che la tristezza, il dolore mentale per la propria aggressività esagerata e la preoccupazione per

Anna avessero preso il posto di un meccanismo arcaico in cui la manifestazione della violenza era seguita da uno stato di morte-addormentamento che impediva l'elaborazione dei propri sentimenti aggressivi, dell'assunzione della propria responsabilità con l'apertura delle possibilità riparative.

Nonostante vi siano alcune differenze fra il comportamento di V. e questo meccanismo silenzioso che sottosta alla guerra, mi sembra che essi abbiano aspetti in comune. Credo che nella guerra il momento della violenza faccia parte di questo desiderio di sonno (della ragione e della coscienza) con l'attesa nel risveglio/rinascita senza più conflitti, mentre in V. il morire/dormire assieme alla sorella sembrava soprattutto un'assenza dalla presa di coscienza del suo agire, delle emozioni che lo avevano provocato e delle conseguenze, in vista di un risveglio senza più conflitti.

Nel nostro periodo storico caratterizzato dalla presenza dell'arma nucleare questo modello psicologico assume la sfumatura particolare di un inconscio desiderio di cancellare le tensioni, i problemi politici, ambientali, culturali, e reiniziare una nuova vita, in un territorio vergine e in una comunità di sopravvissuti che si vada costituendo su modelli profondamente diversi da quelli del mondo attuale. H. Dieckman descrive in un suo articolo sulla minaccia nucleare (6) questo aspetto psicologico che egli definisce come «complesso di Noè» con riferimento a un desiderio di una comunità-arca di giusti che passi indenne attraverso la bufera nucleare e che rifondi in qualche modo la vita sulla terra. Il seguito che hanno personaggi di comunità impostate su modelli profondamente diversi da quelli del mondo circostante, alcuni fenomeni collettivi come lavori televisivi o cinematografici su tematiche di un gruppo di sopravvissuti a una catastrofe globale, romanzi quali «Malvil» di Robert Merle, che Dieckman cita nel suo lavoro, sono indici del fatto che il «Complesso di Noè» è attualmente attivo nella psiche individuale e collettiva.

D'altra parte la guerra, pur con il suo carico di morte e sofferenze, rappresenta di fatto un momento di grande accelerazione dei processi di cambiamento e appare

(6) H. Dieckman, «Riflessa ni psicologiche sulta minao da nucleare», in *Limmay naie* n. 6, Aprile 1986, ano) 4. p. gg. 111-124.

talvolta come l'unica via d'uscita da un'impasse politica e sociale. Penso ad esempio alla posizione dei coloni americani di fronte alla corona inglese o a quella della borghesia francese di fronte alla monarchia e alla nobiltà, al proletariato e agli intellettuali russi di fronte allo zar, o ai paesi europei di fronte alla Germania nel 1939 o alle attuali condizioni di sfruttamento neo-coloniale e alla tragica miseria del terzo mondo, e l'elenco potrebbe allungarsi all'infinito.

Vi sono situazioni dove lo spazio per la mediazione politica, per il riconoscimento dell'altro, per forme di lotta sociali o culturali è pressoché nullo e le alternative sembrano essere l'accettazione dello *status quo* che spesso è di profonda umiliazione della dignità umana e dove talvolta è in gioco la stessa sopravvivenza fisica, o dare una risposta violenta. Ciò pone il grosso problema della guerra giusta e non, necessaria e non.

Io credo di non amare la guerra e la violenza, ma vi sono situazioni dove il mio desiderio e la mia etica di incontrare e riconoscere l'altro sarebbe soffocati dalla mancanza di spazio per la relazione e dove, credo, emergerebbero comportamenti più arcaici e quasi automatici di aggressione per difendere la mia sopravvivenza fisica e la mia dignità umana: di fronte a un atto terroristico, a un'aggressione, se mi trovassi in una situazione simile a un lager nazista, credo che avendone la possibilità reagirei violentemente.

Mi rendo conto della posizione contraddittoria dove da un lato l'istinto, l'emotività profonda, la rabbia per ciò che sento come una ingiustizia mi porterebbe a ribellarmi violentemente arrivando ad uccidere, e dall'altro capisco che questa modalità di reazione non esce sostanzialmente dalla logica che sottosta alla guerra. Sento l'impasse e la contraddittorietà della mia posizione divaricata fra un desiderio di superare i meccanismi psicologici e le modalità di reazione che ricalcano quelli che ho descritto a proposito della guerra e un sentimento di andare contro natura, contro la mia natura e la mia tipologia psicologica, se scegliessi di non reagire e non difendere fino all'ultimo e con tutti i mezzi la mia vita e la mia libertà di fronte a un'aggressione.

D'altra parte però dopo Hiroshima le cose non sono più le stesse: sulla scena è intervenuta una nuova variabile e cioè la possibilità che gli strumenti bellici distruggano il contenitore stesso delle dinamiche psicologiche e delle fantasie che sottendono la guerra. Non è più possibile l'oscillazione strutturale fra guerra e pace ma vi è la distruzione totale. Allora il seme nascosto nella terra non può più sperare in un ritorno alla vita in forma nuova poiché è la terra stessa che viene distrutta. Il nemico, il totalmente negativo non può essere estirpato distruggendolo poiché viene distrutta la scena stessa dove si dovrebbe poi svolgere il trionfo della verità del vincitore, lo non posso più difendere la mia vita e la mia libertà con qualunque mezzo poiché distruggere il mio aggressore è anche non trovare poi lo spazio per me.

In questa situazione non sono più applicabili le categorie psicologiche usuali. Fin'ora la tendenza al mantenimento dello *status quo* psicologico e dell'assetto comportamentale dell'uomo poteva basarsi sulle «limitate» conseguenze della guerra per non porsi il problema della confusione fra aspetti simbolici e aspetti concreti del suo agire e per non porsi dubbi e riflessioni sull'identificazione con le proprie verità. Ora tutto questo non è più possibile poiché la concretezza della totale distruzione del pianeta costringe ad un processo di trasformazione della psiche individuale e collettiva.

Una direzione di questo processo di trasformazione credo debba riguardare il meccanismo di identificazione con la propria verità e scissione-espulsione del male sul nemico, che ha una parte centrale nella dinamica bellica. Un atteggiamento assoluto di questo tipo «è sempre un atteggiamento religioso, e dovunque l'uomo diventa assoluto ivi si manifesta la sua religione» (7).

Le grandi religioni monoteistiche del bacino mediterraneo ed in particolare quella cristiana, hanno rappresentato, come afferma Jung, dei potenti e utilissimi sistemi psicoterapici, ma contemporaneamente proprio per la loro tendenza a fondersi su una verità assoluta e ad espellere il male all'esterno per poi distruggerlo, hanno costituito un retroterra culturale di intolleranza e violenza verso ciò che rimaneva al loro esterno. Ma ciò che è rimosso ed

(7) C.G. Jung (1927), ma e terra» in *Civiltà transizione, il periodo W due guerre. Opere*, vol. | Torino, Boringhieri, 1 p.71.

espulso come male, come elemento animalesco, diviene ancora più terribile e «per questo nessuna religione si è macchiata di tanto sangue innocente sparso in modo crudele come la chiesa cristiana, e il mondo non ha mai conosciuto guerre più sanguinarie di quelle combattute fra nazioni cristiane» (8).

(8) C.G. Jung (1918). «Sull'Inconscio», in *Civiltà in transizione, il periodo fra le due guerre. Opere*, voi. 10, Torino, Boringhieri 1985, p.21.

Non da meno, del resto, la Torà appare ricca di fenomeni di intolleranza e violenza, agita e subita dai figli d'Israele, mentre la sQra 9 del Corano non lascia dubbi a proposito della necessità e ineluttabilità della guerra santa: «Quando saranno trascorsi i mesi sacri uccidete tutti i politeisti ovunque li troviate, prendeteli prigionieri, assediateli e opponetevi ad essi in tutte le loro imboscate» (9).

(9) // Corano. Sùra 9 9, del Pentimento, vers. 5, Milano, Hoepli, 1969, p. 164.

Questo atteggiamento assoluto non è limitato all'ambito delle religioni tradizionali ma permea di sé anche atteggiamenti individuali e collettivi attinenti la sfera politica, ricalcando, in ambito laico, modelli sacrali di tipo teocratico. Come non vedere nel confronto delle due superpotenze anche la contrapposizione fra il rigido puritanesimo dei Padri Pellegrini e un marxismo che, da critica dell'economia politica, era stato assunto a dogma religioso e dove Mosca era diventata la terza Roma, depositarla della verità e delle sue liturgie? Che dire del fenomeno complesso del terrorismo politico d'ispirazione marxista che ci ha accompagnati negli anni di Piombo se non che la componente «religiosa» aveva assunto un ruolo centrale nella identificazione assoluta con la propria posizione ideologica e nel sangue che è stato versato? Credo che la teorizzazione più lucida e consapevole di questo fenomeno si trovi nella lettura che Toni Negri da dei Grundrisse marxisti: «E va subito sottolineato che, posta in questa luce, la logica antagonista smette di svolgersi su un ritmo binario, smette anche di accettare la realtà fantasmatica dell'avversario sul suo orizzonte. Cancella la dialettica anche solo come orizzonte. Rifugge ad ogni logica binaria. Qui il processo antagonistico tende all'egemonia, alla distruzione, all'annullamento dell'avversario. Negare la dialettica, questa formula eterna del pensiero giudaico-cristiano (...) in Marx noi abbiamo letto il più avanzato progetto verso questa distruzione (...) Dobbiamo ora procedere a fondo» (10).

(10) A. Negri, *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. gg. 196-197.

La sfera del religioso e della Rivelazione attiene tradizionalmente all'ambito della fede, ma da un punto di vista scientifico, in questo caso della psicologia, la struttura di una religione, i suoi dogmi, i suoi riti, la sua storia sono manifestazioni della psiche umana di grandissima importanza proprio perché appaiono da un lato come un sedimento della storia della psiche e del suo interrogarsi sui problemi di fondo dell'esistenza e dall'altro rappresentano un retroterra culturale che guida e condiziona il comportamento attuale dell'uomo.

In questo ambito il sedimento storico e lo schema di comportamento concernenti l'identificazione con una verità assoluta e l'espulsione - distruzione del male hanno costituito la base di moltissime azioni nella storia dell'umanità contribuendo alla creazione ed espansione di idee, civiltà ecc. ma anche allo spargimento di molto sangue. Ora, dopo Hiroshima, questa categoria psicologica non è più adattiva per l'uomo poiché il sangue che verrebbe versato non è più solo quello degli infedeli o comunque dei nemici ma quello dell'umanità in quanto tale. È necessaria quindi una critica a fondo di questa modalità psicologica, critica che per le sue ripercussioni porta ad un confronto con altre discipline quali la teologia, l'etica, la politica ecc. Identificarsi con la propria verità resa luce nuda poiché sono state tolte tutte le ombre, significa toglierla dalla vita e trasferirla in un mondo rarefatto dello spirito, ma, ricorda Jung, «La vita è un criterio di verità dello spirito (...) vita e spirito sono due potenze o due necessità tra cui l'uomo è posto. Lo spirito dà alla vita un senso e la possibilità di esplicitarsi, ma la vita è indispensabile allo spirito poiché la sua verità è nulla se essa non può vivere» (11). E ancora: «La vita come processo energetico ha bisogno di contrasti senza i quali l'energia è notoriamente impossibile. Bene e male non sono altro che gli aspetti etici di queste antitesi naturali» (12).

Ciò che la psicologia analitica può proporre all'interno di questo processo di trasformazione della psiche individuale e collettiva è la dignità di ciò che è definito «Male» e il suo ruolo di antitesi naturale di ciò nell'ambito della nostra verità, chiamiamo bene, Ed inoltre uno sposta

ti 1) C.G.Jung (1926) «Spirito e vita» in *La dinamica dell'inconscio. Opere*, voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pg.362.

(12) C.G. Jung (1942) «Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità» in *Psicologia e RBigione, Opere*, voi. 11. Torino, Boringhieri, 1979, p.190.

mento, sul piano morale, dal concetto di male come antitesi alla nostra verità al concetto di male come soppressione del rapporto con questa antitesi.

Ciò passa anche attraverso la riscoperta della relazione e il ritrovamento dell'altro, diverso ma fondamentale simile a sé, come, in una mattina in trincea, E. Lussu scopre che «il nemico» beve il caffè come i suoi compagni alle sue spalle. Ciò significa aprire la possibilità di costruire una cultura non più fondata sul cadavere di un nemico ma sul confronto con un diverso-vivente da salvaguardare, anche se da combattere.

Una trasformazione di questo tipo è una conquista faticosa che richiede una cosciente scelta etica e psicologica concernente, fra l'altro, l'accettazione profonda della realtà e dei suoi paradossi che è, a mio avviso, una attitudine alla libertà e una manifestazione d'amore per tutto ciò che vive, perché ciò che vive è inscindibilmente luce ed ombra, e credo sia una strada attraverso la quale l'uomo può divenire soggetto attivo di pace nella storia.