

ANIMA e FERRA 1

• psicologia • ecologia • società •

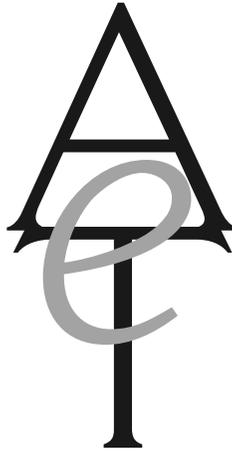
immagini del mondo contemporaneo

• Editoriale • FRANCO LIVORSI Morte e rinascita di "Dio" nel *Libro rosso* di Jung • CHRISTIAN GAILLARD Rivisitare il passato al cinema e in psicoanalisi. Note e riflessioni sul film di Elisabeth Mårton *Mi chiamavano Sabina Spielrein* • IGNAZIO SENATORE, ROBERTO FAENZA Carl Gustav e Sabina: *Prendimi l'anima*, storia di una segreta simmetria • MARTIN WALTER "Essere dentro un film è come essere in un sogno". Conversazione con David Cronenberg sul film *A Dangerous Method* • WILMA SCATEGNI Note sull'utilizzazione del cinema in Psicoterapia e in Psicoanalisi. Individuazione al femminile e transculturalità • ANNA BENVENUTI Il mondo immaginale di Hillman • DENNIS PATRICK SLATTERY Narciso, Eco e la risonanza di Ironia • GIORGIO TRICARICO Lo spirito di Jung incontra i Beatles • GIOVANNI SALIO Gandhi in Occidente • PATRIZIA NONSENGO La civiltà dell'empatia secondo Rifkin • GIORGIO GRIMALDI Il dibattito internazionale sul nucleare dopo la catastrofe di Fukushima • RENZO PENNA L'ecologia come occasione di sviluppo nel tempo della grande crisi economica dell'Italia e dell'Europa • PAOLA TERRILE La famiglia adottiva: educarsi alla diversità • FRANCO LIVORSI, LUIGI ZOJA Dialogo su *Paranoia. La follia che fa la storia* • ANNA BENVENUTI L'Ombra lunga di Silvio Berlusconi • GIUSEPPE RINALDI Gli italiani da Berlusconi a Monti alla luce di alcuni modelli della scienza sociale • BRUNO SORO USA, ultimi giorni dell'impero? • GIUSEPPE AMADIO La psiche "complottoista" si racconta. Note di lettura sul *Cimitero di Praga* di Umberto Eco • SAVERIO ZUMBO Il pontefice e lo psicoanalista. Note su *Habemus papam* di Nanni Moretti • ROBERTO LASAGNA La redenzione della psiche nel mondo in cui Dio è nascosto dappertutto. Nota su *The Tree of Life* di Terrence Malick • SONIA S. BRAGA Art Workers' Coalition • BETH MEADS, MARIA LIA MALANDRINO *L'Ombra*. Da un racconto di H. C. Andersen •

RIVISTA

FALSOPIANO

quadrimestrale
diretto da Franco Livorsi



numerouno • aprile 2012

1

www.animaeterra.it

anima e terra • psicologia, ecologia, società, immagini del mondo contemporaneo
redazione: Via Bobbio 14/b, Alessandria •
registrazione al tribunale di Alessandria n. 2/2012 del 26 gennaio 2012



direttore **Franco Livorsi**
direttore responsabile **Alberto Ballerino**
segreteria di redazione Via Bobbio 14/b Alessandria

comitato scientifico:
Giuseppe Amadio, Alberto Ballerino, Anna Benvenuti,
Davide D'Alto, Giorgio Grimaldi, Roberto Lasagna,
Franco Livorsi, Patrizia Nosengo, Giuseppe Rinaldi,
Wilma Scategni, Giovanni Sorge, Bruno Soro,
Paola Terrile, Luigi Zoja, Saverio Zumbo

anno primo, numero uno
aprile 2012
francolivorsi@animaeterra.it
redazione@animaeterra.it

per abbonarsi alla rivista
www.animaeterra.it/abbonamenti.html

Edizioni Falsopiano - Aprile 2012
via Bobbio, 14/b
15121 - ALESSANDRIA
per le immagini: copyright dei relativi detentori
stampa: Arti Grafiche Atena - Vicenza
progetto grafico e impaginazione: Roberto Dagostini e Daniele Allegrì

ANIMA e TERRA

sommario

Editoriale. Anima e Terra. Punti d'orientamento	5
<i>Psicologia, Ecologia e Società</i>	
FRANCO LIVORSI Morte e rinascita di "Dio" nel <i>Libro rosso</i> di Jung	21
CHRISTIAN GAILLARD Rivisitare il passato al cinema e in psicoanalisi. Note e riflessioni sul film di Elisabeth Màrton <i>Mi chiamavano Sabina Spielrein</i>	51
IGNAZIO SENATORE Carl Gustav e Sabina: <i>Prendimi l'anima</i> , storia di una segreta simmetria	61
MARTIN WALDER "Essere dentro un film è come essere in un sogno". Conversazione con David Cronenberg sul film <i>A Dangerous Method</i>	81
WILMA SCATEGNI Note sull'utilizzazione del cinema in Psicoterapia e in Psicoanalisi. Individuazione al femminile e transculturalità	85
ANNA BENVENUTI Il mondo immaginale di Hillman	95
DENNIS PATRICK SLATTERY Narciso, Eco e la risonanza di Ironia	99
GIORGIO TRICARICO Lo spirito di Jung incontra i Beatles	117
<i>Ecologia, Psicologia e Società</i>	
GIOVANNI SALIO Gandhi in Occidente	125
PATRIZIA NOSENGO La civiltà dell'empatia secondo Rifkin	139
GIORGIO GRIMALDI Il dibattito internazionale sul nucleare dopo la catastrofe di Fukushima	149



RENZO PENNA L'ecologia come occasione di sviluppo nel tempo della grande crisi economica dell'Italia e dell'Europa	165
PAOLA TERRILE La famiglia adottiva: educarsi alla diversità	183
<i>Società, Psicologia e Ecologia</i>	
FRANCO LIVORSI - LUIGI ZOJA Dialogo su <i>Paranoia. La follia che fa la storia</i>	193
ANNA BENVENUTI L'Ombra lunga di Silvio Berlusconi	205
GIUSEPPE RINALDI Gli italiani da Berlusconi a Monti alla luce di alcuni modelli della scienza sociale	217
BRUNO SORO USA, ultimi giorni dell'impero?	227
<i>Immagini del mondo contemporaneo</i>	
GIUSEPPE AMADIO La psiche "complotista" si racconta. Note di lettura sul <i>Cimitero di Praga</i> di Umberto Eco	239
SAVERIO ZUMBO Il pontefice e lo psicoanalista. Note su <i>Habemus papam</i> di Nanni Moretti	243
ROBERTO LASAGNA La redenzione della psiche nel mondo in cui Dio è nascosto dappertutto. Nota su <i>The Tree of Life</i> di Terrence Malick	249
SONIA S. BRAGA Art Workers' Coalition	253
BETH MEADS - MARIA LIA MALANDRINO <i>L'Ombra</i> . Da un racconto di H. C. Andersen	281

Anima e Terra. Punti d'orientamento

Espongo di seguito la linea generale alla quale questa rivista si ispirerà. Ho illustrato ampiamente tale linea in un saggio più vasto, che pubblicherò in seguito. L'orientamento che espongo qui "per punti" ha un valore esclusivamente orientativo, niente affatto vincolante per tutti i collaboratori. L'indirizzo comune può riguardare solo i grandi temi trattati, concernenti la psicologia analitica e l'ecologia sociale, il più possibile correlate. Nei rari casi in cui l'orientamento dei collaboratori dovesse divergere troppo da quello che illustro di seguito, riterrò semplicemente necessario aggiungere una fraterna nota a pie' di pagina a partire dall'ultima parola del testo in questione.

1) Non siamo quello che facciamo, ma facciamo quello che siamo. Non è un gioco di parole. Vuol dire che le motivazioni interiori dominano su quelle esteriori. Indica che quello che facciamo dipende da quello che più profondamente e intensamente crediamo, sogniamo e pensiamo più ancora che da interessi materiali (individuali o collettivi). Questi "interessi" sono - beninteso - decisivi. Sarebbe persino assurdo negarlo in un mondo in cui il capitale finanziario può mettere in crisi il sistema degli Stati e il denaro è diventato una specie di divinità per innumerevoli persone¹. Ma "l'economico" stesso conta soprattutto per l'investimento libidico che innumerevoli persone fanno su di esso, ossia in quanto è una diffusa e profonda fede collettiva². Il feticismo della merce è perciò la matrice e non l'effetto del "capitalismo"³, diversamente da quello che aveva pensato Marx. In tal caso la fede collettiva determina l'economia, la cosiddetta "sovrastuttura" determina la struttura (invece di dipenderne almeno "in ultima istanza" come ritenevano Marx e Engels).

Tuttavia il risultato di un'impostazione anche non più economicistica giocherebbe sempre a favore del capitalismo, in tal caso con consenso pieno di Freud e a dispetto di Marx, se l'uomo fosse ciecamente egoista per natura⁴. In tal caso il capitalismo sarebbe l'estremo sviluppo della natura ciecamente egoistica dell'uomo nei secoli dei secoli. Ma non è vero. Tale mentalità non c'era stata oppure non era stata affatto dominante presso culture umane di pochi millenni fa durate per almeno centomila anni (sino alla fine del neolitico), o non c'è tuttora nei trecento milioni di primitivi "veri" sopravvissuti nel pianeta oggi, che spesso si dissolvono piuttosto che convertirsi al modo di pensare "mercificato" tra noi dominante.

Ma l'uomo primordiale vive sempre in noi, in specie nell'inconscio, con pulsioni sue proprie che interagiscono col nostro vissuto. Ci sono infatti pulsioni a



monte dell'esperienza, che la preformano. Jung le chiama "archetipi", "impronte dell'originario" ⁵. Tra questi archetipi ci sono naturalmente le tendenze ancestrali che provengono dagli ominidi anteriori al "sapiens sapiens" e che condividiamo spesso con gli animali a noi affini; ma c'è pure la tensione all'infinito, alla ricerca del significato e fine della vita, all'unità col tutto, ossia al cosiddetto "divino" (altrettanto naturalmente umano). Questi archetipi innestandosi nella nostra vita individuale e collettiva, alternativamente - in probabile dipendenza da nostri bisogni profondi di tipo vuoi soggettivo e vuoi intersoggettivo emergenti in un dato spazio-tempo - fanno irrompere dall'inconscio "grandi sogni" di significato antropologico, che i popoli e la cultura trasformano in miti. Questi hanno un significato tendenzialmente perenne. Con essi il nostro inconscio antropologico ("collettivo") replica spontaneamente - in modo emozionale, ma con l'esperienza accumulata in noi nell'evoluzione della nostra specie - agli orientamenti che siamo portati o costretti ad assumere nella nostra vita vissuta. Se le due parti di noi stessi - inconscia e conscia - collidono gravemente s'ingenera nevrosi, e se nel conflitto giungano a distruggersi reciprocamente in vario grado, addirittura psicosi (o isteria psicotica). Quello che nella nostra vita corrisponde ai miti vissuti dell'inconscio naturalmente umano ("collettivo") soddisfa e dura. Ciò che invece non corrisponde a spinte naturali profondamente sentite, cioè ad archetipi e miti connessi, risulta ben presto artificiale e per ciò stesso poco soddisfacente, o addirittura angosciante o disperante, presto degenera, e più o meno presto travolto. Il successo temporaneo o la successiva degenerazione o disfatta dei nostri progetti più cari, come pure di grandi correnti della storia, ha molto a che fare con tali corrispondenze, o antinomie, tra il vissuto e le pulsioni ancestrali che si agitano in noi. Soprattutto per questo tanti movimenti rivoluzionari o riformatori sono implosi, avendo preteso di operare contro i miti vivi del nostro inconscio collettivo o di contraddirli impunemente nel modo più grave per troppi anni ⁶.

Naturalmente potremmo chiamare "disposizioni naturali" e "fedi", invece che "archetipi" e "miti" ciò che abbiamo detto archetipico e mitico senza che cambi la sostanza. Tuttavia il riferimento vuoi archetipico e vuoi mitico ci pare il più perspicuo.

Inoltre sappiamo benissimo che tra gli archetipi o disposizioni naturali non c'è solo l'empatia con i nostri simili. Non intendiamo riproporre il mito illuministico o rousseauiano del buon selvaggio ⁷, pur considerandolo assai più credibile di quello del selvaggio "cattivo". Sappiamo bene, infatti, che in noi, a priori, a prescindere dall'esperienza, archetipicamente, c'è pure la distruttività umana, con i connessi "grandi incubi" o miti mortiferi; ma questa (e quelli) si attivano quando la via armonica, ossia di accordo tra coscienza e inconscio (e viceversa),



ciò tra il vissuto e i nostri miti più cari, fallisce, e allora prende piede quello che in noi non corrisponde all'universalmente umano, all'empatico e all'armonico, ma alla voce della "bestia selvaggia" che pure in noi è sempre latente. Dobbiamo anzi dire che in quei casi prende piede una bestia selvaggia "incattivita", e solo per questo più simile alle tigri che ai cugini scimpanzé, con cui pure condividiamo il 98% del patrimonio cromosomico. Diventiamo scimpanzé o gorilla, pensanti, "arrabbiati", attivando per ciò pulsioni di morte che altrimenti avrebbero potuto rimanere latenti o marginali.

2) Se il punto sintetizzatore di ogni soluzione a tutti comune è interiore, pulsionale, mentale - inconscio, e poi semiconscio o conscio e persino superconscio - la psicologia, incentrata sull'inconscio (oltre che sulla coscienza), diventa la scienza nuova. Non nel senso che sia un sapere assoluto, che nelle "scienze umane" semplicemente non esiste, ma nel senso che essa è imprescindibile. Comprendere le motivazioni interiori, le credenze, i miti prevalenti in un determinato spazio e tempo storico, diventa, allora, la chiave di volta per comprendere e per mutare la storia stessa. Almeno "in ultima istanza".

3) Dato il nesso forte tra archetipi e miti, di cui si è detto, la correlazione tra miti e politica risulta molto perspicua al fine di intendere la storia e la stessa società di oggi dal punto di vista della psicologia analitica ⁸.

Ma la correlazione tra miti, storia e politica è molto malfamata nella cultura democratica in specie per le connessioni tra quelli che l'hanno scoperta e valorizzata ed i fascismi. Possono mai essere "buoni" pensatori, come Nietzsche o Sorel, amati da Mussolini e magari da Hitler? (come se Marx dovesse essere "cattivo" perché piaceva tanto a Stalin e persino a Beria). Certo tali propensioni debbono pure indicare che alla fonte non tutto era "acqua fresca", e ciò è pure da segnalare con forza, ma ciò non significa nulla di più. Ma il fuoco di sbarramento degli scolastici, in campo marxista - a partire dal pur grandissimo intellettuale Lukàcs, che aveva tanti peccati di "irrazionalismo" cosiddetto "giovanile" da farsi perdonare ⁹ - ha avuto effetti forti spesso sino ai giorni nostri.

Oltre a tutto gran parte dello stragismo contemporaneo si è alimentato a forme di pensiero che pretendevano di essere non già mitico irrazionali bensì "scientifiche". Hitler credeva di agire in base ai dettami di un biologismo "scientifico" e Stalin a quelli di un socialismo "scientifico". Anche i costruttori e utilizzatori di bombe atomiche del 1945 non erano certo "irrazionalisti" nietzscheani, bergsoniani o junghiani. Il pensiero "mitico" - in quanto dichiaratamente e consapevolmente soggettivo, fideistico, emozionale ed appassionato - è anzi risultato assai meno stragista di quello preteso scientifico o razionali-





stico, nei totalitarismi e anche in ambito liberaldemocratico, sol che si pensi alla storia vera del colonialismo e dell'imperialismo, o ai crimini di guerra anche di parte democratica di cui si finge di dimenticarsi.

Ciò non significa affatto optare per l'irrazionale "contro" il razionale, per l'inconscio contro la coscienza, per la fede invece che per la scienza, ma comprendere che gnosi emozionale o passionale e gnosi d'intelletto, ragioni del cuore e ragioni della ragione ¹⁰, propensioni dell'inconscio o della pura coscienza, punto di vista dei nostri istinti e punto di vista del nostro intelletto, come del resto amori da un lato e ragionamenti dall'altro, passione e calcolo, fede e logica, arte e scienza, sono piani distinti e complementari in ogni essere integralmente umano. Sono piani connessi, rispettivamente al livello "motivazionale" più interiore o a quello "costruttivo" o pragmatico. Sono funzioni chiamate in noi a cooperare, ad armonizzarsi e nell'intenzionalità profonda eventualmente a fondersi.

Tuttavia la ricerca di un modo di pensare, o paradigma, o anche "scienza" che siano in armonia vuoi con la parte emozionale, appassionata, inconscia di noi stessi che con quella cosciente e razionale, calcolante e sperimentale, è stata viva dal panteismo di Giordano Bruno all'idealismo romantico e in specie "oggettivo" di Schelling, e in epoca contemporanea dalla fenomenologia di Husserl alla nuova fisica "ecologista profonda" di Fritjof Capra emersa nella scuola di Heisenberg ¹¹. Tale ricerca non va scoraggiata, pur vigilando perché non si giunga mai a sacrificare né "l'irrazionale" al "razionale" né al contrario.

4) Jung pone al centro degli archetipi, come una sorta di archetipo degli archetipi che sintetizza tutta la vita mentale, quello che egli chiama Sé, inteso come punto alfa e omega della psiche. Di lì - per lui - procede quello che in noi è universalmente umano, e lì, secondo lui, tutto confluisce, comprendendo per ciò stesso la vita al di là del bene e del male. Il cosiddetto male, la tendenza distruttiva e autodistruttiva, che c'è pure in noi, sarebbe sì - da sempre - da subordinare alla coscienza, ma con la consapevolezza che è un aspetto ineliminabile del nostro essere originario.

Il Sé, come vera "arché", "origine prima", di tutta la nostra psiche, è percepito o si percepisce come essere in quanto psiche (e viceversa), e per ciò è l'immagine del divino in noi. Ciò non dimostra affatto il carattere ontologico, realmente esistente, del divino in noi, ma solo la presenza del bisogno di esso, a priori, in noi: istanza insopprimibile e perenne da cui poi il credente o il mistico potranno trarre motivi per la loro fede, ma sempre al di là della scienza che, come Jung dice mille volte, non può e non deve confondere mai ciò che è psichico con ciò che è oggettivo.

La dimensione religiosa, in termini psichici, viene però assunta come punto



alfa e omega della mente e per ciò stesso della storia (anche se il divino ha pure un aspetto “demoniaco”, distruttivo e autodistruttivo, da tener a bada e se possibile da armonizzare con la tensione redentiva ed empatica, pur essa forte e latente, e anzi assai più potente dell'altra distruttiva, ove sia attivata). Ogni mutamento profondo, nella vita del singolo come dei popoli, è ritenuto essenzialmente religioso. Su questo punto Jung la pensava come Hegel, per il quale il mutamento delle o nelle religioni “vissute” muta il mondo¹².

Persino la negazione del “religioso” è una sorta di religiosità alla rovescia, come è stato ben spiegato, tra gli altri, soprattutto da Maritain in *Umanesimo integrale* (1936)¹³.

Tutti i movimenti rivoluzionari comunque, da Cristo al repubblicanesimo di Robespierre e poi di Mazzini, sono stati religiosi o neoreligiosi in modo evidente e dichiarato.

Tutti i movimenti rivoluzionari sono stati, anche quando erano senza Dio come il comunismo da Marx a Lenin (e in modo distorto persino da Stalin a Mao), redentivi, cioè anche loro malgrado religiosi. Ma fallita la forma secolarizzata - marxista - dei movimenti redentivi, la religiosità - già “rimossa” da un materialismo preteso rivoluzionario alla ricerca del paradiso in terra - ritorna necessariamente, nella vita del singolo come dei popoli, nella sua specificità.

Tuttavia la rinascita del divino, già dato per “morto” da Nietzsche e Marx a Freud e oltre, è positiva e non negativa - non è cioè un mero *réculer*, sia pure nella speranza di *mieux avancer*, come nei fondamentalismi, più o meno reazionari, “futuristi del passato”, islamico, cristiano ed ebraico, e a tratti persino induista - solo ove sia una religiosità nuova, *della e nella* natura, *della e nella* psiche, ecologista e psicologico analitica. I fondamentalismi sono la manifestazione regressiva di un bisogno religioso vero, che ritorna. La vera risposta ad essi non consiste nel negarli, ma nel riprenderne in chiave riformatrice invece che reazionaria l'istanza che li fa purtroppo sorgere.

5) La centralità dell'archetipo del Sé o “numinoso” nella psiche, per il suo stesso carattere di minimo comun denominatore di ogni dato della psiche stessa, enfatizza il significato più classico della parola “*religio*”, che etimologicamente è quello di “unione”. A sua volta la presenza del divino, inteso in senso immanente o anche tale (come Sé dell'uomo e nell'uomo), enfatizza moltissimo la dimensione della fraternità “ontologica” (degli esseri nell’“essere”). La guerra tra individui o stati o classi non è la normalità, ma l'eccezione, nella storia¹⁴.

Il divenire sociale registra sempre la competizione degli Stati come delle classi (questo è “vero”), ma questa competizione solo raramente, in circostanze terribili quanto eccezionali, diventa una guerra (generale o civile). La compe-



tizione è fatta in funzione di accordi temporanei, preconditione per lotte e conquiste sociali sempre più avanzate. La guerra, tra Stati o civile, è l'*extrema ratio*, cui le persone psichicamente equilibrate si decidono loro malgrado. Si deve perciò promuovere una cultura della pace, che pur non rinunciando mai alla competizione veda la violenza come soluzione estrema, da evitare ogni volta che sia possibile e da interrompere il più presto possibile. Con lo stesso atteggiamento che abbiamo verso le operazioni chirurgiche.

Ciò fa di Gandhi, oltre che di Jung, un riferimento imprescindibile, oltre a tutto ecologicamente oltre che moralmente e religiosamente motivato, per il pensiero riformatore e rivoluzionario del XXI secolo ¹⁵. L'opzione non univoca e assoluta, ma assolutamente normale e preferenziale, per la non violenza (pur competitiva) vale nella relazione tra gli Stati come tra le classi. Oltre a tutto è ormai *dimostrabile* che le lotte dei lavoratori ottengono i maggiori e più durevoli risultati nelle fasi di sviluppo e non di crisi economica del capitalismo, crisi che tanto spesso sono state l'antefatto di efferate dittature (di segno opposto). Non si tratta, però, di andare "riformisticamente" d'accordo a tutti i costi tra classi o Stati, anche a scapito di quella che ci paia "giustizia", ma di comprendere che la competizione, per lo più assolutamente benefica, è in funzione di accordi più avanzati. Dalle stesse grandi crisi economiche si esce "insieme", tramite soluzioni unitive e non radicalmente conflittuali. Su ciò vanno però evitati gli equivoci interclassisti a tutti i costi. La democrazia sociale, il non avere padroni, erano e restano per noi obiettivi imprescindibili. Non possiamo e non vogliamo rinunciare al grande sogno "possibile" di un mondo senza padroni né privati né tantomeno di Stato, mondo per noi da preparare tramite il cooperativismo integrale, il controllo dei lavoratori sulla produzione, la partecipazione dei lavoratori agli utili e la cogestione, ma non certo tramite lo stalinismo, più obsoleto che mai. Ma questi ideali sono per noi "positivi", non derivati o derivabili dal "negativo", ossia non derivabili dalla negazione radicale o addirittura dalla distruzione dell'altro da sé, che è sempre tragica, spesso orrenda e per lo più fonte di immani sciagure, oltre a tutto normalmente liberticide. La fratellanza ontologica, morale e sociale è il dato comune necessario, persino in situazioni di inimicizia, e tanto più in situazioni di "normale" competizione sociale. Tale fratellanza ontologica, o naturale, e comunque frutto di salutare empatia psicologica, ci richiama in qualsiasi circostanza, e con chiunque, a non perdere mai di vista il sentimento e la coscienza della comunione umana che ci lega insieme.

6) Quest'immanenza del Sé in noi e tra noi - dell'Uno-Tutto e Uno-Tutti ¹⁶ "in interiore homine" - oltre che socialmente rilevante è anche, e soprattutto, rilevante ecologicamente. Se il divino è nel corpo, lo è anche nella natura. "Dio"



è nella Psiche, “Dio” è nella Natura, la Psiche è in “Dio”, la Natura è in “Dio”. Sono un tutt'uno. La natura non è altro che il mio corpo collettivo, il grande corpo, per me eternamente vivo, cui il mio corpo personale inerisce esattamente come le cellule del mio corpo ineriscono al mio corpo. Il sincronismo tra tutti i mondi della natura e tra tutti i corpi celesti è così incredibilmente evidente che solo un tipo ottuso potrebbe non vederlo. Sono evidentemente un tutt'uno i cui momenti sono interdipendenti. Come non interrogarsi su tutte queste incredibili corrispondenze?

Proprio mentre ci si svela tutta quest'incredibile correlazione ed interdipendenza, in cui il divino sembra congiungersi con lo psichico ed entrambi con la natura, come “tre in uno” e uno in tre, siamo però investiti da un'irruzione di non senso a dir poco tragica: la questione ecologica. In duecento anni ci siamo moltiplicati per sei, tanto che siamo ora sette miliardi di persone, e già per questo esercitiamo una pressione terribile, in termini di inquinamento e distruzione di altre specie, sul pianeta. Le nostre imprese, le nostre automobili, i nostri elettrodomestici scaricano anidride carbonica che torna in forma di piogge acide in una misura ritenuta venti volte maggiore che cinquant'anni fa. Ogni anno a causa della deforestazione, realizzata essenzialmente per far posto ad allevamenti, scompaiono quindici milioni di ettari di foreste, mentre il continuo aumento di anidride carbonica nell'aria, anche per il venir meno della fotosintesi clorofilliana assicurata dagli alberi, fa prevedere entro poco tempo oltre 870 milioni di ettari di deserto in più. Pare che ogni quarto d'ora a causa di tutto ciò scompaia una specie vivente. I clorofluorocarburi immessi nell'atmosfera a causa dei trasporti a motore stanno assottigliando lo strato di ozono che protegge la terra da un'eccessiva esposizione ai raggi del sole (creando il cosiddetto effetto serra, cioè un innaturale calore planetario)¹⁷. Va infine notato che il fatto che i tumori maligni siano diventati, dopo l'infarto, la causa principale di morte tra gli umani non è certo senza legami con tutto quest'inquinamento che ci circonda da ogni parte e che noi stessi abbiamo prodotto e produciamo. Si deve perciò affrontare la questione ecologica per evitare una catastrofe demografica e biologica, di tipo planetario, più che annunciata, e persino per realizzare una buona qualità della vita, uno sviluppo sostenibile, un'esistenza a misura d'uomo e donna, capace di salvaguardare l'“habitat” per la nostra - e per quanto possibile per le altre - specie (a partire dalle specie più simili a noi).

La questione ecologica perciò è destinata a diventare quella da cui tutte le altre dipendono, come fu la questione detta sociale in altre epoche. Anche la questione sociale resta decisiva, ma su un terreno ecologista o prevalentemente tale. L'istanza rivoluzionaria della “*renovatio*”, che è anche antropologica, dal 1789 è passata prima dal repubblicanesimo al socialismo o comunismo, e ora





sembra dover trascorrere nell'ecologismo (che è un problema etico ed eventualmente etico-religioso, economico-sociale e politico, oltre che biologico). Sembra però difficilissimo che decisioni assai dure, contrarie al consumismo spontaneo assai diffuso e quasi dappertutto desiderato, decisioni certo in controtendenza con il modello di sviluppo capitalistico ormai planetario e persino ampiamente interiorizzato, possano essere prese in assenza di un potere coercitivo pubblico - in nome della legge - corrispondente (tramite accordi, pur augurabili, tra stati che però non coinvolgono "tutti", e poi possono essere disattesi senza tanti problemi, come in effetti accade). Certo molto può essere fatto, vuoi tramite patti interstatali, sempre più ricercati, e vuoi determinando interventi economici risanatori, "verdi", che hanno e avranno sempre più "fortuna" nelle economie e persino per la loro ripresa; ma il male per tal via può sì essere ritardato e forse attenuato, ma senza che s'interrompa la situazione da catastrofe ecologica annunciata, ed anzi, per più di un aspetto, in atto.

7) Quanto si è detto ha profonde conseguenze istituzionali, nazionali e internazionali. Qui intanto ci si deve confrontare sulla Forma-Stato. Dal momento che il potere del singolo Stato - tanto più se esso non sia almeno di dimensione continentale - declina con evidenza sotto l'urto della rivoluzione elettronica e del "libero" mercato globalizzato; e dal momento che ciò accade mentre è visibilmente avvenuta la dissoluzione, e nel caso americano la grande crisi¹⁸, degli imperi che avevano vinto la seconda guerra mondiale, potremmo essere alle soglie di un nuovo medioevo, in cui lo Stato - nel senso moderno della parola, ossia come monopolio territoriale della forza e del diritto - "non c'era stato". A questo punto potrebbe certo essere forte la tentazione di teorizzare l'anarchia, tanto più in presenza delle miserie ben note della politica (di cui le miserie nostre, italiane, sono la punta dell'iceberg, ma che non sono certo solo di nostra pertinenza). Tuttavia l'idea che l'anarchia, nel senso di anomia, paghi, è un'utopia reazionaria. Il mondo ha bisogno di essere governato. Comunque. E assai prevedibilmente finirà per esserlo. La natura aborre il vuoto, presto riempito. I vuoti di potere possono darsi, ma mai troppo a lungo. L'ingovernabilità attuale del mondo, pur globalizzato (o in quanto è globalizzato), è reale, ma non sembra poter durare per epoche intere, se non a prezzo di forme paurose di imbarbarimento, come quelle dell'Alto Medioevo (barbarico) specie tra il 476 e l'800 (o il 1000). Il mondo ha bisogno di essere governato, possibilmente - e del tutto auspicabilmente - in una forma democratica e quanto più possibile tale. Ma si farà governare in ogni caso. Non è mai accaduto, nella storia del mondo, che l'area di mercato non finisse per trovare uno Stato della stessa vastità, in modo da poter essere giuridicamente regolata per un bene al-



meno idealmente comune. Dopo un intervallo più o meno lungo e travagliato sarà così anche nel mondo globalizzato. Purtroppo potrebbe anche accadere dopo spaventose catastrofi. Non è comunque nemmeno immaginabile che la forma stato rinunci al suo ruolo di regolatrice politica dell'economia, in assenza del quale tutti sono più poveri o addirittura miserabili. Abbiamo bisogno di più statalità non già perché questa ci piaccia (mentre ci fa quasi orrore, come ogni violenza organizzata), ma per evitare, e anzi superare (perché ci sono già), le catastrofi che incombono: la finanza internazionale fuor di controllo e i suoi nefasti effetti sul mercato e sui diritti dei lavoratori; la bomba demografica; la fame nel mondo; i fiumi e mari pattumiera; la nuova servitù di un lavoro, addirittura sempre più deprivato da diritti che parevano acquisiti, per l'ovvia concorrenza di centinaia di milioni di lavoratori poverissimi di Stati in via di sviluppo o decaduti, pronti ad accettare contratti capestro; l'aria mefitica; un livello di crisi economiche o interstatali irrisolte così grave da rendere possibile o probabile, nel giro di decenni, una guerra nucleare. Insomma, abbiamo bisogno di Stato per affrontare catastrofi sempre più gravi invece di illuderci che si risolvano da sole.

La governabilità degli Stati anche semplicemente esistenti, del resto, è diventata un'istanza imprescindibile, che si oppone ad un'anomia crescente nel mondo e nel mercato globalizzato, come una sorta di necessario anticorpo rispetto ad un'economia globalizzata accolta supinamente (pur essendo la globalizzazione assai positiva per molti altri aspetti ¹⁹). Piaccia o non piaccia l'ingovernabilità dello Stato, durata per tre anni di seguito, nell'ottobre 1922 fu uno dei coefficienti fondamentali della vittoria di Mussolini e del fascismo ²⁰. Perciò all'interno dello Stato stesso, oltre che internazionalmente (dove è imprescindibile), si può ben praticare il federalismo, in forma di potere effettivo di regioni tutte "normali", ma solo se vi sia un Senato delle regioni che faccia da Camera unitaria di unità del molteplice, incaricandosi di compensare i dislivelli in modo concordato. Si può farlo, inoltre, a patto che si mantenga, sviluppi e razionalizzi (ad esempio con il sistema elettorale maggioritario a due turni, e con collegi piccoli più o meno come le province o, se possibile, ex province, in cui vinca il migliore, come in Italia propongono soprattutto i radicali). Si può farlo se si attui una divisione tra i poteri ricca dei necessari pesi e contrappesi. E si può farlo, soprattutto, tramite un governo democratico ma forte - parlamentare o semipresidenziale - che sia saldo tra una legislatura e l'altra, sino all'indizione automatica di elezioni quando cada ²¹. Questi sono problemi urgenti per l'Italia.

Ma ben altre sono le urgenze a livello mondiale. Esse si chiamano: continentalizzazione dello o tra gli Stati nazionali, cioè "Stato di Stati" (federalismo) a livello appunto continentale; governabilità degli Stati continentalizzati, e, su



tale base, infine, lo Stato di Stati del mondo. Questi problemi verranno risolti comunque, o in una forma neoautoritaria, probabilmente da Stato-impero o Reich multinazionale²², oppure, evitando questo fosco avvenire incombente tramite la via federalistica e democratica dello “Stato di Stati”, appunto sul modello americano o svizzero ma a livello di continenti e tra continenti²³. La prima soluzione, quella dei nuovi “Reich” incombenti, porta - al pari di un’eventuale ingovernabilità mondiale che seguiti ancora magari per cinquant’anni - a conflitti spaventosi e a rigurgiti inimmaginabili di razzismo e di schiavismo appena mascherato. La seconda ci avvierebbe verso quel federalismo planetario dei liberi Stati che Kant già nel 1795 aveva ritenuto fosse la sola via ad una pace “perpetua”²⁴.

Sarà la storia, con tutte le sue drammatiche contraddizioni, a decidere lo sbocco in un senso o nell’altro. In ogni caso federalismo ed ecologismo, in una dimensione continentale e via via mondiale, sembrano indicare la strada da percorrere per superare le tragedie ambientali, economiche e militari incombenti senza cadere in nuovi stati imperiali autoritari e stragisti.

8) Tutto ciò rimbalza sia sulla politica che sul ruolo della politica stessa. Suppone in primo luogo l’aggregarsi ed ampliarsi del movimento ecologista, di salvaguardia della buona qualità della vita, ma anche il superamento del suo carattere esclusivamente o in gran parte tematico. L’ecologismo da un lato deve diventare un grande movimento spirituale e morale, oltre che ambientalista, economico sociale e politico; dall’altro deve farsi carico, dal proprio punto di vista, di istanze di governabilità e sociali proprie del federalismo e già proprie dello stesso socialismo. La caratteristica dell’ecologismo è il fatto che può essere efficace, nell’operare delle stesse persone che lo promuovono, e negli atti che compie, solo se prende subito ad attuarsi mutando in senso ecologico mentalità, stili di vita e assetti territoriali e sociali. Ciò si connette ad un processo d’innovazione che pare ormai realizzarsi molto di più nella società civile che nelle istituzioni e partiti istituzionali. Grandi eventi come la stessa elezione dell’atipico leader Obama in America come presidente degli USA, o come le proteste spontanee di massa in tante capitali, o come la stessa recente primavera araba, o come la stessa reazione di rigetto nei confronti del berlusconismo verificatasi in Italia “dal basso” tra il maggio e il giugno 2011²⁵, sembrano andare tutti nella stessa direzione. Paiono sorgere movimenti che travalicano grandemente, ormai, ogni “politica politicante”. Il formarsi di piccoli e grandi movimenti “autoconvocati”, di gente che si parla tramite Internet e persino tramite i cellulari e poi a viva voce, niente affatto incentrati, e spesso neanche coinvolti, nelle istituzioni elettive - pure non scartabili - è diventato un fattore storico



specifico di grande importanza. Tale nuovo tratto sembra addirittura poter e dover impregnare di sé tutti i nuovi movimenti rivoluzionari o riformatori “veri”, dalle grandi metropoli e città d’America o d’Europa a quelle dello stesso Medio Oriente. Non si può fare a meno delle istituzioni elettive, ma ai fini dell’innovazione pare che tutto quello che accade al di fuori di esse sia diventato la forza d’innovazione più importante, persino perché in esse qualcosa, o molto, cambi: si tratti di volontariato o di movimenti religiosi o sindacali o d’altro genere. Ciò che era stato sinora “periferico” rispetto alla politica “decisiva”, “vera”, importante, primaria, sembra diventato il cuore: il luogo stesso della fabbrica del futuro. La politica non trabocca più dallo Stato, ma trabocca dai singoli e dalla società civile “nello” Stato, quando questo, con i suoi gruppi di potere consolidati e magari “marciti”, non riesca ad impedirlo. L’operare dello Stato o a livello dello Stato, di e in ogni istituzione rappresentativa, ha un ruolo sempre decisivo, potremmo dire “arbitrale” rispetto ai cittadini produttori ed ai loro raggruppamenti. Sarebbe difficile immaginare una partita tra contendenti senza tale arbitro, seppure mai imparziale, ma in gran parte esso è ormai subordinato a quello che accade giorno per giorno appunto nella società civile. Quest’ultima va ormai intesa non solo come mondo economico, ma anche della cultura ²⁶, e soprattutto dei gruppi grandi e piccoli che in qualsiasi ambito tendano alla propria liberazione - interiore, ecologica e sociale - da ogni forma di sfruttamento e oppressione, cioè alla propria autorealizzazione.

(f.l.)

Note

1. Tra gli innumerevoli riferimenti possibili, si veda ora il bel libro dello psichiatra V. ANDREOLI *Il denaro in testa*, Rizzoli, Milano, 2011.

2. Di ciò mi sono moltissimo occupato, cercando di superare filosoficamente il marxismo, pur impegnandomi sempre a non gettar via il “bambino” (il grande e irrinunciabile sogno di emancipazione umana dallo sfruttamento economico capitalistico e dall’autoritarismo burocratico e poliziesco statale), con l’acqua sporca del materialismo filosofico e storico (per il quale la materia esisterebbe indipendentemente dal pensiero pensante, pensiero che sarebbe un epifenomeno, e la storia, almeno “in ultima istanza”, dipenderebbe dall’economia, intesa a prescindere - sempre “in ultima istanza” - dalla coscienza collettiva di chi la viva). Rinvio specialmente ai seguenti miei testi: *Note su struttura e sovrastrutture*, “Il pensiero politico”, a. XIX, n. 3, 1987, pp. 395-400 (ripreso con alcune varianti, e con un andamento per punti, col titolo: *Tesi su struttura e sovrastrutture*, nel mio libro *Stato e libertà. Questioni di storia del pensiero politico*, Tirrenia Stampatori, Torino, 1992, pp. 303-308); *Fine del materialismo*, “Critica Sociale”, gennaio-febbraio 1992, pp.





- 22-25; *Il mito della nuova terra. Introduzione*, nel mio libro *Il mito della nuova terra. Cultura, idee e problemi dell'ambientalismo*, Giuffr , Milano, 2000, pp. 1-56; *Essere sociale e coscienza nel materialismo storico di Marx, Liberazione sociale e liberazione della coscienza nella storia della socialdemocrazia e del comunismo. Note e riflessioni, La critica marxista della civilt  capitalista e il superamento del materialismo storico. Note e riflessioni, Idee per una concezione psicologica della storia*, nel mio libro *Coscienza e politica nella storia. Le motivazioni dell'azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 107-120, 155-296; *Introduzione. Concezione materialistica e concezione psicologica analitica della storia*, nel mio libro *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al XXI secolo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2011, pp. 11-71.
3. L'ex marxista americano evolutosi in senso anarchico M. BOOKCHIN, in *L'ecologia della libert . Emergenza e dissoluzione della gerarchia* (1982), Elèuthera, Milano, 1984, al proposito notava efficacemente: "Non   la produttivit  industriale che crea valori d'uso mutilati, ma l'irrazionalit  sociale che crea utenti mutilati (p. 119)." La mentalit , li vista come mentalit  collettiva invece che inter-soggettiva come direi io, indurrebbe a vedere in modo mercificato tutte le relazioni umane, com'  tipico del capitalismo. Era ben diversa la tesi in proposito espressa da K. MARX innumerevoli volte e, sul feticismo della merce, nella prima parte del suo *Il capitale* (1867), con Prefazione di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1962.
4. Quest'obiezione di Sigmund FREUD ai socialisti e comunisti, visti per ci  come illusi e utopisti, praticanti un'inutile e artificiosa violenza per fini impossibili data l'aggressivit  egoistica dell'uomo, per natura,   riscontrabile soprattutto ne *Il disagio della civilt * (1929), in "Opere", a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, vol. 10, pp. 553-630.
5. Tra gli innumerevoli saggi di C. G. JUNG che illustrano ci , mi riferisco soprattutto a: *Energetica psichica* (1928), in "Opere", a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, vol. 8, 1976, pp. 9-77; ID., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954), vol. 8, cit., pp. 177-251. Ritengo ancora prezioso per comprendere la struttura relativamente costante del pensiero junghiano: J. JACOBI, *La psicologia di C. G. Jung* (1944 e poi 1971), Bollati Boringhieri, 1973.
6. Ho trattato tali tematiche, relative alla relazione tra psiche e storia, in tre miei libri: *Psiche e storia. Junghismo e mondo contemporaneo*, Vallecchi, Firenze, 1991; *Politica nell'anima. Etica, politica, psicoanalisi*, Moretti & Vitali, 2007; *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al XXI secolo*, cit.
7. Al proposito sono soprattutto da vedere due grandi saggi di J.-J. ROUSSEAU: *Discorso sulle scienze e le arti* (1750) e *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1754), in: "Scritti politici", a cura di P. Alatri, UTET, Torino, 1969, pp. 207-370. Si confronti con: U. FABIETTI (a cura), *L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea*, Zanichelli, Bologna, 1977.
8. I testi pi  illuminanti in materia per me sono stati: C. G. JUNG et al. (ma a cura dello stesso, l' autore del saggio *Introduzione all'inconscio*, 1959, ma postumo 1964), Casini, Firenze, 1967; E. BERNHARD, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969; J. CAMPBELL, *Il potere del mito. Intervista di B. Moyers*, a cura di B. S. Flowers (1988), Guanda, Parma,

1990. Intuizioni straordinarie - e da grande storico - sulla relazione tra mito e storiografia sono in: G. L. MOSSE, *Intervista sul nazismo*, a cura di M. A. Ledeen, Laterza, Bari, 1977.

9. Il riferimento va soprattutto alla vasta opera, scritta negli ultimi anni dello stalinismo, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino, 1959. Ma Lukàcs era pur stato, prima di diventare marxista, l'autore di *L'anima e le forme* (1911), Sugar, Milano, 1963.

10. Qui naturalmente mi riferisco a un noto passaggio di Blaise PASCAL, *Pensieri* (postumo, 1670), a cura di F. De Poli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1996, cap. IV, n. 277, in cui diceva: "Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce affatto; lo si nota in mille cose. Io dico che il cuore ama naturalmente l'essere universale, e naturalmente se stesso, a seconda di come vi si applica; e s'indurisce contro l'uno o contro l'altro a sua scelta. Voi avete respinto l'uno e conservato l'altro: è per ragione che amate voi stessi? (pp. 94-95)."

11. Ho approfondito tali riferimenti - fenomenologia di Husserl a parte - nel mio libro *Il mito della nuova terra*, cit. Tra le opere più importanti volte a superare quel che vi sia di irriducibilmente contrastante, e non solo di naturalmente diverso, tra i piani di cui si è detto, ci sono i libri per me più importanti dell'ex fisico delle particelle Fritjof CAPRA: *Il Tao della fisica* (1975), Adelphi, Milano, 1982; *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente* (1982), Feltrinelli, Milano, 1982, che per me è l'opera più importante, almeno a mia conoscenza, dell'ecologismo contemporaneo; *Verso una nuova saggezza. Conversazioni con G. Bateson, I. Gandhi, W. Heisenberg, Krishnamurti, R. D. Laing, E. F. Schumacher, A. Watts e altri personaggi più straordinari* (1988), Feltrinelli, Milano, 1988, che consigliereei a chiunque per poter entrare con vivo godimento dentro la ricerca ovviamente collettiva di un nuovo paradigma, basato su una razionalità forte, ma diversa da quella meccanicistica sin qui prevalsa (com'era ed è giusto, praticamente, anche ora, "con giudizio", ma solo in mancanza di meglio).

12. Su ciò si veda soprattutto: G. W. F. HEGEL, *Filosofia della storia universale* (1822-1823, ma 1998), Introduzione e cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino, 2001. Ad esempio a p. 102 nota che "senza cambiamento della religione non può avvenire alcun vero cambiamento politico, non può avvenire alcuna rivoluzione". Ho analizzato quest'opera nel mio libro *Coscienza e politica nella storia*, cit., pp. 78-104.

13. L'opera è stata proposta in italiano a cura di P. Viotto, Roma, Borla, 1980. Si vedano specialmente le pagg. 90-128. Ho analizzato il pensiero di Maritain pure in *Coscienza e politica nella storia*, cit., pp. 351-374.

14. Su ciò Gandhi nel 1940, al cap. XVII del suo libro *Hind Swaraj or Indian home Rule*, faceva osservazioni perspicue, come si vede in: M. K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Pontara, Einaudi, Torino, 1973, p. 65.

15. Ho sostenuto tale tesi con forza ne *Il mito della nuova terra*, cit., e in *Coscienza e politica nella storia*, cit., dove me ne sono espressamente occupato alle pagg. 389-396. Gandhi è anche un critico del paradigma capitalistico (ma anche comunista di stato), occidentale, da posizioni ecologiste oltre che pacifiste, come ben emerge in: Mahatma GANDHI, *Vi spiego i mali della civiltà moderna. Hind Swaraj*, a cura di R. Altieri,



- Gandhiedizioni, Pisa, 2009. Tutta l'ecologia "profonda" si riconosce in Gandhi. Il maggior filosofo della tendenza, il norvegese Arne NAESS, è autore di *Gandhi and Group Conflict: an Exploration of Satyagraha*, Oslo-Bergen-Tromsø, 1974. (Lo stesso è autore del testo considerato più rappresentativo dell'ecologia profonda: *Ecosofia* (1976), RED, Como, 1994). Si veda, nel presente numero, il bel saggio di Giovanni SALIO *Gandhi in Occidente*. 16. Lo spostamento dal concetto, per altro fondamentale, già neoplatonico e poi romantico idealista, di Uno e Tutto (*èn kài pàn*) a quello di "Uno e Tutti" è stato attuato, alla fine del suo percorso, da Aldo CAPITINI, uno dei filosofi fondatori del Partito d'Azione, nonché principale gandhiano in Italia. Ciò emerge in: *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia, 1992 e in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia, 1994.
17. Qui ho ripreso alcune frasi dal cap. *Rinascita della natura. Problemi dell'ambientalismo contemporaneo*, dal mio libro: *Coscienza e politica nella storia*, cit., pp. 397-430 (qui pagg. 397-398).
18. Su ciò in questo numero si veda il bell'articolo di Bruno SORO USA, *gli ultimi giorni dell'impero*.
19. Si va affermando per la prima volta un uomo planetario. Vecchie nazioni ormai quasi senza figli vengono rinnovate proprio dai migranti. Le culture e religioni si ibridano. L'Oriente, con il suo immenso lascito di spiritualità psicologicamente vissuta, entra in Occidente, mentre a sua volta l'Occidente è entrato in Oriente col suo pragmatismo e spirito d'intrapresa.
20. Su ciò rinvio pure al mio saggio *Crisi di governabilità dello Stato liberale e avvento del fascismo. Note storiche e politologiche*, in: UNIVERSITÀ DI CATANIA, "Studi in onore di Enzo Sciacca", a cura di F. Biondi Nalis, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 309-320.
21. Su ciò rinvio al mio articolo: *Divisione e bilanciamento dei poteri nell'Italia d'oggi*, "Critica marxista", n. 2, marzo-aprile 2011, pp. 37-42.
22. Su ciò è notevole il libro di uno dei massimi studiosi di Gandhi (curatore della raccolta di scritti imprescindibile dello stesso, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1973, GIULIANO PONTARA, *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2006. Egli parla proprio di *La nuova barbarie: tendenze naziste oggi*, in riferimento al ritorno di un modo di concepire le relazioni basato sul puro rapporto di forza e sulla totale indifferenza per la sorte degli altri uomini (pp. 29-68).
23. Su ciò è particolarmente da vedere: L. LEVI - A. MOSCONI (a cura), *Globalizzazione e crisi dello Stato sovrano*, CELID, Torino, 2005.
24. I. KANT, *Per la pace perpetua* (1795), a cura di N. Merker e con Prefazione di N. Bobbio, Editori Riuniti, Roma, 1992. Rinvio pure al mio saggio: *Pace perpetua e unione mondiale*, in: *Stati e Federazioni. Interpretazioni del federalismo*, a cura e con introduzione di E. A. Albertoni, Eured, Milano, 1998, pp. 3-31.
25. Su ciò in questo numero si veda il bel saggio di Giuseppe RINALDI *Pro e contro Berlusconi. I mutamenti d'opinione degli italiani del nostro tempo alla luce di alcuni modelli della scienza sociale*.



26. In quest'ottica risulta ora di ancor maggiore interesse l'interpretazione di Gramsci proposta da Norberto Bobbio, secondo il quale Gramsci, superando l'identificazione marxiana (ma già hegeliana), tra "società civile" e mondo dell'economia (alias "struttura", contrapposta alla sovrastruttura considerata subordinata alla struttura), avrebbe considerato la "società civile" stessa come "sovrastruttura", intesa come la sfera della cultura e volontà in cui l'innovazione si produce, tramite idee, gruppi, partiti, eccetera. La struttura o economia sarebbe in tal caso la preconditione meramente materiale del processo storico, giocato in realtà nella sovrastruttura, con inversione della classica relazione marxista tra struttura e sovrastrutture posta dal marxismo classico e nel marxismo sempre prevalente. Gramsci, purché così inteso, è molto importante. Si veda: N. BOBBIO, *Gramsci e la concezione della società civile* (1967), Garzanti, Milano, 1990. Su ciò si veda pure la mia nota critica *Bobbio e Gramsci*, "Il Ponte", a. XLVIII, n. 1, gennaio 1992, pp. 129-133.



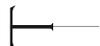
Franco Livorsi

Morte e rinascita di “Dio” nel Libro rosso di Carl Gustav Jung

I maggiori biografi di Jung, ma anche lui stesso attraverso il ben noto *Ricordi, sogni, riflessioni di Carl Gustav Jung* (1961) a cura di Aniela Jaffé¹, hanno sempre dato notizia dell'esistenza di un libro inedito di Jung contenente memorie segrete, da lui stesso scritto e riscritto in caratteri gotici e splendidamente illustrato vuoi con immagini che rappresentavano figure ricorrenti nei suoi sogni e visioni, e vuoi, soprattutto, con mandala, intitolato *Liber novus*, ma universalmente detto *Libro rosso* perché composto da fogli di grande formato da lui stesso rilegati con copertina rigida di tale colore. Si sapeva - e Sonu Shamdasani opportunamente ce lo ricorda nell'introduzione alla recente prima edizione dell'opera, da lui curata - che Jung aveva detto alla Jaffé che sarebbe stato bene pubblicare tale opera solo cinquanta o addirittura ottant'anni dopo la sua morte. Non era proprio una disposizione testamentaria, ma era certo un'indicazione forte, rispettata dagli eredi col massimo scrupolo e rimossa quasi cinquant'anni dopo la morte di Jung in un clima di forte domanda di testi del fondatore della psicologia analitica in tante parti del mondo². Il testo ora edito contiene, di fatto, tre libri: la riproduzione fotografica pura e semplice, naturalmente con i colori originari, del *Rote buch* di Jung; un grande saggio di Sonu Shamdasani che è un vero libro originale, e il testo vero e proprio, impreziosito da un lavoro di annotazione del curatore assolutamente straordinario, che facilita grandemente la lettura e consente, con opportuni rinvii, tutti gli approfondimenti possibili e immaginabili.

Può essere legittimo chiedersi come mai il libro - scritto soprattutto tra il 1913 e il 1916, poi limato e modificato sino al 1928 (ma anche con una pagina di *Epilogo* del 1959), non fosse stato destinato alla stampa sin dagli anni della sua stesura, quantomeno dopo il '28. Allora, infatti, fu abbandonato, formalmente interrotto, in considerazione del fatto che la lettura appassionata del testo taoista *Il segreto del fiore d'oro*, propostagli dall'amico orientalista Richard Wilhelm in vista di un suo commento in chiave psicologica, gli avrebbe aperto nuove prospettive, che gli avrebbero consentito di trovare risposte compiute agli interrogativi del *Rote buch*: quelle dell'alchimia, in quel caso direi dell'anima³. Essendo il libro, interrotto o meno, giunto al capolinea, perché non proporlo ai lettori?

Credo che la reticenza fosse legata al fatto che Jung, da bravo e illustre professionista svizzero del proprio tempo, era uno che teneva molto, e forse per-





sino un po' troppo, alla propria rispettabilità. Dopo la rottura di Jung con Freud e con i freudiani del 1913 (e soprattutto di loro con lui) Freud già andava dicendo che Jung era impazzito ⁴. I materiali incandescenti del *Libro rosso* raccontavano e commentavano sogni e visioni di Jung soprattutto dal 1913 al 1916, e il connesso suo deliberato dialogare con i "personaggi" apparsigli: dialogare in cui cercava di abbandonare ogni freno inibitorio e di dar così voce all'inconscio (metodo detto dell'"immaginazione attiva"). I materiali in questione, però, risultavano tali da poter essere facilmente fatti passare - da persone malevole - per esperienze di follia o semifollia. Inoltre, nel suo dialogo con i personaggi dei suoi grandi sogni e visioni, Jung, per liberare la psiche dalla sua alienazione e consentirle di autorealizzarsi, naturalmente aveva dovuto innanzitutto dissolvere quello che egli chiamava "persona" (nel senso etimologico latino di "maschera" della più profonda individualità soggettiva); ma ciò aveva implicato un implacabile "mettersi a nudo", evidente nel *Libro rosso*, da cui in pubblico uno solitamente si astiene (tanto più se si consideri o sia considerato una persona geniale e affermata qual era lui). È vero che pubblicando avrebbe potuto tagliare qualcosa, ma la relativizzazione dell'Ego nel racconto di un processo analitico individuativo non concerne un accessorio, bensì un dato sostanziale in ogni grande viaggio alle radici dell'inconscio. E infatti nel *Libro rosso* tale rimozione, che avrebbe alterato la testimonianza rendendola "incredibile", non c'è. Così nel capitolo quasi finale di esso - *Prove* - vediamo uno Jung che si rivolge all'Io, cioè alla propria coscienza pensante (vista a prescindere dalla gran parte restante della psiche), nei seguenti termini:

Tu comunque non sei la mia anima, ma il mio nudo e vuoto Io-nulla (...).

Mi rincresce doverti dire simili verità. Sì, tu sei ridicolmente suscettibile, prepotente, ribelle, diffidente, pessimista, codardo, disonesto con te stesso, astioso, vendicativo; non si può quasi parlare, senza sentirsi nauseati della tua infantile superbia, della tua brama di potere, del tuo desiderio di stima, della tua ridicola ambizione, della tua sete di fama. E poi non ti si addice quel tuo recitare e darti delle arie, cosa di cui abusi appena puoi. (...)

Tu vuoi lamentarti degli altri, vai dicendo di aver subito ingiustizie, di non esser stato compreso, di esser stato frainteso, offeso, trascurato, misconosciuto, accusato ingiustamente, e così via. Riconosci in questa tua vanità la tua vanità perennemente ridicola? ⁵

Oltre a tutto va ricordato che il libro concerneva una fase di massima, e addirittura tragica, conflittualità, personale e storica. Jung, dopo un paio d'anni di dissensi da Freud (a partire dal proprio capitale libro del 1912 *Trasformazioni*



e simboli della libido⁶), era piombato in una condizione depressiva, spesso al limite del suicidio, che emerge bene anche nel citato *Ricordi, sogni, riflessioni*⁷.

La tragedia di Sigfrido nella storia e nel vissuto di Jung

In parallelo il mondo stava precipitando, e poi precipitò, nei massacri senza precedenti della Grande Guerra. Sin dal 1913 Jung aveva avuto visioni di fiumi di sangue. Una volta gli accadde di osservare catastrofi del genere, ad occhi aperti, per due ore consecutive. E vide più volte morti ammazzati a non finire, vaganti come fantasmi, talora in colloquio notturno con se stesso (allucinatorio e “immaginario”). Ciò gli faceva temere di fare la fine di Nietzsche⁸, il cui *Così parlò Zarathustra* (1883/1886 e 1892) era stato da lui apprezzato sin dai primi anni di Università, e che egli avrebbe poi commentato parola per parola per cinque anni consecutivi nei suoi seminari, negli anni Trenta⁹. Lo scoppio della Grande Guerra gli fece poi capire (o credere) che sin dal 1913 aveva chiarissimamente antiveduto, senza poterlo ancora capire (e temendo anzi di essere in procinto di impazzire, anche lui, niccianamente), gli effetti stragistici della successiva Grande Guerra. Ma ciò per lui stava a significare - una volta compreso che si era trattato di visione profetica di grandi massacri effettivi - che abbiamo un inconscio non solo personale, ma anche “collettivo”¹⁰, collegato cioè - in qualche sua parte - con gli accadimenti di tutti gli altri, tanto che possiamo presentirli o esserne sconvolti, e coinvolti alla radice (nel che per lui sarà poi il senso stesso della poesia¹¹). A me però pare che noi, in una lettura critica e partecipe dobbiamo vedere i due piani - persino esprimendosi in visioni stragistiche del genere, o riferibili a eventi collettivi di questo tipo, come ad esempio era stato lì il grande sogno junghiano della morte del Sigfrido ammazzato da lui stesso e da un uomo di colore, alias dalla sua “Ombra”¹² - l'intreccio tra tragedia personale e tragedia collettiva, tra possibile morte psichica propria e di un tipo collettivo molto amato. Ad esempio Sigfrido è una figura che riferita a Jung è polivalente. Lo psicologo, che si confrontò con Nietzsche nel consenso e - dalla maturità del suo pensiero - nel dissenso per tutta la vita, aveva in Wagner - come molti nietzscheani o ex nietzscheani, a dispetto del Nietzsche iconoclasta col suo ex amico e maestro Wagner, ma in fondo sempre a partire da lui¹³ - il suo musicista preferito, di cui ben conosceva *L'anello del nibelungo* del 1852/1874 (e il resto), anche se conosceva certo anche *I nibelunghi* (XI-XIV secolo) nella versione originaria¹⁴. Lui e Sabina Spielrein, la bella e giovane ebrea russa che egli aveva salvato dalla follia e poi molto amato, erano wagneriani entusiasti. Lei lo aveva considerato il proprio Sigfrido, e avrebbe voluto da lui un figlio che avrebbe vo-





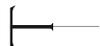
luto chiamare Sigfrido ¹⁵. Ma forse tali scambi valevano pure per un'amante rimastagli accanto tutta la vita, la non bella, ma estremamente "animica", Antonia Wolff, il cui epistolario - di lei con lui e, quel che è peggio, di lui con lei, restituito a Jung ottuagenario dopo la morte di lei stessa - è stato distrutto ("secondo gli eredi" da lui stesso). Comunque anche nel *Libro rosso* compaiono diverse figure femminili "animiche" (oltre all'Anima vera e propria), di cui sarebbe interessante conoscere il volto vivente (dietro al quale nei sogni solitamente si celano anche le figure più simboliche). Chi sarà stata la bella Salomè del *Libro rosso* che aveva provocato la morte di Giovanni Battista, nel testo in questione figlia del profeta Elia, e lì dapprima cieca, che l'amava non amata, e poi amata, e che avrebbe riacquisito la vista grazie a lui ¹⁶? E la cecità non è forse un simbolo ben noto dell'inconscio allo stato puro e quindi della follia (o, per i freudiani, della totale impotenza), alias di assenza di luce, cioè di coscienza? E se i morti in folla sono i caduti "preannunciati" della Grande Guerra (e poi della guerra in corso), non sono pure significativi quei folletti diabolici "cabiri" i quali, nel *Libro rosso*, porgono a Jung una spada invitandolo a tagliare il cervello abbandonandosi alla divina follia ¹⁷? Come non vedere qui sintomi "veri" di follia incombente, poi sfidata ed evitata dall'interessato?

Perciò i morti in folla sono anche i morti in lui (l'incombere della "sua" morte psichica), oltre che i milioni di combattenti che tra il '14 e il '18, dopo le visioni in proposito di Jung, persero effettivamente la vita. E Sigfrido è certamente tante cose di valore collettivo a lui ben note - intanto l'eroe per eccellenza, ma - per la sensibilità o cultura di quell'epoca segnata in Germania da poeti come Stefan George e in Italia come D'Annunzio - anche il superuomo nietzscheano ¹⁸, e più in generale è l'ideale del germanesimo nordico pagano ¹⁹; ma è anche Jung stesso, con il suo proprio ideale eroico, ed è l'uomo ideale di Sabina, e comunque è l'eroe dai mille volti, redentivo, sino a Cristo compreso ed oltre, cui Jung non avrebbe mai rinunciato.

Nella sua grande sensibilità lavorata a fondo dal cristianesimo (da figlio assai eretico di una famiglia piena di pastori e teologi protestanti), tutto quel mondo opposto alla fede e morale evangelica Jung lo accoglieva sì in se stesso, ma lo criticava anche a fondo, di anno in anno sempre un po' di più, sino al saggio *Dopo la catastrofe* (1945) ²⁰. Era certo attratto, e in una notevole misura persuaso, dall'idea di Nietzsche del "Dio è morto", e capiva bene che quello era l'annuncio quantomeno della morte fatale, epocale, vuoi della fede generale e però umanamente "vera" nel Dio dei monoteismi, vuoi del cristianesimo: annunci non meno significativi nella storia dell'umanità di quello della morte di Pan alla fine del mondo antico ²¹. Jung era pure attratto, oltre che dall'immagine archetipica e dai miti dell'eroe, dal vitalismo, e persino dall'animismo, cui



Nietzsche aveva connesso sin dal 1872, ne *La nascita della tragedia*, lo spirito di Dioniso²², spirito di cui una volta nel 1910 aveva proposto invano, a Freud, la rinascita attraverso la rivoluzione culturale psicoanalitica²³. Anche Jung, come Nietzsche, era più o meno persuaso che la vita sia al di là del bene e del male se Dio non esiste, e che così in effetti sia (o sarebbe) poiché il Dio, almeno come essere personale trascendente, non esisterebbe (ma semmai esisterebbe - come giunse a credere in modo “certo” nella vecchiaia²⁴ - come radicale della vita, come il Vivente per antonomasia, di cui la nostra psiche - quella di ciascuno di noi - è microcosmo, in tal caso però senza distinzioni in se stesso tra amore e distruttività, amore e morte, appunto bene e male, Dio “potenza”, “sapienza” e “amore” e “distruttività”, in “Lui” o nel nostro Sé che lo specchia o lo proietta²⁵). E tuttavia Jung sapeva - non saprei dire esattamente da quando: forse da quando la vita da psichiatra non ancora trentenne lo aveva spinto a misurarsi col “male di vivere radicale” facendosi talora carico con profonda empatia anche per i più alienati - che tutto quel bel mondo nietzscheano, ateo e superomistico, eroico wagneriano ma anche nichilista, segnato da un germanesimo impregnato di volontà di potenza, poteva essere come una bella mela col verme; che la morte di Dio, a dispetto di ogni fede ateistica, era anche - come comprese sempre più dal 1912²⁶ in poi - l’annuncio di nuove forme del divino in cammino; che assunta nella sua radicalità, inoltre, la morte di Dio era pure irruzione di un amoralismo molto vicino all’immoralismo e al nichilismo puro; che Sigfrido era pure germanesimo oltremodo aggressivo e barbarico in marcia (dove poi il nazismo, seppure come immane degenerazione del nietzscheanesimo come del wagneresimo). Per questo nel “grande sogno” narrato nei *Ricordi* e nel *Libro rosso* egli stesso uccideva Sigfrido con la carabina²⁷, ossia faceva fuori di se stesso sin lì evolutosi, con il germanesimo “grande”, goethiano nietzscheano e wagneriano, ma anche anticristiano, aggressivo e omicida. Molti anni dopo, come si sa, nel 1936 avrebbe visto il nazismo come irruzione nel nostro mondo dell’immagine archetipica di Wotan, alias del neopaganesimo nordico-germanico, ossia di un anticristianesimo eroico e vitalistico, che - giusta l’epigrafe del saggio tratta da Nostradamus - “si avvicina(va) molto al gaio paganesimo”, cioè ad un’orgia di vitalismo scatenato e coinvolgente; però avrebbe lasciato “il cuore prigioniero” e prodotto “miserie entrate”, tanto da indurre a “tornare alla vera fede”, ossia all’ovile cristiano²⁸. Ma proprio la maturazione definitiva, pur non facendogli mai passare la fascinazione per quel che si è detto, l’aveva persuaso - come pare evidente almeno dalla citata lettera a Freud del 13 febbraio 1910 - a diffidare del lato d’ombra di tutto quell’annuncio di morte di Dio, eroismo superomistico, “wotanismo”, germanesimo scatenato, che al più poteva essere visto - credo come la barbarie nel mondo tardo antico - quale antefatto di un altro dio





a venire, che non sarebbe stato né il “morto” Signore o Cristo né l’Anticristo (o Sigfrido o Wotan).

Morte e rinascita di Dio da Nietzsche a Jung

Ciò premesso, possiamo ora comprendere bene il significato generale del *Libro rosso*. Esso è una vera e propria *replica* al *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche²⁹, fatta sullo stesso terreno, con la stessa intonazione stilistica icastica e profetica, la stessa scansione in libri e capitoli, la stessa atmosfera livida ed allucinatória. Si rivolge, come detto altrove, non ai beati possidenti della fede³⁰, ma agli spiriti inquieti, come il suo, che la loro fede l’avevano scossa dalle fondamenta o perduta: a coloro per i quali “Dio è morto” e per i quali *quindi* i valori sono diventati convenzionali, al più umanamente stabiliti da una volontà soggettiva forte, e il nichilismo è incombente, col suo carico immane di barbarie, di brutalità, di crimini e di delitti contro l’umanità. A tali spiriti inquieti, di cui l’autore si sente parte, il *Libro rosso* annuncia che l’irruzione di nuove forme del divino³¹ - siano esse neocristiane o più probabilmente post-cristiane - è prossima. E infatti il libro si apre con epigrafi tratte da Isaia, in cui l’avvento del Cristo è preannunciato, e da dichiarazioni analoghe del *Vangelo secondo Giovanni*³². Voleva appunto dire che c’è un dio in cammino, come al solito attraverso vere e proprie apocalissi epocali (perché senza morte non c’è rinascita). Già Nietzsche diceva all’uomo creatore: “Come vorrai diventare nuovo se prima non sarai diventato cenere?”³³. Ogni rinnovamento implica la distruzione del già esistente (Marx lo chiamava dialettica, potenza del Negativo, con cui identificava lo stesso spirito della rivoluzione³⁴). E i cultori di tutti i misteri sapevano che la nuova vita dell’iniziato, che gli dà la certezza dell’immortalità e del contatto con il divino, si dà solo dopo l’esperienza psichica di uno stato di morte (o di “premorte” psichica) o di ingresso nel mondo dei morti. Anche la messa cattolica si fa “celebrando questi sacri misteri”, come dice l’officiante: misteri in cui “il figlio dell’uomo” nonché “figlio di Dio” rinasce dopo essere stato assassinato. I misteri di Dioniso, però da Nietzsche - ma non da Jung³⁵ - contrapposti a Cristo³⁶, erano stati svelati in tutto il loro profondissimo senso per il mondo greco arcaico e classico, ma anche per quello wagneriano - sino a quando questo filosofo vi credette³⁷ - da Nietzsche. Per ciò Jung riteneva che le catastrofi epocali del Novecento fossero una sorta di orrendo lavacro, prodotto sì da forze demoniache umane, ma dentro un destino di rinascita psichica intersoggettiva “ulteriore”.

Noi infatti - spiegava poeticamente all’inizio del *Libro rosso* - siamo come



vissuti da due nature (sia pure in una): da un lato lo “spirito del tempo” e dall’altro lo “spirito del profondo”. La nostra coscienza solitamente è legata alla contingenza e ai suoi valori apparentemente fissi (spirito del tempo), ma c’è una voce ancestrale, in certo modo antropologica, spesso sepolta come un diamante nella montagna, che quando si manifesta travolge lo spirito del tempo, preparando nuove irruzioni del divino (spirito del profondo, inconscio collettivo), ossia apprestando epifanie che seguono grandi catastrofi storiche, le quali in tal caso sarebbero iscritte in una sorta di teodicea. Lo spirito del nostro tempo è tutto risolto nella contingenza, e per ciò è preda dell’irrealtà o illusione, ma quello del “profondo” ha altro sentire, che si può dire, almeno in senso psichico, “religioso”, tanto che su ciò in un capitolo iniziale intitolato significativamente *Soluzione*, è detto:

Lo spirito di questo tempo ci ha condannato alla fretta. Se servi lo spirito di questo tempo non avrai più né futuro né passato. A noi è necessaria la vita dell’eternità. Nel profondo portiamo il futuro e il passato. Il futuro è vecchio e il passato è giovane. Tu servi lo spirito di questo tempo e pensi di poterti sottrarre allo spirito del profondo. Ma il profondo non aspetta e ti costringerà ad aderire al mistero di Cristo.

Ciò tuttavia nel testo non è affatto sinonimo di ritorno al cristianesimo, bensì di cristificazione individuale come collettiva, ossia di un sacrificio necessario di sé, quasi come una crocifissione individuale e collettiva, perché il nuovo senso del divino - uno spirito redentivo non più morto, ma nuovamente vivo e ravvivante, e un’epoca armonica (detta dagli astrologi dell’acquario) - possa irrompere, a livello individuale come collettivo. Infatti nella “notte di Natale” del 1913 Jung dice di aver visto “il rozzo scorpione, l’emblema degli orrori della guerra dei contadini, degli incendi omicidi e della crudeltà straordinaria”, e di aver compreso solo in seguito che si trattava delle stragi della Grande Guerra. Queste sarebbero però, appunto, il travaglio collettivo del parto di una nuova epoca redentiva, attesa pure dopo il 1945 (seguito del ’14-18) e, mentre dopo i fatti d’Ungheria e poi di Suez del 1956 sembrava incombere il rischio di un conflitto nucleare, e l’inconscio collettivo a suo dire inviava le visioni dei dischi volanti per esprimere l’istanza del “*rotundum*” armonico e riconciliativo, al di là dei contrari, a misura di un’età tecnologica, come dirà nel libro del 1958 *Un mito moderno. Le cose che si vedono in cielo*³⁸. Su ciò nel *Libro rosso* diceva:

Il terrore dovrebbe diventare così grande da far sì che gli occhi degli uomini possano volgersi verso l’interno, che il loro volere cerchi il Sé non più negli altri, ma





in loro stessi. Io l'ho visto, so che questa è la via. Ho visto la morte di Cristo e il suo compianto, ho vissuto i tormenti del suo morire, della grande morte. Ho visto un nuovo Dio, un fanciullo che tiene in pugno i demoni ³⁹.

Ma il travaglio è terribile, sia collettivamente che individualmente (ove sia spinto sino alla rinascita nel Sé, cioè sino alla "propria" cristificazione, prima mortifera e poi redentiva). Le visioni di morte testimoniate sono effettivamente molto impressionanti. In una, datata 12 dicembre 1913, è scritto:

Mi trovo davanti a una buia caverna, immerso fino alle caviglie in un nero luridume. Intorno a me aleggiano delle ombre. Sono attanagliato dalla paura, ma so che devo entrare. (...) Procedo guardando l'acqua melmosa. La caverna è invasa da un mostruoso frastuono di voci bercianti. Sollevo la pietra che ricopre una buia apertura sulla roccia. (...) Qui c'è qualcosa che vuol farsi sentire. Appoggio l'orecchio sulla fessura. Odo lo scroscio di fiumi sotterranei. Vedo la testa insanguinata di un uomo trascinato dalla corrente scura. Laggiù galleggia un uomo ferito, un morto ammazzato. Inorridito resto a fissare a lungo quell'immagine. (...) D'un tratto si fa notte fonda. Un fiotto di sangue, un denso sangue rosso, sprizza verso l'alto, zampilla a lungo e poi si esaurisce. Resto paralizzato dallo spavento. Che cosa ho visto? ⁴⁰

E ancora, in tal caso invitato a vedere dalla Morte stessa:

Vedo legioni compatte di uomini, vecchi, donne, bambini. In mezzo a loro vedo cavalli, buoi e animali più piccoli: un nugolo di insetti sciami tutt'intorno... Un'intera selva viene avanti sui flutti, fiori appassiti senza numero... Un'intera estate defunta. Già son vicini, han tutti lo sguardo fisso e gelido... Non muovono i piedi e dalle loro file compatte non esce alcun suono. (...) Scorrono avanti in enormi fiumane. O tenebrosa, orribile visione! (...) Il mare oscuro si agita con veemenza. Comincia a diffondersi un chiarore rossastro. È come sangue... Un mare di sangue spumeggia ai miei piedi...

La Morte stessa chiarisce che è l'irruzione del demoniaco già sepolto per tanto tempo e persino ridicolizzato dal Moderno, ma evidentemente ben presente, seppure grazie a Dio non da solo, al fondo dell'inconscio collettivo, ineliminabilmente ⁴¹.

Ma come ha potuto accadere? E che senso storico ha? E c'è una soluzione?



Niente rinascita del dio finché duri l'inflazione dell'lo

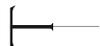
Intanto sarebbe accaduto perché i contemporanei avevano (hanno) smarrito il senso del limite, sono caduti preda della *ybris* (per i Greci antichi l'"arroganza" dell'lo⁴² che si creda un dio); hanno pensato di poter superare la loro natura (e qui vale quel che si è detto sull'ateismo come base di libero arbitrio illimitato, amoralismo e immoralismo, nichilismo, cieca affermazione "egoica", eccetera). In sostanza abbiamo separato in noi non solo l'umano dal divino, ma l'umano dall'animale, ossia ci siamo distaccati dalla nostra animalità oltre che dalla nostra spiritualità. In una parola ci siamo separati dall'inconscio (che è poi in primo luogo psichicità degli istinti), quasi che il nostro lo, proprio come lo, potesse prescindere dalla nostra natura profonda. Chi si oppone alla sovranità assoluta ed esclusiva dell'lo cosciente sembra biecamente irrazionalista, mentre prima ancora che aperto al dio è aperto alla nostra elementare umanità, alias animalità. L'imperativo, però - si badi bene - non è *mai* quello di abbandonarsi all'inconscio, sia pur esso lo "spirito del profondo", o inconscio collettivo (o l'inconscio nel suo aspetto collettivo), ma di congiungere inconscio e coscienza. Separarli è vera e propria follia o nevrosi ossessiva, è unilateralità invece che bilateralità (o dell'inconscio o della coscienza). Ciò è così vero che proprio nelle prime pagine l'anima dice all'autore, riferendosi con evidenza al magma dell'inconscio:

Aprite la porta dell'anima affinché nel vostro ordine e nel vostro senso possano affluire le oscure correnti del caos. Sposate il caos con ciò che è ordinato e darete vita al bambino divino, al senso superiore che è al di là del senso e nonsenso⁴³.

In seguito, ancor più chiaramente, e - direi esplicitando quello che è forse il punto più importante da comprendere da un punto di vista junghiano - sempre su ciò è detto - con riferimento al tema delle funzioni polarmente opposte della psiche da integrare:

Se vai dal pensiero, porta il cuore con te. Se vai dall'amore, porta la testa con te. Vuoto è l'amore senza il pensiero, vuoto il pensiero senza l'amore⁴⁴.

Il tema, come si sa, è poi al centro della visione polare (quadripolare) delle opposte funzioni della psiche, propria di *Tipi psicologici* (1921)⁴⁵. La separazione tra inconscio e conscio è insomma sempre pericolosa, anzi rovinosa. Ma il comporre le irruzioni più tremende dell'inconscio con la coscienza non è certo uno scherzetto, è anzi altamente drammatico. Tra le irruzioni più persistenti e in-





quietanti dell'inconscio, o meglio provenienti "dall'inconscio", c'è appunto, nel *Libro rosso*, la folla dei morti. Ma essi, oltre che morti ammazzati (della Grande Guerra, ma idealmente noi potremmo pure aggiungervi quelli della seconda guerra mondiale ed oltre), lì sono il frutto terribile dell'uomo contemporaneo: anime inquiete alla ricerca del senso della loro vita, e dunque della loro stessa tragica e prematura morte. Ciò è così vero che la sola parte anticipata, con qualche variante, del *Libro rosso*, era stato il testo, pubblicato nel 1916 per pochi amici e seguaci, *Septem sermones ad mortuos*, in cui il *leit motiv* era stato il loro dire che erano stati "a Gerusalemme", ma non avevano trovato la risposta che cercavano sul senso della loro vita e morte *e post mortem* (e per ciò chiedevano la risposta allo svelatore della psiche, ossia a Jung): amara constatazione che non era poi tanto lontana dal concetto della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel del 1807 sulla ricerca del Santo Sepolcro che si era conclusa "con la scoperta di una tomba vuota" (non essendo Dio, o Cristo, un essere a sé stante, ma vivente solo nel Logos immanente in noi) ⁴⁶. I contemporanei infatti hanno scoperto che Dio è morto, ma la cosa non è poi risultata tanto allegra e neppure del tutto vera. E qui, nel *Libro rosso*, infatti troviamo i morti inquieti, appunto in preda alla *ybris* epocale richiamata (o alla fatale secolarizzazione, sentita da Jung come sinonimo di nichilismo egolatrico trionfante, sboccato nelle massime stragi di tutta la storia, di cui "i suoi morti" sono stati vittime).

Ai confini della follia individuale

Ma c'è pure Jung stesso a star male, molto male, nel 1913 e anche un po' oltre. Impressionante, ma paradossalmente anche divertente per taluni momenti quasi di umorismo nero, in proposito è soprattutto *Nox tertia*, in cui l'anima lo invita a liberarsi dal suo fare "Parole, parole", "troppe parole", ed a riconoscere e ammettere, piuttosto, la sua "pazzia" ed a vitalizzarla. Così egli si ritrova, forse raccolto dal mare in tempesta, su una nave che galleggia su quelle acque, nave che è un manicomio galleggiante, in cui dal personale sanitario gli è detto che "non c'è salvezza", ma che lui in quanto paziente deve stare calmo per non disturbare gli altri. (Il mare naturalmente è un simbolo ben noto dell'inconscio collettivo, che qui minaccia di inghiottire Jung, nella follia; ma è pure la tirannia dello "spirito del tempo", degli stereotipi, persino sui mali della psiche). Sulla nave-manicomio c'è un primario "piccolo professore grassoccio" che lo dileggia con gli assistenti e che ha tutta l'aria di essere una sorta di Freud in caricatura. Si invita Jung a bere qualcosa contro il "mal di mare" e gli si dice che con la sua inquietudine "ha messo in agitazione le signore". Jung stesso in-



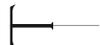
terpreta la visione o sogno:

Sono in balia del mare, dell'onda indistinta che cambia luogo senza sosta. (...) Chi si oppone all'onda è esposto all'arbitrio. (...) A chi viene dal mare l'affaccendarsi degli uomini appare come una follia. Ma gli uomini lo guardano come se il pazzo fosse lui. Chi viene dal mare è malato. Può a malapena sopportare la vista di esseri umani. Tutti gli appaiono infatti ebbri e istupiditi da veleni narcotizzanti. (...) Se ti prendi cura di ciò che in te è più vile è inevitabile che tu soffra, perché compi ciò che è abietto e rimetti in piedi quel che giaceva a terra distrutto. In noi ci sono molte tombe e carogne, un fetore di decomposizione. (...) Come il Cristo martoriò la carne tramite lo spirito, così il Dio di questo tempo tormenterà lo spirito tramite la carne. Giacché il nostro spirito è diventato una sfrontata baldracca, uno schiavo delle parole create dagli uomini, e non più la parola divina stessa. La parte in te più vile è la fonte della grazia (...) affinché il Dio sia risanato e ascenda radioso, purificato dalla putrefazione della morte e dal fango del mondo infero ⁴⁷.

La nuova epifania del divino passa per il Sé

La morte psichica, o meglio la pre-morte e quasi morte rituale, come quella del dio che muore e rinasce (si chiami esso Osiride, o Dioniso, o soprattutto Cristo), ma anche il martirio fisico di tanta parte di un'umanità in balia della crisi di tutti i valori tradizionali e dannata agli olocausti di guerra, sarebbero funzionali ad una nuova epifania del divino (quando arriverà). Si tratterebbe però, come si vede, di una marcia tragica. E non stupisce che a un certo punto l'anima inviti Jung non solo a farsi carico di tutti i mali del mondo, ma anche ad estrarre il fegato dal cadaverino di una bambina e poi mangiarlo, per quanto ciò possa fargli orrore. Qui però si ha un passo oltre sulla via della rinascita del dio perché la bimba è il *puer divinus* al femminile (*puella divina*), o perché Jung è più portato ad un “numinoso” del genere della Grande Madre che del Grande Padre (essendo notoriamente un figlio che aveva avuto problemi con “Dio Padre” e col Dio cristiano, e certo col padre reale: più “figlio della madre” che del “padre”), o forse perché per lui l'archetipo dell' Anima, che nell'uomo appare al femminile, è la via al Sé, ossia al “*deus interior*” (o comunque alla sua immagine archetipica). Incorporare il sangue, di cui il fegato è pieno, per l'uomo arcaico (alias “inconscio”) sta per incorporare l'anima (qui l'anima della piccola dea); e ciò è tanto più vero in quanto l'analogia con il mangiare il corpo di Cristo (“questo è il mio sangue”) è esplicita ⁴⁸.

L'accesso al Sé come “*imago dei*” in noi a priori (anche se il simbolo ha un gu-





scio esterno storico in conformità al nostro retroterra mitologico) è però assolutamente impossibile se, per noi, tutto ruoti intorno all'lo, che in tal caso occulterebbe "l'Altro", la "realtà dell'Altro", quantomeno in termini psichici. E infatti in un punto chiave, in un capitolo intitolato *Insegnamento*, vediamo che Jung dice ad Elia: "... tu sai quanto gli uomini usino considerare i pensieri come qualcosa di molto personale, tanto che finiscono per scambiarsi per essi". Elia gli dice qualcosa, che poi in Jung diverrà "forma mentis" e che nei *Ricordi* era però fatto spiegare a Filemone (una figura centrale di cui si dirà):

"Ti scambieresti forse per un albero o per un animale, dal momento che li vedi e perché esistono insieme a te, nel medesimo mondo? Devi forse essere identico ai tuoi pensieri solo perché ti trovi immerso nel mondo dei tuoi pensieri? Essi sono altrettanto fuori dal tuo Sé quanto gli alberi e gli animali stanno fuori del tuo corpo" ⁴⁹.

C'è dunque una realtà dell'inconscio a prescindere dal conscio (ossia dai pensieri della coscienza). Ciò da un lato ci dice che la psichicità (inconscia) per quanto inaccessibile (sarebbe sussunta dai pensieri del conscio, in tal caso dipendendone) è reale (la psiche è reale); dall'altro ci dà conto di un atteggiamento mentale che stupì non poco Marie-Louise von Franz all'inizio del suo grande dialogo con Jung: il suo considerare i sogni reali come tutte le altre cose⁵⁰, essendoci sì un al di là del mentale, ma anche, per così dire, un al di qua di esso (una vita interiore simmetrica, ma non riducibile, a quella esteriore: un piano metastorico effettivo "quanto" quello storico, anche se l'uno e l'altro, in pratica come microcosmo e macrocosmo in Cusano, sono due facce di una sola medaglia ⁵¹).

Quest'approccio per cui l'inconscio pensa i nostri pensieri, anche se per diventare concreto, materiale, storico, spazio-temporale, e così via, ha assoluto bisogno della coscienza (alias dell'"uomo"), porta molto lontano (direi, anzi, straordinariamente lontano).

In primo luogo ci salvaguarda dal credere di essere noi stessi i grandi uomini (o le grandi nullità) che crediamo di essere, dal momento che il nostro lo è comunque una variabile dipendente di un Altro il quale, sia come sia, ci vive. "*Cogitor ergo sum*", sono pensato dunque sono, come dirà un discepolo di Karl Barth rovesciando il "*cogito ergo sum*", o "Penso dunque sono", esisto perché sono autocosciente, di Cartesio; ma qui sono pensato da uno che "non pensa", nel senso del pensare sapendo di pensare, cioè sono "pensato", nel senso di emozionalmente percepito e immaginato, da un essere che non sa di pensare, che non ha il controllo sul proprio pensiero, cioè dall'inconscio, che, anzi, per pen-



sare coscientemente, o pensare in senso forte, e dunque anche per volere, e agire nel mondo, *ha bisogno* di essere filtrato e ordinato dalla coscienza, come se dio fosse “sotto l’uomo”, come per il mistico Angelus Silesius, caro a Merleau-Ponty⁵². Infatti Jung, in un suo testo del 1928 che egli stesso al termine del *Libro rosso*, in un’epigrafe di decenni dopo, richiamerà come soluzione – alchemico psicologica – dei problemi posti qui, dirà:

Semplificando potremmo esprimere questa condizione psichica con le parole: *non io vivo, ma vengo vissuto*. L’illusione della supremazia della coscienza ci fa dire: io vivo. Ma non appena quest’illusione viene infranta dal riconoscimento dell’inconscio, quest’ultimo apparirà allora come qualcosa di oggettivo in cui è contenuto l’Io⁵³.

La nuova via al divino passa per la vita semplice e il santo riso

Non ha dunque senso l’ipertrofia della coscienza, che è in sé dipendente dall’inconscio, anche se poi “lui” ha bisogno assoluto di “lei”; o, come dice Jung sceneggiando il proprio incontro con un pezzente monocolo e “ex galeotto” con cui si accompagna per un poco nel *Libro rosso*:

L’inverno non finiva più e il pezzente stava nella neve a gelare. Io mi affianco a lui perché ne ho bisogno. Lui rende la vita facile e semplice. Mi conduce in basso da dove posso vedere l’altezza. (...) Per rinnovarmi mi è dunque necessario stare in basso⁵⁴.

Ci sono pure altre pagine in cui relativizza l’Io, mostrando sia fascinazione che ironia vuoi verso la fede cristiana tradizionale (prova a immergersi nell’*Imitazione di Cristo*, grande libro devozionale del XV secolo, e può vedere che è il libro preferito della cuoca del bibliotecario, il quale già ne aveva sorriso), vuoi verso il Parsifal, l’eroe cristiano per eccellenza del suo “ultimo Wagner” con cui s’identifica, di cui l’“animica” e un po’ demoniaca Kundry ride. Ciò gli insegna pure qualcosa di essenziale, che da un lato di nuovo conferma – come già l’incontro con il pezzente ex galeotto – l’apprezzamento di valori cristiani come l’umiltà; dall’altro conferma anche momenti dello “Zarathustra” nietzscheano come l’incontro tra Zarathustra e “il mendicante volontario”, o l’appello dello stesso: “Uomini superiori, imparate a ridere”⁵⁵. Su ciò, infatti, dopo gli episodi richiamati sul libro devozionale, sul pezzente e su Parsifal e Kundry, in modo deliberatamente antieroico osserva:





Se altri mi deridono, nondimeno sono loro a far questo, e a loro posso dare la colpa, dimenticando così di deridermi da solo. Ma chi non è capace di fare dell'ironia su se stesso diverrà lo zimbello di altri. Allora accetta di fare dell'ironia su te stesso affinché scompaia da te ogni aspetto divino ed eroico e tu divenga interamente e soltanto umano. (...) Per amore dell'Altro in te, deponi il tuo ruolo di personaggio ammirato che finora hai recitato davanti a te stesso, e diventa quello che sei⁵⁶.

Questo ridimensionamento forte della persona o maschera sociale (o anche dell'Io, in Jung spesso visto così), con ritorno, in contrasto, alla vita più semplice e naturale (si ricordi la torre di Bollingen⁵⁷), e pratica dell'autoironia, si riverbera poi in una certa relativizzazione degli "ideali".

Il Sé implica la relativizzazione degli ideali dell'Io

Egli sottolinea che sono gli ideali a dipendere dalla soggettività e non il contrario: nel che si può certo rilevare anche l'influsso di pensatori o intuizionisti e antintellettualistici come il grande mistico razionale Henri Bergson, o come il filosofo psicologo pragmatista aperto al mistero William James, a lui benissimo noti⁵⁸). La comprensione della non absolutezza dei nostri stessi ideali ci dovrebbe impedire di diventare fanatici, sino a considerare l'altro da noi stessi come nemico, magari da ammazzare per libera scelta e non semplicemente in situazioni estreme non volute né ricercate. Perciò nel capitolo *I resti degli antichi templi*, commentando un dialogo tra il Rosso (il diavolo, lì in crisi), il proto-cristiano platonizzante Ammonio e se stesso, nota:

Gli ideali sono mortali, per cui è meglio prepararsi alla loro fine: forse questo ti costerà la vita. Ma non vedi che eri tu stesso a dare senso, valore e forza effettiva al tuo ideale? Se sei divenuto vittima dell'ideale, l'ideale impazzisce e festeggia il carnevale con te, e al mercoledì delle ceneri ti porta all'inferno. L'ideale è uno strumento che possa essere accantonato in ogni momento, una fiaccola sulla strada buia. Ma chi va in giro munito di fiaccola anche di giorno è un folle. Come sono scesi in basso i miei ideali, e com'è fresca la verzura del mio albero. (...) Io avevo trovato l'armonia con me stesso in quanto creatura naturale, ma ero un folletto dei boschi (...). Ma rinverdivo e fiorivo per mia forza⁵⁹.

Ma questo ci riporta pure in un alveo tipicamente psicoanalitico, seppure rivisitato in una chiave psicologico analitica, o anche mistico vitalistica.



Il Sé implica la riconciliazione con l'animalità

Infatti un aspetto centrale, che forse è anzi quello fondamentale in riferimento alla comprensione del ruolo della psicoanalisi nella storia della cultura mondiale (oltre che per cercare di far star meglio le persone nevrotiche), è la riconciliazione tra la coscienza e l'istinto (quello che in filosofia Bergson chiamava “ritorno cosciente dell'uomo all'istinto”⁶⁰), alias è la riconciliazione tra conscio e inconscio, e in Jung anche tra Dioniso e Gesù Cristo (come si è visto). Benché ciò valga pure per Bergson (quantomeno per il Bergson dell'*Evoluzione creatrice*, del 1907), l'ottica di tale “matrimonio indissolubile” tentato tra la coscienza e l'istinto, tra la sfera morale e quella pulsionale, tra il santo e il selvaggio, è post-cristiana; e spiega pure una certa diffidenza di Jung - nonostante gli studi appassionati in proposito - per le grandi culture soteriologiche orientali (o meglio per la loro possibilità di trasposizione sul terreno del nostro Occidente, cristiano e razionalistico)⁶¹.

Su ciò nel *Libro rosso*, contrapponendosi ai morti pieni di non-fede, *ybris* epocale e “follia” e “indignazione contro ciò che domina il mondo”, scrive:

Vissero [questi morti o “contemporanei”, potremmo ben dire nevrotici collettivamente] sulle vette e compirono gli atti più riprovevoli. Dimenticarono una cosa: non vissero il proprio animale.

L'animale non si ribella contro la propria natura. Osserva gli animali: come sono retti e modesti, come obbediscono alle tradizioni, come sono fedeli alla terra che li sostiene, come ritornano sui loro passi abituali, come curano i piccoli, come vanno a cibarsi insieme e si attirano l'un l'altro alla fonte. Non ve n'è uno che nasconda la preda che sopravanza lasciando morire di fame i propri fratelli. Non ve n'è uno che costringa al proprio volere la sua specie. Non ve n'è uno che vaneggi di essere un elefante quando invece è una zanzara. L'animale vive con modestia e fedeltà la vita della propria specie, nulla di più e nulla di meno.

Chiunque non viva il proprio animale deve trattare il suo fratello come un animale. (...)

Spezza il Cristo che è in te, affinché tu possa arrivare a te stesso e infine al tuo animale.

La via al divino non è al di là del desiderare

Oltre al ritorno all'animale (o all'uomo di natura quasi nel senso del Rousseau dei *Discorsi* del 1750 e 1754⁶²), c'è un altro, connesso, tratto forte, ancor





più incompatibile con qualsiasi soggiogamento volontario dell'anima (soggiogamento che c'era da Platone a Cristo passando pure per induismo e buddhismo, o quantomeno per le forme più ascetiche di tali impostazioni): la considerazione del piano dei desideri (o pulsionale) come qualcosa di irrinunciabile. Ciò, dopo un dialogo con Elia e Salomè, nel citato capitolo *Insegnamento*, gli fa dire:

Troppi non vogliono sapere a che cosa anelano, perché ciò pare loro impossibile o troppo doloroso. Il desiderio è però la via della vita. Se non ammetti di fronte a te stesso il tuo desiderio, allora non seguirai te stesso ma strade estranee che altri hanno tracciato per te. Così non vivi la tua vita, ma una vita estranea. Ma chi altri deve vivere la tua vita, se non tu stesso? Scambiare la propria vita per quella di altri non è soltanto una cosa sciocca, ma anche un gioco ipocrita, perché non puoi mai vivere realmente la vita dell'Altro, fai solo finta, inganni l'Altro e te stesso, perché tu puoi vivere solo la vita che ti appartiene⁶³.

Il problema posto con forza è una questione di realizzazione di una personalità integrale.

La via al divino implica la fusione tra maschile e femminile

Qui, al capitolo *Il castello nel bosco*, nel dialogo notturno con una fanciulla che vive solitaria col padre immerso solo nei suoi libri, e che naturalmente è la sua anima amabile ed amata, è posto il ben noto tema - poi trattato nel suo saggio *La donna in Europa* (1927) - dell'integrazione tra dominante psichica maschile a livello di coscienza (*lògos*) e dominante psichica maschile a livello dell'inconscio personale (*eros*: la donna interiore, l'anima), e viceversa per la donna. Ma qui direi che c'è molto di più, nel senso che non si tratta, come parrebbe da altri saggi come quello citato del '27⁶⁴, di essere due in uno (maschile-femminile o femminile-maschile, *lògos-eros* o *eros-lògos*), ma di scoprirsi come essere in certo modo "maschilefemminile" senza trattino, consapevolmente ermafrodito⁶⁵, che non ha da penare per trovare l'altra metà come l'androgino spezzato dell'Aristofane del *Simposio* platonico⁶⁶ perché è già completo in se stesso, anche se la sua socialità lo porta a ritrovare se stesso negli altri ricordando, com'è qui detto in *Soluzione*:

Quando sei irritato contro tuo fratello, pensa allora che sei irritato contro il fratello che è in te, vale a dire contro ciò che in te è simile a tuo fratello. In quanto



individuo tu sei parte dell'umanità e partecipi all'insieme dell'umanità come se tu stesso fossi l'umanità intera ⁶⁷.

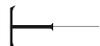
Il divino dipende dall'umano

A questo punto la via al Sé o *Deus interior* psicologizzato, si fa capire meglio. Qui il richiamo va a quello che pare a me uno dei capitoli più importanti del libro, *L'anacoreta*, poi identificato con l'Ammonio del III secolo (già richiamato). Il riferimento va naturalmente al *Vangelo secondo Giovanni* e alla sua interpretazione, a partire dal Prologo (“In principio era il Logos”, eccetera), qui riferito al filosofo contemporaneo di Cristo, Filone ebreo o Filone di Alessandria. Solitamente il prologo giovanneo è visto come platonizzazione del messaggio protocristiano (Cristo era il Logos), ma in Giovanni ci sarebbe ben di più che nel neoplatonismo, nel senso che solo l'uomo potrebbe dare realtà effettiva, effettuale, storica, concreta al Logos (il Logos per essere tale era Gesù Cristo, si fece Gesù Cristo). Dio insomma ha bisogno dell'uomo per svelarsi; solo l'esistente svela l'essere, che in fondo altrimenti sarebbe come se non ci fosse. La divinità dipende quindi dalla sua umanizzazione (il che - lo sapesse o meno Jung - era la quintessenza della visione religiosa di Hegel, ma qui come sempre con la decisiva differenza, dall'idealismo, del riferimento a un Logos inconscio e pertanto “sotto l'uomo” ⁶⁸, che pure ne ha egli pure bisogno per accedere al divino stesso, ossia per risolvere l'Io nel Sé). Ma su ciò diamo la parola a Jung:

Io: “Capisco quel che intendi. Questo pensiero mi è nuovo e mi pare che sia giusto rifletterci. Finora mi è sempre parso che l'elemento significativo in Giovanni fosse proprio questo: che il Figlio dell'Uomo è il LOGOS in quanto Egli eleva ciò che è inferiore verso i livelli spirituali superiori, verso il mondo del LOGOS. Tu invece mi induci a vedere la questione in senso opposto, ossia che Giovanni fa discendere fino all'uomo il significato del LOGOS. (...) Ritieni che ciò che è umano sia più elevato del LOGOS?”

A(mmonio): “A questa domanda voglio rispondere restando nell'ambito di quel che tu puoi comprendere. Se ciò che è umano non fosse stato per Dio più importante di tutto il resto, allora in quanto Figlio, non si sarebbe manifestato nella carne, ma nel LOGOS” ⁶⁹.

La *reductio Dei ad hominem*, propria di tale impostazione, comportando la psichizzazione del divino è anche la strada per salvare il divino dopo la morte di Dio, ossia nell'epoca, o “dall'epoca”, della secolarizzazione: in certo modo è





l'auspicata "Risposta a Nietzsche".

L'uomo salva Dio nella psiche e tramite il mito vissuto

Qui il problema è affrontato in uno dei capitoli più visionari e allegorici (perché in vero nell'opera spesso l'immaginale trascorre nell'allegorico, anche se in termini di "immaginazione attiva" l'allegorizzare sarebbe discutibile): la parte detta *Primo giorno* e *Secondo giorno* del citato capitolo *I resti degli antichi templi*. Qui tra le montagne, in una "stretta gola", Jung incontra "un uomo gigantesco", che poi risulta una sorta di dio umano oltre che di uomo di natura. Si ha un confronto tra l'autore, la cui scienza occidentale, certo superiore, ha dissolto il divino, e un uomo-gigante che in esso, da dio orientale, si sentiva immerso. "Dio" a contatto con tale scienza occidentale, in cui non c'è posto per il Numinoso, si ammala subito gravemente sino a diventare agonizzante (un dio che si estingue). Concretamente Jung non potrebbe portare in salvo un tale gigante. Ma poi, prendendo atto del fatto che dio esiste solo nella psiche, gli viene in mente di togliergli ogni gravità riconoscendone il carattere fantastico, rendendo con ciò il dio leggero come una piuma:

Così il mio Dio si salvò. (...) è proprio così che il Dio viene salvato. Non scomparve, ma diventò una fantasia vivente, la cui efficacia ho esperito sul mio corpo: sparì la pesantezza che faceva parte della mia natura (...), leggero come una piuma mi sollevava il vento, mentre io trasportavo il gigante. (...)

Si credeva di poter compiere un deicidio. Ma il Dio fu salvato, forgiò una nuova ascia nel fuoco e s'immerse nuovamente nelle fiamme dell'Oriente, per ricominciare il suo corso primordiale. Ma noi, uomini furbi, ci trascinavamo in giro paralizzati e venefici, senza sapere che ci mancava qualcosa. Io invece ho amato il mio Dio e me lo sono portato nella casa degli uomini, perché ero convinto che anche in quanto fantasia esso fosse dotato di vita reale e non lo si potesse perciò abbandonare così ferito e malato. Perciò vissi il prodigio del mio corpo che perdeva peso, quando mi feci carico del mio Dio ⁷⁰.

Perciò *il divino è salvato come mito vivente*. Il riconoscere che dio è un mito non ne cancella l'esistenza, come sapevano anche gli antichi greci e come sa l'Oriente, che lo cerca nell'anima con la meditazione, ossia per una via psichica, utilizzando i miti come miti, come un fantasticare assolutamente significativo ma preliminare al vero contatto psichico con il divino.



Filemone come Antizarathustra: l’annuncio del nuovo dio

Questa è poi la scoperta del Sé, ossia è la scoperta che in noi c’è antropologicamente, a priori, l’archetipo del divino. Tale rivelazione è affidata ad una sorta di “Zarathustra” nietzscheano a rovescio, Filemone. Non c’è ragione per pensare che Jung abbia coscientemente inventato Filemone, dal momento che ne parla tanto ampiamente sia nei *Ricordi* che in questo *Libro rosso*. Tuttavia che i sogni e visioni di un così grande intellettuale potessero avere anche un retroterra culturale non può stupire. Al proposito va ricordato che Filemone e Bauci sono due personaggi della mitologia greca, trattati da Ovidio (I a.C.) nell’VIII libro delle *Metamorfosi*. Erano una coppia di anziani che viveva in una povera capanna di canne della Frigia. A un certo punto, al solito travestiti da mortali, nella regione erano arrivati due grandi dèi, Zeus e Hermes. (Quest’ultimo era anche il messaggero di Zeus e il dio che accompagnava i morti nell’aldilà, e inoltre aveva a che fare con ogni magia, e con pratiche ambigue come commercio e persino ladrocinio). Tutti gli abitanti avevano negato l’ospitalità a questi grandi dèi in incognito, ma Filemone e Bauci li avevano accolti benissimo, per cui la loro casetta era stata trasformata dagli dèi, grati, in un tempio d’oro e loro in due prima in sacerdoti del tempio e infine, allamorte, in una quercia e tiglio uniti in un solo tronco, sempre verdi e venerati come alberi sacri ⁷¹. Ora, in Jung, Filemone diventa l’uomo che riconosce il divino nel tempo della morte di Dio, facendolo rivivere psichicamente, anche in quanto grande mago, aperto all’irruzione di tutto ciò che va al di là del razionale, ossia all’inconscio allo stato puro, ritenuto fonte di nuove epifanie del divino e di nuova storia.

La congiunzione degli opposti nel Sé

Perciò, nel grande capitolo *Prove*, si osserva:

Mediante l’unione con il Sé raggiungiamo il Dio.

Devo dire questo non in riferimento alle opinioni degli antichi o a questo e quello, ma perché l’ho sperimentato di persona. (...) Per me non c’è comprensione né obiezione talmente forte da superare l’intensità di simile esperienza. (...)

Dio ci appare in un determinato stato della nostra anima. Per questo raggiungiamo il Dio tramite il Sé. Non il Sé è il Dio, anche se raggiungiamo il Dio tramite il Sé. Il Dio è dietro al Sé, al di sopra del Sé, ed è anche lo stesso Sé, quando esso compare. (...)

Naturalmente è possibile - e persino facile per la nostra ragione - negare il Dio e





parlare soltanto di malattia. (...) Ma sarà una guarigione con perdita. Noi perdiamo una parte della vita. Certo, noi continuiamo a vivere, ma come esseri paralizzati da Dio. Dove prima c'era fuoco vivo, ora c'è cenere morta. Credo che abbiamo l'opportunità della scelta; io ho preferito le meraviglie viventi del Dio. (...) Potrei forse spegnere il fuoco, ma non posso negare a me stesso l'esperienza divina ⁷².

Filemone ne dà una rappresentazione tutta da uomo del mondo tardo antico, intrisa di neoplatonismo e di gnosticismo. Il suo (di Jung) fondamento è la realtà dell'inconscio, con tutte le sue polarità o archetipi o dèi *nel* "Dio", nel Sé.

Questa visione comporta grandi conseguenze tanto sul piano etico quanto su quello ontologico. Infatti il Sé è una prima radice d'infinità, eternità e vitalità, almeno di tipo psichico (se anche ontologico in senso forte non si sa, ma importa poco a chi lo comprenda e "senta"), in ciascuno di noi e in tutti noi. Questo è l'opposto di ogni dialettica "degli opposti" (almeno nel senso *in primis* conflittualistico della sinistra hegeliana o di Marx, perché potrebbe essere altra cosa se invece la dialettica – anche degli opposti – fosse tutta percorsa, in ogni momento, dalla potenza infinita di sintesi del Logos – qui però inconscio, o Sé – *super partes*, "Dio sempre in noi" anche in mezzo alle tragedie, armonia pervasiva nonostante i contrari, com'è ora attribuita al "suo" Hegel, specie il quasi rivoluzionario del 1807, da parte del filosofo mistico Marco Vannini nel suo notevole libro *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, su una linea romantica e mistica forse più propria, in effetti, dell'Hegel storico, oltre che della destra hegeliana) ⁷³. E soprattutto è l'opposto di ogni "logica" alla Carl Schmitt relativa ad una storia che sarebbe sempre e necessariamente improntata alla polarità *amicus-hostis*, amico-nemico, da *bellum omnium contra omnes*, "guerra di tutti contro tutti", che solo un'autorità *super partes*, come lo Stato forte (indiviso), potrebbe normare, e solo a livello dei propri cittadini. Ma è anche distante da una visione altrettanto polemologica, come quella di Marx "classe contro classe" (in cui la storia è "sempre" lotta di classe, che sbocca in guerre di classe o rivoluzioni, per la dittatura collettiva di quella vincente: in prospettiva del proletariato ⁷⁴). Qui invece se noi potessimo pensare-agire nello spirito dell'uno-tutto in cui siamo, e che nel Sé siamo, non dovremmo praticare il conflitto radicale, oppure dovremmo uscirne appena possibile quando, pur per profonde ragioni, vi scivoliamo dentro. Dovremmo praticare, già in noi e con gli altri, la fratellanza (intanto per far convivere e se possibile fondere in un tutto armonico le parti di cui ciascuno di noi è composto, ma analogamente tra persone, "classi", Stati, eccetera).



La fratellanza morale e ontologica al di là del bene e del male

Dovremmo insomma praticare l'unione, e se possibile la fusione, non tanto perché gli altri siano “il prossimo”, benché pure ciò sia vero, ma perché sono “in” ciascuno di noi, sono noi, che da qualche parte contiene quella modalità d'essere, per quanto la si possa detestare, o apprezzare). Infatti “Elia”, nel capitolo *Soluzione*, riferendosi espressamente ai contendenti e combattenti dei grandi massacri bellici osserva:

Hanno bisogno l'uno dell'altro, eppure si uccidono a vicenda. Gli uomini impazziscono perché non sanno che il conflitto è dentro di loro, e ciascuno addossa il torto all'altro. (...) Quando sei irritato contro tuo fratello, pensa allora che sei irritato contro il fratello che è in te, vale a dire contro ciò che in te è simile a tuo fratello. In quanto individuo tu sei parte dell'umanità e partecipi all'insieme dell'umanità, come se tu stesso fossi l'umanità intera ⁷⁵.

Questo, però, implica una coscienza, oltre che naturale, coesistenza quanto più possibile pacifica e se possibile fusione degli opposti, innanzitutto in noi e poi con gli altri, con comprensione del fatto che il male stesso, compreso il male radicale, esattamente come la morte rispetto alla vita, o l'odio rispetto all'amore, non solo è ineliminabile, ma non va neppure proiettato su altro o altri, come persino Gesù Cristo ha fatto optando per il Dio tutto amore, e per se stesso come tale, col risultato di trovarsi intorno, entificati come “reali”, diavoli come non mai prima di Lui. Il male anche radicale va compreso come una sorta di polo opposto “interno”, latente, da non manifestare mai allo stato puro (quando sia possibile), da vivere con timore e tremore, come se fosse un tumore possibilmente da non toccare, ma anche - sia in noi come in chiunque - nella logica dell'antico Terenzio (III a.C.) per cui “sono uomo e nulla di umano ritengo alieno da me” ⁷⁶. Per Jung, come si è detto, il male è una polarità presente in Dio (per noi immanente anche nel Sé, come il “diavolo” suo opposto, fusi come in una palla di fuoco, che non dobbiamo spezzare in due, ma preservare come un tutt'uno o ricostituire come un tutt'uno). L'ottica può anche essere quella della fratellanza o del solidarismo cristiani, ma con una fraternizzazione col male, in ciascuno di noi e nel mondo, da vedere come un elemento fondamentale dell'armonia degli opposti che ci costituisce, e che costituisce l'umanità (come l'opporci dell'arco e della lira, avrebbe detto Eraclito ⁷⁷). Per ciò nel capitolo // *Mago*, rivolgendosi al Serpente, che è comunque figura infernale sebbene qui talora distinta dal Diavolo, gli dice:





“Come sarà, ora che Dio e il Diavolo si sono uniti? Si sono accordati per formare la vita? Il conflitto tra gli opposti fa parte delle condizioni insopprimibili della vita? E colui che riconosce e vive l’unità degli opposti si trova forse a un punto morto? Si è schierato dalla parte della vita vera e non agisce più come se appartenesse a un solo partito e dovesse lottare contro l’altro, ma li incarna entrambi e ha messo fine alla discordia. Togliendo questo peso alla vita è possibile che egli le abbia tolto lo slancio?”

L’ultima domanda naturalmente è retorica, nel senso che il rendere più leggera la vita non può toglierle lo slancio (che è poi, palesemente, anche il bergsoniano *élan vital* del citato *Evoluzione creatrice*). Naturalmente questo non piace tanto al diavolo. Infatti il discorso prosegue così:

Allora il serpente si voltò e disse di malumore: “Tu mi tormenti veramente. La contrapposizione fra gli opposti era per me un elemento vitale. (...) Non so più che fare.”

L’autore (“Io”) gli risponde qualcosa che da un lato sembra un mandarlo all’inferno, ma che vuol pure dire che a un tale punto potrebbe tornare al suo “naturale” stato di latenza:

“Se non sai più che fare, dovrei forse io portarti consiglio? Tuffati piuttosto nei luoghi più profondi a cui hai accesso e chiedi ad Ade o ai celesti: forse qualcuno saprà darti consiglio”⁷⁸.

Questa visione intimamente panteistica o di un panteismo psicologizzato, o panenteistica (*pàn*, “il tutto”, è *en*, in, Dio), fondata sull’*éis kài pàn*, l’“Uno e Tutto” neoplatonico (psicologizzato, nel *Sé*), soddisfa poco anche il monoteista Elia (in fondo il mondo ebraico-cristiano), ma il “tardo pagano” - però qui ritornante *dopo* l’*evo* cristiano - il mago Filemone, la giustifica dicendo che essa è la sola risposta che potrebbe persuadere i “morti” senza pace (o i vivi morti di un’età senza fede). Infatti all’obiezione di Jung: “Ma questo Dio”, inteso come mera percezione delle sue immagini o miti nella psiche, “non porta un disperato scompiglio nel modo di pensare degli uomini?”, Filemone risponde:

“Questi morti hanno rifiutato l’ordine dell’unità e della comunione, avendo rifiutato la fede nel Padre celeste che giudica con giusta misura. Essi hanno dovuto rifiutarlo. Per questo motivo io insegno loro il caos che è smisurato e assolutamente sconfinato e per il quale giustizia e ingiustizia, indulgenza e severità, pa-



zienza e collera, amore e odio sono nullità. (...) Come posso io insegnare loro il Dio che è uno e non molteplice? Dovrebbero credermi. Ma loro hanno ripudiato la fede. Allora insegno loro il Dio del quale io so, quello molteplice e diffuso, che è la Cosa e al tempo stesso la sua parvenza, un Dio di cui anch'essi sanno, sebbene non ne siano consapevoli. (...)

Questi morti ridono della mia stoltezza. Ma avrebbero alzato la mano assassina contro i propri fratelli se avessero espiato per il bue dagli occhi di velluto? Se avessero fatto penitenza per il minerale lucente? Se avessero venerato il sacro albero? (...)

L'azione è riuscita, ma non è ancora giunta a compimento. Frutto della terra, germoglio, cresci! E tu, cielo, effondi l'acqua di vita!”⁷⁹

Con ciò, nonostante la dichiarazione finale d'incompiutezza, l'opera può dirsi conclusa. Per allora prevaleva una visione per cui il divino è l'infinito cui la nostra psiche partecipa: l'uno-tutto o “uno e tutto” (*èn kài pàn*) di cui siamo microcosmo, di cui il Sé è cifra. Il rinvio finale all'alchimia dell'*Epilogo* (del 1959), riferito al 1928-29⁸⁰, rappresenta certo un passo oltre tale neoplatonismo lavorato dal cristianesimo e psicologizzato (visto dal punto di vista del nostro Sé), ma solo in quanto l'alchimia svelerebbe - secondo Jung - il dinamismo della trasformazione psichica dall'Io al Sé, visualizzando quel processo di mutamento interiore “a tappe” psichicamente necessarie o ricorrenti, con fusione tra Anima e Sé, che la psicologia analitica sempre cercava e cerca di realizzare (esista o meno, al di là di noi oltre che in noi, una *res* chiamata Dio o il divino o il Numinoso in sé e per sé, di cui si hanno tanti indizi e percezioni, indubitabili per chi le abbia provate o provi, ma ritenute non dimostrabili con l'intelletto). Potrebbe esservi qualcosa di più importante di una tale acquisizione nella vita di ciascuno e di tutti noi?

Note

1. *Ricordi, sogni, riflessioni di Carl Gustav Jung* (1961) raccolti ed editi da A. Jaffé, Rizzoli, Milano, 1978 e Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992.

2. C. G. JUNG, *Il libro rosso. Liber novus* (2009, postumo), a cura e con Introduzione di S. Shamdasani, Prefazione di U. Hoerni, traduzione di M. A. Massimello, G. Schiavoni e G. Sorge, Bollati Boringhieri, Torino, 2010, pagg. 371. Si vedano le pagg. 202-203 e 220-221.

3. Ivi, p. 360.

4. Scrive Linda DONN in *Freud e Jung. Anni di amicizia, anni di distacco* (1988), Leo-



nardo, Milano, 1989: “Dopo il viaggio di Jung negli Stati Uniti, all’inizio del 1913, Jones disse a Freud: ‘La sua recente condotta in America mi convince sempre di più che egli non reagisce come una persona normale, e che sia mentalmente disturbato in modo abbastanza serio; alcuni degli psichiatri-psicoanalisti di Ward’s Island hanno avuto l’impressione che fosse paranoico.’ Anche Freud a volte si abbandonava ad analoghe descrizioni. ‘Jung è pazzo’ disse ad Abraham ...’ (p. 218).”

5. C. G. JUNG, *Il libro rosso, Liber novus*, cit., pp. 333-334.

6. L’opera fu edita Lipsia e Vienna nel 1912, poi nel 1924 e infine, rimaneggiata, col titolo *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, nel 1952. Ora fa parte delle “Opere” di Jung, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, vol. 4, 1980.

7. *Ricordi, sogni, riflessioni di Carl Gustav Jung*, cit., pp. 212-214.

8. Ivi, p. 219.

9. C. G. JUNG, *Nietzsche’s Zarathustra. Notes on the seminar given in 1934-1939*, edited by J. L. Jarret, Princeton University Press, 1988 (postumo). Finalmente il testo è arrivato, o meglio “sta arrivando”, anche in Italia: C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche*. Seminario tenuto nel 1934-39, a cura di J. L. JARRETT, qui a cura di A. CROCE, ma per ora relativamente ai soli testi del maggio 1934 – marzo 1935. Si confronti soprattutto con: R. MADERA, *Jung e Nietzsche*, in: AA.VV., “Trattato di psicologia analitica”, diretto da A. Carotenuto, UTET, Torino, 1992, I, pp. 67-93.

10. Si veda la testimonianza di Jung nell’intervista a Mircea Eliade su “Combat” del 1952, cit. nell’*Introduzione* di Shamdasani al *Libro rosso*, p. 202 e n.

11. C. G. JUNG, *Psicologia analitica e arte poetica* (1921), in “Opere”, cit., vol. 10/1, 1985, pp. 333-354; ID., *Psicologia e poesia* (1930), ivi, pp. 355-378.

12. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 242-243. Il sogno è datato 18 dicembre 1913.

13. F. W. NIETZSCHE, *Il caso Wagner* (1888), in “Opere complete” (con: *Crepuscolo degli idoli, L’Anticristo e Scelta di frammenti postumi 1887-1888*), Milano, Adelphi, 1988.

14. Si veda il testo medievale, composto da testi in tedesco tra l’XI e il XIV secolo, *I nibelunghi*, edito in edizione critica a Berlino nel 1826 e a Lipsia nel 1870-1880, in italiano a cura di L. Mancinelli, Einaudi, Torino, 1975 e 1995.

R. WAGNER, *L’anello del nibelungo* (detto “Tetralogia”, rappresentata integralmente per la prima volta tra il 13 e il 17 agosto 1876) composto da: *Loro del Reno, La Walkiria, Siegfried, Il crepuscolo degli dèi*, Riveduto nel testo con versione a fronte, Introduzione e commento a cura di G. Manacorda, Sansoni, Firenze, 1925, quattro volumi (ristampa nel 1983).

15. Ciò risulta con estrema chiarezza documentaria in: A. CAROTENUTO, *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud*, Atrolabio, Roma, 1980 e 1999, che riporta l’epistolario tra Sabina, Jung e anche Freud.

16. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 246-247 e p. 324. Si confronti soprattutto con: J.

KERR, *Un metodo molto pericoloso. La storia di Jung, Freud e Sabina* (1993), Frassinelli, Milano, 1996, che è una vera storia della psicoanalisi del tempo dei tre personaggi incentrata su di loro; *Sabina Spielrein. Una pioniera dimenticata della psicoanalisi*, a cura di C. Covington e B. Wharton (2003), Milano, Vivarium, 2007, documentariamente imprescindibile per conoscere i testi della Spielrein.

17. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 321.

18. L'opera più famosa sul filosofo era in quel tempo: D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche* (1909), Edizioni del Borghese, Milano, 1974.

19. Nella minuta del testo di Jung, com'è detto nel *Libro rosso*, l'autore aveva scritto di sua mano: “Sigfrido doveva morire, proprio come Wotan” (p. 76).

20. L'evoluzione delle sue valutazioni in proposito, ivi comprese alcune primissime valutazioni filonaziste del 1933-34, si può seguire benissimo in: *Parla Jung. Interviste e incontri* (1972), a cura di W. McGUIRE e R. F. C. HALL, Milano, Adelphi, 1995. Si vedano inoltre tutti gli scritti raccolti nei cit. vol. 10/1, ma anche 10/2, con i titoli generali *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre e Civiltà in transizione. Dopo la catastrofe*, cit. Quest'ultimo comprende pure il saggio del 1945 *Dopo la catastrofe*, pp. 11-37. Rinvio pure al mio libro: *Psiche e storia. Junghismo e mondo contemporaneo*, Firenze, Vallecchi, 1991, da integrare col mio saggio *Psicologia analitica e pensiero politico*, “Belfagor”, a. LII, n. 308, marzo 1997, pp. 151-170. Ma si vedano pure i miei saggi: *Psicoanalisi e nazismo da Freud a Fromm*, “Belfagor”, a. XLIX, n. 3, 1994, pp. 150-169; *Jung e Hitler*, “Klaros”, Firenze, a. VI, n. 2, 1994, pp. 150-169; *Note politiche e psicoanalitiche sul razzismo*, “Thema. La psicanalisi e i suoi intorni”, Milano, ottobre 1995, pp. 57-105.

21. PLUTARCO, *Il tramonto degli oracoli* (tra il I e il II d.C.), 17, 419 b-d, in: *Il mito greco, Vol. I. Gli dèi*, Introduzione e note di G. Guidorizzi, Mondadori, Milano, 2009, pp. 624-625.

22. F. W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* (1872), Milano, Adelphi, 1972. Il tema è di grande rilevanza culturale. Si può approfondire tramite: H. BOWDEN, *Mystery Cults in the Ancient World*, London, Thames & Hudson Ltd, 2010. Si confronti soprattutto con: M. FRANK, *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia* (1982), Introduzione di S. Givone, Torino, Einaudi, 1994, in cui il tema della rinascita di Dioniso è affrontato in termini di storia della cultura occidentale contemporanea.

23. Si veda la lettera di Jung a Freud del 13 febbraio 1910, in: *Lettere tra Freud e Jung*, a cura di W. McGuire, con la collaborazione di W. Sauerländer, Torino, Bollati Boringhieri, 1974, pp. 315-317. Attraverso la psicoanalisi, che riconcilia animalità psicobiologia e coscienza, eros ed ethos, sarebbe stato possibile e auspicabile riconciliare Dioniso e Gesù Cristo, in una sorta di rivoluzione culturale psicoanalitica. Freud si schermì, naturalmente. Rinvio al mio libro: *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al XXI secolo*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2010, specie al cap. *Il mito della rinascita della natura nella storia. Psicologia del profondo e Ecologia profonda*, pp.



177-198.

24. Il riferimento va a L'intervista di Freeman del marzo 1959, alla BBC, ora in: *Jung parla. Interviste e incontri*, a cura di W. McGuire e R.F.C. Hull, (1977), Adelphi, Milano, 1995. La si può anche vedere e ascoltare nell'originale inglese, tramite Internet, su "YouTube", in: www.thespiritconnect.com for more Jungian thought.

25. C. G. JUNG, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1942/1948), in "Opere", cit., 1979, vol. II, pp. 115-194; ID., *Risposta a Giobbe* (1952), ivi, pp. 337-457; *Prefazione a W. White, "Dio e l'inconscio"* (1952), ivi, pp. 287-297; ID., *Bene e male nella psicologia analitica* (1959), ivi, pp. 469-481.

26. L'opera di svolta è il cit. libro *Trasformazioni e simboli della libido*, 1912, cit.

27. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 242-243.

28. C. G. JUNG, *Wotan*, in "Opere", 10/1, cit., pp. 277-292.

29. F. W. NIETZSCHE. *Così parlò Zarathustra* (1883/1886 nelle prime tre parti, 1892 nella quarta parte), traduzione italiana di L. Scalero e Prefazione di R. Escobar, Longanesi, Milano, 1979.

30. C. G. JUNG, in: *Psicologia e religione* (1938/1940), in: "Opere, II. Psicologia e religione", cit., 1979, notava: "Non m'aspetto da nessun cristiano credente che continui a seguire il corso di questi miei pensieri, ch forse gli sembreranno assurdi. Io non mi rivolgo infatti ai *beati possidentes* della fede, ma a quella moltitudine per cui la luce è spenta, il mistero sommerso, e Dio è morto. (...) Per la *comprensione* delle cose della religione non esiste oggi certamente altra via d'accesso che la psicologia ... (p.95)."

31. Si può qui ricordare utilmente, per assonanza, l'intervista considerata come suo testamento spirituale rilasciata da Heidegger nell'1966 a "Der Spiegel" nel 1966 e pubblicata per espressa volontà del filosofo solo dopo la sua morte (1976) col titolo: *Ormai solo un dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, 1987.

32. C.G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 229.

33. F. W. NIETZSCHE, *Del cammino del creatore*, in: *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 107.

34. Si veda quella che per me è la pagina più emblematica di Marx, la prefazione o poscritto alla seconda edizione (1873) del primo libro del *Capitale* (1867) sulla dialettica come idea della potenza del Negativo nella storia, che avanza così, cioè dissolvendo di continuo il presente in vista del futuro (nell'edizione italiana del *Capitale*, I, Editori Riuniti, Roma, 1962, p. 45), da confrontare con la pagina sulla rivoluzione come soggetto della storia, come "vecchia talpa" che anche nascostamente scava sempre gallerie destinate a crollare (in forma di rivoluzione successiva vera e propria), nel suo *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), a cura di G. Giorgetti, ivi, 1964, pp. 204-205. Rinvio al mio *Sentieri di rivoluzione*, cit.

35. Già la citata lettera a Freud del 1910 attesta la volontà di Jung di conciliare e anzi fondere Cristo e Dioniso.

36. Il libro di F. W. NIETZSCHE *Ecce homo. Come si diventa quel che si è* (1888-89, ma



postumo 1907), Adelphi, Milano, 1970, finiva proprio con le parole: “Sono stato capito? *Dioniso contro il Crocifisso*”.

37. Per il Nietzsche wagneriano si veda il saggio *Richard Wagner a Bayreuth* del 1876 in: F. W. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali* (1874-1876), a cura di G. Baioni, Torino, Einaudi, 1981, pp. 247-319; per quello anche “antiwagneriano”, con testi del 1888 (il primo cit. del 1876 e il secondo del 1888) si veda: ID., *Scritti su Wagner. Richard Wagner a Bayreuth, Il caso Wagner, Nietzsche contra Wagner*, con un saggio introduttivo di M. Bortolotto, Adelphi, 1979.

38. Si veda il libro nel cit. vol. II delle “Opere” di Jung, pp. 157-290.

39. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 255.

40. Ivi, p. 238.

41. Ivi, p. 274.

42. Su ciò si veda soprattutto: L. ZOJA, *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2004. Rinvio soprattutto al cap. *Forme mancate e riscuse di realizzazione di sé tra mito e storia*, nel mio libro *Sentieri di rivoluzione*, cit., pp. 199-262.

43. Ivi, p. 235.

44. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 255.

45. C. G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), in “Opere”, cit., 1981, vol. 6.

46. G. F. W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1933 e poi 1960.

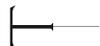
47. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 297-301.

48. Ivi, pp. 289-291. Vi si dice infatti: “Anche gli antichi ci hanno dato questa indicazione insegnandoci a bere il sangue del Salvatore e a mangiarne la carne.”

49. Ivi, p. 250.

50. M.-L. VON FRANZ, in: *Il mondo dei sogni. Il simbolismo onirico nella psicologia junghiana*. Intervistata da Fraser Boa (1988), RED, Como, 1990, diceva: “La prima volta che incontrai Carl Gustav Jung, egli mi illustrò il caso di una donna che aveva avuto una visione, della quale mi fornì l'interpretazione. Ne fui sconvolta, perché improvvisamente mi ero resa conto che per lui gli eventi profondi, come le visioni o i sogni, erano la realtà. Si trattava di una realtà tanto reale quanto quella esterna che definiamo tale (p. 22).”

51. N. CUSANO, *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1440-1445), in: “Scritti filosofici”, a cura di G. Santinello, Zanichelli, Bologna, 1965/1980, due volumi. C. G. JUNG, nel *Libro rosso*, al cap. *Il castello nel bosco*, scrive: “Questo mondo interno è davvero infinito e per nulla più povero di quello esterno. L'essere umano vive contemporaneamente in due mondi. Chi è folle vive qui o là, mai però sia qui che là (p. 264).” Vivere in due mondi è l'opposto del solipsismo, dal momento che è follia una vita tutta interiore piuttosto che esteriore, e viceversa. Nel cap. *Il concepimento del Dio* su ciò diceva: “Noi pensiamo che ciò che si trova dentro di noi sia individuale e che quello che è fuori di noi





sia comune. Ciò che è fuori di noi è comune in relazione all'esterno, ma è individuale se riferito a noi (p. 245)."

52. Per il tema del "Cogitor ergo sum" si veda: K. BARTH, *L'umanità di Dio* (1957), Claudiana, Torino, 2010. Per Angelus Silesius, mistico tedesco del XVII secolo, si veda il suo piccolo libro: *Il silenzio felice. Aforismi spirituali*, Mondadori, Milano, 1997. Si pensi ad aforismi come il seguente: "So che senza di me Dio non può un istante vivere: Se io divento nulla, deve di necessità morire" (p. 42). Queste intuizioni colpirono pure il filosofo esistenzialista francese Maurice MERLEAU-PONTY nei suoi ultimi anni, come si vede nel suo libro postumo *Il visibile e l'invisibile* (1964), Milano, Bompiani, 2007, e com'è benissimo spiegato dal suo amico e contraddittore J.-P. SARTRE in: *Merleau-Ponty* (1961), Milano, Cortina, 1999.

53. C. G. JUNG – R. WILHELM, *Il segreto del fiore d'oro. Un libro di vita cinese*, con Introduzione di A. Romano, Bollati Boringhieri, 2001, p. 73.

54. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 266.

55. In: F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., si veda il cap. *Il mendicante volontario*, pp. 361-365. Nel cap. *Dell'uomo superiore* c'è poi l'espressione sul riso, a p. 397.

56. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 302-305.

57. Jung tra il 1922 e il 1931 si fece costruire, e in gran parte si costruì, una sorta di torre, senza alcuna comodità moderna, in cui si ritirava a meditare svolgendovi una vita assai semplice, da uomo di epoche premoderne. Ne parla pure nel cit. *Ricordi, sogni, riflessioni*, a p. 270 e sgg.

58. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* (1907), a cura di F. Polidori, Cortina, Milano, 2002; W. JAMES, *La volontà di credere* (1897), a cura di G. Graziussi, Principato, Milano-Messina, 1946; ID., *Principi di psicologia* (1890), a cura di G. Preti, ivi, 1950; *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (1902), Morcelliana, Brescia, 1998. Riferimenti specifici a questi autori, in specie a Bergson, si trovano in molti dei diciotto volumi delle "Opere" di Jung.

59. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 276.

60. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 147.

61. Si veda ad esempio quanto C. G. JUNG osservava nello scritto *Lo yoga e l'Occidente*, del 1936, in "Opere", vol. II, cit., pp. 541-548.

62. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e le arti* (1750) e *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza* (1754), in: "Scritti politici", a cura di P. Alatri, UTET, Torino, 1969, pp. 207-370.

63. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., Ivi, p. 250.

64. C. G. JUNG, *La donna in Europa* (1927), in "Opere", 10/1, cit., pp. 29-50.

65. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 261-265.

66. PLATONE, *Simposio*, in: "Opere", a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari, 1967, I, pp. 655-721, ma vedi le pagg. 680-685.

67. G. Jung, *Libro rosso*, cit., p. 254.

68. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Bor-ruso, Laterza, Roma-Bari, 1974, tre voll.
69. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 269.
70. Ivi, pp. 282-283.
71. P. OVIDIO NASONE, *Le Metamorfosi*, Einaudi, Torino, 2000.
72. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., pp. 338-339.
73. La discussione della dialettica in Jung, rimasta un po' ai margini, era centrale nell'in-teressante libro di S. MONTEFOSCHI *C. G. Jung. Un pensiero in divenire*, Garzanti, Mi-lano, 1985. Ma si veda il libro di Marco Vanini cit., edito a Milano da Bompiani nel 2009. Il suo riferimento di Hegel va soprattutto a *Fenomenologia dello spirito*, cit.
74. Per la visione di C. SCHMITT si veda la notevole raccolta di saggi: *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1986. Per la visione di Marx, classicamente espressa da lui e da Fredrich Engels nel *Manifesto del partito comunista* del 1848, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino, 1948 e poi con Introduzione di B. Bongiovanni nel 1998, si vedano gli altri testi già cit. Rinvio pure alle moltissime pagine in proposito nei miei libri: *Coscienza e politica nella storia. Le motivazioni dell'azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo. Dal XIX al XXI secolo*, Torino, Giappichelli, 2003 e *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti ri-voluzionari dal XIX al XXI secolo*, cit.
75. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 254.
76. Il detto “Homo sum: humani nihil a me alienum puto” compare nel rifacimento, da parte di TERENCE AFRO PUBLIO della commedia *Heautontimorumenos* (“Il puni-tore di se stesso”) del greco Menandro, nell'atto primo, scena prima, verso 77, in: TE-RENZIO, “Commedie”, a cura di V. Soave, UTET, Torino, 1954.
77. Scriveva Eraclito di Efeso (VI a. C.) in uno dei suoi immortali aforismi, sulla Natura (o essere), che anche per lui si svela nell'anima: “Non comprendono come, pur discor-dando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira.” (in: “I presocratici. Testimonianze e frammenti”, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari, 1972, I, p. 208).
78. C. G. JUNG, *Libro rosso*, cit., p. 319.
79. Ivi, pp. 350-353.
80. Ivi, p. 360.



My Name was Sabina Spielrein (2002)



Christian Gaillard

*Rivedere il passato al cinema e in psicoanalisi.
Note e riflessioni sul film di Elisabeth Marton
Mi chiamavo Sabina Spielrein*

Il film che Elisabeth Marton ha dedicato a Sabina Spielrein è un evento importante. È un evento cinematografico ed è un evento nella storia della psicoanalisi, tanto per quel che concerne i nostri rapporti con le origini della psicoanalisi che per quel che concerne la storia della psicoanalisi contemporanea.

Questo film, in effetti, è così ricco, così preciso e al tempo stesso creativo, e ha esso stesso una storia così singolare, che oggi lo si può considerare e apprezzare da differenti punti di vista, sotto diverse prospettive.

Mi appresto, per parte mia, ad iniziare ad affrontarlo dal mio punto di vista di analista junghiano. Ossia dal punto di vista di un clinico che ha imparato a stupirsi, che ama stupirsi delle manifestazioni sempre sorprendenti e degli effetti tanto spesso inattesi del lavoro inconscio - tutto un lavoro inconscio che manifestamente ci mobilita nel momento in cui si diventa attenti e si prende gusto a ciò che ordinariamente ci sfugge, e che nondimeno ci anima, e ci agita, e spesso ci orienta, a nostra insaputa, nelle nostre relazioni più quotidiane, o più straordinarie, di fronte agli altri e a noi stessi.

È la sorpresa, il gusto della sorpresa, e anche il gusto dell'enigma, e il gusto dell'accompagnamento e della storia in divenire, che per me caratterizza la posizione e il lavoro dell'analista nell'ordinarietà sempre rinnovantesi della sua pratica. Gusto della sorpresa, dell'enigma e della storia in divenire, ecco quel che trovo e scopro anche nella mia frequentazione e nelle mie analisi delle arti. In tal caso nella mia scoperta e nella mia frequentazione di questo film.

Ho scoperto questo film grazie a colleghi e amici analisti americani e canadesi. Non sospettavo allora che sarebbe cominciata per me *tutta una storia con questo film*, una storia che oggi mi induce a parlarne qui.

Subito dopo la mia scoperta di questo film, ho in effetti preso contatto con la sua regista in Svezia, Elisabeth Marton. E ho avuto l'occasione, il privilegio, di organizzare la sua prima proiezione in Francia, nel quadro del mio seminario di psicoanalisi dell'arte all'Accademia nazionale delle Belle Arti a Parigi. Lavoravo allora, e sempre lavoro, in stretta collaborazione, soprattutto sulle questioni cliniche, con colleghi analisti freudiani, membri della Società di Psicoanalisi di Parigi e dell'Associazione Internazionale di Psicoanalisi. Ho pure organiz-





zato questa proiezione in stretta collaborazione con l'Associazione Internazionale di Storia della Psicoanalisi, che dipende essa stessa dall'Associazione Psicoanalitica Internazionale. Da ciò, subito, scambi serrati, talora appassionati, e in seguito spesso rinnovati, a proposito di questo film, intorno a questo film, tra analisti junghiani e analisti freudiani.

Non sospettavo, allora, gli effetti sorprendenti, inattesi, che questo film stava per provocare, né gli scambi che veniva ad alimentare, scambi aperti, e interrogativi esplorativi tra analisti, rilevanti tradizioni, scuole differenti del movimento psicoanalitico. In effetti, ho poi avuto occasione di presentare e discutere il film con colleghi freudiani a Mosca, in occasione di congressi internazionali a Rio, poi a Barcellona, a Tokio o a Losanna.

Inoltre, prima della scoperta di questo film e del mio primo incontro con Elisabeth Màrton, non conoscevo la difficile storia della sua realizzazione. E non sospettavo che avrebbe dovuto vivere, per la sua distribuzione pubblica, una storia ancora più terribile.

Sapevo, certo, che la storia di Sabina Spielrein era quasi una storia andata persa; che solo un felice caso ci aveva fatto scoprire, tutto sommato recentemente, in una cantina dell'Istituto Claparède a Ginevra, il diario di Sabina e le ammirevoli lettere scambiate tra lei stessa, Jung e Freud. Di Sabina Spielrein stessa, io non sapevo, come tutti, che poco, attraverso le rare allusioni o riferimenti lasciati da Freud o da Jung, o da alcuni primi lavori, notoriamente, della letteratura psicoanalitica italiana o francese. Ero certo impressionato dal terribile destino di questa donna: dal posto che aveva tentato di prendere nei dibattiti, e anche nelle lotte, tra Freud e Jung; dalle difficoltà, gli scontri e le rotture della sua vita tra la sua Russia natale, Zurigo, Berlino, Losanna, Ginevra, Mosca, e poi di nuovo Rostov. E soprattutto, infine, ero impressionato dal suo assassinio in Russia ad opera delle truppe naziste e dalla sparizione pressoché completa della sua opera, quasi sino ai giorni nostri.

Ma non potevo prevedere che appena realizzato, oltre a tutto non senza difficoltà, questo film che le era stato consacrato, si sarebbe trovato minacciato a sua volta di sparizione in seguito a un cattivo processo contro la sua realizzatrice e, cosa più grave ancora, in seguito al fallimento del suo produttore, il che minacciava pure il film, puramente e semplicemente, di sparizione, o addirittura di distruzione.

Per fortuna, ho potuto allora contribuire al suo salvataggio. In stretta collaborazione tra la nostra Associazione Internazionale di Psicologia Analitica e l'Associazione Internazionale di Psicoanalisi, in effetti ho potuto ottenere l'aiuto finanziario di una fondazione americana: il che praticamente ha consentito, insieme ad altri contributi, di evitare la sparizione annunciata, di fatto



dunque la distruzione di questo film la cui storia è, così, quasi tanto impressionante quanto è stato tragico il destino della stessa Sabina Spielrein.

Si vede così, sia che si affronti la storia di Sabina Spielrein che la storia di questo film, come le forze della violenza, della distruzione e della morte siano ovunque all'opera. Non soltanto come una minaccia, ma come un fatto che assilla la storia della psicoanalisi sin dalle origini e fino alla fase più recente.

E pertanto, grazie al film di Elisabeth Mårton, eccoci invitati a rivisitare questa storia, a rilanciare interrogativi che questa storia ci pone e che ci pongono i rapporti spesso violenti tra vita e morte, tra distruzione e creazione.

Perché dunque, grazie a questo film, quest'effetto, felice, di interrogazione condivisa, d'incontro, di scambi, di ricerca e di collaborazione tra analisti che, certo, spesso praticano e pensano l'analisi su modelli chiaramente e evidentemente diversi - ed è bene, ritengo, che sia così - , ma che troppo spesso s'ignorano e spesso si combattono pure, dopo la rottura tra Freud e Jung?

Tento di rispondere gradatamente a quest'interrogativo, che ci porta dunque agli sviluppi recenti ed attuali del movimento psicoanalitico nel medesimo tempo in cui, grazie all'oggetto di questo film - la vita e l'opera di Sabina Spielrein - sui primi tempi della storia della psicoanalisi e, anche grazie a ciò, al modo in cui nella psicoanalisi, oggi, noi elaboriamo i nostri rapporti con la storia, con la nostra storia: con il passato.

Perché dunque, e soprattutto come, questo film ci porta a rielaborare, a rivisitare un passato che ci è comune come analisti junghiani e analisti freudiani, ma un passato che ci è così a lungo sfuggito, dopo che ci siamo divisi e opposti, praticamente, per molto tempo tra noi, anche sino ad oggi?

Come il cinema, come questo film c'induce a ritrarci dalle nostre posizioni più acquisite, più chiuse? Come ci cattura dunque per rinnovare il nostro sguardo, il nostro ascolto, la nostra memoria degli avvenimenti sepolti, quasi perduti, o fissati in una memoria convenzionale in cui persino ogni traccia si è trovata, ancora recentemente, minacciata di distruzione?

Si può vedere questo film in molti modi. Ho potuto verificarlo con molti tipi di pubblico e in modo rilevante con i miei allievi, i giovani artisti dell'Accademia delle Belle Arti di Parigi.

Il primo approccio, che è pure il più diffuso, anche tra i giovani artisti, consiste nel focalizzare la propria attenzione su questa giovane donna, Sabina Spielrein. Partecipando alla sua storia, sino a identificarci con lei. Si sia peraltro un uomo o una donna. Si vive la vita di Sabina, ci si attacca ad essa, vi si fissa, si diventa quasi quello ch'essa è stato.

Ma già il film protesta. Rifiuta che noi ci si trattenga su ciò. Chiede un distacco, un primo ampliamento dello sguardo. Poiché questa storia, tal quale è





rappresentata qui, è manifestamente concepita e realizzata come le matrioske, che s'infilano l'una nell'altra. La storia di Sabina Spielrein, in questo film, s'inscrive manifestamente in una serie di altre storie che si richiamano le une con le altre, che s'incastano le une nelle altre.

La storia di Sabina Spielrein s'inscrive nella storia della psichiatria dell'epoca e in quella delle fase iniziali della psicoanalisi, nei rapporti complessi tra Freud e Jung, negli scambi tra Zurigo e Vienna, tra la Russia e l'Europa occidentale, nell'Europa di allora, in movimento, sino alla sua invasione da parte della Germania nazista. E questa storia, che è dunque fatta di storie incastrate l'una nell'altra, è in movimento grazie ai treni che attraversano lo schermo, grazie ai viaggi di Sabina, grazie alle lettere che vengono scambiate. E anche attraverso il gioco delle generazioni, tra i genitori e gli stessi nonni di Sabina e lei stessa, tra Bleuler e Jung, tra Freud e Jung. In modo tale che la nostra attenzione si amplia, cambia di scala, impone un passo indietro, una presa di distanza, un distacco che l'identificazione primitiva voleva ignorare.

Diciamo di più, questo film non è così centrato su Sabina come poteva sembrare dappprincipio. Non soltanto esso tratta anche di Jung, di Freud, di Emma Jung, di Bleuler, di Piaget, dei genitori e nonni di Sabina, di Stalin, di Hitler, ma li fa vivere e parlare. Me li fa vivere. Di modo che noi partecipiamo anche alla loro storia, viviamo anche al loro posto nella storia. Con questo film, io non sono solo Sabina, ma anche Jung; e sono Freud, e suo padre, e sua madre, e il suo nonno rabbino, ed anche i suoi bambini. Questo film non è monografico. È policentrico in quanto è concepito e realizzato come una matrioska. Il che mi stacca dalla mia attenzione, dalla mia identificazione e dalla mia concentrazione sulla sola Sabina.

Più ancora, questo film, a suo modo, induce a vedere, provoca, manifestamente, *tutta una riflessione*: precisamente sull'identificazione. Sull'identificazione della Sabina bambina con il suo fratello picchiato da suo padre e con la fissazione allo scenario ambiguo della sua infanzia, con la sua posizione di giovane donna in rivolta, poi di allieva preferita, poi d'innamorata, di amante, di moglie e anche di madre immaginaria - madre di un Sigfrido -, poi ancora di collega, e infine di rivale di Jung: una rivalità da innamorata in cui si ritrova, e di fatto continua, la sua prima relazione con suo fratello.

Io lo vedo: Sabina Spielrein, in questo film, non è una, ma molti. La vedo pure urtata, divisa, tra queste diverse identità, spesso in tensione, persino in contraddizione, tra le quali essa si dibatte, cercando la sua strada, cercando se stessa. Sabina, in questo film, si cerca, si dibatte, talora quasi disperatamente, talora sino a perdere il suo contegno. E, finalmente, si perde. Ciò non manca d'impressionarmi, d'interpellarmi duramente. In modo tale che questo film,

non solo lo vedo, ma lo rivedo. E ci penso. *Mi fa pensare*. Ma certo in modo diverso che con le parole, molto pesanti, molto ingombranti che sono portato ad impiegare. Ho appena parlato d'identificazioni e d'identità: parole di dizionario. Peggio ancora, di un dizionario di psicoanalisi!

Questo film certo non pensa con parole. Con le nostre parole. Pensa con immagini. Mi fa pensare per immagini. È manifestamente una delle sue forze, e soprattutto delle sue qualità: mi guida a lasciarmi pensare per immagini. Come? Mi conduce a lasciarmi, infine, pensare per immagini perché è fatto di due generi, di due tipi, di piani. I quali si incrociano, si rilanciano, s'intrecciano, lungo tutto il suo percorso.

Una prima serie, una prima linea di piani è fatta di documenti. Di documenti d'epoca. Si vedono delle fotografie di Sabina, di suo padre, di sua madre, di Jung, di Freud, del Burghölzli, dell'Università di Zurigo, della riva del mare in cui andava in vacanza con la famiglia, di Losanna, di Ginevra, della Russia comunista, o delle truppe tedesche che invadevano il suo paese. Questi documenti, a cui si aggiungono informazioni con voce fuori campo. Mostrano o illustrano fatti. E io non vi ho trovato nulla di erroneo in termini di fedeltà alla storia. A parte un errore, laddove è detto che Freud sarebbe stato il primo ad aver voluto che i futuri analisti facessero prima di tutto, per loro stessi e per la loro formazione, l'esperienza dell'analisi; per quel che se ne sa, e Freud stesso ne ha reso testimonianza, in effetti è stato Jung ad essere all'origine di questa regola¹. Prescindendo da quest'eccezione, questo film illustra e dice i fatti fedelmente, esattamente. Il che evidentemente contribuisce alla sua qualità.

Ma questo film, con evidenza, non è tuttavia un film documentario. In ogni caso, non è solo un film documentario. Poiché esso avanza e si svolge in un'altra dimensione ulteriore. Una dimensione tutt'altro che documentaria. Questo film è anche, chiaramente, manifestamente, un film di *fiction*. In un'altra parte delle sequenze che lo compongono, sono messi in scena *attori* che rappresentano e interpretano i differenti protagonisti di questa storia. Si vede, ad esempio, l'attrice che rappresenta Sabina abbandonarsi con Jung ad esperimenti d'associazione verbale, oppure impegnata in una prova d'analisi con lui, o mentre lascia la Svizzera per Mosca, o Mosca per Rostov, o ancora con i suoi bambini che reclamano, invano, la sua attenzione di madre.

Ed ecco che il mio sguardo cambia. Si carica d'emozione. Non solo rivedo, ma *rivivo* questo passato, diventato, ridiventato, vivo. Ed è qui che la mia attenzione di analista via via si attiva e si mobilita. Perché io colgo lì, certamente, una strana, e intima, parentela tra il lavoro del cinema e il mio proprio lavoro clinico.

È una messa in gioco, in effetti, e una messa in gioco essenziale, del mio lavoro di analista, consistente non solo nell'aiutare i miei analizzati a stabilire ed a





riconoscere, per quanto esattamente sia possibile, quel che sia stato il passato, il loro passato, ma anche, e al tempo stesso a ritrovarlo e a riviverlo nel presente, per quanto possibile emozionalmente. Grazie al suo modo di elaborare il rapporto con il passato, questo film realizza quello che io cerco, e ciò che si trova, ciò che si ritrova, in psicoanalisi. Il passato ci ritorna. Non solo come un ricordo. E neppure soltanto come una reminiscenza. Ma come una *reviviscenza*. Ci si trova rinnovati, e anche trasformati. Talora, certo, è duro. Spesso è un'occasione inattesa, e talora insperata, di ritrovarsi altrimenti e di ripartire con altro passo.

È precisamente per questa ragione, credo, che questo film ha avuto questo ruolo singolare negli incontri recenti tra analisti junghiani e analisti freudiani. È l'emozione, la mobilitazione emozionale che suscita, a condurci, da una parte e dall'altra, freudiani e junghiani, a stravolgere le nostre idee e le nostre rappresentazioni del tutto consolidate. Quando si tratta di Jung o di Freud, delle nostre differenze e dei primi tempi della psicoanalisi. Ma soprattutto, sempre per quella strada, eccoci portati, finalmente, a riconsiderare, a reinterrogare e a ritrovare questo passato che ci è comune e che ci ha divisi.

Questo film, per la sua qualità documentaria, e soprattutto per gli effetti emozionali dei suoi sviluppi come *fiction*, interviene come terzo nelle rappresentazioni e proiezioni che ci facciamo volentieri reciprocamente, e che ci abbandonano solitamente faccia a faccia, in un'opposizione irrigidita, come fossimo cani di maiolica. Aprendoci in modo diverso al passato, il film modifica le nostre posizioni attuali. È una dimensione importante di quello a cui m'impegno nel mio studio d'analista.

Tutto sommato non ci sono veramente, in questo film, che queste due linee di sviluppo: quello del ritorno documentato agli eventi del passato e quella del loro vivo ritrovamento nel presente? Evidentemente no. Ciascuno può concentrare l'attenzione su una *terza linea* del proprio sviluppo. È una linea curiosamente muta, ma ricorrente ed insistente. E, apparentemente, enigmatica. E, insomma, non così facile da vedere, e soprattutto da percepire.

Questa linea, questa dimensione del film, richiede un'attenzione particolare. Precisamente l'attenzione che in psicoanalisi chiamiamo *fluttuante* (in inglese *evenly suspended or poised attention*², in tedesco *gleichschwebende Aufmerksamkeit*). Quest'attenzione che ci fa comprendere e percepire molte cose. Senza troppo sapere quel che comprendiamo. E, soprattutto, ci fa seguire, come avessimo la traccia, il filo che corre in un proposito, in una storia, in una vita. Un filo che talora non appare che in filigrana, sotto traccia, come un fondamento.

È così che la mia attenzione si porta sulle *mani* in questo film. Le mani del padre di Sabina, quando picchia suo fratello, o che egli mette dietro al suo sedere quando lei si avvicina a lui. Quelle di Jung quando si avvicina a lei. Anche



quelle di Sabina stessa, quando scrive o quando si avvicina alla fiamma di una candela, spesso in primo piano. Non si può più ignorare la loro importanza e il loro effetto dopo che le si è notate. Ma ci si chiede pure che cosa significhino per noi.

Ugualmente i piedi, sui quali la cinepresa pure indulge, che osserva e ci fa vedere, quando ad esempio Sabina dal suo letto d'ospedale mette piede a terra, entrando in contatto con le piume che trae dal suo guanciaie.

E nel frattempo la nostra attenzione va anche alle acque in questo film. Quelle del lago, dei laghi, pure quelle della pioggia, di pianto, o della tempesta, o quelle della vasca da bagno in cui lei s'immerge, ma da cui pure emerge, non si sa bene.

Sulla stessa linea, c'è anche l'acqua del samovar, per il the, che cade goccia a goccia. Si è spesso sul limite dello straripamento. E una volta soltanto il bicchiere traborda. È durante la visita più che ambigua di Jung a Sabina, a casa di lei.

Qui si dovrebbe parlare anche delle finestre, di cui non si sa troppo bene se si chiudano o se si aprano, in specie quando minaccia tempesta.

E si dovrebbe parlare ancora degli alberi, così strettamente e potentemente associati a Sabina stessa, ma la cui alta postura contrasta con gli *strappi* che punteggiano anche il film: strappo e rottura, notoriamente tra Freud e Jung.

E non senza rapporto con lo strappo, ci ricorda anche il *puzzle* che si riscontra in diversi momenti del film: questo puzzle che Sabina tenta di ritrovare, di ricostituire o di costituire. Parla, di fatto meglio di quanto io avrei saputo fare, di questa Sabina che ho già evocato, esplosa tra le sue identificazioni, le sue identità differenti e disgiunte.

In effetti questi temi parlano, ci parlano, lungi dal linguaggio che utilizzo per dirvene qualcosa. Sono *temi*, *motivi*, *leitmotivs* di questo film. Leitmotivs della storia che corrono lungo tutto il film. Concernenti un mondo subliminale, certo. E avanzando, avvicinandosi, a un ritmo loro proprio. In una temporalità che è loro propria.

Di fatto questo film non è soltanto concepito e realizzato come matriske e non è soltanto policentrico. Tramite il gioco dei leitmotivs che lo punteggiano, o piuttosto lo attraversano, è pure *polifonico*. È proprio lì, a mio sentire, la sua qualità essenziale. *Una qualità musicale*, insomma, che ci parla e ci smuove, mentre ci fa pensare. Al di là, certo, del linguaggio concettuale, che è troppo spesso il nostro.

Di là passa tutto un lavoro. Largamente inconscio. Come analista, debbo dire che qui mi sento come a casa mia. Riconosco in questo film non solo tutto un lavoro di rapporto con il passato, ma anche *tutto un lavoro del divenire*, trasversale, che attraversa la storia, viene da lontano, e cerca, a suo modo, di con-





durre, di dar senso se possibile, alla storia che cerca la propria realizzazione. Il che, manifestamente, si gioca qui *tra creazione e distruzione*. Senza che si sappia troppo ciò che sarà possibile né dove si vada a parare. Non più di quanto Sabina stessa potesse sapere quel che sarebbe diventata. Né chi, tra vita e morte, avrebbe vinto cammin facendo, o finalmente.

È, in fondo, la vera forza e la qualità più certa di questo film quella di mettere in scena, di mettere in opera, *tutta questa vita simbolica*, forzatamente enigmatica, e di conseguenza forzatamente avvincente. Tanto più avvincente dal momento che non se ne conosce la soluzione.

C'è, tra la psicoanalisi e le arti, in particolare il cinema, e in ogni caso questo film, una parentela interna, radicale, intima, che attiene al fatto che in psicoanalisi, come nelle arti, si ha a che fare con tutto *un lavoro largamente inconscio che cerca il proprio senso*, lo si voglia o meno. Ben al di qua o al di là dei progetti dell'Io. Sabina Spielrein evidentemente l'ha vissuto dolorosamente e anche tragicamente. Elisabeth Màrton ha saputo mostrarcelo, farcelo vivere, e ci aiuta a dirlo.

Sono impressionato, toccato e spaventato dalla storia di Sabina. E sono riconoscente a Elisabeth Màrton di averci mostrato che al di là della storia di Sabina, solo, forse, la creatività - qui quella di questo film - risponde alle forze di distruzione e di morte.

* Traduzione, a cura di Franco Livorsi, del saggio di Christian GAILLARD *Revisiter le passé au cinéma et en psychanalyse*, "Le Coq-héron", a. II, n. 197, 2009, pp. 77-83, dedicato al film di Elisabeth Màrton *Mi chiamavo Sabina Spielrein (My Name was Sabina Spielrein)*, prodotto nel 2002.

Note

1. S. FREUD, *De la technique psychanalytique* (1912), Paris, PUF, 1953, p. 67.
2. "Attenzione quietamente sospesa o quietamente calma".

Gaillard Christian *psicologo analitico junghiano, professore di "Psicoanalisi dell'arte" presso l'École Nationale Supérieure des Beaux Arts di Parigi, Presidente dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica (IAAP), è autore di numerosi libri, tra cui si ricordano particolarmente: Jung, Milano, Xenia, 1999; Donne in mutazione, Bergamo, Moretti & Vitali, 2000; Il museo immaginario di Carl Gustav Jung, ivi, 2003; L'inconscio creatore. Atorno al "Libro dei sogni" di Federico Fellini, ivi, 2009.*



La scheda

My Name was Sabina Spielrein (Svezia 2002)

Regia: Elisabeth Márton

Sceneggiatura Signe Mähler, Elisabeth Márton, Kristina Hjertén Von Gedda.

Interpreti: Eva Österberg (Sabina Spielrein), Lasse Almebäck (Carl Gustav Jung), Mercedes Csampai (Sabina Spielrein bambina), Natalia Usmanova (Donna malata di mente), Helmut Vogel (Sigmund Freud).

Montaggio: Björn Engström, Yolande Knobel.

Durata: 90 minuti.

Disponibile in dvd distribuito da Facets Multimedia.



Prendimi l'anima (2003)



Roberto Faenza, Ignazio Senatore

Carl Gustav e Sabina: Prendimi l'anima, storia di una segreta simmetria

1904. Nell'ospedale Burghölzi di Zurigo, Carl Gustav Jung (Iain Glen) ha in cura Sabina Spielrein (Emilia Fox) una giovane ebrea appartenente ad una ricca e colta famiglia russa. Nel corso del ricovero, attratto dalla sua fragilità, grazie al metodo delle libere associazioni, prova a scardinare le sue difese. Jung trascura la moglie Emma (Jane Alexander) e diventa l'amante di Sabina che migliora a vista d'occhio, relaziona con gli altri ricoverati e riprende a mangiare regolarmente. Jung continua a frequentare Sabina anche dopo la sua dimissione dall'ospedale ma, temendo che la scandalosa relazione extraconiugale possa compromettergli la carriera, l'allontana. Sabina, comprende che non può legarlo a sé, si mette in disparte e, con il passare degli anni, si laurea in medicina e, dopo essersi sposata, torna in Russia e apre l'Asilo Bianco, il primo asilo per bambini ad orientamento psicoanalitico. Ma la repressione stalinista mette al bando la psicoanalisi e Sabina è costretta a rifugiarsi a Rostov, sua città d'origine. I titoli di coda ci informano che Sabina sarà uccisa nel 1942 dai nazisti insieme alla figlia Renate.

Sospeso tra fiction e documentario, il film è basato sul carteggio segreto tra Jung, Freud e Spielrein, trovato casualmente nel 1977, a Ginevra, negli scantinati del Palais Wilson, sede dell'Istituto di Psicologia svizzero. Faenza mette in scena la tormentata storia d'amore tra il giovane Jung (allora trentenne) e Sabina Spielrein ma, più che immaginare un film sulla psicoanalisi, sembra proporre un viaggio nella passione amorosa e sulla sua disperata rinuncia. Sabina è descritta come una donna deprivata affettivamente sin da bambina, vittima di un padre violento che la picchiava continuamente. Fragile ma solare, tenace e volitiva, sin dalle prime battute, mostra una grande forza d'animo e riesce a relegare in soffitta i propri fantasmi. Al confronto Jung appare un uomo fragile, meschino e tormentato che sacrifica, cinicamente, l'amore in nome del decoro borghese e del prestigio scientifico. Faenza è attento alla ricostruzione storica del tempo e ci mostra Sabina, dopo aver tentato il suicidio, legata miseramente ad un letto di contenzione. Il regista arricchisce la vicenda lasciando che la giovane Marie (Caroline Ducev) lontana parente di Sabina, si rechi da Parigi in Russia per cercare documenti sulla vita di Sabina ed è aiutata nel suo peregrinare tra archivi da Richard Fraser (Craig Ferguson) uno storico scozzese che insegna all'Università di Glasgow. Non mancano i momenti di grande impatto emotivo (il ballo tra Sabina e





Jung all'interno del manicomio Burghölzi) e le dotte citazioni (Klimt, *Tristan und Isolde* di Richard Wagner). Emilia Fox, tenera e disarmante, riesce a rendere credibile la figura di Sabine. Superlativo Iain Glenn. (IS)

Le frasi più belle del film

Sabina: Ci tiene realmente a me, dottore?

Jung: Se non ci tenessi non riuscirei a curarla

Sabina: No voglio dire, ci tiene realmente a me dalla testa ai piedi? Lei mi ama, dottore?

Jung: Tutti i casi clinici, in un modo o nell'altro, contengono un elemento d'amore.

Sabina: "Quando morirò voglio che il dottor Jung abbia la mia testa. Solo lui potrà averla e sezionarla. Voglio che il mio corpo sia cremato e che le ceneri siano sparse sotto una quercia su cui sia scritto: "Anch'io sono stata un essere umano".

Jung: Mio caro professor Freud, una mia ex paziente che ho sempre trattato con il massimo rispetto sta minacciando di travolgere la mia esistenza solo perché le ho negato il piacere di darle un figlio. Si è innamorata di me; io sono diventato suo padre, il suo amante, suo marito. Che cosa posso fare? Chiederle di confutarsi è inutile. So che lei dirà che è colpa mia, professore ma logica e ragione non hanno mai avuto grande effetto sulla passione. Sono colpevole, sì, colpevole di essere caduto vittima del mio stesso desiderio. Ma come lei ha scritto, l'amore è quanto c'è di più prossimo alla psicosi, l'amore è pazzia, l'amore è pazzia!"

La scheda

Anno: 2003

Durata: 96'

Origine: Italia, Francia, G.B

Produzione: Jean Vigo Italia, Les film du Centaure, Medusa Film

Distribuzione: Medusa Film

Regia: Roberto Faenza

Attori: Iain Glen (Carl Gustav Jung) Emilia Fox (Sabina Spieirlein) Jane Alexander (Emma Jung) Caroline Ducev (Marie), Craig Ferguson (Richard)

Soggetto: Roberto Faenza

Sceneggiatura: Roberto Faenza, Giampiero Rigosi, Elda Ferri, Alessandro Defilippi,





Prendimi l'anima (2003)



Gianni Arduini, Hugh Fleeetwood
Fotografia: Maurizio Calvesi
Musiche: Andrea Guerra
Montaggio: Massimo Fiocchi
Scenografia: Giantito Burchelliario
Costumi: Francesca Sartori, Serghei Struciov

Prendimi l'anima. Intervista a Roberto Faenza

SENATORE: Nei tuoi film erano già comparsi altri psicoterapeuti... Nel tuo primo film Escalation c'era già una psicoterapeuta, poi compare un secondo psicoterapeuta in Salvi chi vuole che cura il figlio di un onorevole e poi c'è un piccolo accenno a Freud in Sostiene Pereira... Poi Jung e Sabina Spielrein... Perché ti sei occupato di questa vicenda da venti anni?

FAENZA: Per realizzare *Prendimi l'anima* ho impiegato circa 25 anni. Ho iniziato a leggere il carteggio di Sabina Spielrein e Carl Gustav Jung pubblicato da Aldo Carotenuto alla fine degli anni Settanta e ho iniziato a girarlo nel 2003. Quello che mi ha interessato veramente di questa storia sono state le lacune, le mancanze. Ho sentito che mancava qualcosa sia al carteggio che a quanto era stato scritto su di lei. Eppure erano tonnellate di carta i saggi sul caso Spielrein, scritti soprattutto dagli psicoanalisti, ma anche da storici, nonché da vari romanzieri. Avevo percepito che il materiale rinvenuto, nonostante fosse copioso, non era sufficiente a descrivere la complessità della storia di Sabina, non solo perché le lettere e il diario si presentavano incompleti, ma soprattutto perché il diario copriva solo tre anni della vita di Sabina dal 1909 al 1912, mentre si sapeva che Sabina era vissuta sino al 1942. Sapevamo inoltre che gli eredi di Jung si erano opposti alla pubblicazione integrale di alcune lettere e dunque erano molti i vuoti da coprire. Diciamo che di fronte a questi buchi ho sentito l'esigenza di trasformarmi in una specie di detective per scoprire quello che avvertivo come una assenza profonda. Mi stupiva soprattutto il fatto che gli studiosi avevano studiato sin nei minimi particolari il rapporto tra Sabina e il suo medico, ma nessuno si era preoccupato di indagare cosa fosse accaduto alla nostra protagonista dopo il rapporto con Jung. Quando ho letto *Diario di una segreta simmetria* di Aldo Carotenuto, a parte il titolo bellissimo, la cosa che mi ha stimolato di più non è stata tanto la vicenda che allora sortì un grande scandalo, bensì gli interrogativi che restavano senza risposte. Ho iniziato ad abbozzare una prima sceneggiatura chiamando a collaborare lo stesso Carotenuto,



poi l'ho cestinata perché troppo "tecnica", troppo infarcita di psicoanalisi. In particolare mi ponevo una domanda per me fondamentale: cos'era successo a Sabina una volta tornata in Unione Sovietica? Non trovando risposte, e devo dire neppure interesse da parte degli psicoanalisti, ho smesso di seguire i loro saggi e ho deciso di proseguire da solo. Sono andato a Mosca, ho cominciato a intervistare chi potesse averla conosciuta, a seguire le prime tracce del suo percorso. Dopo l'uscita del film, che ha avuto un successo che nessuno si aspettava, neppure io, alcuni giornali hanno scritto cose senza senso, tipo: "che mascalzone questo Jung", o amenità del genere. Altri mi hanno accusato di aver ridicolizzato la figura del grande analista.

IS: Jung fatto scendere dal piedistallo?

RF: Sì, perché è molto più umano e interessante il ritratto che ne viene fuori dal film dei monumenti eretti dai seguaci che lo hanno posto su un piedistallo. Ho pensato di guardare a Jung come a un uomo qualunque, perché il mio interesse non era il suo sapere, ma la sua persona. Mi è sembrato che Jung, in questa occasione, andasse raccontato come uomo che ha avuto un comportamento discutibile nei confronti di una ragazza indifesa e malata. Tra l'altro se ci soffermassimo senza filtri sulle lettere da lui scritte alla famiglia di Sabina per discolarsi, ci sarebbe da mettersi le mani nei capelli. È qualcosa di vergognoso. Se raccontassimo le menzogne che per anni ha portato avanti con Freud, negando questa sua relazione, per poi ammetterla quando stava per venire alla luce... Questo genere di cose mi ha lasciato indifferente. Jung era un uomo come tutti non alieno da contraddizioni, perché infierire? Non dimentichiamo che lo stesso uomo attraversò in quegli anni una crisi devastante, che lo portò alla soglia dell'internamento nel medesimo ospedale, il Burghölzi di Zurigo, dove aveva iniziato il suo percorso di psichiatra e dove aveva curato con successo Sabina. Ma non sono questi i punti importanti della mia indagine. Quello che mi ha molto affascinato era il capovolgimento dei ruoli. Sabina arriva in ospedale praticamente in fin di vita. Era già stata in Svizzera per essere curata, ma nessuno dei medici era riuscito a diagnosticare una malattia precisa e tantomeno a guarirla. All'inizio la legano, la sottopongono a elettroshock, provano varie terapie, poi finalmente viene affidata a uno psichiatra che stava cominciando allora a mettere in pratica le teorie di Sigmund Freud. Il medico è appunto il giovane Jung. Sabina ha diciassette anni. Jung una trentina. Inizia la terapia della parola, nuova per entrambi e il medico riesce a trasmettere alla ragazza una fiducia che gli altri non erano riusciti a offrirle. Passano pochi mesi e la ragazza si innamora di lui, che corrisponde la sua passione, anche se è già sposato e nonostante le regole freudiane vietino nel modo più assoluto i rapporti





amorosi tra paziente e terapeuta. Presto succede che si capovolgono i ruoli. Lei guarisce e lui si ammala. Nel senso che si ammala di amore e non sa come reagire. Accade così che lo scienziato dell'anima cada vittima della sua stessa incapacità di mettere in pratica quello che conosce soltanto per via teorica. Quella scena sconcertante che compare nel film durante il concerto all'Opera è realmente accaduta. Il grande psichiatra scoppia a piangere e singhiozzare come un bambino. È impaurito dalla passione che lo ha investito, non sa come reagire. Tocca a Sabina confortarlo, stringergli le mani, frenare i suoi singhiozzi, accudirlo come si fa con i bambini. Questa parte "femminile" di Jung è una delle cose più belle del film. Lo rappresentano nella complessità della sua debolezza e finalmente ci restituiscono il ritratto di un uomo in carne e ossa, non di un mito. Capisco che per tanta gente, abituata a venerarlo, questa mia "demitizzazione" possa non essere piaciuta. È invece il lato umano dell'uomo a spiegare la sua grandezza, più degli esperimenti e le migliaia di pagine scritte da e su di lui. Quando Jung va a casa di Sabina e la supplica di liberarlo dalla passione, le chiede di "reprimere" le sue emozioni, lasciarlo andare, aiutarlo a dimenticare. Sembra assurdo. Ma come, un analista, il cui metodo principale sta proprio nel far emergere le emozioni, chiede all'innamorata di soffocarle? In realtà il rovesciamento dei ruoli si è ormai completato. Sabina è guarita. Ma ora ad ammalarsi è il medico. Che storia!

IS: *Hai letto Se l'amore in sé non è peccato di Krutzenbichler? In questo saggio l'autore ripercorre la storia di tutte le relazioni "bollenti" tra i pionieri della psicoanalisi e le loro pazienti. Solo per citarne alcune narra delle "scandalose liaison" tra Joseph Breuer e Berta Pappenheim, tra Jung e Sabina Spielrein, tra Sandor Ferenczi ed Emma Palos, Walter Groddeck con Emmy Von Voight, Victor Tausk con Hilde Loewi, Sandor Rado con Emmy, Otto Rank e René Allendy con Anais Nin... Questo fenomeno va però storicizzato. Per lo più al tempo le analisi personali degli aspiranti psicoanalisti duravano solo pochi mesi perché Freud, pur essendo sempre rigoroso, aveva una gran fretta di reclutare nuovi adepti che avrebbero dovuto diffondere il "verbo" psicoanalitico. Questi pionieri erano spesso dei ricchi borghesi, quasi tutti ebrei che non sapevano ancora maneggiare il controtransfert erotico e finivano, inevitabilmente, per innamorarsi delle pazienti... Freud intuì sin dagli inizi questo enorme rischio e in più riprese, nei suoi scritti, ha cercato di mettere in guardia i suoi allievi. In diverse interviste tu hai dichiarato che gli psicoanalisti non si sono chiesti che fine aveva fatto Sabina... Ma non si sono nemmeno occupati, in maniera specifica, di nessuna altra paziente che aveva avuto una relazione amorosa con il proprio analista!*

RF: La mia domanda non è perché non si sono chiesti di Sabina, ma perché non

si sono chiesti cosa fosse successo a Sabina “dopo” Jung. Bruno Bettelheim (che nel saggio *La Vienna di Freud* ha criticato a lungo lo scritto di Carotenuto, accusandolo di aver censurato e manomesso il carteggio al fine di coprire le “malefatte” di Jung), si era interessato a Sabina “dopo”. Ha fatto addirittura svolgere delle indagini in Russia, ma i suoi ricercatori hanno sbagliato pista. Costoro avevano scritto a Bettelheim che l’asilo dove lavorava Sabina a Mosca era un asilo per bambini con problemi mentali. Seguendo questo indirizzo ho impiegato circa dieci anni a fare le mie ricerche in Russia per scoprire dove diavolo si trovasse questo asilo, senza mai trovarne traccia. Per anni non siamo riusciti a trovare nulla perché la Russia era allora un paese impenetrabile, gli archivi erano inaccessibili, gli studi sulla psicoanalisi proibiti. Figurarsi che non esistevano neppure gli elenchi del telefono. Del resto in Russia la psicoanalisi era stata bandita sin dal 1936 per volere di Stalin, quindi nessuno sapeva, né aveva mai sentito parlare di Sabina né tantomeno di un asilo psichiatrico. Quando poi all’indomani della caduta del muro di Berlino arrivò la fine del socialismo reale finalmente si aprirono i primi varchi, gli archivi diventarono accessibili, le informazioni cominciarono a circolare. Venni così a sapere che la repressione aveva colpito i componenti della famiglia Spielrein, come i suoi due fratelli, deportati e assassinati da Stalin. Grazie a uno storico che aveva vissuto tutti quegli anni in una sorta di clandestinità, abbiamo scoperto tracce molto importanti del soggiorno di Sabina a Mosca e, soprattutto, che l’asilo psichiatrico di cui parlava Bettelheim non era mai esistito.

IS: Dunque Bettelheim aveva seguito una pista falsa?

RF: Sabina lavorava sì in un asilo, ma si trattava di una scuola per bambini normali, dove per lo più venivano educati i figli dei dirigenti comunisti. Da alcuni era stato chiamato “l’asilo bianco”, credo per il colore delle pareti. Tra i bambini c’era persino, sotto falso nome, il figlio di Stalin, il piccolo Vasilij. Uno di questi storici, che aveva indagato sulla vicenda della psicoanalisi in Russia, mi disse dell’esistenza di un bambino, ora evidentemente diventato anziano, che era stato nell’asilo fondato da Vera Schmidt, dove Sabina era la direttrice. Questo bambino era proprio il figlio della Schmidt, una donna di grande importanza per la cultura russa che aveva introdotto Freud e la psicoanalisi in Russia. Anche lei perseguitata da Stalin, insieme al marito, uomo tra i massimi scienziati, un tempo amico del dittatore prima che diventasse quel mostro sanguinario. Adesso avevamo una traccia da seguire. Ma come trovare questo ex bambino? Dopo vari mesi di ricerca, finalmente lo troviamo. Era stato docente universitario di ingegneria automobilistica e ora aveva circa ottant’anni. Andiamo a casa sua e ci conferma che l’asilo in cui era cresciuto non era affatto per bam-





bini con problemi mentali, ma una scuola normalissima, nata per costruire “l’uomo nuovo” ed educarlo al socialismo. È stato per me un incontro emozionante dopo tanti anni di inseguimenti. Dapprima di quell’asilo gli venne in mente una finestra, molto alta da dove ammirava le prime auto d’epoca, passione che avrebbe coltivato da adulto diventando ingegnere progettista di automobili. Poi io a un certo punto gli chiedo: “ma lei ricorda la direttrice della scuola, Sabina Spielrein?” Mi rispose di non averla mai sentita nominare. Che delusione, ho pensato che lì si sarebbe fermata la nostra ricerca. A un certo punto Schmidt va in cantina e torna con delle vecchie fotografie sbiadite di quando era bambino nell’asilo. Devi sapere che durante la repressione dello stalinismo i russi erano usi nascondere tutto in cantina, lettere, fotografie, documenti. Torna dalla cantina con un bauletto di foto e lettere della mamma. Mi tira fuori una foto della loro classe, prima mi indica il figlio di Stalin (sarebbe diventato generale dell’Armata rossa e morto alcolista), poi mostra la foto della direttrice dell’asilo. Mi viene un colpo. Esclamo: “ma questa era Sabina Spielrein!”. E lui: “una persona magnifica... non sapevo che fosse lei la Spielrein...”. E prende a raccontarci come Sabina fosse stata per lui molto importante, perché da bambino lo aveva aiutato a superare certi problemi psicologici. Vedendo quella foto e sentendo quelle parole, ho capito che ormai eravamo pronti per fare il film. Erano passati 25 anni!

IS: Cosa ti ha colpito veramente del personaggio di Sabina?

RF: La vicenda di Sabina Spielrein la conosciamo... Nel 1977, a Ginevra, negli scantinati del Palais Wilson, vecchia sede dell’Istituto di Psicologia svizzero, venne casualmente trovata la corrispondenza originale tra Jung, Freud e Sabina Spielrein. Mi colpiva la storia di una che ha attraversato il Novecento, ha conosciuto due giganti come Jung e Freud, ha sposato gli ideali della rivoluzione e del socialismo in Russia. Infine ha lottato contro lo stalinismo e il nazismo con un coraggio che definire eroico è dire poco. Dimmi, conosci qualcun altro al mondo che ha vissuto tutto ciò? È stata l’emblema della donna che si è sempre scontrata con il potere degli uomini, uscendone in ogni occasione a testa alta. Il potere non ha ali candide, diceva Johannes Cremerius, altro grande studioso della psicoanalisi, alludendo al potere di Jung e dello stesso Freud nei confronti di quella ragazza ostinata e combattiva. Nell’affare venne coinvolto Freud, a quell’epoca “padrino” di Jung, che si schierò a fianco del “figlio elettivo”, lasciando Sabina indifesa e dimostrandosi anch’egli non all’altezza del suo ruolo, nonostante in seguito abbia accolto la ragazza tra i discepoli. Perché queste critiche all’operato di entrambi? Perché incapaci di tutelare la “parte” debole della vicenda, che era appunto Sabina, poco più che adolescente, malata

e del tutto senza protezione, per di più in terra straniera. Non meno grave la assenza di citazione da parte di Jung dei principali lavori della Spielrein, che dopo essersi laureata in medicina diventerà psicoanalista lei stessa, scrivendo saggi di notevole importanza. Solo Freud la citerà esplicitamente in una nota di *Al di là del principio di piacere* del 1920, scrivendo: “buona parte di questi concetti è stata anticipata da Sabina Spielrein nel 1912 in un suo erudito e interessante lavoro, ma che, disgraziatamente, mi appare poco chiaro. Essa definisce l'elemento sadico della pulsione sessuale come distruttivo”.

IS: Perché fu chiuso l'Asilo bianco?

RF: L'Asilo bianco veniva chiamato con vari nomi, tra cui “Asilo Psicoanalitico di Mosca”, “Laboratorio Solidarietà Internazionale”. Stalin, dopo aver ritirato il figlio dall'asilo, accusò la Schmidt e indirettamente anche Sabina di “perversione sessuale”, perché i bambini lì erano educati al “sesso”. In realtà l'asilo era stato chiuso perché l'obiettivo degli educatori era quello di crescere i bambini in un clima di libertà, di azione e di pensiero. L'asilo prevedeva metodi pedagogici molto avanzati per quel tempo, il gioco, la musica, lo studio degli animali e in generale la crescita in un ambiente davvero indipendente. Tutte cose all'esatto opposto della dottrina staliniana.

IS: Ma se c'era tra i bambini dell'asilo anche Vasilij, suo figlio, vuol dire che Stalin aveva abbracciato le idee di Vera Schmidt e di Sabina... Perché allora l'ha fatto chiudere?...

RF: La storia di Sabina è ancora in gran parte da scrivere. Questo asilo era stato messo in piedi da Vera Schmidt e Sabina ne era la direttrice... A un certo punto Vera Schmidt e suo marito, che era uno dei massimi scienziati dell'Unione Sovietica, entrano in collisione con Stalin e cominciano a criticarne l'involuzione. Il dittatore toglie al marito tutti gli incarichi e sottrae alla moglie Vera Schmidt il controllo dell'asilo, che viene chiuso e Sabina licenziata. Tutte le scene del film che riprendono Sabina in Russia testimoniano quanto abbiamo scoperto noi. Schmidt l'ho intervistato personalmente io a Mosca. Allora aveva 84 anni. Non mi risulta abbia mai parlato con altri di quella esperienza. All'inizio era diffidente e titubante. Anche perché ancora oggi la Russia è tutt'altro che un paese libero. La gente, memore della dittatura comunista, teme che si possa ripetere qualcosa di simile sotto il liberismo selvaggio attuale. Quindi è guardinga, restia a parlare, specie con gli stranieri, pensando che magari possano essere spie del neo KGB di Vladimir Putin.

IS: Riguardo al tuo lavoro di ricerca, c'era qualcos'altro che non hai messo nel film?



RF: Che io sappia no. Ho ancora rapporti con i nostri ricercatori che ogni tanto mi mandano qualche nuova notizia sulla Spielrein. Quello che non siamo riusciti a trovare è il secondo diario di Sabina (il primo si ferma alla sua partenza dalla Svizzera per Mosca, mi sembra attorno al 1923). Sono sicuro che Sabina, così meticolosa, abbia tenuto il diario della sua intera vita, terminata tragicamente a Rostow nel 1942 con l'arrivo dei soldati nazisti. Il mio sogno è ritrovare questo diario. Magari nascosto in qualche cantina. Sarebbe una testimonianza straordinaria di una vita dedicata al culto dell'amore, coniugato con la ricerca della libertà. E costituirebbe anche un materiale eccezionale per capire gli ultimi venti anni del regime stalinista.

IS: Perché il film si chiude con Marie che lascia il diario che ha trovato?

RF: Era come per dire: cercate anche voi il diario che manca all'appello. Anche la storia di Sabina con il marito (Pavel Scheftel, un medico russo come lei di origine ebrea) e con le figlie è materia del tutto sconosciuta. Non sappiamo neppure se avesse avuto davvero due figlie o solo una e la seconda fosse in realtà figlia del marito con un'altra donna.

IS: A proposito, avevi visto il primo film su Sabina Mi chiamavo Sabina Spielrein, della regista svedese Elisabeth Marton, diretto nel 2002?

RF: Non è un film bensì un documentario, mi sembra uscito poco prima del nostro film. L'ho visto, sì. Anche David Cronenberg di recente ha girato un film sul caso Spielrein, basato su una sceneggiatura dal titolo *The Talking Cure* dell'inglese Christopher Hampton, da tempo interessato alla vicenda. Nel suo film però si presta più attenzione a Freud e a Jung che non a Sabina.

IS: Come mai non compare nessun colloquio clinico tra Jung e Sabina?

RF: C'è all'inizio del film, quando in una delle prime sedute Jung le parla del suo metodo, che è poi quello di Freud basato sulla parola. Le dice che vorrebbe che lei raccontasse, parlasse e lui la ascolterà. Poi c'è un'altra scena quando Jung la sottopone al "gioco" delle associazioni, che allora veniva fatto con degli elettrodi collegati alla testa per misurare l'intensità delle risposte. Va precisato che a me non interessava la parte clinica, non sarei competente. Quello che cercavo di raccontare era la parte biografica di Sabina, quella di cui si sapeva così poco. Ho sempre provato un grande fascino per la psicoanalisi, anche se ovviamente, essendo un profano, stento a capirne la base clinica. Leggo Hillman, leggo Lacan e ci capisco troppo poco. Mi chiedo come mai gli psicoanalisti quando scrivono della loro disciplina sono così ermetici, mentre quando sono con i pazienti appaiono invece molto concreti e pragmatici. Non ho mai capito la dif-



ferenza tra il saggio e la pratica. Ti ho già detto della mia passione per la lettura di Freud in chiave letteraria, da *Gradiva* alla *Psicopatologia della vita quotidiana*. Ritengo Freud davvero uno scrittore bravissimo.

IS: Al di là delle digressioni psicoanalitiche mi sembra che il tuo film sia soprattutto un film sull'amore...

RF: Sabina guarisce grazie alle cure del suo medico, ma soprattutto grazie all'amore che nutre per lui. Mentre il medico si "ammala" d'amore, cioè non riesce a gestirlo e ne scappa impaurito. È tipico delle donne, specie in quell'epoca "parlare" il linguaggio della passione. Ed è tipico di molti maschi fuggirlo.

IS: Come mai nei tuoi film non compare mai l'amore trionfante come gioia, ma l'amore come sofferenza, come rinuncia?

RF: Forse è così, forse perché l'amore è una cosa che finisce... e probabilmente perché l'istinto d'amore ha a che fare con la morte.

IS: Ci sono stati imprevisti durante la lavorazione del film?

RF: Il bambino che doveva interpretare il figlio di Vera Schmidt. Lo avevo scelto dopo decine di provini a Mosca (la mia mania di fare provini a raffica specie coi bambini). Ne avevo trovato uno perfetto, assolutamente identico alle foto del piccolo Schmidt, stessi occhi, stesso sorriso. La mattina che devo girare la scena dell'asilo con lui, gli organizzatori russi del film (ci eravamo affidati a una società russa di service) mi annunciano che il bambino è ammalato, non può venire. Vado su tutte le furie. Perché non dirmelo la sera prima? Avremmo cambiato piano di lavorazione. Siccome avevo notato che ogni tanto queste persone mentivano, quasi sempre per motivi di soldi, usavo spesso l'accorgimento di chiedere io stesso il telefono degli attori che provinavo. Avevo fatto lo stesso con il padre del piccolo scelto. Passo il suo telefono al mio aiuto regista e dico di chiamarlo. Veniamo a scoprire che non si era messo d'accordo per la paga del figlio. Faccio una scenata isterica. Dopo nemmeno un'ora eccolo arrivare sul set. Lo vestiamo, giriamo. È venuta fuori una delle scene più belle del film. Un altro episodio, anche se meno appassionante? Mentre giravamo a Mosca, da Parigi s'è fatta viva una signora ebrea francese di nome Spielrein, di lontane origini russe. Da anni era sulle tracce di Sabina per scoprire se fossero in qualche modo parenti. Non aveva però informazioni di rilievo e voleva sapere cosa avevamo scoperto noi.

IS: Nel film ci sono le scene girate all'interno del manicomio dell'ospedale Burghölzi.

RF: Sono stato fedele a quello che accadeva al tempo, abbiamo fatto ricerche accurate, considerate le foto dell'archivio e ricostruito il tutto.



IS: *Come mai hai messo Freud sullo sfondo?*

RF: Lo scambio tra Freud e Jung a proposito del caso Spielrein è stato solo epistolare. Per questo, mi è sembrato giusto tenerlo a latere. È una presenza per assenza.

IS: *È il film a cui sei più legato... Secondo te, quali sono i suoi difetti?*

RF: Come tutte le pellicole anche *Prendimi l'anima* è un film imperfetto. Insieme a *Jona che visse nella balena* lo ritengo il mio più bello, quello a cui sono più affezionato. Nel film la parte che non funziona è quella dei due personaggi moderni: la ricercatrice francese e il professore, impegnati, come noi, a scoprire cosa era successo della Spielrein a Mosca. La loro vicenda, che sembra preludere a una sottostoria rispetto a quella di Sabina, non funziona. O funziona solo a metà, specie per quanto concerne la figura del professore. Avrei dovuto tenere solo la ricercatrice. Sarebbe stata più funzionale. Quando, terminate le riprese, sono arrivato al montaggio, ho tentato di operare un intervento chirurgico, ma cancellando la parte del professore, alla fine non avremmo avuto abbastanza materiale per realizzare un film intero. Non si arrivava neppure a un'ora. I due personaggi moderni li avevo inseriti in sceneggiatura perché pensavo servissero come trait d'union con quanto avevamo fatto noi. Voglio dire con le nostre stesse ricerche. In realtà, la loro vicenda è priva di interesse, spesso interrompono il racconto, anziché rafforzarlo. La parte che racconta solo Sabina è invece molto intensa e benissimo riuscita. *Prendimi l'anima* è stato e continua a essere un film molto amato, soprattutto dal pubblico femminile. Sul film sono già state scritte varie tesi di laurea in varie università, non solo italiane. Meno amato, come al solito, dal pubblico maschile. Si ripete la storia di sempre. I maschi per lo più non amano commuoversi, meno che mai piangere. Né amano vedere figure maschili soccombenti, deboli, perdenti. Un po' come capita per il ritratto di Jung.

IS: *Anche in Freud, passioni segrete di John Huston viene mostrato come un personaggio malato, pieno di dubbi, con un rapporto irrisolto con il padre, esce come una figura non eroica. Anche Cattiva di Lizzani ruota intorno alla figura di Jung, giovane psicoanalista alle prime armi...*

RF: Un film che mi piacerebbe fare è un film su Freud e la figlia, psicoanalizzata dal padre. Una vicenda che ha dell'incredibile. Non è detto che un giorno questa idea non diventi realtà.

IS: *Tumbalalaika, la canzone d'amore russa della tradizione ebraica, l'hai inserita tu, come accadde per Gam Gam in Jona?*



RF: Sì, l'ho cercata a lungo ascoltando varie ballate russe.

IS: Come hai scelto Emilia Fox? In un'intervista ho letto che per Sabina avevi pensato inizialmente a un'attrice americana molto famosa, interessata alla storia di Sabina, che però aveva posto delle condizioni inaccettabili per la produzione.

RF: Sì, avrei voluto Hilary Swank, magnifica in *Boys don't cry*.

IS: La protagonista di Million Dollar Baby, Insomnia... vincitrice di due Oscar.

RF: Abbiamo trattato con il suo agente per due mesi, non rispondeva mai. Sì, ni... Poi abbiamo lasciato perdere. Allora mi è venuta in mente Charlotte Gainsbourg. Sarebbe stata perfetta: di origine russa, di madre lingua inglese (anche questo film è stato girato in inglese) È abbastanza comune che un regista non riesca a ottenere l'interprete che ha in mente. Parti con un'idea di attrice e poi quella che vorresti non è disponibile, o non le interessa la parte, oppure vuole un cachet troppo alto... Quindi comincia la ricerca delle alternative, indotte dalla capacità di chi ti aiuta, per lo più dalla capacità della tua casting director, nel farti proposte interessanti. Mandiamo la sceneggiatura all'agente della Gainsbourg (Dominique Besnehard, il capo di Art Media). Passano le settimane e da Parigi non arriva risposta. Finalmente una laconica telefonata di una segretaria: "la Gainsbourg è impegnata, non possiamo farle leggere il copione...". Chiuso. Vado a Londra e cerchiamo delle alternative. Cercavo un'attrice molto giovane, per cui difficilmente avrei potuto trovare un'attrice di nome. Facciamo come al solito una valanga di provini, finché incontriamo Emilia Fox. Aveva appena fatto una piccola parte nel film di Polansky, *Il pianista*. Le facciamo girare varie scene della sceneggiatura, piace a tutti. La parte è sua, la mettiamo sotto contratto. Mentre siamo a Londra per cercare gli altri interpreti del film, una mattina appare Charlotte Gainsbourg nell'albergo dove incontravo gli attori. Arrivava in treno da Parigi, trafelata. Si rivolge a me: "mi hanno detto soltanto adesso di questo film, conosco la storia di Sabina Spielrein, mi piacerebbe tantissimo il suo ruolo, sono venuta qua apposta per incontrarti". La guardo sgomento e le dico: "Scusa, ma io ho mandato due mesi fa il copione al tuo agente!". Lei cade dalle nuvole, disperata: "nessuno me l'ha detto, me l'hanno dato solo qualche giorno fa". Non posso che comunicarle la realtà dei fatti: abbiamo già scelto l'attrice. Se ne va desolata. Questo, per dirti come funziona il mondo del cinema. Magari il suo agente ha avuto altre proposte, forse ai lettori dell'agenzia il copione non è piaciuto, oppure potrebbe essere che la stessa attrice abbia temporeggiato, valutando altri progetti. La verità non la sapremo mai.

IS: E sul set come ti comporti?



RF: Ho maturato una visione che è cambiata nel tempo. Nei miei primi film arrivavo sul set con l'idea precisa di cosa dovevo fare, il che poi raramente si avverava. Poi ho capito che il metodo migliore è lasciarsi andare. Afferrare al volo la realtà, che è sempre diversa da come l'hai immaginata o pianificata. Nulla è come ipotizzi a tavolino: l'ambientazione, il tempo, il clima, gli attori, la troupe... Ogni elemento vive di luce propria e i tentativi di bypassare tutto ciò sono destinati al fallimento.

IS: Usi storyboard?

RF: Li usavo, ma per i motivi di cui sopra li ho abbandonati. Sino a *Jona* ho cercato di farne uso. Anzi, avevo un disegnatore molto bravo che li preparava. Poi, mi sono reso conto che è una cosa priva di senso. Non puoi arrivare sul set con delle idee precostruite. Il set è tutta un'altra cosa. Arrivi lì pensando che ci sia il sole e invece c'è la pioggia, gli attori si muovono in uno spazio diverso da come l'hai disegnato, i dialoghi cambiano in continuazione... Insomma ho compreso che la realtà fa a pugni con l'immaginazione. Certo per delle scene particolarmente difficili, ad esempio scene di massa o di azione, lo storyboard può servire, ma non per tutto il film. Meglio arrivare sul set come una tabula rasa e adattarti a quello che trovi. Ho capito che è meglio dormire tranquillo, giungere sul set e lavorare sui materiali che ti aspettano.

IS: Fellini diceva "C'è un film, voglio dire l'idea, il sentimento, il sospetto di un film che porto appresso da quindici anni; appare puntualmente alla fine di un film, sembra voglia riproporsi, farmi capire che ora tocca a lui, mi studia e una bella mattina non c'è più." Hai mai provato queste sensazioni o simili?

RF: Io questa esperienza l'ho avuta con *Prendimi l'anima*. Per venti anni, tutti gli anni mi sono riproposto di farlo. Poi un giorno finalmente ho detto: questo è il momento.

IS: Una volta nel corso di un'intervista Giuseppe Tornatore mi disse: "Il mestiere del regista è di sognare, di fare progetti e quando un film si realizza questo è quello che io chiamo 'l'incidente', l'eccezione"...

RF: Tu mi citavi Fellini, che doveva girare quel famoso *Viaggio di Mastorna*. Me ne parlava spesso Mastroianni, che avrebbe dovuto interpretarlo. Fellini se l'è portato dietro tutta la vita. Ma non riuscì, o non volle realizzarlo. Dicono per ragioni di scaramanzia, visto che il soggetto parlava della morte. Si sa che era una personalità molto legata agli indovini e a quel genere di cose.

IS: Jain Glen l'hai conosciuto a Londra dove ha lavorato in teatro a fianco di



Nicole Kidman in *Blue room*, diretto da Sam Mendes, il regista di *American Beauty*?

RF: Sì. È un grande attore di teatro di origine scozzese. In cinema noto soprattutto per avere interpretato *Tom Raider* a fianco di Angelina Jolie.

IS: *Ho letto che la sceneggiatura del film è stata pubblicata da Arcanafiction (2003). Il volume ha in appendice la cartella clinica di Sabina e l'intervista all'ultimo bambino dell'Asilo bianco e in più alcuni interventi critici. Cosa non hai messo nel film che riguarda la cartella clinica di Sabina e l'intervista al bambino?*

RF: Si tratta di una piccola casa editrice che credo non esista neppure più. Della cartella clinica abbiamo messo solo i riferimenti alla prima "seduta" tra paziente e medico incaricato di trattare il suo caso. Quanto alla intervista con l'ex bambino dell'asilo bianco c'è quasi tutto quello che ci ha raccontato.

Domande e risposte a bruciapelo

IS: *Ti propongo una serie di domande e tu rispondi di istinto, senza riflettere. Un po' come faceva Jung con la Spielrein, usando la tecnica delle associazioni. Ti va?*

RF: Ok. Parti.

IS: *"Non recensiscono il mio lavoro, recensiscono me". Orson Welles.*

RF: È la pratica di gran parte della critica. Essersi trasformata in tifoseria. Per cui se esce il film di un regista della loro squadra lo esaltano. Se è della squadra rivale, lo massacrano.

IS: *"Qual è, allora, la logica profonda dei suoi film? Hitchcock: far soffrire lo spettatore".*

RF: E per i film che fanno ridere?

IS: *"Ho sempre avuto paura di ferire, di far male, di turbare i sentimenti degli altri. In fondo sono un vigliacco... Io sono un uomo pieno di dubbi, di perplessità, di incertezze. È per questo che preferisco mentire, ricorrere ai sotterfugi, adottare ogni sorta di stratagemmi piuttosto che dire la verità ed assumermi le mie responsabilità... La verità è sempre la stessa: io non sono stato mai capace di fare un gesto definitivo, non sono mai stato un eroe della volontà: rimando, tergiverso, rifiuto di scegliere, sempre per la paura di ferire, di far male." Marcello Mastroianni*

RF: Un uomo troppo fragile per maneggiare il mistero femminile? E infatti Marcello si innamorava di tutte, che è come dire di nessuna.



IS: A proposito del rapporto tra soldi e film: "In un film ci sono cinque ordini di elementi che contano: la storia, il regista, gli attori, i mezzi tecnici, i soldi. Ora se vi manca l'ultimo, non vale la pena di darsi da fare per gli altri". Anthony Mann

RF: È la grande differenza tra scrivere romanzi, dipingere quadri, comporre musica... e il cinema. Senza soldi, là tutto si può fare. Qui nulla.

IS: Mi hai detto: "Non vado sul set, sto sempre dietro un monitor e comunico con gli attori tramite un microfono". C'è mai stato qualche attore che, dopo aver capito il tuo metodo, ha abbandonato il set?

RF: Juliet Aubrey. Dopo però è tornata.

IS: Hai mai usato la macchina a mano in qualche scena dei tuoi film e quali?

RF: In Klara quasi sempre, anche se non si vede. In Prendimi l'anima, per tutta la scena del ballo tra Sabina e Jung. In Someday quasi sempre in esterno. Non te ne accorgi perchè Maurizio Calvesi, che ha firmato la fotografia di questi film, è talmente bravo che la cinepresa sembra fissa sul cavalletto.

IS: Lubitsch era famoso per inquadrare lungamente una porta chiusa, mentre all'interno della stanza si svolge in silenzio, o in un volume appena udibile, una scena drammatica. Secondo te, c'è una marca stilistica particolare che ti contraddistingue?

RF: Non credo. Saltando sempre da un genere di storie all'opposto, cambiano per forza anche stili e moduli narrativi.

IS: Cos'è il cinema? Per Hitchcock: "la maggior parte dei film sono collages di inquadrature di gente che parla". Per Raoul Walsh: "il cinema è raccontare una storia senza dialogo". Per Fritz Lang: "la gente ricorda molto di rado le battute di un film, ricordano solo le immagini". E per te?

RF: Credo che se lo sapessi veramente non lo farei. È proprio il mistero della sua essenza che mi strega nel cinema.

IS: "Dovevo andare alla porta, voltarmi e dire una battuta, tipo: "aspettami", e poi uscire. E Von Sternberg mi disse: "vai alla porta, voltati, conta fino a dieci, di la tua battuta e poi esci". Io eseguii e lui s'infuriò. "se sei così stupida che non sai neanche contare lentamente, conta fino a venticinque". E la rifacemmo quaranta volte, tanto che alla fine, probabilmente, contavo fino a cinquanta. E non sapevo perché. Ero irritata. Ma alla prima di Marocco, quando arrivò quel momento, e io feci la pausa, prima di dire "aspettami". Il pubblico scoppiò in un lungo applauso. Sternberg sapeva che aspettavano esattamente questo: li ha fatti aspettare e loro lo

hanno adorato". Marlene Dietrich. A te è mai successo qualcosa simile con un'attrice?

RF: Forse con un'idea che avuto Marcia Gay Harden nella sua ultima scena del film che sto montando. Vedremo. Lungo applauso non credo, ma emozione sì. L'applauso più lungo lo ha ricevuto Mastroianni alla prima di *Sostiene Pereira*, nel teatro Verdi di Pisa. È durato una ventina di minuti. Sembrava venisse giù il teatro.

IS: Hawks telefona a Mitchum e gli dice: "Faccio un film con Duke. Sei disponibile?". "Beh, sì certo, Ehh, ma, la storia?", replicò Mitchum. E Hawks: "La storia, macché storia..". C'è qualche attore/attrice che hanno detto No a un tuo copione e che ha rifiutato la parte?

RF: Ne ricordo qualcuno. Hilary Swank per il ruolo di Sabina. Fabrizio Bentivoglio, Gigi Proietti, Sergio Castellitto per *I vicerè* e *Klara*. Sigourney Weaver e Julian Moore per *Someday*. Taccio invece sugli attori ai quali ho detto io di no.

IS: "C'era una volta uno sceneggiatore al quale le idee migliori venivano sempre nel mezzo della notte e, quando si svegliava al mattino, non riusciva a ricordarle, infine si è detto: 'Metterò un foglio di carta e una matita vicino al letto e, quando mi verrà l'idea, potrò scriverla'. Così il tipo si mette a letto e, naturalmente, nel mezzo della notte, si sveglia con un'idea formidabile; la scrive rapidamente e si riaddormenta molto contento. L'indomani mattina si sveglia e non ricorda di aver scritto l'idea. 'Accidenti! Ho avuto ancora un'idea formidabile la notte scorsa ma l'ho dimenticata. Ah, è terribile! Ah, ma non l'ho dimenticata! C'è la matita e il foglio?. Si avventa nella sua camera da letto, raccoglie il foglio e legge: "Ragazzo s'innamora di una ragazza". Hitchcock. Sei d'accordo con il grande Hitch?

RF: Devo dire che più di una volta in sogno mi sono venute ottime idee e le ho anche ricordate.

IS: Sono certo che condividi questa affermazione di Jean Renoir: "Non perdetevi tempo a dire male dei film che detestate, parlate invece dei film che amate e dividete con gli altri il vostro piacere".

RF: Lo ha detto rivolto ai critici? Se sì, dovrebbero pensarci sopra.

IS: E queste di Hitch: "Vedi quando sono sul set io non sono sul set. Se guardo una scena, come la recitano gli attori o il loro piazzamento, davanti agli occhi io ho lo schermo: non mi lascio confondere dal set, dal movimento di tutta la gente che sta sul set. In altre parole io non mi baso sulla geografia del set, mi baso sulla geografia dello schermo."

RF: Ricordi quanto dicevo prima, quando spiegavo perché guardo solo il monitor



anziché il set? Ai tempi di Hitchcock il monitor non c'era. Sarebbe stato felice.

IS: "Qual è il motivo per cui hai scelto di adattare per il cinema un dramma di successo come Delitto perfetto? Mi stavo coprendo le spalle". Hitchcock. La risposta di Hitch può valere, per certi versi, con la tua scelta di tradurre sullo schermo dei romanzi?

RF: Le ragioni del mio ricorrere così sovente ai romanzi come fonte di ispirazione sono varie. Primo: perché il più delle volte sono già quasi sceneggiate belle e pronte. Secondo: perché non esistono più soggettisti, come ai tempi di Ennio Flaiano. Infine, perché leggendo un romanzo so come va a finire. Così, non rischio di buttare la sceneggiatura quando non trovo come farla chiudere.

IS: "Poi ci sono dei film che sono sicuro di non aver visto e di cui parlo come se li avessi visti. Un giorno ero a Roma con Louis Malle e degli amici francesi e italiani. Inizia una discussione sul film di Visconti Il gattopardo. Io e Louis siamo di pareri diversi, e siccome siamo persone del mestiere, ciascuno di noi si sforza di far prevalere il suo punto di vista. A uno di noi due il film piaceva, l'altro lo odiava: non ricordo più chi era a favore e chi contro. Poco importa. Tutto il tavolo ci ascolta. Sono all'improvviso preso da un dubbio e chiedo a Louis: 'Ma tu l'hai visto, il film?' E lui mi risponde: 'No, e tu?'. 'Nemmeno io', gli rispondo. Le persone che ci stavano ascoltando rimasero indignate, come se avessimo fatto loro perdere del tempo". Jean-Claude Carrière. Ti è mai capitato di incastrare un critico in questo modo? Sei mai caduto anche tu, come Malle e Carrière nella stessa trappola?

RF: So di critici che si addormentano in proiezione. Ma perché infierire, poveretti, sono umani pure loro. Parlare di film non visti, forse è un po' troppo. Ma non lo escluderei. Credo che l'episodio raccontato da Carrière, sotto-sotto riveli anche una certa spocchia tipicamente francese nei confronti del cinema italiano.

IS: Bernardo Bertolucci ha dichiarato che non riesce a rivedere i suoi film. E tu?

RF: Per alcuni sì. Per altri no. Solo sotto tortura rivedrei H2S. Mentre non mi stanco con Prendimi l'anima.

IS: "Redford recita la parte di uno che si fida troppo facilmente delle persone e che imparerà a essere sospettoso. Faye Dunaway, d'altro canto, recita la parte di una donna che non si fida di nessuno e che, attraverso questa situazione drammatica, imparerà ad aprirsi. Se qualcuno dopo aver visto I tre giorni del Condor uscisse dal cinema e dicesse: 'Oh è un film sulla fiducia', io come regista avrei fallito. Il pubblico non deve essere consapevole di questo, l'ideale sarebbe che lo concepisse in maniera astratta".

Sidney Pollack. Condividi queste affermazioni di Pollack?

RF: Pollack è un grande. Ma mi sembra un ragionamento un po' astruso.

IS: E queste di Sautet? "Non comincio mai con una storia, ma con qualcosa di più astratto che si potrebbe definire un'atmosfera. In effetti tutto ha inizio con un'ossessione confusa che mi è difficile spiegare e che cerco di riassumere immaginando personaggi, costruendo relazioni tra loro, e cercando di cogliere il punto più intenso di queste relazioni, in altre parole il momento di crisi. Una volta fatto questo ho ottenuto il tema. Dopodiché il mio lavoro consiste nell'espone questo tema attraverso le tecniche cinematografiche, rallentandolo, accelerandolo o proiettandolo in avanti, spesso in modo indiretto. Ed ecco che l'atmosfera si è creata. Rimango sempre molto impressionato dai registi capaci di riassumere il loro film". Claude Sautet.

RF: Il ragionamento vale per i musicisti, essendo la musica una cosa impalpabile e astratta. Credo valga assai meno per i registi, che usano gli obiettivi per catturare la realtà

IS: "Spesso paragono un film a una nave pirata; è impossibile sapere dove approderà quando la si lascia libera di seguire il vento della creatività". Bernardo Bertolucci. Condividi?

RF: Credo di averlo già detto: a me pare che fare film sia piuttosto come stare in guerra. Con tutte quelle pallottole che ti girano attorno.

Roberto Faenza torinese, si diploma in regia al Centro Sperimentale di Cinematografia. Dopo una breve esperienza come documentarista, nel 1968 debutta come regista dirigendo *Escalation*. È autore controverso e personale, spesso oggetto di attenzioni da parte della censura: tra i suoi film ricordiamo *H2S*, *Forza Italia!*, *Copkiller*, *Jona che visse nella balena*, *Sostiene Pereira*, *Marianna Ucrìa*, *Prendimi l'anima*, *I giorni dell'abbandono*, *Silvio Forever* e il recente *Un giorno questo dolore ti sarà utile*. È esperto di mass media.

Ignazio Senatore (igsenat@tin.it). Psichiatra e psicoterapeuta presso il Dipartimento di Neuroscienze dell'Università Federico II di Napoli. Ha fondato e diretto la rivista "Eidos. Cinema, Psyche ed Arti Visive". È autore di numerosi testi tra cui si ricordano: *L'analista di celluloido*, Milano, Angeli, 1994; *Curare con il cinema*, Napoli, Centro Scientifico Editoriale, 2001; *Il cineforum del dottor Freud*, ivi, 2004; *Psycho Cult*, ivi, 2006, Roberto Faenza. *Uno scomodo regista*, Falsopiano, 2011.



A Dangerous Method (2003)



Martin Walder*

*“Essere dentro un film è come essere in un sogno”
Conversazione con David Cronenberg sul film A Dangerous Method*

WALDER: *A Dangerous Method (Un metodo pericoloso) è quel che si dice una biographical picture, con figure storiche. Qual è stata la sfida maggiore che ha dovuto affrontare?*

CRONENBERG: Dopo l'esperienza con William S. Burroughs ne *Il pasto nudo* non è stata per me una novità, anzi un vero piacere effettuare le molte ricerche, leggere e anche viaggiare al fine di ridar vita alle figure e alla loro epoca nel modo più fedele possibile. Più che una sfida, lo definirei uno sforzo, un impegno. Creatività e ispirazione, semplicemente, prendono origine da una fonte diversa rispetto a quella dei personaggi di fantasia.

MW: *In che senso?*

DC: Perlomeno con Freud e Jung abbiamo a che fare con personalità molto note e onnipresenti - anche a livello d'immagine - insieme alla loro grande opera, e contemporaneamente con un pubblico impegnato, formato da freudiani e junghiani. Da un regista ci si aspetta rispetto, precisione e onestà. Allo stesso tempo però la rappresentazione ha le sue proprie regole e, nei dialoghi, si calca un terreno malsicuro. Ora di Freud, Jung e Sabina Spielrein esiste una tale quantità di lettere e scritti che possiamo formarci una buona impressione delle loro "voci". Il che è molto importante, non meno della ripartizione delle parti: le figure devono letteralmente risorgere, e a questo si possono preparare gli interpreti, esteriormente, come si vuole.

MW: *Che libertà si è preso con la pièce di Christopher Hampton come modello? - La ritiene costruita in modo abbastanza istruttivo?*

DC: Ho capito a cosa allude, ma non credo che ciò verrà percepito in tal modo. All'inizio infatti esisteva, ironicamente, una sua sceneggiatura per un progetto con Julia Roberts intitolato "Sabina". Dopo che il progetto fallì, Hampton ne ricavò una rappresentazione teatrale. Il nostro film invece si basa sulla sceneggiatura, che per l'appunto è molto più cinematografica. Abbiamo continuato a lavorarci insieme e in essa vi è entrato, nella tonalità, anche molto di mio.

MW: *Ha subito l'influenza di Freud e di Jung?*



DC: Freud lo conoscevo già molto bene, Jung invece no, e conoscerlo meglio mi ha molto rallegrato. Sabina, meno nota, ha richiesto parecchio lavoro.

MW: A quale delle figure maschili si sente più vicino?

DC: Certamente a Freud, non c'è dubbio. In quanto ateo, trovo che il suo intendimento della natura umana mi si addica meglio. La versione junghiana della psicoanalisi è in fin dei conti uno sforzo di carattere più religioso che scientifico.

MW: E il film prende posizione?

DC: I freudiani saranno soddisfatti del mio Freud, gli junghiani prevedibilmente meno del mio Jung. Ma per me sarebbe stato fargli un torto non mostrare anche quella parte – ad esempio dei suoi *affairs* durati oltre quarant'anni. Ad ogni modo con Freud, Jung e Sabina abbiamo a che fare con un *ménage à trois* molto particolare, dato che pure tra Freud e Jung vi fu amore. Reciproco.

MW: Sarebbe d'accordo se dicessi che Otto Gross, ricoverato come tossicodipendente, costituì il quarto interprete principale (segreto) in questa costellazione?

DC: Certamente, Gross da solo meriterebbe una mini-serie! Una figura estremamente proteica e creativa che esercitò una forte influenza tanto su Freud quanto su Jung. Un analista brillante, capace di schiudere nuove prospettive. E un personaggio tragico.

MW: La rappresentazione teatrale di Hampton s'intitola The Talking Cure, il suo film A Dangerous Method. Ciò getta tutta un'altra luce sulla storia?

DC: Quel titolo mi piaceva molto, ma per il film mi suonava un po' troppo passivo. Quindi ho trovato più che giusto intitolare il film facendo riferimento al libro di John Kerr¹, che ha fatto conoscere per la prima volta Sabina al mondo. Perché il nuovo metodo psicoanalitico era radicale, sovversivo e venne ritenuto, al tempo, realmente pericoloso. Quanto, lo si vedrà nel film.

MW: Crede nella psicoanalisi?

DC: Al giorno d'oggi ne esistono diverse varianti. La concezione freudiana dell'inconscio e della sessualità ha aperto una breccia nella comprensione della *condition humaine*. Più che una procedura medica è stata forse un viaggio d'esplorazione filosofico.

MW: Il che avverrebbe anche con il cinema: una volta lei ha affermato che film e sogni sono apparentati.

DC: Credo veramente che il nostro sistema nervoso abbia assimilato le tecni-



che cinematografiche: nell'idea del taglio e del montaggio, del primo piano, del totale, dell'impiego dei toni. I film funzionano secondo la logica dei sogni. Essere dentro a un film è come essere in un sogno: il cervello subisce un'influenza di altro genere rispetto a quella della quotidianità. Quel che hanno scritto i greci sui sogni lascia già presagire una certa qual idea della cinematografia, e se oggi ci mettiamo a raccontare i nostri sogni, essi sono strutturati a mo' di film.

MW: Al punto che proprio la settima arte potrebbe aiutarci a stimolare il nostro accesso all'inconscio?

DC: Sì, credo proprio di sì. In ogni caso gli psicoanalisti con cui ho parlato amano il cinema e mostrano film a pazienti e colleghi. Consciamente o inconsciamente dunque questa relazione è ampiamente riconosciuta. Non so se Freud o Jung l'avessero esplorata. Forse dovevo farlo io...!

* Traduzione dal tedesco a cura di Giovanni Sorge; riferimento originale: Martin Walder, "In einem Film zu sein, ist wie ein in einem Traum zu sein". *Gespräch mit David Cronenberg*, in: *Filmbulletin. Kino in Augenhöhe*, 7.2011, „Erinnern und Vergessen. Kino und Psychoanalyse, Anno 53, Vol. 318, novembre 2011, pag. 14.

Note

1. J. KERR, *Un metodo molto pericoloso. La storia di Jung, Freud e Sabina* (1993), Prefazione di A. Carotenuto, Milano, Frassinelli, 1996.

La scheda

A Dangerous Method (2011)

Regia: David Cronenberg

Sceneggiatura: Christopher Hampton (tratto da *The Talking Cure* di Christopher Hampton e *A Most Dangerous Method* di John Kerr).

Interpreti: Viggo Mortensen, Michael Fassbender, Keira Knightley, Vincent Cassel, Musiche: Howard Shore.

Montaggio: Ronald Sanders.

Prodotto da Jeremy Thomas. Distribuzione: Universal



Monsoon Wedding (2001)



Wilma Scategni

*Note sull'utilizzazione del cinema in psicoterapia e in psicoanalisi.
Individuazione al femminile e transculturalità*

Il problema

Nel lontano 1969, a poco più di vent'anni, in Polonia, spinta da un'insaziabile curiosità di conoscere il mondo "al di là della cortina di ferro" di cui poco o nulla si sapeva nel nostro Occidente, mi trovai ad abitare temporaneamente come "allievo medico interno" la realtà del tutto sconosciuta dell'Accademia di medicina di Danzica. Quell'idioma parlato era del tutto incomprensibile, il contesto vagamente indecifrabile e lo spaesamento pressoché totale, sullo sfondo poco rassicurante di un gelido inverno in cui il buio faceva la sua comparsa nel primo pomeriggio. A Gdansk (Danzica) dove ero sbarcata dopo innumerevoli controlli, schedature, visite mediche, timbri, firme e quant'altro, mi trovai a condividere la stanza e gran parte della quotidianità con colleghe gradevolissime ed accoglienti, ma del tutto ignare sia della lingua italiana che delle eventuali lingue *passé-partout* di cui pur con una certa difficoltà potevo disporre. Due volte la settimana le colleghe indossavano la divisa militare, prestando servizio nell'esercito, e negli intervalli temporali di cui potevano disporre al di fuori delle corsie ospedaliere mi accompagnavano volentieri a visitare la loro città ed i dintorni, le rive del mare, che allora era in parte ghiacciato, gli artigiani dell'ambra, i loro vivacissimi circoli di ritrovo culturali, teatri e cabaret studenteschi. L'eloquio si limitava a parole del tutto incomprensibili accompagnate da sorrisi cordiali e cenni. Di tanto in tanto sentivo intercalare la parola "*wolsci*" (l'unica che mi rimandava dal primo giorno a qualcosa di familiare e che solo qualche tempo dopo capii che mi riguardava, o mi rivolgevano qualche parola in latino).

Fu infine una loro geniale idea a portarmi un pomeriggio al cinema e fu per me un vero sollievo trovarmi di fronte sullo schermo l'indimenticabile accigliata ed istrionica figura del buon vecchio Vittorio Gassman, che declamava dallo schermo il ben noto latino maccheronico dell'*Armata Brancaleone*. In calce erano riportati i sottotitoli in polacco.

Credo questo episodio mi abbia rivelato per la prima volta in termini molto chiari ed in modo diretto l'importanza del cinema come strumento di comunicazione trans culturale e, nello stesso tempo, la funzione "terapeutica" che può avere la visione di una pellicola in qualche modo in grado di richiamare temi "fa-





miliari” o “identificazioni temporanee” in una situazione di quasi totale “spaesamento”. Non solo infatti lo scambiare idee su film d’autore condivisi ha in seguito rappresentato nelle mie esperienze di lavoro in contesti internazionali un importante veicolo di mediazione, incontro e dialogo, ma questa esperienza ha mostrato anche quali risvolti lo strumento “cinema” può rivelare nei contesti terapeutici sia individuali che di gruppo. Mi ha colpito più volte la capacità del cinema di risvegliare negli spettatori nuove curiosità e la sua indubbia possibilità di ampliare conoscenze, scoperte e potenzialità relazionali nei medesimi in tempi molto rapidi.

È ovviamente importante che si tratti di buoni film, in grado di suscitare emozioni, sentimenti ed empatia non meno che di stimolare la riflessione, il pensiero e l’elaborazione dei contenuti conflittuali onnipresenti nella psiche di ognuno, mettendone in luce l’universalità.

Così come il buon teatro per essere tale si radica spesso su contenuti archetipici, ed agisce in modo analogo a ciò che avviene in una buona terapia psicodrammatica, lo stesso si può dire per il per il cinema. Entrambi agiscono attraverso l’identificazione con i personaggi, partecipando all’evolversi del loro processo di “individuazione” inteso in termini junghiani. L’attivazione degli “archetipi”, che entrano facilmente in risonanza con le aree di conflittualità emotiva riguardanti il mondo psichico dello spettatore, li rende in grado di sbalzarlo fulmineamente dalla sua poltrona per gettarlo, indipendentemente dalla sua volontà, sul palcoscenico o sullo schermo, a patire gioire e condividere i sentimenti e le passioni di chi anima la scena. Ciò avviene frequentemente non appena viene sfiorato nella vicenda narrata, un “contenuto complessuale attivo”.

Tornando ai temi interculturali ed al loro carattere di universalità, potremmo prendere ad esempio il ben noto film *East is Est*, che associa in modo mirabile caratteri di profonda drammaticità ad un umorismo irriverente quanto brillante

Nelle interviste successive alla presentazione del film sia il regista Damien O’Donnel, che la produttrice Leslie Udwin sottolineano come sia stato loro scopo mettere in luce il carattere di universalità dei conflitti emotivi, in grado di manifestar ovunque profonde analogie, al di là delle coordinate spazio temporali.

“Lo sfondo - dirà ancora Damien o Donnel nell’intervista contenuta tra gli extra del Dvd del film - si mostra del tutto irrilevante. Si parla dell’Inghilterra degli anni ’70, ma la storia potrebbe svolgersi ovunque”. Lo stesso regista, nato e vissuto in un ambiente britannico, ha attraversato le medesime “bufere”, proprie di ogni famiglia numerosa, crogiuolo ad un tempo di temporanee armonie, conflitti laceranti, compatibilità, rancori e rappacificazioni.

La tradizione familiare come elemento di vincolante staticità contrapposta alle radici della ribellione giovanile è propria di ogni etnia e cultura, anche se può

essere in grado di manifestarsi attraverso differenti linguaggi e sfumature. Non ci sarà difficile identificare a proposito di tutti questi temi, sfondi che potremmo definire "junghianamente archetipici". Infine "Nessuno è più inglese di un pakistano ..." è stata la frase utilizzata per pubblicizzare il film nell'anno in cui è apparso sugli schermi (1999).

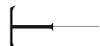
Che c'entra il cinema con la psicoterapia?

Tornando in breve al riferimento autobiografico iniziale posso ora notare che gli "elementi noti" rincontrati in un contesto nuovo, o addirittura del tutto sconosciuto e disorientante (nell'esempio riportato il latino maccheronico nel bel mezzo della Polonia e l'espressione invasata del nostro indimenticabile Brancaleone), non potevano che rimandarmi la sensazione piacevole di poter condividere le medesime immagini a me familiari con le colleghe polacche. La comunicazione avveniva nel possibile scambio mimico emotivo, attraverso la creazione di nuovi ponti relazionali anche esperanto-linguistici. Inoltre, non ultimo dato da rilevare, essa contribuiva a restituirmi il senso nel mio essere lì, in quel contesto così insolito, permettendomi di riflettere sul mio percorso allora in embrione.

Allo stesso modo in un contesto analitico e/o terapeutico, una pellicola cinematografica condivisa o conosciuta da paziente e terapeuta, dai componenti di un gruppo terapeutico o dagli ospiti di una comunità può essere veicolo di rispecchiamenti, riflessioni che prendono forma attraverso immagini, condivisioni. In sintesi per tornare a termini più "tecnici" può offrire altrettanti punti di partenza per possibili elaborazioni di conflittualità interne, non meno che di problemi relazionali.

Allo stesso tempo gli stessi elementi di "familiarità" non possono che svolgere una funzione in qualche modo "rassicurante", nel re-incontrare "frammenti di continuità", nel ritrovare fili rossi che accompagnano il dipanarsi del proprio percorso esistenziale. Tutto ciò può avere una sua validità nel favorire una sorta di "contenimento emotivo", un po' come ritrovare in un contesto di esilio elementi familiari "compaesani", profumi, colori, sapori, atmosfere. Analogamente il riconoscimento di "paesaggi emozionali" noti nei personaggi delle pellicole cinematografiche, nelle loro peregrinazioni attraverso i conflitti che li attraversano, può, attraverso una temporanea identificazione, permettere di intravedere nuove possibili aperture, squarci inaspettati che aprono scenari di nuove possibilità.

Tutto ciò ha un'intensa analogia con i contenuti della propria storia che si rincontrano attraverso il rispecchiamento nella continuità del processo terapeutico.





La questione del significato dell'uso della filmografia nei contesti terapeutici

Nell'epoca contemporanea il cinema rappresenta il modo più rapido ed a portata di mano per accedere a mondi "altri". Di fronte al bombardamento di immagini pubblicitarie che favoriscono una fruizione passiva volta ad influenzare scelte coscienti, riflettere scrivere e confrontarsi sui film può essere un efficace antidoto, lo stimolo ad una riflessione più profonda. Il cinema può rappresentare un *medium* che nel contesto terapeutico o ancor più analitico è in grado di reindirizzare alla propria biografia personale attraverso un continuo gioco di specchi.

L'inserimento di un film, di una breve sequenza o semplicemente dell'apertura di una scena nei contesti terapeutici (laddove ovviamente il contesto relazionale sia maturo ed adeguato a quest'impostazione) può essere anche una significativa apertura verso nuovi linguaggi che possono trovare spazio nella relazione terapeutica ed ampliarne non poco le potenzialità di scambio e di comunicazione, al pari dei sogni. Alla percezione di immagini filmiche si sovrappongono movimenti della mente ed un affiorare di immagini interne che possono trasformarsi in altrettanti stimoli di approfondimento relativi a tematiche che il terapeuta aveva precedentemente individuato, ma che era arduo avvicinare. L'utilizzo del film può essere inoltre un buon "filtro" in grado di stemperare emozioni troppo violente per essere affrontate, rendendo possibile un loro progressivo emergere in modo tale da aprire l'accesso ad una successiva elaborazione. Il cinema può avere una parte molto significativa nel rendere possibile questo processo.

In tale contesto non è troppo importante capire o interpretare ciò che l'autore "aveva voluto veramente dire", ma cogliere in modo del tutto personale allusioni e risonanze che ciascuno ritrova in modo diverso nella sua storia, nei suoi sogni e nella quotidianità della sua esistenza, magari anche fraintendendo del tutto il messaggio originale dell'autore.

La tragedia può nel buon cinema evolvere in commedia attraverso la capacità dell'ironia di fare da filtro all'amarezza. Può arginare il rischio di un debordare dell'angoscia in atteggiamenti distruttivi, non necessariamente solo attraverso un forzato *happy end*.

Inoltre il Cinema, con una ben maggiore facilità rispetto alla parola scritta o parlata, può offrire ai giorni nostri una possibilità semplice, rapida e facilmente fruibile da tutti di divulgare messaggi culturali, permettendo di accostarsi e conoscere più a fondo pensieri e stili di vita. L'importante è che non si dimentichi il già ben citato passaggio dall'immagine come bombardamento subito dall'immagine come stimolo in grado di evocare riflessioni sogni, ricordi e non ultimo la loro rielaborazione in pensieri. Così come ci sono romanzi che segnano svolte

nella vita di un individuo, così anche film significativi possono scandire momenti incisivi nella vita dello spettatore ed essere ricordati per anni, rimandando a momenti-chiave dell'esistenza.

Il cinema come finestra aperta sulla realtà sociale del nostro tempo

Nella mia esperienza didattica in differenti scuole di psicoterapia ed analisi non mi stanco mai di suggerire agli allievi un ampliamento "mirato" delle loro conoscenze cinematografiche relativamente ai contesti sociali che si trovano ad accostare nei molteplici, del tutto imprevedibili incontri che daranno forma alla loro esperienza come futuri terapeuti nelle istituzioni. Il cinema permette di entrare in comunità, carceri, scuole, istituzioni, parrocchie, circoli privati o quant'altri esplorandone gli anfratti più riservati. Né più né meno di ciò che avviene nell'intimità delle relazioni terapeutiche.

Le narrazioni attraverso le immagini hanno un impatto immediato ed intenso, attraverso la partecipazione empatica con i protagonisti, risvegliando in modo diretto, come abbiamo già visto, sentimenti, emozioni ed affetti.

Oltre a permettere un rapido coinvolgimento riescono a raggiungere selettivamente diversi piani di lettura. I temi, le lacerazioni ed i conflitti del mondo contemporaneo trovano un rispecchiamento nel cinema, mettendo in luce gli stessi drammi che ritroviamo nel *setting* psicoterapeutico sia individuale che di gruppo. I medesimi sono al centro del nostro lavoro di ricerca, sperimentazione e riflessione. In analogia con il sogno in cui il sognatore è al tempo stesso spettatore passivo e protagonista, nel cinema, in cui il soggetto è dato dall'esterno, lo spettatore ha la medesima possibilità di assistere alle identificazioni spontanee che empaticamente si manifestano in lui nei confronti dei protagonisti delle vicende narrate. Riflettere sul Cinema, che a differenza del sogno può essere in gran parte condiviso nella sua, anche se relativa, "oggettività", può allora significare aprire una finestra verso l'esterno (il mondo descritto dal film ed il mondo della regia) ed in modo speculare verso l'interno delle proprie risposte empatiche ed emotive. Allo stesso tempo può aprire nuove finestre relazionali sul mondo di altri spettatori che condividono, a proposito dello stesso film, riflessioni e commenti. Va da sé che l'interesse si focalizzerà frequentemente sugli stessi temi che sono al centro dell'attenzione nella relazione terapeutica.

Accanto a queste considerazioni mi sembra importante proporre ancora, nell'attività didattica in Psicoterapia, tracce ed indicazioni che aiutino gli studenti a districarsi nei labirinti della filmografia contemporanea, liberandosi dal "trash cinematografico" che invade il mercato e ricercando attivamente i temi





che più li possono riguardare. Com'è noto, tranne alcune fortunate eccezioni la distribuzione cinematografica non premia la qualità. Titoli pregevoli e vere "chicche" d'autore possono passare del tutto inosservati da chi non ne abbia notizia, più o meno occasionalmente, da amici, dai festival cinematografici, dalle rare riviste qualificate del settore. Talvolta come terapeuti ne abbiamo notizia addirittura dagli stessi pazienti che visitano i nostri studi, in grado di scovare ciò che può servire al loro percorso, attraverso singoli episodi di sincronicità o attenzione spontanea. Spesso dopo qualche giorno di presentazione nelle sale molti film immediatamente scompaiono, in un mercato che premia l'evasione a scapito della qualità. Spariti o per lo meno decimati anche i cineforum, restano per fortuna i Dvd, che oltre ad aver permesso la sopravvivenza, seppure sepolti dall'immane cumulo di "trash", di diversi film di pregio, facendo pure ritrovare loro l'antico splendore, offrono una inaudita ricchezza di contenuti extra. Anche a questi indirizzato pazienti e terapeuti in formazione, invitandoli a prestare attenzione non solo alle pellicole, ma anche alle interviste con attori e registi, alla "costruzione del film", alle eventuali "scene tagliate" riferendole al contesto storico. Li invito a seguire commenti, critiche e differenti modalità interpretative e chiavi di lettura, offrendo a buon mercato un buon esercizio di apertura e flessibilità mentale.

Questi temi potranno essere ripresi nel corso delle sedute prestando attenzione ai commenti che emergono, alle sfumature psicologiche dei personaggi che vengono più facilmente colti ed alla loro evoluzione, così come ai rapporti interpersonali dei gruppi di appartenenza, alle loro interazioni con il mondo socio-politico e con le istituzioni che li circondano. Ciò è valido sia per i contenuti del film, così come il paziente è in grado di coglierli, che per le riflessioni ed amplificazioni che da questi originano.

Una finestra sull'intercultura

Nei contesti transculturali che il mondo della globalizzazione evidenzia con luci ed ombre, il cinema può essere ancora una finestra aperta su ogni angolo del mondo nel nostro tempo, permettendo un contatto facilmente fruibile, in modo più scorrevole e frequentemente più accattivante di un reportage o di un documentario. Per questo è quindi anche più facilmente proponibile in differenti contesti, incluso "istituzioni difficili" (carceri, comunità di psicotici, tossicodipendenti, doppia diagnosi ecc.) purché si possano trovare anelli di collegamento con le esperienze di vita. Ciò offre allo stesso tempo, ai giorni nostri, una possibilità a portata di mano di incontrare esperienze, riflessioni ed



idee provenienti da culture altre rispetto alla nostra. Un aspetto importantissimo è infatti l'invito che il cinema ci fa a visitare ed a conoscere paesi "altri" attraverso i film che i loro registi producono, ma anche a riflettere su come e con quali occhi nostri autori europei o "occidentali" visitano e ci mostrano altri paesi, radicati in culture profondamente differenti. Non è difficile ad un occhio addestrato identificarne le difficoltà, i compromessi, le alterazioni, se non addirittura gli sguardi unilaterali, le ingenuità, i fraintendimenti o addirittura le manipolazioni, pur nella consapevolezza dell'onnipresente rischio di imbattersi in sonore cantonate.

Potremo aprire una "finestra" sull'intercultura, sui messaggi transculturali che abbiamo la possibilità di cogliere attraverso il cinema ed interrogarci sulla loro incisività nell'aprire orizzonti più ampi del nostro modo di sentire, riflettere e pensare su mondi altri, a volte quasi totalmente ignoti.

Immagini al femminile

Particolarmente rilevanti, a questo proposito, sono le "voci al femminile" che da non molto iniziano a prendere corpo nel panorama della regia cinematografica, permettendoci di intravedere "realtà al femminile" filtrate da un altro sguardo in grado di allontanare sempre più le donne da stereotipi e da idee distorte. Ad eccezione di alcuni registi particolarmente sensibili ed attenti quali Bergman e Fellini, Woody Allen e pochi altri, pur attraverso luci ed ombre non prive di temporanee irruzioni di misoginia, pochi hanno saputo penetrare a fondo sfumature emotive "al femminile" come la filmografia di qualità delle donne emersa negli ultimi anni.

Del resto anche da noi in occidente solo in epoche relativamente recenti le donne, un tempo relegate quasi esclusivamente a ruoli secondari o a rappresentare stereotipi culturali hanno trovato spazio non solo nella regia, ma anche in personaggi femminili di un certo spessore, conquistato da grandi attrici quali Greta Garbo, Marlene Dietrich, Katherine Hepburn, Ingrid Bergman, a cui aggiungerei la simpaticissima Margareth Rutherford, nella parte dell'indimenticabile Mrs Marple di Agatha Christie.

Inaspettate sorprese ci sono state offerte dalle donne regista del cinema dei paesi emergenti. Tra queste spicca Deepa Mehta, indiana di religione Parsi, autrice della splendida trilogia sugli elementi (*Water, Earth e Fire*). Qui le protagoniste sono tratteggiate nel loro faticoso percorso di individuazione in differenti contesti ed epoche storiche (la piccola Chuya, vedova bambina nell'India degli anni '30, la giovane Lenny, di religione Parsi durante l'epoca più aspra del tra-





gico e sanguinoso conflitto tra indù e mussulmani (*Earth*), e la coppia Sita - Radha, nell'epoca contemporanea (*Fire*). Tutte queste pellicole presentano personaggi femminili che non solo sono al centro dell'attenzione come protagoniste delle vicende narrate, ma non mancano di svelare inaspettate sorprese sulla realtà dell'India antica e contemporanea.

Accanto a lei è d'obbligo ricordare la ben nota regista indiana Mira Nair, probabile apripista del cinema femminile indiano contemporaneo, autrice dell'indimenticabile *Salaam Bombay!* (1988), seguito da *Kama Sutra* (1996) (un film tutt'altro che per sessuomani come il titolo potrebbe far supporre), *Monsoon Wedding* (2000) ed altri.

Persepolis e *Pollo alle Prugne* presentato al Festival di Venezia hanno inoltre portato alla luce una vivacissima regista iraniana: Marjane Satrapi, dalla cui capacità di trattare con una sferzante ironia temi più che drammatici credo potremmo attenderci molto nel futuro. Al Festival Cinematografico di Locarno ho inoltre avuto modo di scoprire l'esistenza di numerose registe medio orientali, la cui produzione, oltre ad essere resa più difficile da una visione limitata ai sottotitoli in francese (quasi del tutto assenti non solo i sottotitoli italiani, ma frequentemente anche quelli in inglese), è purtroppo al solito penalizzata da problemi non indifferenti di distribuzione.

Una attenzione ed uno spazio riflessivo meritano inoltre le immagini femminili di donne che emergono da film di registi del mondo medio-orientale quali Abbas Kiarostami (*Dieci, Sotto gli ulivi*, ecc), Jafar Panahi (*Il cerchio*, ecc.) e Moshen Makhmalbaf (*Viaggio a Kandahar, Sesso e Filosofia, Alle cinque della sera*), registi attenti ed incisivi nel descrivere con sensibilità e immediatezza figure femminili articolate e complesse. Posso citare la singolare fierezza, l'autonomia di pensiero e la determinazione che emergono dalle donne islamiche dei film di Kiarostami, dalla protagonista di *Dieci* alle ospiti a cui offre un passaggio in auto. Accanto a lei, come dimenticare la sdegnosa, inflessibile ed inarivabile Taharen, oggetto dell'amore tenero e sottomesso del patetico Hossein, che la insegue alacremente sotto gli ulivi, ripetendo con insistenza le proprie imploranti e fervide dichiarazioni amorose? (*Sotto gli ulivi*)

Anche le immagini delle meno fortunate donne de *Il cerchio* di Jafar Panahi rimandano a differenti ed eterogenei contesti immagini femminili di forza, dignità, fierezza e determinazione.

Sono donne certo simili alle scaltrissime ed indomite protagoniste femminili delle *Mille e una notte*. (inclusa la dolcissima ed apparentemente sottomessa Sharazade, molto diverse dagli stereotipi che incontra nel nostro mondo, chi si ferma alle immagini più frequentemente divulgate in Occidente a proposito delle donne islamiche).



Anche a proposito di Pier Paolo Pasolini, mi sono chiesta, nel rivedere il suo bel film *Il fiore delle mille e una notte*, se i caratteri femminili tratteggiati nella pellicola su cui è basato il film fossero frutto di una sua visione del tutto personale, magari un po' fabulata. Quanto può essere stata determinante ed influente la partecipazione di Laura Betti e di Dacia Maraini nella sceneggiatura del film?

Mi ha sorpreso nel ritrovare alcune delle novelle a cui la pellicola si riferisce quanto il film di Pasolini sia fedele al testo originale, almeno nei tratti essenziali. Le tre ragazze di Bagdad ed il facchino, la favola di Aziz ed Aziza e le vicende della schiava Zumurrud mostrano nelle novelle originali la medesima astuzia, arroganza ed intraprendenza.

Wilma Scategni (*wilma.scategni@fastwebnet.it*) è medico psichiatra, Membro IAAP-AGAP (C. G. Jung Institut Zurich) e CIPA - Docente COIRAG - CIPA-CSP. Staff Member IAGP Granada Academy. Già Responsabile Serv. Psichiatrico di Zona. Analista Individuale e di Gruppo a Torino. È autrice di libri, saggi e articoli pubblicati in diverse lingue. Già editor della rivista FEPTO Newsletter (Fed. European Psych. Training Org.) e Membro del Council. Ha condotto e conduce workshop di Training in differenti stati europei ed in Argentina. Dirige la Rivista "Anamorphosis-Gruppi, Psicologia Analitica e Psicodramma".



Anna Benvenuti

Il mondo immaginale di Hillman

A partire da un ricordo di James Hillman.

Quando il 5 maggio del 1996 Hillman venne a tenere una lezione su Paranoia e Psicopatia al Centro Italiano di Psicologia Analitica molti di noi analisti junghiani lo conoscevano già; lo avevano già letto, aveva già scritto molti dei suoi libri. La sala era strapiena. E lui chiedeva esplicitamente un dialogo, sollecitava domande dal pubblico. Stava cercando di approfondire il tema “Paranoia e Psicopatia”, di renderlo comprensibile anche attraverso un confronto. Una delle sue definizioni fu: “La psicopatia è un problema di assenza di anima”.

A me venne subito in mente la scena di un film, così feci questa domanda. “In *Apocalypse Now*, uno dei soldati chiede a un suo superiore, molto vicino al Generale, nel film impersonato da Marlon Brando, se quest’ultimo non sia impazzito viste tutte le efferatezze che sta ordinando. (Il film tratta della Guerra nel Vietnam). Il superiore risponde: “No, non è impazzito, la sua mente è sana, è la sua anima che è malata”.

Hillman ringraziò per l’esempio come sempre faceva con tutti. Aggiunse che ciò che avevo detto ci aiutava a capire e andò avanti ricordando che nel 1835 un medico inglese di nome James C. Prichard dava una descrizione della psicopatia come “insanità morale”¹.

Cosa avevo colto io in quel momento? Avevo compreso ciò che lui stava spiegando attraverso l’apparire di un’immagine (la scena del film), ed era quell’immagine a rendere più comprensibili concetti apparentemente astratti come psicopatia, il patire della psiche, la psiche sofferente per una malattia dell’anima.

Questo era il mondo immaginale cui Hillman si riferiva ormai da tempo, il mondo immaginale senza il quale la comprensione resta dominio di un Apollo scisso da Hermes, di un Apollo privo delle ali ai piedi.

Hillman cercò fin dai suoi esordi di comprendere cosa rendesse l’anima dell’uomo del XX secolo così malata. Jung aveva già scritto a lettere cubitali che “la nevrosi è il tentativo individuale di curare la malattia della società”. Hillman spostò la sua attenzione dall’individuo al mondo: è il mondo ad essere malato. Questa è la malattia dell’Occidente: una civiltà che ha perso la capacità di immaginare. Il monoteismo della Ragione, creando una scissione tra immaginazione e ragione ha creato una specie di blocco che impedisce l’aspetto creativo della psiche. La ricerca di Hillman diviene un percorso all’indietro, all’inseguimento





mento di tracce che possano portare alle origini del malessere, nel tentativo di scoprire quando era accaduto e perché la ragione si era opposta all'immaginazione finendo con l'esaltare un Io solo razionale, intellettuale, volitivo, che "Non includeva l'immaginazione. L'immaginazione divenne estranea all'io. Essa andò più o meno perduta, fino a che non fu riscoperta e chiamata inconscio, perché aveva perso contatto con la coscienza" ². Fu un percorso verso il basso, nel profondo, che lo portò a vivere molto tempo in Europa, dove c'erano ancora le orme di una cultura antica, che un'America, così abile invece nel proiettarsi verso il futuro forse non poteva offrire. Non ci sorprenda quindi che per molti figli dell'Illuminismo, figli di un Apollo strabordante, di un Io superegoico, convinto di essere ormai capace di dominare il mondo, la scoperta dell'inconscio, la scoperta dell'Io di non essere più padrone in casa propria, abbia significato una grande umiliazione. Non meravigliamoci quindi delle enormi resistenze alla psicoanalisi. Hillman parla della scoperta dell'inconscio come di una "cultura" nuova che irrompe nella civiltà del XX secolo. "La cultura esplose, spunta come una coltura di batteri. Può essere aiutata o ostacolata dalla civiltà, ma la cultura può essere anche totalmente autonoma ... L'aspetto incausato, astorico, atemporale della cultura è contraddistinto soprattutto dalla sorpresa ..." ³. "... la psicoterapia, più delle arti, è impegnata nel riportare l'anima dalla *Prosa* alla *Poesia*... La terapia riscatta il mondo sottile delle immagini dal mondo grossolano dei fatti, e volge l'anima verso gli Dei... con l'intento di guarire l'anima... offrendole una nuova storia per le sue immagini. Questa "storia", questa finzione, l'ho chiamata 'base poetica della mente'" ⁴. E poiché la psicoterapia muove l'anima attraverso le immagini, la poesia non può che esserle compagna.

Hillman conosce bene Corbin, lo conosce già dai tempi della sua frequentazione dello Jung Institute di Zurigo. E per Corbin l'immaginazione non ha nulla a che fare con la fantasticheria. "L'Immaginale, a differenza dell'immaginario non è mai innocuo: esso può far sì che le cose tornino ad essere inquietanti e non familiari, sfuggenti ai codici con i quali vorremmo interpretarle" ⁵.

L'immaginazione - non l'immaginario, né la fantasticheria - è la facoltà di dare forma e dimensione a quella regione dell'essere che sta tra il mondo empirico dei sensi e il mondo astratto dei concetti. Strettamente connessa al senso della vista, tanto da essere considerata "l'occhio interiore" (viene anche in mente Wittgenstein e il suo "non pensare, ma guarda") può essere intesa come facoltà di rendere visibile ciò che visibile non è, di rendere presente ciò che prima non era presente.

Privi della facoltà di immaginare non avremmo accesso a quell'"intermondo" dove i contenuti inconsci trovano espressione e dove prendono forma il non-ancora-detto e il non-ancora-pensato, dove le cose possono essere colte



non solo nel loro essere così come sono, ma anche nel modo del poter essere altrimenti. Lasciando parlare le immagini lasciamo parlare l'Anima, così le immagini ridanno Anima alla vita. Questa è la capacità creativa dell'Anima. Hillman la chiamò *Anima Mundi*.

Così Hillman contestò il Dio unico, il monoteismo della ragione e fece riemergere dalle profondità dell'Anima i molteplici dèi che la abitano.

A differenza dell'assoluto concettuale, che stabilisce un significato valido per sempre, e quindi atemporale, l'immaginazione riapre le porte del divenire, dà di nuovo inizio alla storia. In questa accezione l'immaginazione riacquista la sua funzione cognitiva, e un oggetto immaginale non è qualcosa di non esistente, ma qualcosa di ordine diverso. Perciò le storie così costruite sono "storie che curano", perché aprono alla possibilità di una narrazione nuova, diversa non solo da quella che ci siamo costruiti, ma anche da quella che di noi fanno gli altri.

Il pensiero del mondo immaginale è un pensiero poetante, non resta chiuso nelle regole della logica, né nelle strettoie dell'aut aut. "Anche il passato viene ri-narrato e trova una nuova coerenza interna. Una diagnosi infatti è una *gnosi*, un modo di conoscenza di sé che crea nella sua immagine un cosmo"⁶.

Hillman non è solo nell'addentrarsi in questo nuovo discorso della psiche.

Già Jung diceva che la psiche consiste essenzialmente in immagini. Mario Trevi scrive: "...La ricchezza immaginale dell'uomo [...] fa parte di una struttura fondamentale capace di determinare proprio quelle condizioni che costituiscono l'individuo come produttore di cultura. La vita immaginale dell'uomo fa parte della struttura, non della sovrastruttura"⁷. La mente, afferma Hillman, è fondata nella sua stessa attività narrativa, nel suo fare fantasia. Questo fare è *poiesis*.

Platone chiamò *poiesis* il far passare le cose dal non essere all'essere, il rendere visibile ciò che visibile non era. La poesia è quindi un atto creativo, come indica la parola, che è il nome di azione di *poiein*, che significa "fare", "creare".

Questo far apparire ciò che prima non era visibile si accosta all'idea di Heidegger di *alétheia*, dello svelamento, del non nascondimento dell'essere che Heidegger considera prodotto dell'opera d'arte che, attraverso l'immagine, "viene a stare nella luce del suo essere", nella sua *verità*. E aggiunse che l'uomo non aveva ancora imparato a pensare, poiché usava il "pensiero calcolante" e non il "pensiero poetante".

La pratica stessa della psicoterapia trova nell'incapacità di immaginare un duro ostacolo al cambiamento, perché per cambiare storia è necessaria la capacità di immaginare un'altra storia.

Un'immagine: una breve storia Zen: Il maestro pone questo quesito ai di-





scepoli: “Immaginate di avere dinanzi a voi un uomo che sta attaccato a due rami che spuntano da una roccia e sopra di sé ha una tigre e sotto di sé il baratro. Che fare? Il quesito cadde nel silenzio più totale, finché il più giovane dei discepoli disse con voce sofferente: “Maestro, cambia storia”. Allora il maestro disse: “Provate a immaginare quello stesso uomo che sta passeggiando in un prato e raccoglie fiori.”

Ma per poter cambiare storia bisogna essere capaci di immaginare un'altra storia.

Note

1. J. Hillman, *Seminario tenuto al CIPA di Milano il 5 maggio 1996*.
2. J. Hillman, *Trame perdute*, tr. it., Milano, Cortina, 1985, p. 5.
3. J. Hillman, *Fantasmî della civiltà*, “L'epoca della psicoanalisi”, “Aut Aut”, n. 264, novembre/dicembre 1994.
4. J. Hillman, *Le storie che curano*, tr. it. Cortina, Milano, 1984, introduzione, p. III.
5. H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, tr. it., Milano, Adelphi, 1986.
6. J. Hillman: *op. cit.*, p.18.
7. M. Trevi, *Adesione e distanza*, Roma, Melusina, 1991.

Anna Benvenuti (*Benvenuti9@alice.it*), laureata in Filosofia e specializzata in Psicologia alla Statale di Milano, diplomata psicologa analista al C. G. Jung Institute di Zurigo. Socio analista del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA), dove svolge anche attività di docenza e supervisione e del quale è stato presidente dal 2005 al 2009, membro dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). È autrice di numerosi articoli e pubblicazioni.



Dennis Patrick Slattery

Narciso, Eco e la risonanza di Ironia

Ronny chiede un pizzico d'attenzione e abilità nel sostenere idee diverse, anche quando collidano l'una con l'altra. Gratta via l'ironia leggendo, e ciò dissolve d'un tratto ogni disciplina e sorpresa.

(Harold Bloom, 2000, p. 103).

La citazione riportata da Harold Bloom ci propone una nuova mappa per leggere i miti: farlo attraverso la lente dell'ironia. Chi può dimenticare Ismaele nell'epica duratura di Melville, *Moby Dick* (1851/1976) che usa la maschera di una balena, intagliata come sottile cartapesta, illustrata nel testo in modo tale che l'autore possa dilatare il discorso descrivendo le varie categorie di balene? Una lente ironica, certamente, per descrivere la spedizione di caccia alla balena in cui egli scopre se stesso. Il mito diventa trasparente quando tali ironiche lenti sono collocate tra occhio e testo.

Nel suo nuovo studio, *Teorizzando sul mito*, Robert Segal insaporisce il suo saggio con un pizzico di gustosa ironia: "Risulta elegante dire che qualunque sia il mito esso è compatibile con la scienza". Poiché se il mito fosse incompatibile con la scienza esso sarebbe inaccettabile per i moderni, che, è dato per assodato, accettano la scienza (1999, p. 7). "Oggi noi abbiamo sia una scienza del mito che un mito della scienza; entrambi gli ambiti di studio interpretano bene il nostro tempo. Forse Jung ci ha lanciato in questo regno con il suo studio *Kore. Saggi su una scienza della mitologia*. Che cos'è "non scientifico" in materia di mito è stabilito in modo netto da Murray Stein nel suo scritto sulla storia di Narciso ed Eco, punto focale del presente saggio: "L'elusività rispetto all'intelletto è caratteristica del mito ed è una delle sue forze: qualità tramite cui ci prende in giro a proposito delle più profonde riflessioni psicologiche, che sarebbero altrimenti credibili (1976, p. 32). "Così, come trattare l'elusiva qualità di mito, poesia, vita stessa è, come io qui vaglio, qualcosa che avviene tramite il gioco ironico tra idee ed immagini. Ovidio suggerisce - nella sua serrata e dettagliata versione di quest'antico mito - che la fissazione di sé si produca laddove l'ironia è respinta.

Facciamo un passo oltre: forse il mito raccontato da Ovidio nelle sue *Me-*





tamorfofi ci consente di considerare la storia come una metafora del movimento del mito stesso nella psiche, mostrandoci che la sua elusività nei confronti dell'intelletto è in realtà la sua maggiore potenza.

Quale ironia è implicita in tale possibilità! Richiama l'idea di Bloom di ritrovare l'ironia come un ingrediente chiave nei piaceri del leggere stesso. Anche se il personaggio di Narciso smarrisce la condizione ironica della propria autoriflessione - il che per me è un problema aperto - noi non abbiamo bisogno di tale smarrimento dell'ironia. Essa è per noi una disposizione tramite la quale entrare e trattenerci (in questo mito); questi personaggi noi li viviamo per un certo tempo.

Indiscutibilmente questo mito è uno dei più antichi e famosi di tutta la mitologia, se non il più frequentemente citato. Il suo potere di far riflettere è fluito attraverso le età, scorrendo attraverso talune epoche e anche definendole per mezzo di questo potere narrativo del sé. Stein ci conduce, nel suo saggio dedicato al libro *Il tema di Narciso nella letteratura occidentale* di Louise Vinge, a comprendere le ubiquità e la natura intensamente popolare di questa storia. È il nostro mito prevalente, come suggerisce Christopher Lesch ne *La cultura del narcisismo* o Nathan Schwartz-Salant arguisce in *Narcisismo e trasformazione del carattere?* Ha la psicoterapia stessa, come forma d'arte, contemporaneamente calcificato i bordi dello stagno immobile che Narciso contemplerà e presso i quali si arresterà ridotto in schiavitù, idea che James Hillman prende in considerazione nel saggio *Dallo specchio alla finestra: per curare la psicoanalisi dal suo narcisismo*, dal momento che questo mito è "diventato di moda, la diagnosi universale" (1989, p. 62)?"

All'interno del tipo Narciso tutte le forme patologiche della psiche possono adattarsi nello stesso specchio d'acqua, oppure tutte le innumerevoli figure nello stesso tratto di spiaggia. Tale è il pericolo quando la mitologia si insinua in modo quasi impercettibile e sottile al di là della strada, fino a giungere alle fondamenta della casa chiamata ideologia. Inoltre il termine "narcisistico" entra nel lessico della psicologia popolare e quasi a causa della disinvoltura con cui il termine è usato noi comprendiamo che il mito ha perduto il suo poetico nucleo. C'è una chiara indicazione e prescrizione volta a farci tornare ai dettagli del mito per vedere ciò che è filtrabile dallo stagno, rispecchiato dal suo stesso riflesso, per cogliere i dettagli della storia, da verificare nei particolari, da recuperare nei ricchi contorni poetici, così da percepire il profumo una volta ancora nei suoi dettagli e per fissare per un momento, come Narciso, le immagini, ma non senza un pizzico d'ironia. Poiché questo mito, come tutti i miti, offre un particolare modo di conoscere qualcosa e di conoscerla mimeticamente: il che è, per analogia, ciò che Jung ha descritto come la più favorevole o naturalmente inclinata o efficace modalità in cui la psiche si muove nel mondo.



Il ritrovare l'ironia è solo parte della preparazione alla lettura poetica, narrativa e mitologica; il fare così ci permette di nutrire le idee per loro tramite. Prima della psicologia c'era la voce del poeta, che ci offriva illuminazioni sul cuore umano e ci aiutava a scoprire quei profondi oscuri modelli dell'anima che ci impegnano tutti quotidianamente, sia che siamo o no coscienti della loro presenza. Così per penetrare questo mito bisogna imparare una forma mito-poetica di conoscenza tramite una definita e compiuta azione che ha corrispondenze o, nel linguaggio della psicologia profonda, una relazione "come se" rispetto all'azione delle nostre vite o della nostra psiche.

Il mio secondo interrogativo è più immediato: qual è l'azione del mito di Narciso che risulta tale da sviluppare qualcosa di cruciale sull'immaginazione d'ironia? Forse l'ironia è una disposizione che è stata perduta nel mondo postmoderno, rimpiazzata da un solvente più sottilmente costituito: il cinismo. Il mito di Ovidio rivela ciò che viene perduto quando l'ironia viene meno: viene perduta la distanza da se stessi che permette di mantenere una prospettiva che sia fluida e in movimento.

Ai particolari del mito noi dovremmo dedicare la nostra attenzione, allo stesso modo in cui uno può fare all'inizio, in psicoterapia, quando il cliente o la cliente cominciano a raccontare la loro storia. Qual è l'azione che io sto ascoltando qui? Non "qual è il suo senso o significato" ma piuttosto: "qual è l'azione?", e come si configura la trama della storia, ciò che Aristotele chiamo "l'anima della tragedia", che noi possiamo estendere per includere, più di quanto sia proprio di quel genere, quello che ci conduce più in profondità nell'azione, non proprio nei caratteri, ma in noi stessi? Che cosa inizia ad echeggiare in noi attraverso le immagini? - Per fare così si deve penetrare ciò che Bloom nello stesso brano richiamato prima chiama "il leggere profondo" (2000, p. 104). Poiché le storie che giungono come veicoli che sostengono il mito possono essere gli inizi della terapia per un individuo o per tutto un popolo. Che cosa echeggia in terapia e che cos'è ironico intorno alla terapia potrebbe individuare le domande che guidano inizialmente non appena sguscino fuori dalla porta del mito.

I miti, come componimenti poetici, sono forme di meditazione, anche di contemplazione, mescolati col potere delle storie stesse nei loro movimenti e nelle loro immagini. La "mitopoiesi" è una diversa forma dell'immaginazione, una forma che si pone in luogo di metafisica e di fisica del fisico, così che noi leggiamo queste azioni con un occhio differente. Esse ci presentano una modalità nella visione che l'ordinaria percezione non consente, sicché anche il guardare nelle acque immobili di un mito è già essere connessi al racconto di Narciso-Eco.



Forse la storia di Narciso ed Eco racchiude la storia “in nuce” del mito stesso, insieme con l’ammonimento: “Guardati dal fissarti, poiché il potere del fissarti può bloccarti, finché la trama sia finalmente in ciò che echeggia dentro di te sia come immagine che come parola”. Nessun poeta comprese questo meglio di Dante Alighieri mentre passava attraverso le porte del regno infernale. Anch’egli aveva bisogno di una guida che lo conducesse molto oltre rispetto alle sue fissazioni, bloccate durante quel viaggio. È possibile che la sua *Commedia* lo suggerisca: vedere l’ECESSO di egoità nell’altro e ciò che un momento d’arresto può significare!

La trama del mito

Narciso ed Eco fa parte del terzo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio (15/1993) e condivide il palcoscenico con altre storie che descrivono due elementi: l’acqua e l’essere feriti, specialmente feriti dal fato. Narciso ed Eco, una coppia a sé, sono anche aspetti di una più ampia trama incentrata sul rapimento di Europa da parte di Giove comparso in forma di toro.

Amore irrompe al centro della scena sia come malattia che come memoria. Consideriamo Atteone che viola la *privacy* di Diana e vede se stesso riflesso - trasformato in un cervo in seguito alla vendetta di lei - nell’acqua, dove la regione selvaggia non offre via di salvezza. Semele, incinta del seme di Giove, è raggirata dalla gelosa e ferita Giunone che la induce a chiedere a Giove di apparirle nella sua forma divina. Il che ella chiede, ma la presenza nella piena potenza di Giove è troppo grande da tollerare per ogni essere umano: “Il corpo umano di lei non può resistere al bagliore di una forza così celeste; quel dono nuziale consuma la carne di lei, essa è ridotta a cenere”. (p. 89) Suo figlio, strappato dal suo ventre, è cucito nella coscia di Giove sino al compimento del concepimento.

Dioniso è nato dunque da madre mortale e padre immortale.

Inoltre a condurci nel mito di Narciso-Eco è la storia di Tiresia, un personaggio ponte, che, poiché aveva picchiato col suo bastone due grandi serpenti “mentre essi si accoppiavano nella foresta” (p. 90) fu trasformato da uomo in donna e visse come donna per sette anni. Finché egli non reincontrò gli stessi serpenti, nell’ottavo anno e li ebbe colpiti di nuovo - eco della precedente metamorfosi - e fu trasformato così nella sua originaria natura.

Privato della vista da Giunone, che egli aveva giudicato aver torto nel suo sbeffeggiare Giove, Tiresia ottiene da quest’ultimo il dono della visione profetica. Ma qual è il beneficio di avere un potere senza l’opportunità di usarlo?





Caravaggio (Michelangelo Merisi), *Narciso alla fonte*, (1597-1599 ca.)



John William Waterhouse, *Eco e Narciso*, (1903)



Così una delle prime prove di verifica dei suoi nuovi poteri è Lirioppe, una ninfa-fiume che è sedotta da Cefesis, il dio fiume. Ella genera un ragazzo, Narciso, che è così bello che ispira intenso amore in tutti quelli che lo vedono. La prova con la quale Lirope sfida Tiresia tira il sipario, così che possiamo anche considerare ora che cosa conoscenza e ignoranza implichino. Ciò intercetta pure la modalità terapeutica concernente se non l'anima individuale il mondo dell'anima. La domanda che la ninfa pone a lui è sia individuale che "epica" nei suoi contorni: "Mio figlio vivrà sino alla vecchiaia?", a cui Tiresia subito replica: "Sì, se egli non conoscerà se stesso" (p. 91). Ora quella è una parte del dramma che attende di essere spiegata (la conoscenza di sé), ma ciò è lungi dall'esaurire la storia. Ciò che segue è anche più centrale per l'interazione tra memoria del fato e ambito epistemologico che i miti inevitabilmente ci inducono a considerare: "Per molti anni le sue parole parvero prive di senso; ma poi ciò che infine accadde confermò la loro verità. Narciso incontrò la morte quando fu colpito da un singolare, strano delirio (p. 91)".

Qui emerge il movimento centrale della storia: a un certo punto del tempo ciò che si presenta è così strano e inverosimile, persino non plausibile, da sfidare la vera comprensione; ma allora infine ciò che pareva così alieno si svela come parte dell'intima natura dell'individuo. Ciò che cerchiamo di afferrare sembra lontano dalla nostra portata fino a quando esso è riecheggiato, ripetuto, revisionato, rivisitato, talora per tutta una vita, finché diventa finalmente parte della nostra comprensione. Come Edipo, Narciso ha bisogno di alcune modalità, parole suadenti e immagini prima di contemplare gli abissi e cogliere il senso. Il bel saggio di Patricia Berry, *La passione di Eco*, fa parlare quest'atto psicologico di ripetizione con profondità e bella intuizione del carattere di Eco. Io credo che Eco offra a Narciso un senso di ironia, un dono critico di sopravvivenza che egli scioccamente rigetta. Non fa bene a rigettarlo poiché l'assenza di un ironico senso di sé e del mondo è proprio ciò che lo bloccherà nell'immagine che lo arresterà permanentemente. La visione senza ironia porta alla fissazione, così il mito ci chiede di considerare la cosa.

Il drammatico ruolo di Eco nella vicenda di Narciso e dell'autoimmaginazione, che porta all'autoriflessione, è centrale nella vita di ciascuno per giungere a conoscere se stesso e il mondo. Egli la incontra a sedici anni, lui che è il più popolare adolescente del quartiere o nella foresta. Come in tutti i miti l'azione profonda sta nei dettagli, e così noi poniamo particolare attenzione a ciò che le sue azioni esprimono quando gli "capita" di incontrarla: "Mentre stava spingendo un cervo terrorizzato nelle sue reti, Narciso incontrò una ninfa, Eco risonante, il cui parlare era strano" (p. 91) poiché mentre aveva una coazione a parlare poteva solo ripetere di nuovo "la parte finale di ciò che aveva udito" (p.



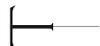
91). Lei viene da lui già verbalmente sfidata, per punizione da parte di Giunone, che mentre cercava suo marito che se la godeva con le ninfe nelle foreste si era imbattuta in Eco su un sentiero nei boschi. Eco, con pieno successo, respinge i sospetti della moglie alla ricerca del suo gagliardo marito Giove, chiacchierando incessantemente. Eco usa o abusa di parole - dipendentemente dalla sua posizione di essere tendente alla retorica nella foresta - per bloccare i progressi di Giunone nello scoprire suo marito negli spasimi di Eros. Eco sacrifica se stessa nel linguaggio; usa parole per bloccare la scoperta, così che tutte le ninfe e Giove possano sfuggire all'ira di Giunone.

La grave pietra del narcisismo, quando sia caduta nello stagno calmo della riflessione, si amplia per includere innumerevoli altri frammenti di storia; il nostro compito come lettori riflessivi è, come Louise Cowan ha scritto a proposito del leggere letteratura in generale, "afferrare la forma immaginata nella creazione" (conferenza dell'inverno 1997, Scuola di specializzazione del Pacifico) ponendo attenzione ad ogni dettaglio come alle relazioni reciproche tra i personaggi.

Noi discerniamo ciò che l'intera trama contiene, non solo la tela di ragno individuale operante in essa, o le mosche che sono state catturate nella vischiosità della tela.

L'ironia di Eco

Così nella limitata abilità linguistica di Eco sta operando anche la divina giustizia dall'esterno del dramma. I limiti di lei sono di capacità espressiva e di comprensione nell'ascolto, come sarà pure nella visuale di Narciso. Queste due figure prese insieme ci rivelano qualcosa di cruciale nella relazione della parola con l'immagine? - Eco usa la parola per coprire o camuffare le azioni di divinità in amore, o piuttosto in erotico calore. L'immagine di sé di Narciso è dapprima mimetizzata: egli non saprà per un certo tempo che l'immagine oggetto della sua attrazione erotica è la sua stessa figura. Tale dev'essere la sua maledizione. Io sono alquanto intrigato dal determinare quanto e quanto spesso nella scrittura l'autore semplicemente echeggi o parafrasi le parole di altri. Noi, spesso, disinvoltamente chiamiamo ciò "ricerca". E quanto il parlare di uno esprima le sue proprie parole, non come specchio di altri, ma come risultato di una sua autentica riflessione. Spostarsi dal rispecchiare la lingua e le idee di altri riflettendo però qualcosa della propria immagine, può spesso segnalare autentico apprendimento da parte dello studente. Un tale processo d'apprendimento è opera non solo del tipo Narciso, ma anche un procedimento d'Eco immaginativo. È spiacevole dire che





il gergo dell'Accademia nella maggior parte delle discipline opera più per arrestare che per liberare il pensiero dall'acqua stagnante, e penso che questo dilemma sia pure infisso nel mito. Forse è qui che Eco risulta parzialmente sanzionata e tacitata, incapace di usare la sua piena onda di parole per stimolare nuove idee.

Così Eco è ora condannata ad abitare il mondo con abilità linguistiche limitate; si tira dietro parole a memoria piuttosto che sentieri percorsi per loro tramite; essa è il doppio della parola, uno specchio del parlare altrui. Tuttavia le sue parole in realtà ottengono qualcosa tramite la loro sovrabbondanza perché essa sa come selezionare, scegliere e modulare ciò che ha sentito; allo specchio le parole ritornano a chi le ha inviate, ma non realmente come una copia, perché chi echeggia dice ciò che sente. Piuttosto, qualcosa accade nella ripetizione, come sentiremo. Ciò che cambia è che un po' d'ironia s'insinua nella sua ripetizione perché nella ripetizione qualcosa di nuovo è detto: il *desiderio* di lei. Il suo è un desiderio d'ironia, forse anche riflettente qualcosa di ironico che c'è nel desiderio stesso; tuttavia sotto il feroce impulso e energia di Eros, lei non può sostenere l'ironia. Non solo le fa perdere il suo corpo, la sua vita e il suo amore; essa perde anche il senso dell'ironico poiché c'è qualcosa d'inerente all'echeggiare, che uno ha sentito per fini suoi propri e che è ironico. Si deve dire la stessa cosa e significa qualcos'altro, se solo quel qualcos'altro è espressione del desiderio di uno. Ma desiderio, quando cresce sino all'ossessione ad inseguire, possedere e consumare, cancella l'ironia dall'equazione psichica. L'ironia rotea, rispecchia, risuona; senza di ciò uno si addentra e si trova davanti a un vapore denso o resta fissato ad una posizione e giura che essa è la totalità della verità.

Vedendo il giovane Narciso per la prima volta, Eco è infiammata d'amore, che la divinità poco prima era stata così intenta a perseguire e consumare nella foresta di ninfe. Lei riesce a proteggere i divertimenti amorosi di Giove, ma ora nel proprio caldo desiderio - un'eco di amoroze energie di Zeus - sente ancora di più i propri limiti poiché desidera iniziare a parlare. Il desiderio di divinità stesso vive dietro al suo linguaggio "d'eco". Pienamente compresa in questa scena del dramma, lei segue di soppiatto Narciso: "furtivamente ella lo segue nei suoi passi. Più lei si spostava sempre più vicino a lui, così che la brama cresceva in maggior passione, più calda era, come zolfo veloce a bruciare (p. 92); ma mentre lei pensava di sedurlo con parole, la sua natura da poco limitata glielo impediva; così imparò ad essere paziente fino a che parla lui, e così può echeggiare le sue parole - doppiare la sua immagine verbale linguistica, ma con una sfumatura ironica.

Da solo, un giorno, e Ovidio dice "casualmente", separatosi dai suoi amici Narciso grida: "Non c'è nessuno vicino?", a cui Eco risponde: "vicino" (p. 92). Le sue parole tengono conto della presenza dell'ironia, poiché esse sono nello stesso



tempo sia una *domanda* da parte di lui che un'*affermazione* da parte di lei, un raddoppiamento che è realmente un'estensione della domanda in una risposta. Questa duplicità di linguaggio è in effetti la base di una conversazione. Egli guarda, ma non vede nessuno: nessuna immagine è lì ad accompagnare la sua parola, così che egli domanda: "Perché fuggi da me?", e lei ripete le sue parole per esprimere i propri sentimenti. Ora la risposta a ciò è molto interessante. Quella risposta intrappola lui. Egli insiste. Grida: "Incontriamoci", a cui lei risponde con gioia: "Incontriamoci" (p. 92). Un genere di duplicità nella duplicazione? - Così sembra.

Qui c'è un raddoppiamento di desiderio, di Eros, e della genesi di una possibile relazione. Noi dovremmo ricordare qui che egli era impegnato prima a spingere il cervo nella sua rete quando lei lo spiava per la prima volta. Mentre qui è intrappolato lui dal discorso di Eco. Lei si manifesta non già nel linguaggio, ma in azione. Ora la tela di cinghie delle sue reti trasforma il cacciatore in cacciato, e tutto ciò prima che egli abbia anche solo visto la propria immagine, il momento finale d'arresto, preparato da quest'incontro d'eco che egli scioglie così disinvoltamente. Se io stessi facendo psicoterapia, con questo mito assunto come mia guida, io ascolterei le parole del mio cliente per vedere in quali trappole, in quali reti, egli continuamente ricada.

La sua reazione a lei è anche peculiare e veramente non inaspettata poiché quando lei appare a lui corporalmente, mentre lei corre dal folto dei boschi per abbracciarlo, egli fugge via da lei gridando: "Non toccarmi! Io preferirei piuttosto morire che dire: io sono tuo!". Ora quest'ultima frase richiamata è una proposizione assertiva, e lei risponde con il desiderio che le è proprio: "sono tua" (p. 93). La sua negazione è anche un imperativo e provoca la sua affermazione, il suo diniego del desiderio di lei; la sua mancanza di eros faceva eco a lei, era il suo rispondere alla proclamazione dell'eros di lei per lui. Lo scambio è ben ironico e non poco intrigante. Ora, il suo amore respinto si trasforma in vergogna, mentre ella scivola indietro, nella caverna nei boschi dove vive e il suo corpo si raggrinzisce e si consuma, "carne disgraziata (p. 93)", finché tutto ciò che rimane dopo che le sue ossa sono state trasformate in pietra è la sua voce incorporea. Ciò che attraeva lei verso di lui, era il bel corpo di lui, che conduce alla disincarnazione di lei. Senza il corpo, eros è impossibile, almeno nella sua capacità di godere la soddisfazione in modo carnale.

Ora tutto il potere di lei è raccolto nella sua voce perché è diventata invisibile: non c'è nulla da vedere, solo una voce incorporea da sentire. Come facciamo a leggere il corpo nel mito e come facciamo ad espandere oltre il mito del corpo, così com'esso attrae, è dissipato, desiderato, cercato, ferito e mutilato e poi trasformato in un fiore in questa storia?

Qualcosa di drammatico e di cruciale capita, qui, nella metamorfosi di lei: ora



che il suo corpo si è indurito nel suo scheletro egli è pronto ad essere bloccato solo dall'immagine incorporea di se stesso. Basta un po' di assottigliamento di voce e corpo, parola e immagine, scissione di eros tra amore e vergogna, perché in un baleno l'amore-fissazione si dispieghi. Una rottura psiche-corpo-eros si è qui verificata: la loro originaria volontà totale non è più ritrovata. Nei miti non c'è un andare a casa di nuovo; piuttosto in essi l'improvvisazione diventa l'ordine del giorno. Questa o l'oblio. Diventando o scoprendomi invisibile anche quando parlo, scopro una connessione con l'eros? E con un sentimento del sé? Che cosa risulta erotico nelle parole, nel linguaggio, che Eco vuole farci afferrare anche mentre lei fallisce nell'afferrare colui che desidera?

Nella misteriosa logica che i miti evidenziano, la scena successiva svela un giovane respinto dall'intoccabile Narciso, il quale si rivolge allora in preghiera ai cieli dicendo: "Possa Narciso innamorarsi, ma una volta preda possa lui pure essere respinto dal tesoro cui anela". (p. 93) In altre parole: possa ciò che Narciso ha fatto essere rimandato a lui come eco. Io penso che qualche importante senso della distanza sia andato perduto quando Narciso si è disfatto di Eco, una distanza che non riguadagnerà mai e che andrà sciogliendosi quando l'immagine nello stagno vergine lo attrarrà giù. Qualcos'altro qui risulta in agguato: il desiderio sembra dirigere quel che muove non solo questo mito, ma l'intero libro terzo in cui Eros è la forza irresistibile, che implica parola, corpo, immagine, fortuna, riflessione e destino. Come William Lynch ha aiutato me a capire, l'immaginazione di Narciso cambia e diventa eccessivamente univoca, perdendo l'equivocità, in cui ironia dimora (*Immagini di fede*, 1973). Forse è nella natura dell'ironia dimorare nell'analogia, così che "questa è vista come simile a quella", ma non è in modo fisso "quello" o "proprio quello".

Stanco di essere inseguito dalla giovane che lo desidera, Narciso si distende nella foresta vergine per placare la sua sete - desiderio da soddisfare - e trova qui un compagno che rivolge il suo desiderio su se stesso. Ma si guardi qui per un momento all'ordine naturale. Per non dare qui tutto ciò per concesso, notiamo le scene di questa mitica azione: selve, animali, stagni, strati della foresta. È un luogo di serena e naturale bellezza. Qui l'ambiente è ciò che Jung chiamerebbe un "archetipo di trasformazione" (1971, par. 80), cioè "situazioni, luoghi, modi e mezzi che simbolizzano il tipo di trasformazione in questione". Esso è un luogo poeticamente appropriato dal momento che l'acqua è il solo elemento in cui possiamo vedere noi stessi, che ci duplica o visualizza l'eco di noi stessi. Esplorando la natura degli archetipi Jung ci ricorda che il "nostro inconscio (...) cela l'acqua vivente, lo spirito che è diventato natura, perché è disturbato" (1971, par. 52). Egli prosegue lamentando l'assenza di simboli ai nostri giorni e crede che "il tesoro giaccia nelle profondità dell'acqua" per molti che desiderano salvaguardare qual-



cosa che la cultura ha perduto. È il disturbo di questo luogo vergine, lo stagno, che mi interessa a questo punto del racconto. Qui l'acqua è descritta come "argentea", splendente, luminosa. I suoi contorni non sono limacciosi. "Non c'erano pastori né capre né differenti mandrie di bovini dirette verso le colline a disturbare quello stagno (p. 93)". Più oltre si dice che nulla aveva mai agitato la sua superficie, né un ramo d'albero, un uccello o animale selvaggio, e che i suoi bordi erano "circondati da erba rigogliosa" e folte siepi lo proteggevano "dal sole" (p. 93). È un luogo incontaminato, come Narciso stesso, e così gli echi della sua propria disposizione; qualcosa dell'ordine naturale e umano ha trovato spazio qui. Il luogo è senza macchia; esso è vergine, incontaminato, riecheggianti il desiderio di Narciso che il suo corpo non sia toccato o contaminato da altri. Questa qualità d'intoccabilità seguirà a crescere nel mito e Narciso tenterà di calpestarla, un tentativo il cui fallimento ricadrà infine su di lui. Il rimanere distaccato significherebbe il preservare l'ironico; ma l'insistere che l'immagine sia toccata, posseduta, catturata conduce ad una tragica impossibilità.

A questo punto l'ironico si trova in diretta opposizione al tragico. Gli autori tragici insistono che l'ironia è una modalità volta a salvare la figura tragica di fronte alla morte. L'ironia trattiene l'autoriflessione dal solidificarsi in autofissazione.

Narciso come concetto e come immagine

Facciamo qui un salto affrontando una rilevante questione ontologica! Ad indicare questa pozza è il nuovo millennio, senza ostacoli, pieno di promesse, vergine e con spunti riflessivi; è a questo luogo incantevole che l'inconsapevole di sé Narciso corre, con la rapidità di Edipo verso Tebe, sebbene entrambe le figure stiano fuggendo ciò che invece le insegue, e con ironia entrambe lo scoprono direttamente di fronte a loro, in un modo curiosamente inconsapevole che i miti tengono in serbo colpendoci. E fermiamoci qui: Narciso inizialmente si ferma presso il chiaro stagno per riposare, ma non solo per questo. Egli è anche "attratto dalla bellezza dello stagno, del posto", e in questo luogo si adagia, a viso in giù, per spegnere una sete che quasi immediatamente ne procurerà un'altra. Tale è la vita seduttiva del consumatore e il potere dell'echeggiare, consistente nel soddisfare una necessità solo per rimpiazzarla con un'altra. Promette la soddisfazione di un desiderio solo per rimpiazzarlo con uno più intenso ancora, in un mondo senza fine, nella rete e trappola di eros.

La sete di Narciso è placata nello stesso tempo in cui la sua percezione della visione si è pure manifestata e inizia a bruciare in lui. In qualche modo misterioso egli ha catturato, introiettato, Eco, ma l'ha anche trasformata, come lei era capace



di trasformare le parole altrui. Narciso ha catturato Eco entro il suo proprio profilo mitico, dentro un'immagine visiva, ed essendo bloccato in tal modo nel suo sguardo fisso tendente all'ignoto, ma desiderato, anche agognato come figura che contempla di rimando lui stesso.

Confesso che questa scena - un quadretto poetico nello stagno, nella foresta vergine - è la mia favorita rispetto all'intera storia. La poesia a questo punto ci getta nell'ironia. Narciso è come una statua di marmo, completamente fissata e fisso. Ovidio ci dice che egli fissa non una sola volta, ma due volte; così l'immagine di sé è echeggiata attraverso di lui ed egli contempla impassibile "le due stelle che sono i suoi occhi" (p. 94), la visione eco di un altro. Qui si manifesta una potente immagine poetica, poiché nella sua visione in basso egli vede riflessi nei suoi propri occhi le stelle dei cieli. Alcuni limiti o divisioni tra i cieli e la terra erompono in questa fissazione. L'intuizione di Jung ci offre una riflessione ulteriore, a questo punto della storia. "Chiunque guarda nell'acqua vede la sua propria immagine, ma dietro a questa vede creature viventi che presto incombono, pesci presumibilmente, innocui abitanti dell'abisso innocuo, se solo il lago non fosse abitato da fantasmi". (1971, par. 52). Così, quale sia la qualità di questo doppio emergente, un doppio che è immagine di sé che non può essere separata dal mondo naturale, di fatto è *reso possibile*. Dal mondo naturale? Un senso di meraviglia, "egli ora è colpito con stupore da ciò che è magnifico in lui stesso" (p. 95). E allora si evidenziano la battuta finale e la genesi dei suoi disturbi: "Involontariamente egli vuole se stesso; loda, ma la sua lode / è per se stesso; egli è il cercatore e / il cercato, l'agognato e colui che agogna: / egli è l'incendiario e il bruciato (p. 95)."

Ora, se il doppio è ciò che ottiene interesse in questa meravigliosa storia, accadrà qui, poiché Narciso trova se stesso in una doppia relazione con se stesso: nel desiderio di inseguire, di distruggere: una duplicità della sua natura cospira proprio qui. Avendo respinto Eco come forza viva, egli ora "echeggia" se stesso e solo se stesso. Egli è sia cercatore che ricercato ed il solo ricercato, origine del fuoco e il solo bruciato. Egli è in una "ecoica" relazione con se stesso perché soddisfa entrambi i momenti dell'equazione, come Eco prima aveva fatto la stessa cosa con e attraverso il linguaggio.

Ciò è spesso omissso dalla discussione nel mezzo della quale è intrappolato: lo stagno in natura, vergine, incontaminato, disabitato e in qualche modo edonico. La vicenda ci dice che lo stagno contemporaneamente è ingannatore e tentatore ed esprime un aspetto duplice nella sua esplicita funzione: o tenta tramite l'ingannare, o inganna tentando. Il limite ora, comunque, è che, sparita Eco, Narciso, ancora ignoto a se stesso, sta turbinando dentro un sistema chiuso, completamente intoccabile sia da altri che da se stesso. La cosa più importante è che



l'ironia è completamente assente. È questa la trappola quando eros, il desiderio, prende congedo dall'ironia, quando la distanza ironica tra il sé singolo e il mondo crolla?

Uno potrebbe congetturare che questa duplicità conduca una persona a supporre che è più reale, nondimeno, tramite la riflessione su di sé. Una voce entra ora, rivolta a Narciso: è difficile dire se sia il narratore lo stagno che gli parla o una voce rivolta a noi in forma di seconda persona che si rivolga a lui. Quale sia la sua origine non fa smuovere Narciso. Di fatto egli non cede all'indicazione che le sue orecchie sentono su ciò, così ossessionato è dall'immagine di fronte a lui: "Ma perché, o sciocco ragazzo, ti ostini? Perché cerchi / di afferrare un'immagine? Non esiste - / quello che tu ami e cui aneli ... quella forma non ha nulla di reale: nasce / con te, e con te resta: si ritrarrà quando tu te ne sarai andato - se tu potrai mai lasciarla!" (p. 94). E con quest'estrema affermazione la profezia di Tiresia inizia ad echeggiare nelle nostre orecchie di lettori; non appena Narciso, riflettente in modo fisso, inizia a muoversi nella coscienza verso l'identità del suo amore, egli diventa più prigioniero della propria immagine. Forse questo mito ci avverte da secoli che far cadere la distanza tra sé e l'immagine di sé come altro è una delle cose peggiori che possiamo fare a noi stessi, perché allora il resto del mondo è effettivamente cancellato, eclissato in modo letterale dalle stelle dei nostri occhi. Egli è "stella-colpito" e fissato ora dimorando stabilmente tra il mondo sotterraneo e i cieli. L'assenza d'ironia lo mantiene fissato sulla sua propria seducente presenza. Tutti i desideri ed appetiti hanno girato vorticosamente, per Narciso, intorno a lui.

Sentendo il pericolo di non sopravvivere, egli volge il suo sguardo fisso per un istante per spezzare la morsa dell'immagine e parlare invece direttamente agli alberi che stanno intorno allo stagno. Egli li chiama. Sa di amanti innumerevoli che sono stati nascosti tra gli alberi e chiede: "Ricordate nessuno / nella vostra lunga vita - per alcuni di molti secoli - che amore abbia consumato più di quanto abbia consumato me?" (p. 95).

Ora, se pensiamo all'atto di rimembranza che Narciso domanda qui come una forma dell'echeggiare, o di duplicità di sé, allora anche mentre sta guardando oltre, egli riflette una modalità "ecoica" di conoscenza, che assume dura forma mentre parla.

La sua immagine allora richiede una lingua: egli inizia a supplicare per ciò ed a ritenere che solo il sottilissimo specchio d'acqua lo separa da essa. Così perché dovrebbe essere difficile afferrare l'altro? Quando egli piange, nota e stabilisce che pure l'altro piange; quando muove le sue labbra vicino all'acqua, il viso rivolto in alto, si muove a baciarlo; quando tende le sue braccia giù per abbracciarlo, anche l'immagine muove le sue braccia per gradirlo. Per mezzo di entrambe le parole e immagini, egli improvvisamente "vede attraverso l'inganno cui il significato del-





l'immagine fa dire: "Io sono questo! / ... la mia immagine non può ingannarmi ulteriormente. / Io brucio d'amore per me solo". (pp. 95-96)

Questo momento di rivelazione del mito è la soglia; di qui le cose accelerano all'ingiù, proprio verso l'acqua. Narciso non è esaltato, ma appare piuttosto oppresso da quest'epifania. Per terapia, per cultura in generale, per un dramma nella vita personale, una tale ricognizione non è la fine, ma l'inizio. È un momento in cui è richiesta maggiore e non minore ricognizione.

Qualcos'altro sta accadendo qui che io voglio accogliere e che è costituito dalla confusione che pure emerge nella storia tra immagine di sé e concetto di sé; è una confusione dalla parte di Narciso in cui l'acqua stessa assume maggior consistenza. Cerco di spiegarlo. Sì, la sua immagine esiste perché c'è dell'acqua. Ma io voglio immaginare che quando egli giunge a riconoscere che l'immagine è la sua, egli distolga se stesso dal vedere ciò come immagine e crei quel che vede in forma di concetto. Ora il mito chiede e risponde alla domanda: possiamo mai separare la nostra immagine di noi stessi dalla nostra idea di noi stessi? E forse i miti hanno, come una delle loro qualità poetiche il mostrare questa mimesi di immagine e concetto. Ecco che cosa voglio dire con ciò: l'acqua costituisce la reale essenza di Narciso, non l'immagine reale di se stesso riflessa in essa. La sua immagine riflessa è la sua idea di lui stesso, ma non rispecchia la sua vera natura. È troppo letterale un'immagine che resti immagine nel mito.

Hillman scrive che "andare all'immaginazione con percezione diretta di ciò che s'immagina crea follia. Ciò infatti forza l'immagine come allucinazione (sperimentata come percettivamente 'reale', materiale, oggettiva, vera), o la perde come illusione (sperimentata come percettivamente 'irreale', immateriale. Soggettiva, falsa)" (*Lavorare con immagini*, 2000, pp. 172-173). Narciso oscilla tra questi due poli opposti alla propria immagine. La sua vera natura a livello immaginale è l'acqua stessa, l'elemento che ammette per l'immagine di sé il liquido che sostiene o dà forma alla propria immagine e anche alla sua possibilità. Forse il vero profondo lavoro in terapia implica l'aiutare la persona a separarsi dal concetto di sé che fa vivere uno fuori dall'essenza o vera natura d'immagine: qui l'acqua e lo stagno vergine che lo contiene. Sto cominciando a vedere l'acqua come il contenitore d'immagine e il vero specchio della propria immagine stessa come concetto che Narciso ha di se stesso. La tragedia che consegue in quest'azione cresce direttamente tramite una confusione che egli sperimenta tra la realtà profonda dell'immagine di sé e il concetto di sé di cui diventa consapevole. Sono relazionati, ma diversi. Detto in altro modo, egli non può vedere l'acqua al posto dell'immagine.

Può darsi che l'immagine nell'acqua sia una visione che echeggia la sua piena e autentica natura, che sia il concetto di sé che blocca nel relazionarsi? Ma è un'immagine incompleta. Quando egli trascura Eco, egli è privato del fonda-



mentale strumento e aiuto che egli ha bisogno di vedere - lo chiamerei *risonanza ironica* - e così resta bloccato al concetto di sé. Forse allora il fiore Narciso che lo sostituisce, e suggerisce la sua traccia e serve come presenza mimetica di lui in sua assenza, e che resta quietamente e confortevolmente nella sua propria bellezza, è la sua essenza. È il residuo di Narciso. Inizialmente Narciso vede e vive così ed è preso, sedotto, fissato su un concetto di sé, non alla sua natura più profonda. Se egli avesse realizzato questa natura più profonda, non credo che avrebbe tentato di possederla. L'autopossesso, afferma il mito, è un'illusione: il perseguire l'auto-possesso conduce invece direttamente, inevitabilmente, alla fissazione su di sé. La riflessione dunque non è sufficiente. Qualche più profonda forma d'essere presente è necessaria e io la chiamerei, seguendo l'opera del monaco vietnamita buddhista Thich Nhat Hanh, "meditazione". Solo riflettendo uno non supera il concetto di sé, importante sebbene ciò sia valido come punto di partenza.

Possiamo invitare di nuovo ironia a tornare nella discussione. L'ironia ci aiuta a guadagnare una distanza da noi stessi, così che possiamo rimuovere le trappole dei concetti in ordine ad una più piena immagine realmente reale, l'essenza di colui che noi siamo e che non sembra essere senz'altro connessa al nostro vedere il naturale ordine delle cose: stagni, boschi, acqua, la polvere della terra, e tutto ciò che echeggia in essa. Thich Nhat Hanh ci invita a vedere che la meditazione può aiutarci a penetrare la realtà fino alla nostra più profonda natura (1998, p. 13). La scarsa visione - se si vuole - dell'immagine di Narciso nell'acqua consiste nel fatto che essa è realmente troppo poco profonda; essa resta troppo vicina alla superficie e promuove una riflessione orizzontale piuttosto che una più profonda, più verticale, meditazione. Essa conduce pure lui sull'orlo della follia, come l'osservazione di Hillman ha reso più chiaro prima. Narciso vede attraverso l'acqua troppo velocemente perché l'immagine lo ha affascinato e penetrato. Egli perde la realtà della propria essenza d'acqua come portatore dell'immagine; il vedere l'acqua come propria immagine lo avrebbe portato al di là del concetto astratto di se stesso della riflessione. Ciò gli restituirebbe un senso d'ironia e farebbe crollare l'energia potente che conduce all'arresto di sé. La domanda che il mito pone in conclusione è: come si fa ad assorbire tale conoscenza concettuale di sé? Che cosa cambia uno in modo significativo? Qual è la sua importanza in una vita umana, poiché conoscenza di sé e amore di sé non sono necessariamente impedimenti in se stessi? Qualcosa di più è necessario per completare l'azione mitopoetica. Noi non abbiamo ancora visto la battuta finale nella vicenda.

Senza dubbio Narciso è stato condotto sull'orlo di una crisi, una crisi di conoscenza e di possessione erotica di sé. Poniamo le domande per lui: "Che cosa debbo fare? Dovrei essere cercato o cercare? Ma allora perché debbo cercare? Tutto quello di cui ho bisogno, io ce l'ho: la mia ricchezza vuol dire la mia povertà"



(p. 96). Ironia? Paradosso? Entrambi? Egli è entrato in un luogo interno alla propria psiche in cui l'azione è confusa, il desiderio collide con l'appagamento e ciò che egli ha è tanto appagante quanto vuoto al tempo stesso. È dunque questo quello che appare quando crolla la distanza all'interno di se stessi e tra sé e il mondo? E allora la battuta finale che emerge da questa condizione paradossale risulta: "Se potessi proprio essere diviso dal mio corpo! (p. 96)". Il verso contenente questo desiderio è il più grande lamento nella narrazione, contraddicente il *pàthos* di Eco. E come può ciò non ripetere la condizione precedente di Eco come corpo dissipato in seguito alle sofferenze che lei stessa ha sperimentato amandolo così intensamente senza essere ricambiata?

Apprezzo ciò che Patricia Bery dice qui su Eco e sul sofferente in terapia. "Questa coltivazione sensibile della sofferenza è un'arte che ha più a che fare con *toni e disposizione* propri dell'echeggiare nella psiche che con grandi regole legate a regole analitiche" (1982, p. 124). Noi soffriamo per ciò che desideriamo, è abbastanza chiaro. Ma soffriamo a causa di ciò che abbiamo e siamo? Qui è espressa una più sfumata forma di sofferenza, per cui lo spazio di autoriflessione può salvarci dall'ossessione di assorbimento in noi stessi. L'essere assorbiti da qualcosa in forma di desiderio, immagine o impulso è molto più difficile da trattare come stato psicologico che non l'autoriflessione e spinge uno più vicino alla fissazione di sé. In tutto questo genere di sofferenza, la più grande debolezza o *pàthos* è che il mondo sia negato, tenuto a bada, anche ignorato. Possiamo usare una parola tratta dal mito: "rigettato".

Cos'è questo desiderio di gettar via il corpo, di distanziarsi da esso? È questo mito anche relativo agli impedimenti del corpo o alla sua più profonda conoscenza, che egli pure rigetta? - Narciso ritorna, ossessionato, a contemplare la propria immagine ulteriormente. In quel momento egli inizia a piangere nell'acqua mentre l'immagine comincia a dissolversi attraverso la nebbia delle sue lacrime.

La visione si appanna. Tuttavia il vedere è il senso migliore che sia funzionante in lui, poiché tatto ed udito sono inoperanti. Data una tale condizione di assoluta frustrazione, di incapacità di appagare il proprio desiderio, Narciso si volge a violenza nella forma di automutilazione e smembramento. Io penso che questa parte del mito debba essere esplorata molto di più di quanto abbia fatto sin qui: essa ci induce ad immaginare l'intima relazione tra l'avere, il possedere, il volere di più e la violenza. Ora, in un atto di disperazione e frustrazione, "egli lacera la parte superiore della tunica; / con mani marmoree egli batte il suo petto nudo. / La sua carne, una volta colpita, si macchia di rosso" (p. 96).

Quando l'acqua si rischiarà di nuovo ed egli guarda la propria carne lacerata e ferita, comprende per la prima volta che è stato "sciolto da amore; la sua fiamma segreta consuma Narciso. / Ora egli deperisce" (p. 96), ripetendosi e svolgendosi



al tempo stesso. Per più di un aspetto, egli è ciò che ha respinto. Autodesiderio e autodistruzione, entrambi si esprimono nella stessa relazione rispetto all'immagine. La violenza è la sua risposta ad una modalità di conoscere se stesso che incoraggia meno l'accettazione di sé e di più l'automutilazione. Forse il numero crescente di persone che si tagliano, si mutilano e di violenti contro altri potrebbe trovare spiegazione attraverso questo mito: proprio qui, nella passione volta a distruggere ciò che non è posseduto e tantomeno consumato.

Il ruolo di Eco nel dramma non è ancora completo: Ella entra nell'ultima scena. I loro esseri sono ora più simili che mai, una replica appropriata alle loro identiche parole. Immagine e parola si uniscono come il due diventato uno. Eco sente una profonda pietà per Narciso e ripetutamente lui grida: "Ahimé!", e la ninfa ripete "Ahimé!" E quando egli gridava "Addio!", "Addio" era proprio / ciò che Eco imitava" (p. 97). La sua empatia è tanto forte nel momento presente quanto era il desiderio che provava per lui in precedenza. Una tale fissazione per la propria immagine, cui egli si aggrappa persino nella morte e che egli porta nell'aldilà, laggiù, per guardare fissamente alla propria immagine nello stagno / di Stige" (p. 97), dove le sorelle Naiadi unite in coro con Eco piangono la sua morte in doloroso coro".

Quando viene cercato di nuovo il suo corpo, così da sollevarlo sulla pira funeraria sopra la terra, trovano in sua vece "un fiore/ col centro giallo circondato da bianchi petali" (p. 97), una cosa bella, non da possedere, dal momento che appassisce presto, effimera e parte del mondo naturale. Trattati di profonda bellezza sembrano accompagnare dolore, perdita e morte. La bellezza del fiore, sempre accompagnante i funerali, porta qualcosa della terra in ardito rilievo. Guardare dentro i fiori e sentirne il profumo è vedere qualcosa della nostra propria mortalità.

Che espressione comica è "fermarsi a sentire il profumo del fiore"! Così è un comando narcisistico, ma non di tipo negativo. Perciò la mitica figura di Narciso lascia un residuo, un naturale oggetto di bellezza. Come per ironia.

Riferimenti

- Aristotele. (325?/1982). *Aristotle's poetics*. Trans. James Hutton, New York: W.W. Norton.
- Berry, P. (1982). "Echo's Passion". *Echo's subtle body: Contributions to an archetypal psychology*. Dallas: Spring.
- Bloom, H. (2000). In Praise of the Greats. *Brill's content*, May, pp. 100-03,133.
- Cowan, L. (1997). *Sophocles and the Genre of Tragedy*. Unpublished presentation. Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, California.





- Hanh, T.N. (1998). *The heart of the Buddha's teaching: Transforming suffering into peace, joy, and liberation*. New York: Broadway Books.
- Hillman, J. 1989. From Mirror to Window: Curing Psychoanalysis of Its Narcissism. *Spring* pp. 62-75.
- . 1979/2000. *Image-Sense. Working with images*. Benjamin Sells, (ed). Woodstock, Connecticut: Spring. pp. 170-86
- Jung, C.G. (1971). *The archetypes and the collective Unconscious*, CW Vol. 9,1. Princeton: Princeton University Press.
- Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York: W.W.Norton.
- Lynch, W.F., S.J. (1963). *Christ and Apollo: The dimensions of the literary imagination*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . (1973). *Images of faith: An exploration of the ironic imagination*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Melville, H. (1851/1967) *Moby-Dick*. Harrison Hayford and Hershel Parker (eds.). NY: W.W. Norton.
- Ovid. /1993. *The metamorphosis of Ovid*. Allen Mandelbaum (Trans.) San Diego: Harcourt, Brace.
- Schwartz-Salant, N. (1982). *Narcissism and character transformation: The psychology of narcissistic character disorders*, Toronto: Inner City Books.
- Segal, R. (1999). *Theorizing about myth*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Stein, M. (1976), *Narcissus*, New York: *Spring*. pp. 32-53.

Dennis Patrick Slattery Ph.D. è core faculty member del Pacifica Graduate Institute. È autore di oltre centocinquanta articoli e analisi di libri quali: *The Idiot: Dostoevsky's Fantastic Prince* (Peter Lang, 1984); curatore e collaboratore di una collezione di saggi su *William Faulkner and Modern Critical Theory* ("New Orleans Review", 1983); *The Wounded Body: Remembering the Markings of Flesh* (SUNY Press, 2000), curatore con *Lionel Corbett* di *Psicologia del profondo: Meditations in the Field* (Daimon-Verlag, 2001); *Casting the Shadows: Selected Poems* (Morris Publishing, 2001). Con *Charles Asher*, ha scritto un romanzo, *Simon's Crossing*. Attualmente sta scrivendo: *The World is Too Much With Us: Memoirs of a Monastic Pilgrimage sulla sua esperienza di partecipazione a dodici centri di ritiro e monastery nella parte occidentale degli Stati Uniti*.



Giorgio Tricarico

Lo spirito di Jung incontra i Beatles

L'incontro tra i Beatles e C.G. Jung nella realtà non avrebbe mai potuto avvenire giacché mentre l'anziano fondatore della psicologia complessa moriva, il 6 giugno 1961, nella sua casa di Küssnacht, sulle rive del lago di Zurigo, i quattro ragazzini di Liverpool, ancora emeriti sconosciuti, si trovavano ad Amburgo a farsi le ossa in estenuanti quotidiani concerti nei locali del malfamato quartiere S. Pauli.

Il mondo stesso avrebbe scoperto la loro esistenza solo due anni più tardi, nel corso del 1963, dopo che a gennaio di quello stesso anno, in Gran Bretagna, sarebbe stato pubblicato il loro primo album, *Please, please me*.

A quasi cinquant'anni di distanza dal loro debutto discografico, i Beatles paiono tutt'altro che passati di moda. I loro dischi continuano a vendere milioni di copie in tutto il mondo; ogni anno esce qualche cosa di inedito che li riguarda e l'influenza esercitata dalla loro musica sugli esponenti dei generi musicali più disparati non accenna a diminuire.

Tutto ciò è stupefacente, se si pensa che la carriera dei Beatles durò in tutto poco più di sette anni, tra il 1963, appunto, e il 1970, anno del loro definitivo scioglimento.

In questo breve lasso di tempo essi pubblicarono ben tredici album e una trentina di singoli pezzi, imprimendo una accelerazione impressionante all'evoluzione della musica. La loro prolifica attività artistica e l'atteggiamento di perenne sperimentazione portarono a una profonda rivoluzione nella composizione musicale, nell'uso delle armonie vocali, nell'utilizzo delle tecniche di registrazione, nell'immagine e nel costume, al punto da rendere per la prima volta la cosiddetta canzone leggera una vera e propria forma d'arte.

Si trattò di un'immensa esplosione che accompagnò e a volte anticipò i cambiamenti sociali e culturali dei *sixties*, con effetti che favorirono la nascita di band diversissime e lo sviluppo dei generi più svariati.

Se è lecito immaginare che Jung, nato nel 1875, ben difficilmente avrebbe potuto apprezzare qualcosa come la musica pop-rock degli anni '60, non escluderei che si sarebbe comunque interessato al fenomeno Beatles per la sua assoluta straordinarietà e per il carattere di universalità che ha assunto collettivamente.

Fin dal primo album, semplice e dall'aria innocente, si possono intravedere molti degli elementi innovativi che sarebbero stati portati a piena maturità nei





dischi successivi: un *sound* nuovo, fresco (battezzato “Mersey beat”, dal nome del fiume che attraversa la città di Liverpool), ispirato dal rock’roll americano e dalla musica nera (che proprio a Liverpool erano arrivati via mare per diffondersi in tutta Europa) ma dotato di una propria inconfondibile personalità e di energia vitale; l’assenza di un cantante principale, come era tipico dei gruppi del periodo, a favore di un duo, formato da John Lennon e Paul McCartney, che si alternavano alla voce principale, coadiuvati da George Harrison e persino da Ringo Starr, il batterista, i quali avrebbero avuto sempre uno spazio su ogni disco, per canzoni cantate da loro; la composizione originale della maggior parte delle canzoni dell’album, in massima parte firmate Lennon/McCartney (sembra strano pensarlo, oggi, ma *A Hard Day’s Night*, il loro terzo album, del 1964, fu il primo della storia del pop-rock in cui gli esecutori fossero anche gli autori di tutte le canzoni); l’uso sapiente di armonie vocali spesso inusuali, a due o a tre voci, utilizzate in maniera tale da render difficile capire quale fosse la voce principale e quali le voci ausiliarie; sequenze di accordi e linee melodiche imprevedibili, svincolate dagli schemi compositivi canonici.

Persino i testi, che raramente si discostavano dall’argomento amoroso, nella musica pop, mostravano alcune curiose aperture: in *There’s a place*, ad esempio, Lennon e McCartney cantano: “*There’s a place/ where I can go/ when I feel low / when I feel blue / And it’s my mind*” (c’è un luogo/ in cui posso rifugiarmi/ quando mi sento giù/ quando sono triste/ ed è la mia mente). Lennon, l’autore delle parole che aveva appena 22 anni, fu piuttosto profetico, considerato che sarebbe stato in particolare lui il membro della band maggiormente coinvolto nell’uso intenzionale dell’LSD come metodo di ampliamento della coscienza e dell’espansione della mente, cosa che influenzò decisamente le sue composizioni a partire dal 1965.

Tra il 1963 e il 1967, i Beatles sfornarono l’incredibile quantità di otto album, registrati in tempi strettissimi a causa dell’impressionante quantità di concerti ed estenuanti tournée mondiali. Il culmine di questo periodo intensissimo fu la pubblicazione di *Sgt. Pepper’s Lonely Hearts Club Band*.

Mentre *Please, please me* era stato registrato praticamente in presa diretta e in poco più di dodici ore, per *Sgt. Pepper* di ore se ne impiegarono circa settecento. Se si confrontano le canzoni dei due dischi, tra loro sembrano trascorsi decenni e non certo quattro anni e mezzo. Al già cospicuo insieme di innovazioni elencate in precedenza, che già avrebbero giustificato la fama di qualunque band le avesse prodotte (in soli due anni, per giunta) vanno aggiunte la sempre crescente sperimentazione, favorita anche dall’uso delle droghe (dal 1964/65 in poi) e l’uso intenzionale della sala di registrazione come strumento vero e proprio con cui alterare i suoni, modificare la velocità dei nastri e manipolare i risultati finali.





Le avanguardie musicali del '900, la musica tradizionale indiana, il rock'n'roll degli anni '50, la Motown nera americana, la musica folk (Bob Dylan su tutti), il beat britannico, la musica classica, le bande di ottoni dell'Inghilterra di inizio secolo, il jazz tradizionale, il country si trovarono tutti fianco a fianco nelle sedute di registrazione dei Beatles che, resi iper-ricettivi dall'utilizzo di cannabis e LSD, li ricombinavano in creazioni inedite e assolutamente innovative.

Basta ascoltare in sequenza *Rubber Soul* e *Revolver*, il sesto e il settimo disco, predecessori dello storico *Sgt. Pepper* per rendersi conto della portata di ciò che i Beatles stavano proponendo al mondo. E in quegli anni di tour mondiali faticosissimi, dev'esser stata una tortura per loro cantare sul palco le canzoni dei primi dischi, quelle che la gente si aspettava, mentre la sperimentazione li stava portando in studio a comporre materiale molto più sofisticato e impossibile da riprodurre dal vivo.

Lennon e McCartney in particolare (che nel 1967 avevano rispettivamente solo ventisette e venticinque anni) furono in grado di comporre una serie di capolavori armonicamente, melodicamente e compositivamente innovativi senza



soluzione di continuità. Come è stato possibile? Per capirlo forse può venirci in aiuto C.G. Jung.

Nel suo saggio intitolato *Psicologia analitica e arte poetica*, lo zurighese sostiene che “soltanto quella componente dell’arte che comprende i processi della creazione artistica può essere oggetto della psicologia, ma non quella che costituisce l’essenza medesima dell’arte”, intendendo dire che non ha senso far risalire le condizioni della creazione artistica alle mere vicende biografiche dell’artista.

Lennon e McCartney furono certamente influenzati dalla musica che avevano ascoltato avidamente per anni, fin da ragazzini e certamente anche dalle proprie travagliate vicende familiari (entrambi avevano perso la madre durante l’adolescenza e Lennon era stato anche abbandonato dal padre, poco dopo la nascita) ma questo non rende comprensibile la portata della loro creatività.

Né si può sostenere che essa sia derivata da un particolare impegno nello studio della musica. Coccitamente autodidatti, Lennon e McCartney non davano alcuna importanza alla preparazione tecnica, non sapevano leggere la musica ed erano fermamente convinti che fosse meglio non imparare a suonare bene alcuno strumento, per poter essere sempre stupiti da ciò che facevano. In questa affermazione, Jung avrebbe potuto ravvisare un’analogia con la propria idea che l’artista sia solo lo strumento di elementi inconsci che si esprimono attraverso di lui e non l’artefice primo dell’opera d’arte. È solo l’esecutore di qualcosa che risuona dentro di lui e proprio per questo motivo può restarne stupito egli stesso.

Lennon e McCartney, anche prima dell’utilizzo di sostanze, lasciavano che la propria creatività desse forma alle canzoni imprimendo loro svolte inaspettate, sovvertendo l’ordine tradizionale degli accordi in maniera inusuale e casuale, armonizzando le voci per quarte e quinte e non per terze. Iniziavano e terminavano le canzoni in accordi “sbagliati”, utilizzavano strumenti esotici (molto tempo prima dell’avvento della cosiddetta *word music*, grazie all’interesse di George Harrison per la musica indiana comparvero nelle canzoni dei Beatles strumenti tradizionali quali il sitar, il tanbur o le tabla; si ascoltino ad esempio *Norwegian Wood* e *Love you to*; in *Within you without you* la musica è eseguita da un’orchestra di musicisti indiani con strumenti tradizionali insieme con una di archi, classica) e iniziarono a usare lo studio di registrazione come strumento esso stesso.

Molte canzoni, specie nei primi anni, vennero composte a getto continuo, da Lennon e McCartney seduti l’uno di fronte all’altro, con le chitarre a tracolla.

In analogia con la propria teoria dell’energetica psichica, Jung avrebbe forse potuto intravedere in loro la personificazione di una coppia di opposti che, con la loro vivificante tensione reciproca erano in grado di dare origine a un elemento *terzo*, non il simbolo in senso stretto junghiano, ma la canzone, che tra-



scendeva l'apporto di entrambi. In fisica l'energia può scorrere se esiste una polarità di opposti in tensione tra loro. Lo stesso suggerisce Jung che accada nella psiche. La funzione trascendente è attivata dalla tensione degli opposti e favorisce l'emersione di un trasformatore di energia che è il simbolo.

Come coppia di opposti, Lennon era in senso tipologico probabilmente un introverso, mentre McCartney era un estroverso. Il primo, col suo carattere ironico, problematico e amaro, dava spesso origine a melodie che tendevano a scendere e salire molto poco, stando nelle vicinanze di una sola nota, spesso ripetuta, mentre il secondo, ottimista, solare e melodico naturale, utilizzava linee che spaziavano ampiamente nel pentagramma in un intervallo di un paio di ottave. Si può dire che le melodie della voce di Lennon fossero nella maggior parte delle sue canzoni "orizzontali" mentre quelle di McCartney fossero decisamente "verticali". Il loro intreccio espandeva ulteriormente le possibilità espressive del gruppo, tanto più che entrambi tendevano a comporre melodie con note non appartenenti agli accordi sottostanti.

Ian Mac Donald, nel suo *The Beatles: l'opera completa* esprime perfettamente un ulteriore elemento della coppia di opposti Lennon - McCartney laddove scrive che "sono l'esempio di uno scontro tra verità e bellezza". Lennon, difatti, a partire dal 1964, influenzato da Bob Dylan, privilegiò via via una visione della musica come veicolo dei propri stati d'animo, del proprio mondo interiore, dei propri pensieri, in una parola del proprio Sé più autentico, anche a scapito della forma finale e dell'estetica musicale. Seguendo la propria intuizione, sovente rompeva le regole e ignorava ogni norma tecnica, ottenendo brani ruvidi, aspri, taglienti, ma indiscutibilmente veri in relazione a se stesso. McCartney, invece, era un talento melodico naturale, dotato di un eccezionale orecchio e di grande gusto armonico, il che si è spesso tradotto in eleganti composizioni, capaci di coniugare innovazione, forma e melodia (si pensi a *Yesterday*, canzone interamente sognata e ricordata al risveglio, poi arrangiata dal produttore, George Martin, per la voce di McCartney e un quartetto d'archi, sullo stile di Bach). La netta differenza tra i due emerse pienamente dopo lo scioglimento dei Beatles. Nel corso della sua carriera da solista Lennon privilegiò i testi a scapito del *sound*, spesso scarno, essenziale, acido e minimalista, mentre McCartney si contraddistinse per la sovrabbondante produzione di rock melodico ben suonato e arrangiato, ma sovente di puro intrattenimento, a rischio di suonare melenso e di apparire privo di spessore, con testi banali, scelti più per il suono delle parole che per il loro significato.

Finché suonarono insieme, essi come coppia di opposti si ispirarono e si completarono a vicenda, e in particolare fino al 1967 tra John e Paul vi era una relazione di competizione sana: entrambi si stimavano profondamente l'un l'al-



tro e cercavano continuamente di stupirsi a vicenda.

Il tentativo di superare l'altro e di fare sempre qualcosa di meglio, diede origine a una tensione creativa che produsse un flusso irripetibile di capolavori, il cui esempio culminante potrebbe essere *A day in the life*, nell'album *Sgt. Pepper*. La canzone è formata dall'unione di alcune strofe oniriche di Lennon, ispirate dalla lettura casuale di alcune notizie sui quotidiani inglesi di quei giorni (l'incidente di un notabile, una guerra dell'esercito inglese in qualche parte del mondo, la presenza di un enorme numero di buche nelle strade di Blackburn, Lancashire) con un breve e ritmato *bridge* di McCartney (che accenna a ricordi della loro comune adolescenza e al fumo), unite da una parte di 16 battute eseguita da un'intera orchestra. Le istruzioni che i musicisti classici si trovarono a dover seguire prescrivevano loro di suonare ciascuno sul proprio strumento una scala ascendente che partiva dalla nota più bassa per arrivare alla nota più alta. Il risultato finale, ascoltato ad alto volume, è incredibilmente evocativo e rende perfettamente l'idea di quanto si fossero spinti in là i Beatles nell'ambito della musica come forma di arte d'avanguardia.

Quando la tensione creativa si tramutò in astio e rivalità, a partire dal 1968, i Beatles iniziarono a disgregarsi come gruppo e gli ultimi cinque album videro la loro emersione come solisti, accompagnati di volta in volta dal resto del gruppo. Stupisce il fatto che, a dispetto del processo di degenerazione in atto e delle crescenti tensioni interne, gli album continuarono a essere pieni di canzoni incredibilmente varie, innovative e di grande valore, anche grazie all'affacciarsi di George Harrison con maggior convinzione nel ruolo di terzo autore del gruppo. Harrison, precedentemente schiacciato dalle strabordanti personalità di Lennon e McCartney e dalla loro incredibile capacità compositiva, approfittò della crescente distanza tra i due per proporre un numero crescente di proprie composizioni e, a detta di molti, firmò le canzoni più belle della fase finale dei Beatles (*Something* e *Here comes the sun* su tutte).

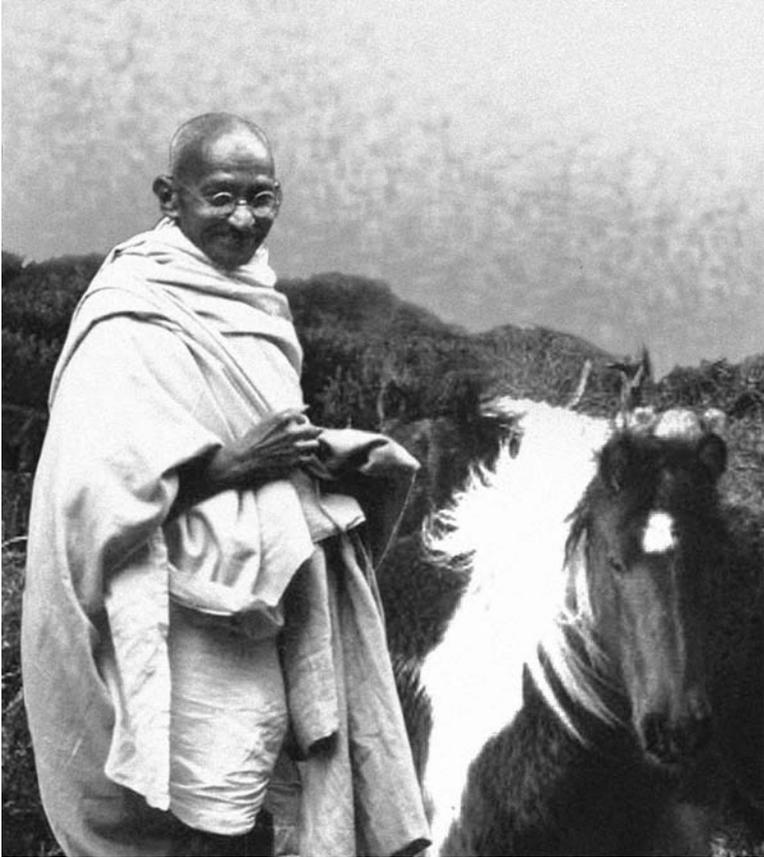
Evidentemente, il frutto di una coppia di opposti come Lennon e McCartney inserita in una "quaternità" che combinava - verrebbe da dire alchimisticamente - funzioni psichiche diverse ed elementi altamente reattivi, non si è esaurito con la fine del gruppo, se ancora oggi la sua presenza accompagna la vita di moltissime persone nel mondo e l'attività creativa di musicisti appartenenti ai generi più vari. I simboli emersi dall'incontro degli opposti e dalla loro funzione trascendente, insomma, non sono ancora morti ma evocano e alludono ancora a un'ulteriorità di senso che continua ad affascinare e ad ispirare.

Amando molto i Beatles ed essendo un analista junghiano, mi sono divertito a immaginare un incontro impossibile tra i Fab Four e Jung, sul piano della lettura analitica della fonte della creatività artistica dei primi.



Sta di fatto che in maggio, a San Pietroburgo, nel corso di un interessante convegno internazionale che riuniva analisti junghiani di moltissime parti del mondo, una sera ci siamo ritrovati in una quarantina di persone, nel ristorante dell'hotel che ospitava il convegno stesso e, imbracciando io una chitarra, le uniche canzoni che tutti sapevano e che tutti hanno cantato con partecipazione e emozione (russi, americani, inglesi, australiani, bielorusi, polacchi, israeliani, italiani, sloveni, giapponesi, cubani e così via) erano le canzoni dei Beatles. Jung, forse, avrebbe sorriso.

Giorgio Tricarico (*giotrica@libero.it*). *Psicologo, psicoterapeuta, socioanalista, socio del CIPA e della I.A.A.P.* . Dal 1996 svolge pure attività di docenza concernente la gestione emozionale e la comunicazione fra medico e paziente. Dal 2009 vive e lavora a Helsinki, dove ha co-fondato la Suomen Analyttisen Psykologian Yhdistys (SAPY), l'associazione finlandese di psicologia analitica, di cui è il primo Presidente. Tra i suoi scritti si ricorda Daidalon. L'archetipo della possibilità, Moretti & Vitali, Bergamo, 2009. È musicista ed esperto beatlesiano.



Giovanni Salio

Gandhi in Occidente

Su Gandhi, come su molte delle grandi personalità che hanno attraversato la storia umana, si è detto di tutto. Da molti è stato osannato come il Mahatma, la “grande anima”, mentre altri, nel suo stesso paese, lo hanno accusato di essere responsabile della partizione dell’India e di non aver denunciato con sufficiente forza la condizione dei paria, ossia dei senza casta ¹. Da alcuni è stato visto come un eccentrico reazionario tradizionalista e conservatore che suscitava “una sorta di disgusto estetico” ² (Orwell), o come un “fachiro mezzo nudo” (Churchill). Ma a conclusione del suo saggio, Orwell afferma: “Se si guarda solo all’uomo politico, e lo si paragona agli altri politici della nostra epoca, che odore di pulito è riuscito a lasciare dietro di sé”. (Che cosa dovremmo dire ai tempi nostri?). Albert Einstein, lo ammirò tanto da affermare che “le generazioni future faticheranno probabilmente a credere che un uomo simile si sia mai realmente aggirato in carne ed ossa su questa terra”. E Aldous Huxley anticipò un giudizio che oggi appare quanto mai attuale: “Prima o poi si verificherà che questo sognatore aveva i piedi ben piantati a terra, e che l’idealista è il più concreto degli uomini” ³.

Questo apparente paradosso è confermato dalla letteratura su di lui: sterminata quella di natura più divulgativa; relativamente limitata quella costituita dagli studi dell’ambito prettamente accademico, soprattutto in Occidente ⁴. Tra gli autori di lingua italiana è doveroso ricordare i lavori di Giuliano Pontara, l’introduzione e cura della fondamentale raccolta di scritti scelti di Gandhi *Teoria e pratica della nonviolenza* e il libro *L’antibarbarie: la concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo* ⁵. E inoltre: Fulvio Cesare Manara, *Una forza che dà vita: Ricominciare con Gandhi in un’età di terrorismi* ⁶; Antonio Vigilante, *Il Dio di Gandhi. Religione etica e politica* ⁷. Infine, il libro conciso e utile di Enrico Peyretti, *Esperimenti con la verità* ⁸.

Gandhi fu ed è tuttora un ponte tra Oriente e Occidente. La sua vita si svolse in tre aree principali che lo misero in contatto con la cultura occidentale: Londra, Sudafrica, e infine la sua India.

Come osserva Vinay Lal, il rapporto di Gandhi con l’Occidente fu ambivalente: da un lato egli fu “un implacabile critico della moderna civilizzazione industriale”; dall’altro vi è una diffusa opinione da parte degli studiosi sul fatto che “Lev Tolstoj, Henry David Thoreau e John Ruskin esercitarono [...] un’in-



fluenza profonda” su di lui, sebbene Einstein fosse dell’opinione che “Gandhi sarebbe stato Gandhi senza Thoreau e Tolstoj”⁹.

A proposito di interazione tra Oriente e Occidente si può dire che Gandhi sia stato tra i primi indiani la cui interpretazione del cristianesimo occidentale abbia avuto una vasta importanza pubblica. Egli diede una diversa lettura del “Discorso della Montagna” di Gesù, che lo portò a porsi il problema di “liberare l’Occidente dalle sue peggiori tendenze”, quasi come una parabola della sua convinzione che una vittoria richieda di liberare sia il colonizzatore sia il colonizzato¹⁰.

Com’è avvenuto per altre grandi personalità, Gandhi fu una sorta di “attrattore”. A mano a mano che si diffuse la conoscenza relativa alle lotte non violente di cui fu promotore, prima in Sudafrica e poi in India, cominciarono sia i primi studi sulla sua opera, sia l’arrivo da ogni parte del mondo di persone che intendevano conoscerlo direttamente. La sua corrispondenza personale, che conta migliaia di lettere, in un’epoca in cui non esisteva Internet, è impressionante e contribuì ulteriormente a rendere fruttuosa questa interazione.

Tra i primi libri sull’opera di Gandhi spicca quello di Richard Gregg. Avvocato specializzato in cause del lavoro, viaggiò in India negli anni Venti e si recò all’Ashram Sbarmati di Gandhi. Ritornò in India come osservatore della marcia del sale. Nel 1934 pubblicò *The Power of Nonviolence*¹¹, in cui introdusse una potente immagine del metodo gandhiano che, con riferimento ad una nota tecnica delle arti marziali giapponesi detta “pratica fluida” che consiste nel far avanzare l’avversario sino al limite estremo colpendolo infine in modo fulmineo e formalmente “morbido”, chiamò “ju-jitsu morale”: concetto ripreso in seguito da Gene Sharp come “ju-jitsu politico”¹².

Un altro suo importante contributo, che si richiama anch’esso all’esperienza gandhiana, è quello sulla semplicità volontaria: *The value of voluntary simplicity*, pubblicato in Pennsylvania nel 1936 nelle edizioni di un centro religioso quacchero di cui era membro.

Il lavoro di Gregg contribuì a far conoscere le tecniche dell’azione non violenta a un pubblico più vasto negli Stati Uniti e fece nascere nella popolazione afroamericana l’idea che potesse sorgere un “Gandhi nero” che li liberasse dalla violenza dell’*apartheid* e a chiedersi se fosse possibile lanciare un’azione di massa in stile gandhiano negli Stati Uniti per sfidare il razzismo¹³.

Di particolare importanza l’esperienza di alcuni religiosi americani. John Haynes Holmes, pastore della Community Church a New York. Sin dal 1915 si era dichiarato obiettore di coscienza alla prima guerra mondiale. Ma fu l’incontro con Gandhi, dapprima attraverso alcuni suoi scritti e poi direttamente, che lo portò ad assumere con maggiore coerenza e profondità l’impegno a fa-



vore di una spiritualità nonviolenta. Come egli stesso disse: “Quando penso a Gandhi; penso a Gesù”. Memorabili alcuni dei suoi sermoni, dal 1921 agli anni Trenta che contribuirono efficacemente a far conoscere Gandhi negli ambienti cristiani degli Stati Uniti¹⁴.

Notevole anche l'opera svolta da Ralph Templin e Jay Holmes Smith, entrambi missionari metodisti in India da cui furono cacciati dal governo inglese perché accusati di lavorare a sostegno di Gandhi. Rientrati a New York fondarono l'“Harlem Ashram”, che si richiamava alla semplicità e povertà volontaria gandhiana. Si deve a loro e ad altri indiani cristiani la teoria del *kristagraha*. Così come il *satyagraha* è “l'azione che si basa sulla forza della verità” (per ciò non costrittiva, nonviolenta), il *kristagraha* è l'azione che si basa sulla figura e sulla forza di Cristo¹⁵.

Il testamento di Gandhi

Il 19 settembre 2004 verrà ricordato come il giorno in cui la Telecom manda in onda su tutte le principali reti televisive nazionali uno spot, commissionato al noto regista Spike Lee, che ha come protagonista Gandhi, che pronuncia un suo famoso discorso, pochi mesi prima di essere ucciso, a Delhi, il 2 aprile 1947, di fronte a circa ventimila persone, durante la conferenza sulle relazioni interasiatiche. In un passo del suo discorso, egli osserva:

Si dice che la saggezza sia giunta all'Occidente dall'Oriente. E chi erano tutti questi saggi? Il primo fu Zoroastro, apparteneva all'Oriente. A seguire venne Buddha, anche lui apparteneva all'Oriente e precisamente all'India. E chi venne dopo Buddha? Gesù. Di nuovo anche lui veniva dall'Asia.

E poi cosa è successo? La cristianità arrivando in Occidente si è deformata. Mi dispiace dover dire questo, ma è la mia interpretazione dei fatti.

E continua riferendosi ancora esplicitamente all'Occidente:

Ma quello che voglio che capiate, se potete, è che il messaggio dell'Oriente, il messaggio dell'Asia, non può essere imparato attraverso gli occhiali dell'Occidente, attraverso gli occhiali occidentali. Non può essere appreso imitando i fili argentati dell'Occidente, la polvere da sparo dell'Occidente, la bomba atomica dell'Occidente.

Se volete di nuovo dare un messaggio all'Occidente, deve essere un messaggio di “amore”, deve essere un messaggio di “verità”. Ci deve essere una conquista



(*applausi*). Per favore, per favore, per favore [non applaudite], questo interferirà con il mio discorso, e interferirà anche con la vostra capacità di comprenderlo. Voglio catturare i vostri cuori, non voglio ricevere i vostri applausi. Fate battere i vostri cuori all'unisono con quello che dico e, credo, avrò compiuto il mio lavoro. Perciò voglio che ve ne andiate di qui con il pensiero che l'Asia deve conquistare l'Occidente.

Poi, c'è stata la domanda che mi ha posto ieri un amico. Mi ha chiesto se credessi davvero in un mondo unito. Certo che credo in un mondo unito. E come potrei fare altrimenti, se sono un erede del messaggio d'amore che questi grandi, irraggiungibili maestri ci hanno lasciato?

Potete portare ancora quel messaggio, adesso, in questa epoca di democrazia, in quest'epoca di risveglio dei più poveri tra i poveri. Potete proporre di nuovo questo messaggio con la più grande forza. Allora voi, voi compirete la conquista dell'intero Occidente, non per vendetta per il fatto che siete stati sfruttati – e nello sfruttamento, naturalmente, voglio includere l'Africa, e spero che la prossima volta che vi incontrerete in India, ci sarete tutte; che voi nazioni sfruttate della terra vi incontrerete insieme, se a quell'epoca ci saranno ancora nel mondo nazioni sfruttate. Sono così fiducioso che se metterete insieme i vostri cuori – non soltanto le vostre teste, ma i vostri cuori – e capirete il segreto del messaggio che questi uomini saggi dell'Oriente ci hanno lasciato, e vi persuaderete che se noi davvero diventiamo, meritiamo e siamo degni di quel grande messaggio, allora la conquista dell'Occidente sarà completa, e lo stesso Occidente amerà quella conquista. Oggi l'Occidente anela alla saggezza. Oggi l'Occidente è disperato per la proliferazione delle bombe atomiche, perché una proliferazione delle bombe atomiche significa terribile distruzione, non soltanto per l'Occidente, ma del mondo intero, così che la profezia della Bibbia si avvererà e ci sarà un vero e proprio diluvio universale. Non voglia il cielo che ci sia quel diluvio, e che non ci sia per i torti dell'uomo contro se stesso. Sta a voi liberare il mondo intero, non solo l'Asia ma il mondo intero, da quella malvagità, da quel peccato. Questa è la preziosa eredità che i vostri maestri, i miei maestri, ci hanno lasciato ¹⁶.

Lo spot della Telecom ha suscitato vari commenti critici perché dal testo di Gandhi sono stati omessi alcuni riferimenti importanti all'Occidente. Più complesse le valutazioni sull'efficacia comunicativa per la quale rinviamo a uno studio più ampio e specifico, qual è quello di Francesco Mangiapane ¹⁷.

Qui interessa osservare, oltre all'evento mediatico e all'uso ormai diffuso di personaggi famosi come icone pubblicitarie, che ancora una volta Gandhi pronuncia una precisa critica all'Occidente che non ha perso nulla della sua validità.

Qualcuno lo ha definito, un po' enfaticamente, il suo testamento, ma ve-



dremo in conclusione che probabilmente il messaggio che meglio esprime la visione gandhiana, anch'essa di grande attualità, è il suo "talismano", ritrovato tra le carte che ha lasciato dopo la morte.

Gandhi e la nascita della peace research

In una conferenza tenuta a Delhi il 30 dicembre 2010, Johan Galtung inizia ricordando che quando "Gandhi fu ucciso poco lontano dal luogo in cui ci troviamo" ero "un giovane diciassettenne norvegese, piansi al sentire la notizia. Era accaduto qualcosa d'inaudito. Ma non sapevo veramente perché piangessi e ne volevo sapere di più. Chi era Gandhi? Diventai così uno studioso del suo pensiero, ispirato, come assistente e co-autore, dal lavoro seminale del compianto Arne Næss, estraendo dalle opere e dalle parole di Gandhi l'etica politica della sua azione, come sistema normativo". Il libro al quale si riferisce fu pubblicato nel 1955 in norvegese e successivamente tradotto e ripubblicato in inglese. A quest'opera, Galtung collaborò dalla prigione in cui scontò sei mesi di carcere come obiettore di coscienza e, come ricorda egli stesso, "La prigione non è un cattivo posto per riflettere su Gandhi: perché in qualche modo fa vedere la società da un'altra angolatura"¹⁸.

Questa precoce iniziazione alla nonviolenza costituisce anche uno dei fondamenti da cui è partito il lavoro che in seguito Galtung ha sviluppato portando a fondare, all'inizio degli anni Sessanta, i moderni studi di *peace research* di cui è tuttora uno dei più autorevoli esponenti¹⁹.

Una decina d'anni dopo, Gene Sharp pubblica il suo famoso lavoro *Politica dell'azione nonviolenta* (1973)²⁰ che verrà tradotto in decine di lingue e ispirerà gli attivisti dei movimenti per la pace e per la nonviolenza in ogni angolo del mondo. Anche il testo di Sharp è ispirato dalle lotte nonviolente di Gandhi, sebbene la sua impostazione sia volutamente di tipo pragmatico.

Questo lavoro, che è stato ignorato dal mondo accademico e politico per molti anni, nonostante fosse già stato alla base delle lotte nonviolente che dalle Filippine nel 1986 alla stagione del 1989 avevano ispirato molti movimenti in tutto il mondo, è diventato improvvisamente famoso in seguito alle "rivolte arabe" del 2011 seguite alle "rivoluzioni colorate".

L'eredità di Gandhi e la diffusione globale della nonviolenza

La storia del XX secolo può essere interpretata sia come l'esempio della



massima violenza, sia come l'inizio di una nuova era, quella delle lotte nonviolente di massa. La documentazione su queste forme di lotta e sulla loro efficacia è impressionante, tanto da indurre un numero crescente di studiosi e di istituti di ricerca a sottolinearne la rilevanza strategica nel condurre lotte di liberazione, abbattere tirannie, ripristinare e difendere la democrazia, creare condizioni di vita più giuste e ridurre la violenza strutturale. Richard Falk non ha dubbi nel sostenere che "studiosi e accademici stanno sempre più considerando gli obiettivi dell'abolizione della guerra e della geopolitica della nonviolenza come gli unici fondamenti sostenibili dell'ordine mondiale"²¹. La letteratura su Gandhi e sulla sua eredità è sterminata e crescente: l'umanità è alla disperata ricerca di una via d'uscita dal vicolo cieco e dalla follia della guerra preventiva e permanente. Questa sua eredità appartiene sempre più a tutta quanta l'umanità e oggi viene raccolta da quel "Movimento dei Movimenti" che sta rinnovando le società civili nazionali trasformandole in una vera e propria società civile globale transnazionale²². Questa terza onda, di cui parla Michael Nagler²³, è caratterizzata non solo dall'ampiezza dei nuovi movimenti che, dopo il 15 febbraio 2003, qualcuno ha definito la seconda superpotenza mondiale, ma dal concretizzarsi della capacità di intervento e interposizione nonviolenta in situazioni di conflitto acuto da parte di gruppi, organizzazioni, movimenti di base. È il sogno delle Shanti Shena, i corpi civili di pace che Gandhi immaginò di poter realizzare sin dagli anni Trenta. Ora questo sogno si sta concretizzando con le PBI (Peace Brigades International), con associazioni quali Global Exchange, The Ruckus Society, International Solidarity Movement che hanno la loro base negli Stati Uniti, con la rete internazionale delle Donne in nero e centinaia di altri organismi di base, capaci di intervenire attivamente nelle dinamiche conflittuali per prevenire la violenza, riconciliare dopo la violenza, interporre durante la violenza²⁴. Sino a giungere all'ambizioso progetto internazionale delle Nonviolence Peace Force, che si propone di realizzare un contingente permanente di duemila attivisti pronti a intervenire nelle varie aree del mondo, come già stanno facendo in Sri Lanka, Colombia, Palestina.

Antonino Drago ha scritto su ciò un'opera sistematica significativa: *Le rivoluzioni nonviolente dell'ultimo secolo. I fatti e le interpretazioni*, a partire da una ricerca svolta da Stephan, Marie J. ed Erica Chenoweth²⁵. Secondo gli autori, nel periodo dal 1900 al 2006, il 53% delle lotte nonviolente sono state efficaci, contro il 26% di quelle violente.

Sebbene la nonviolenza gandhiana si proponga obiettivi più ambiziosi della mera efficacia momentanea, è comunque importante conoscere le dinamiche sociali che stanno alla base delle lotte nonviolente, se non si vuole fallire sia sui mezzi sia sui fini.

Le Nazioni Unite e la giornata mondiale della nonviolenza

Gandhi non ha ricevuto il premio Nobel per la pace, ma in compenso le Nazioni Unite hanno istituito la “Giornata internazionale della nonviolenza”, che viene commemorata il 2 ottobre, data della sua nascita. Promossa dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite il 15 giugno 2007 è stata celebrata per la prima volta il 2 ottobre 2007.

Nella risoluzione si chiede a tutti i membri delle Nazioni Unite di commemorare il 2 ottobre in maniera adeguata così da “divulgare il messaggio della nonviolenza, anche attraverso l’informazione e la consapevolezza pubblica” e si ribadisce “la rilevanza universale del principio della nonviolenza” e “il desiderio di assicurare una cultura di pace, tolleranza, comprensione e nonviolenza”.

Presentando la risoluzione all’Assemblea Generale, il Ministro degli Esteri indiano, Anand Sharma, ha dichiarato che l’ampio sostegno da più parti alla risoluzione riflette il rispetto universale per il Mahatma Gandhi e la rilevanza attuale della sua filosofia: “La nonviolenza è la più grande forza a disposizione del genere umano. È più potente della più potente arma di distruzione che il genere umano possa concepire”.

Ma nessuno meglio di Johan Galtung poteva forse sintetizzare il pensiero di Gandhi, come ha fatto il 2 ottobre 2007 durante la prima Giornata Internazionale della Nonviolenza, nella sede della Nazioni Unite a New York.

Con la sua incisiva analisi sintetizza la “Lotta di Gandhi contro l’imperialismo in cinque punti”:

Punto 1: *Non temere mai il dialogo.*

Durante le sue lotte, Gandhi dialogava con chiunque, compreso il viceré di un impero che egli contrastava e ciò portò i suoi frutti.

Punto 2: *Non temere mai il conflitto: è un’opportunità piuttosto che un pericolo.*

Per Gandhi un conflitto era una sfida a conoscersi l’un l’altro, avendo qualcosa in comune e non restando indifferenti tra le parti. Egli preferiva la violenza alla viltà e il conflitto, la disarmonia, alla totale mancanza di reazione, ma preferiva ovviamente la nonviolenza del coraggioso e le relazioni armoniose.

Il conflitto può essere inteso come azione violenta tra attori-parti in gioco oppure come incompatibilità tra i loro obiettivi. La prima prospettiva porta al controllo di una o più parti e anche all’indebolimento-espulsione-sterminio. La seconda può portare alla soluzione del problema. Allora, come si possono conciliare gli obiettivi legittimi di tutte le parti? Può darsi che anche l’Altro abbia degli obiettivi legittimi? E che io, il sé, sia dalla parte del torto?

Un conflitto può essere considerato da chi è meno maturo e molto arro-



gante come occasione per imporsi, prevalere, “vincere”. Oppure, da chi è più maturo, come occasione di auto-esame piuttosto che di censura dell’Altro, e di ricerca di una possibile nuova realtà nella quale si possano conciliare gli obiettivi legittimi di tutte le parti.

Punto 3: *Impara la storia, o sarai destinato a ripeterla.*

Gandhi conosceva la storia degli inglesi e del loro impero meglio di taluni di loro, ma allo stesso tempo quella del suo paese, sia i fatti, sia la letteratura, egualmente importante (come il *Mahabharata*). Giunse alla conclusione che l’attitudine imperiale britannica alla gloria e al dominio dei mari (compresa “qualche” terra) doveva essere combattuta alla radice, intrecciando catene di nonviolenza nel cuore dell’Inghilterra. E così fece.

Punto 4: *Immagina il futuro, o non ci arriverai mai.*

“Sii oggi il futuro che vorresti vedere domani” era il modo in cui Gandhi traduceva questo punto in non-cooperazione positiva e disobbedienza civile, svuotando le strutture oppressive, ma allo stesso tempo illuminando il futuro e preparando i *satyagrahi* per la pace positiva e la convivialità, non solo per il solito repertorio di convegni, risoluzioni e dimostrazioni.

La sua visione unitaria della lotta era: Invasori andatevene!, formula da ribadire in modo forte e chiaro. Ma essa andava oltre l’indipendenza, immaginando un mondo che potesse includere gli occupanti: più inglesi di oggi, ma come amici, su una base di eguaglianza!

Punto 5: *Mentre combatti contro l’occupazione, pulisci anche casa tua!* ²⁶.

Gandhi certamente faceva resistenza contro l’impero britannico e combatteva per lo *swaraj*, ma ciò non gli impediva di preoccuparsi dei mali della sua Madre India, quali l’intoccabilità (o totale rifiuto di qualsiasi contatto o relazione con i senza casta, i paria, i più poveri di tutti), la discriminazione delle donne, la miseria e la crescente divisione tra indù e musulmani. Alla fine quest’ultima provocò la ripartizione del Paese, che, con il disastroso cambio dei confini proposto dall’ultimo vicerè, Lord Mountbatten, portò a una bagno di sangue e a un trauma che inasprirono per generazioni il lungo conflitto per il Kashmir.

L’economia gandhiana come alternativa alla catastrofe del capitalismo

Trascureremmo una parte importante dell’eredità del messaggio di Gandhi se non prendessimo in esame la sua critica radicale all’economia e al modello di



sviluppo occidentale, che egli delineò sin dal 1909 nel suo famoso libricino *Hind Swaraj (HS)* ²⁷. La violenza strutturale provocata dall'attuale modello di sviluppo ha raggiunto livelli estremi ²⁸.

Gandhi vide tutto ciò con estrema chiarezza:

Dio non voglia che l'India debba mai adottare l'industrialismo secondo il modello occidentale. L'imperialismo economico di un solo piccolo stato insulare (la Gran Bretagna) tiene oggi il mondo in catene. Se un'intera nazione di trecento milioni di abitanti si mettesse sulla strada di un simile sfruttamento economico, essa denuderebbe il mondo al modo delle locuste ²⁹.

Oggi vediamo questo esercito di locuste all'opera, come ci ricordano ogni anno i numerosi rapporti internazionali. La pressione globale dell'umanità sull'ambiente è superiore alla disponibilità delle risorse e di questo passo, entro la metà del secolo, occorreranno tre pianeti per soddisfare la voracità dei sostenitori dell'attuale modello economico.

Nel proporre la rilettura di *Hind Swaraj*, Aditya Nigam trae spunto dalla metafora dell'"angelo della storia", connettendo Gandhi all'"*Angelus novus*" di Walter Benjamin, di cui cita il seguente passaggio:

C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta ³⁰.

Questa tempesta si manifesta oggi in tutta la sua intensità con una molteplicità di crisi (economico-finanziaria, ecologico-energetico-climatica, relazionale-esistenziale) che creano condizioni di grande instabilità la cui radice ultima è di natura spirituale ³¹.

Il messaggio di Gandhi e il suo "allarme precoce" rispetto alle crisi che ci dobbiamo aspettare sono stati man mano raccolti da molti altri studiosi e attivisti sociali che si sono resi conto che "tutte le prescrizioni necessarie per 'risolvere' i problemi odierni si trovano in Gandhi 100 anni fa" ³².



Cosa penserebbe Gandhi vedendo quanto succede oggi nel mondo, e dove sono coloro che si richiamano ai suoi insegnamenti?

Nel rispondere a questi interrogativi ci aiutano i seguenti passaggi di una bella conversazione tra Dilafruz Williams e Pramod Parajuli:

Parlare di Gandhi oggi significa parlare delle popolazioni che traggono il loro sostentamento dalla terra e lo fanno in modo da nutrire sia la diversità biologica sia quella culturale”³³.

L'ecologismo di Gandhi (se possiamo chiamarlo così) riguardava il mondo rurale dei contadini che cercavano di ricavare ciò che era necessario alla loro sussistenza da un pezzo di terra. In breve, egli non avrebbe potuto teorizzare la matematica della sostenibilità, ma ci ha mostrato come ottenere i mezzi di sostentamento³⁴.

È quello che Joan Martinez-Alier chiama “*ecologia dei poveri*” i quali da sempre, ovunque nel mondo, hanno imparato a vivere in armonia con la natura, preservandone la capacità di ripristino³⁵.

Pramod osserva inoltre che siamo soliti “parlare molto di come Gandhi educò le masse indiane, ma dimentichiamo facilmente cosa i contadini e le masse hanno insegnato a lui. A me sembra che furono i contadini di Champaran [...] che diedero a Gandhi il primo amaro assaggio della realtà dell'India rurale nel 1917”.

Oltre a Ruskin e Tolstoj, l'iniziazione di Gandhi ai problemi delle classi subalterne avvenne dunque con il coinvolgimento diretto nella loro vita: un'esperienza che lo segnò per tutta la vita e di cui c'è traccia nel suo “talismano”. A partire da questa esperienza, egli seppe sviluppare un processo di decolonizzazione e di “pedagogia degli oppressi” basato sulla riscoperta del potere personale fondato sulla nonviolenza che ognuno di noi, comprese le persone più semplici e umili, possiede. Egli seppe trasformare l'apparente “debolezza” degli oppressi in una politica delle piccole cose (il *charka*, il *khadi*, una manciata di sale) con cui riuscì a piegare il dominio inglese.

Oggi se Gandhi fosse vivo sarebbe raggianti di felicità nel sapere che la gente si sta organizzando e mobilitando attorno a queste questioni triviali come cibo, semi, piante, conoscenza medica, brevetti, genoma umano, biodiversità e diversità culturale. Proprio come Gandhi utilizzò il *charka* (arcolai) e una manciata di sale come simboli della lotta contro il dominio coloniale inglese, oggi semi, erbe medicinali e cibo sono diventati potenti punti di resistenza e di lotta contro il commercio globale e l'omogeneità”³⁶.



Così come i buddhisti pensano che ciascuno di noi sia un potenziale Buddha, anche i persuasi della nonviolenza possono pensare che in ciascuno di noi ci sia un potenziale Gandhi da coltivare e fare emergere praticando l'insegnamento che egli ci ha lasciato: "sii il cambiamento che vuoi vedere nel mondo", seguendo il forte messaggio contenuto nel suo *Talismano*:

*Ti darò un talismano.
Ogni volta che sei nel dubbio
o quando il tuo "io" ti sovrasta,
fa' questa prova:
richiama il viso dell'uomo più povero e più debole
che puoi aver visto
e domandati se il passo che hai in mente di fare
sarà di qualche utilità per lui.
Ne otterrà qualcosa?
Gli restituirà il controllo
sulla sua vita e sul suo destino?
In altre parole,
condurrà all'autogoverno
milioni di persone
affamate nel corpo e nello spirito?
Allora vedrai i tuoi dubbi
e il tuo "io" dissolversi.*

Note

1. H. COWARD (a cura di), *Indian Critiques of Gandhi*, State University of New York Press, Albany, New York, 2003.
2. G. ORWELL, *Riflessioni su Gandhi* in id., *Nel ventre della balena e altri saggi*, Sansoni, Firenze 1988, p. 174.
3. A. HUXLEY, *A Note on Gandhi*, www.swaraj.org/huxley.htm
4. *Vinay Lal on the academic silente on Gandhi*, 12 ottobre 2008, <http://antihistory.blogspot.com/2008/10/vinay-lal-on-academic-silence-on-gandhi.html> e l'articolo originale di Vinay Lal: *The Gandhi Everyone Loves to Hate*, "Economic and Political Weekly", 4 ottobre 2008, www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Gandhi/GandhLoveToHate.pdf
5. L'introduzione all'op. cit. di Gandhi era comparsa a Torino presso Einaudi nel 1973, ma l'opera fu arricchita nell'edizione del 1996. Il libro cit. sull'antibarbarie è comparso a Torino presso Edizioni Gruppo Abele nel 2006.
6. Il libro di Manara è stato edito a Milano da Unicopli nel 2006.





7. Il libro di Vigilante è stato edito a Bari nelle edizioni Levante nel 2009.
8. Il libro cit. di Enrico Peyretti è stato edito a Villa Verucchio presso l'editore P. G. Pazzini nel 2005.
9. Vinay LAL, *Gandhi's West, the West's Gandhi*, "New Literary History", 2009, 40, pp. 281-313.
10. Ivi, p. 284.
11. T. EWELL, *The Power of Nonviolence: Wisdom for today from 1934*, <http://forusa.org/blogs/tom-ewell/power-nonviolence-wisdom-for-today-1934/8836> scaricabile: <http://www.nonviolenceunited.org/pdf/thepowerofnonviolence0206.pdf>
12. S. KAPUR, *Raising up a Prophet. The African-American Encounter With Gandhi*, Beacon Press, Boston 1992; Purushottama BILIMORIA, *Influence of Gandhian nonviolence on the U.S. And African-American Civil Rights movement 1905-1968*, www.infinityfoundation.com/indic_colloq/papers/paper_bilimoria.pdf
13. *John Haynes Holmes e Bruce A. Southworth, Mahatma Gandhi: an American Portrait*, <http://www.harvardsquarelibrary.org/Gandhi/> .)
14. P. R. DEKAR, *The Harlem Ashram 1940-1947: Gandhian Satyagraha in the United States*; <http://www.peacehost.net/HarlemAshram/dekar.htm>; Richard G. FOX, *Passage from India: How Westerners Rewrite Gandhi's Message*, http://www.mkgandhi-sarvodaya.org/articles/passage_from_india.htm; Vijay PRASHAD, *Propa Gandhi Ahimsa in Black America*, http://www.electricprint.com/academic/department/AandL/AAS/ANNOUNCE/vra/king/phil_gandhi_black.html .)
15. <http://colinjared.forumfree.it/?t=31040115>
16. *Io sono Gandhi, io sono Telecom*, www.scienzeformazione.unipa.it/doc/761/lo_sono_Gandhi2_copia.pdf
17. *Due Indie: Gandhiji e l'India moderna*, <http://serenoregis.org/2011/01/due-indie-gandhiji-e-l%E2%80%99india-moderna-%E2%80%93-johan-galtung/>
18. *Gandhi oggi*, EGA, Torino 1987, p. 24.
19. Per approfondire, rinvio a un mio breve contributo: *Rivoluzioni nonviolente, colorate, manipolate?*, <http://serenoregis.org/2011/07/rivoluzioni-nonviolente-colorate-manipolate-recensioni-di-nanni-salio/>
20. L'opera è stata tradotta a Torino dal Gruppo Abele tra il 1986 e il 1993, in tre volumi.
21. www.transnational.org/forum/meet/2004/Falk_Ghandi.html, R. FALK, *A New Gandhian Moment?*
22. M. KALDOR, *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Università Bocconi, Milano 2004.
23. *The Time for Nonviolence Has Come*, Yes, estate 2003.
24. Dylan MATHEWS, *War Prevention Works. 50 Stories of People Resolving Conflict*, Oxford Research Group, Oxford 2001.
25. Sull'opera di A. Drago: cfr. Nuova Cultura ed. 2010. Il testo di riferimento è: *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, "International Security", 33.1 (Summer 2008): 7-44, <http://belfercenter.ksg.harvard.edu/publica->

tion/18407/why_civil_resistance_works.html

26. J. GALTUNG, *Gandhi and the struggle against imperialism. Five points on the UN on October 2, 2007*, [http://www.Transnational.org / Resources Nonviolence / 2007 / Galtung UNspeech2oct07.html](http://www.Transnational.org/Resources/Nonviolence/2007/GaltungUNspeech2oct07.html).

27. M. GANDHI, *Vi spiego i mali della civiltà moderna. Hind Swaraj* (1909), a cura di R. Altieri, Pisa, Gandhi Edizioni, 2009. Per un'analisi più completa rinvio al mio *Hind Swaraj: il talismano di Gandhi* in Mahatma Gandhi, *Vi spiego i mali della civiltà moderna. Hind Swaraj*, Gandhi edizioni, Pisa 2009, pp. 117-138, da cui è tratto gran parte del testo seguente. Si veda anche: E. CAMINO, *La prospettiva gandhiana come contesto unificante per la "sustainability science" e l'educazione alla sostenibilità*, "Culture della sostenibilità", n. 7, 2011, pp. 7-64.

28. *Tongram: Michele Klare, A Pandemic of Economic Violence*, <http://www.tomdispatch.com/post/175038>

29. G. PONTARA, *L'antibarbarie*, op. cit., p. 300

30. W. BENJAMIN, *Angelus novus. Tesi di filosofia della storia*, Einaudi, Torino 1962, pp. 76-7. Citato da Aditya Nigam, Gandhi – the 'angel of History': Rereading Hind Swaraj today, "Economic & Political Weekly", 14 March 2009.

31. L. WHITE, *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, n. 2, "Il Mulino", Bologna 1973.

32. G. PRASAD, *Gandhi's Hind Swaraj - Its Relevance For Today*, "Ahimsa Nonviolence", vol. III, n. 6, nov-dec 2007, p. 484.

33. *Towards an Environmentalism of the Global South. A playful Conversation Around Mahatma Gandhi, Encounter*, vol. 15, n. 2, summer 2002, pp. 56-70. Sullo stesso tema si veda anche: P. PARAJULI, *Revisiting Gandhi and Zapata: Motion of Global Capital, Geographies of Difference and the Formation of Ecological Ethnicities*, http://www.idrc.ca/fr/ev-64534-201-1-DO_TOPIC.html

34. *Towards an Environmentalism of the Global South. A playful Conversation Around Mahatma Gandhi, Encounter*, vol. 15, n. 2, summer 2002, p. 61.

35. J. MARTINEZ-ALIER, *Ecologia dei poveri. Le lotte per la giustizia ambientale*, Milano, Jaca Book, 2009.

36. P. PARAJULI, *Revisiting Gandhi and Zapata*, op. cit., p. 59.

Salio Giovanni (nanni@serenoregis.org). Presidente del Centro Studi Sereno Regis di Torino, attivista del Movimento Internazionale Riconciliazione (MIR) - Movimento Nonviolento e del Direttivo Istituto Promozione Riconciliazione Internazionale (IPRI) - Rete Corpi civili di Pace. Collabora intensamente con le riviste dell'area nonviolenta "Azione Nonviolenta" e "Satyagraha". Ha pubblicato vari libri, tra cui: *Le guerre del Golfo e le ragioni della nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1991; *Il potere della nonviolenza. Dal crollo del muro di Berlino al nuovo disordine mondiale*, ivi, 1995; *Elementi di economia nonviolenta*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Verona, 2001. Ha pure curato l'edizione italiana dell'opera di B. Devall e G. Sessions *Ecologia profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Gruppo Abele, Torino, 1989.



Patrizia Nosengo

La civiltà dell'empatia secondo Jeremy Rifkin

La civiltà dell'empatia è alle porte. Stiamo rapidamente estendendo il nostro abbraccio empatico all'intera umanità e a tutte le forme di vita che abitano il pianeta. Ma la nostra corsa verso una connessione empatica universale è anche una corsa contro un rullo compressore entropico in progressiva accelerazione [...]. Riusciremo ad acquisire una coscienza biosferica e un'empatia globale in tempo utile per evitare il collasso planetario? (p. 570)

Con questa spinosa domanda si conclude il recente libro di Jeremy Rifkin *La civiltà dell'empatia*, nel quale l'economista e ambientalista americano identifica una relazione paradossale tra crescita dell'empatia e incremento dell'entropia, tra il sentimento di identificazione con gli altri e il rischio, per contro, di un equilibrio raggiunto tramite una crescente mortifera dispersione dell'energia vitale. Egli indica nella prospettiva di una terza rivoluzione industriale a capitalismo distribuito, fondato sulle energie rinnovabili e su produzione e consumo diffusi e decentrati secondo il modello di Internet, l'unica possibilità che resta all'umanità per salvare se stessa e il pianeta dalla completa distruzione.

Suddiviso in tre parti, dedicate rispettivamente a una nuova idea di natura umana, alla ricostruzione della storia della civiltà in termini di estensione progressiva della coscienza empatica e all'era nascente del capitalismo distribuito e della coscienza biosferica, questo testo, densissimo di considerazioni e citazioni, è senza dubbio di grandissimo interesse per l'ambientalista e il teorico della decrescita felice, o dello sviluppo sostenibile; ma per il lettore europeo non è sempre di agevole frequentazione, intriso com'è del comunitarismo, dell'ottimismo programmatico, del *politically correct* e di quel modo talora eccessivamente disinvolto e dottrinarmente approssimativo di menzione delle dottrine filosofiche che sono tratti peculiari di tanta parte della cultura *liberal* statunitense. Difficile, in effetti, non irritarsi dinanzi alla considerazione banalizzante e tranchant del *Cogito* di Cartesio, che nel 1637, nel *Discorso sul metodo*, fondava sulla coscienza di pensare ogni certezza di ragionamento, con una visione della vita assimilabile secondo Rifkin ai sintomi della sindrome autistica di Asperger e al comportamento ridicolizzato del personaggio del dottor Spock della serie televisiva *Star Trek*. Né appaiono persuasive la definizione del liberalismo quale visione meramente materialistica e la liquidazione di Freud come utilitarista maschilista, votato a una concezione patriarcale e "piuttosto patologica" dell'uomo. E tuttavia,





nonostante le molte inesattezze e lacune in ambito filosofico e le forzature delle interpretazioni degli esperimenti psicologici più volte richiamati, indubitabilmente il libro affascina per la mole sterminata di argomentazioni tratte da disparate discipline umanistiche e scientifiche, per la considerazione delle più recenti ricerche della scienza cognitiva e per la prospettiva ecologista e pacifista che lo permea.

Al centro della trattazione, Rifkin colloca la nozione di “empatia”, secondo la quale gli esseri umani sarebbero “una specie animale affettuosa e altamente socievole, che desidera la compagnia, odia l’isolamento ed è biologicamente predisposta a manifestare empatia verso gli altri esseri (p. 74)”. Tale asserto è sviluppato a partire dalle tesi della neurobiologia (in particolare la scoperta dei neuroni specchio e gli studi sulle correlazioni tra massa cerebrale e dimensioni del gruppo sociale peculiare delle varie specie); ed è sostenuto da numerosi riferimenti agli studi psicologici sulla formazione del linguaggio (che peraltro Rifkin di fatto riduce, per restare alle definizioni di Jakobson, alle funzioni emotiva, “fatica” - ovvero di mero mantenimento del contatto tra parlante e interlocutore - e al più conativa, vale a dire performativa), sul gioco e più in generale sullo sviluppo del bambino, che sarebbe scandito da sei successivi livelli di costruzione della coscienza, caratterizzati da una crescente capacità di imitazione e di comunicazione empatica. A tale proposito, Rifkin traccia una sorta di equazione tra sociale e biologico e indica una proporzionalità diretta tra relazioni empatiche (in particolare la relazione di accudimento) e organizzazione sociale: la maggiore quantità di neo-corteccia (che nella specie umana costituisce l’80% della massa cerebrale) genererebbe maggiore capacità di organizzazione di relazioni sociali complesse e di conseguenza indurrebbe la costruzione di gruppi sociali progressivamente più estesi, fino alla realizzazione di una coscienza biosferica, empaticamente attenta alla relazione con tutte le specie viventi.

In tal modo l’autore si colloca tra i teorici della socievolezza naturale dell’uomo, alla quale riconosce un fondamento biologico ed evolutivo. Ed anzi egli elabora una concezione per così dire ultra-socializzata dell’essere umano, in cui l’empatia assurge ad una sorta di a-priori biologico e la dimensione sociale dell’esistenza si connota come pulsione primaria e vero e proprio fattore trascendentale costitutivo del sé individuale e dell’altro da sé oggettuale. Ne discende una visione olistica, organicistica e anti-razionalistica dell’uomo: emozioni e sentimenti svolgono un ruolo predominante e basilare in ogni aspetto dell’esistenza, compresi gli aspetti cognitivi; l’immaginazione umana è assunta come emotiva e razionale al tempo stesso; la costruzione del soggetto e dell’oggetto è spiegata su base relazionale; e, sebbene distinto per identità e per ruolo, ciascuno uomo è inteso come elemento che interagisce armonicamente con gli altri nell’ambito di un organismo sociale ed economico “integrato e interdependente”. Come ognun



vede, ci troviamo dinanzi ad una rappresentazione dell'io, dell'oggetto e della società che richiama per molti versi l'organicismo schellinghiano, in cui un'unica forza spirituale infinita anima tutti e tutto, panteisticamente.

Vale la pena di rilevare che Rifkin si contrappone esplicitamente alla concezione liberale dell'uomo e della società, cui contesta il materialismo egotico, la visione individualista dell'uomo e il privilegiamento della competitività. Egli infatti ritiene la competizione secondaria e occasionale, una sorta di transitoria sospensione della prioritaria risposta empatica e altruistica, programmata biologicamente nella specie umana.

Inevitabile in tale contesto la polemica nei confronti del razionalismo cartesiano e illuministico, con argomentazioni e toni che riecheggiano per molti versi le belle pagine scritte a tale riguardo da Nietzsche; nonché la discussione serrata della concezione antropologica pessimistica e individualistica freudiana, secondo la quale aggressività, distruttività e rabbia sarebbero pulsioni primarie e la socialità conseguirebbe dall'inibizione di tali pulsioni al fine di porre un freno agli interessi individuali centrifughi.

Con argomentazioni ancora una volta contigue alle riflessioni di Nietzsche, Rifkin contrappone la nozione di "esperienza incarnata" alla "narrazione" religiosa e a quella razionale, accomunate a suo giudizio da un approccio all'esistenza che relativizza la corporeità e dunque incapaci sia di attingere alla profondità di ciò che costituisce la più autentica natura umana, sia di disegnare cosmologie esaustive. L'esperienza incarnata, che è esperienza di "partecipazione all'altro e [...] capacità di capire l'altro e rispondergli 'come se' fosse noi stessi", costituirebbe, al contrario il cardine delle modalità di coinvolgimento dell'uomo nel mondo, della creazione dell'identità individuale, dello sviluppo del linguaggio e, più in generale, di ogni aspetto dell'esistenza umana, legata 'in modo estremamente fisico' al mondo (p. 136). Con un costante riferimento alle ipotesi della neurobiologia, ad una serie di esperimenti di psicologia sperimentale e alle teorie della fisica classica, egli afferma che la vita mentale è sempre e soltanto relazionale e che la nostra stessa coscienza e identità individuali sono costruiti scaturenti dal rapporto con infiniti altri. In tal modo nega la sussistenza di un Io autonomo, a favore dell'affermazione di una costellazione di numerosi "noi". Peraltro, in questa prospettiva polemizza in nome della storicità della coscienza con il trascendentalismo del Kant della *Critica della ragion pura* (1781 e 1787), per il quale le funzioni che presiedono al pensare sono a priori, indipendenti dall'esperienza, da esse formata; e finisce con l'equivocare il celeberrimo brano nel quale Kant paragona il territorio della conoscenza accessibile all'uomo a un'isola circondata dal mare tempestoso e pericoloso delle domande metafisiche, immagine che Rifkin pare confondere con la nozione lockiana di "Io" quale isola perfettamente autosufficiente e indipendente.



Dunque la modalità che egli definisce come “approccio incarnato al funzionamento della ragione” (p. 133 e *passim*) comproverebbe che la vocazione empatica dell’uomo è l’esito ineludibile di una condizione neuro-biologica incrementata nel corso dell’evoluzione della specie e non il risultato di una scelta libera e razionale del soggetto in ambito etico. In altri termini, Rifkin non considera la concezione kantiana della società come “unione patologica forzata”, da cui l’uomo si emancipa in virtù della ragione (*Critica della ragion pratica*, 1787), né assume la riflessione fenomenologica sull’empatia (non casualmente non cita, neppure in nota, Husserl e soltanto nella seconda parte del testo esplicita i riferimenti a Edith Stein). Egli si muove invece nell’ambito del mero riferimento neuro-biologico, ritenendo (e a noi non pare) di aver dimostrato il nesso inscindibile tra riduzione organicistica della mente al cervello e naturalità della risposta empatica nei confronti dell’altro da sé. Certo, affascina e persuade l’obiezione di sapore heideggeriano che egli oppone al dualismo cartesiano e alle teorie mentalistiche, allorché osserva che ogni razionalismo espunge la condizione mortale dell’essere, in quanto concepisce la cognitività dell’uomo come separata dalla sua corporeità, mentre l’essere è fisicità e dunque finitudine e mortalità, cosicché le emozioni (che costituiscono la corporeità della nostra esperienza) connesse alla fragilità e caducità dell’esistenza umana inducono all’empatia nei confronti di altri esseri condannati allo stesso destino. E tuttavia egli ritiene le ricerche neuro-biologiche esaustive e sufficienti a fondare la nozione di empatia, mentre si potrebbe obiettare che l’accettazione della corporeità della ragione e del suo ineludibile rapporto con le emozioni e persino la spiegazione in termini relazionali della costruzione di soggetto e oggetto non implicano necessariamente un orientamento empatico verso l’altro da sé, o una evoluzione naturale verso l’espansione crescente e indefettibile della coscienza empatica. Potremmo anzi affermare che l’ammissione della vocazione empatica naturale della specie umana è un postulato indimostrabile, nella stessa misura in cui è indimostrabile l’opposta concezione antropologica pessimistica, che intende l’uomo come essere pulsionale aggressivo e insocievole. Si tratta in effetti di una questione di prospettive ermeneutiche contrapposte, che pongono l’accento o sugli episodi solidali della storia umana, o al contrario sugli elementi di costante conflittualità e la cui veridicità è indecidibile. D’altra parte, se pur ammettessimo la primordiale naturalità del rapporto empatico e della socievolezza, con identica legittimità, ma opposto segno, potremmo rappresentare la storia umana come graduale acculturazione, contraddistinta dalla progressiva individualizzazione e dall’emancipazione crescente del singolo dalla con-fusione nei primitivi gruppi sociali di riferimento.

In ogni caso, Rifkin reinterpreta le nozioni di ragione, moralità, verità, libertà e uguaglianza, alla luce della categoria della coscienza empatica e ne fornisce una



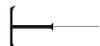
definizione sfrondata da qualsivoglia elemento dialettico e conflittuale.

Della ragione come relazionalità e corporeità, inscindibile dalla sfera emotiva e concepibile come “coscienza incarnata” abbiamo già detto. Vale la pena d'aggiungere che Rifkin intende la razionalità come fattore di distanziamento emotivo, che consente una “porosità” del rapporto tra l'io e l'altro capace di eludere i rischi opposti - e sempre incombenti nella relazione - dell'elisione dell'io (ovvero della confusione tra sé e altro da sé) e, di converso, dell'elisione dell'altro (ovvero del solipsismo del sé). Infine, ancora una volta emerge in queste pagine l'influenza del Nietzsche de *La gaia scienza* (1881), non soltanto nella concezione di una natura umana integrata, in cui la ragione appartiene alla sfera della corporeità e non all'ambito dell'astrazione, ma anche nella identificazione della capacità logica di individuare analogie e somiglianze con null'altro che la fondamentale risorsa finalizzata all'auto-conservazione e dunque come risultato di un percorso evolutivo di tipo meramente biologico.

A tale concezione della ragione, in cui il “penso dunque sono” cartesiano è sostituito dal “partecipo dunque sono”, corrisponde, certo non sorprendentemente, una ridefinizione della verità: l'approccio incarnato alla realtà è assunto come antitetico rispetto al metodo scientifico e all'idea, che ad esso è peculiare, della sussistenza di una realtà oggettiva osservabile in modo emotivamente distaccato. Rifkin si allontana completamente dalla definizione dell'antico Parmenide del vero come conformità del pensiero all'essere e afferma che, ben lungi dall'essere corrispondenza tra essere, pensiero e linguaggio, la verità è la costruzione collettiva che scaturisce dalle esperienze condivise del mondo. A suo giudizio, la comprensione del reale non avviene mediante l'esercizio del potere e il distacco emotivo, bensì mediante la partecipazione e la comunione empatica.

Le verità – scrive - [...] sono le spiegazioni di come tutto è in relazione con tutto; non sono oggettive o soggettive, ma rappresentano piuttosto una conoscenza che esiste in un ambito interstiziale dove l'io e il tu si incontrano e trovano un terreno esperienziale comune (p. 144).

E aggiunge: “Questo è ‘creare la realtà’” (p. 144). Si elide dunque ogni oggettività, ogni realismo, ogni distinzione tra coscienza e mondo, in una rappresentazione della realtà assai contigua a quella di Schopenhauer, che ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818) riduceva appunto la conoscenza a rappresentazione dell'intelletto, per se stessa incapace di cogliere la volontà cieca come essere del mondo. E, nonostante il riferimento alla fisica classica ben presente in questo testo, emerge quella tendenza a una “deriva mistica”, come è stata definita, che è tratto peculiare dei modelli quantistici della coscienza che si





rifanno alla cosiddetta “interpretazione di Copenaghen” di Bohr e Heisenberg, modelli secondo i quali la coscienza si porrebbe a monte della realtà e la determinerebbe.

Ma l’approccio incarnato al funzionamento della ragione e la considerazione della coscienza empatica come esito di una programmazione biologica e di uno stadio evolutivo superiore della specie rendono problematiche anche le nozioni di moralità e di libertà. Il comportamento morale, infatti, sarebbe il risultato di una predisposizione biologica, di un certo grado di sviluppo della massa neocorticale e di un’educazione adeguata alla “empatia matura”, mediante l’insegnamento di regole e di una disciplina fondata sulla considerazione del punto di vista dell’altro da sé. Di conseguenza, Rifkin identifica maturazione della coscienza empatica e sviluppo del senso morale, elidendo in linea di fatto e di principio la libera scelta dell’individuo. In tale contesto, non soltanto il comportamento immorale, ma anche la solitudine sono male radicale e patologia, scelta innaturale di isolamento dalla comunità, dettata da profonda rabbia verso i propri simili. Di converso, il comportamento morale dell’individuo è identificato con l’adesione alla propria programmazione biologica, dunque in ultima analisi alla propria fisicità e animalità. Nel generare un comportamento gregario e altruistico, imprescindibile alla sopravvivenza della specie, infatti, la coscienza empatica annullerebbe la distinzione tra essere e dover essere, scaturita dall’idea che fisicità e pulsioni, emozioni e sentimenti siano un male, che deve essere controllato ed emendato mediante l’imposizione di codici morali prescrittivi, in grado di favorire i comportamenti prosociali. Se tali comportamenti sono iscritti nello stesso codice neuro-biologico dell’umanità, la morale appare inutile. Così come inutile appare l’istanza di giustizia, entrambe superate dalla compassione per l’altro. Anche in questo caso, così come accade in altre parti del testo, è palese il debito nei confronti della concezione schopenhaueriana della morale.

Non stupisce il fatto che Rifkin, consapevole della inconciliabilità tra nozione di empatia e nozione di libertà come scelta di indifferenza, ponga come bersaglio polemico il concetto lockiano e liberale di libertà negativa, intesa come assenza di vincoli, autonomia e autosufficienza rispetto agli altri. Vi contrappone “l’approccio incarnato alla libertà” (p. 145), fondato sulla relazione, l’affetto, l’appartenenza, la capacità di cogliere le relazioni empatiche, la fiducia reciproca e la lealtà. In tanto si è dunque liberi in quanto si attinge al significato profondo dell’esistenza, che sarebbe costituito dalla sua celebrazione come apertura agli altri e partecipazione comunitaria.

Anche la nozione di uguaglianza è reinterpretata in chiave empatica. Rifkin elude sia la definizione formale, sia la definizione sostanziale di uguaglianza e afferma che l’estensione empatica è “la grande livellatrice”, che sospende, sia pure



temporaneamente, la gerarchia sociale nell'atto "di sentire, confortare e sostenere la lotta dell'altro come se la sua vita fosse la nostra" (p. 149). Dunque, l'approccio politico e giuridico alla questione dell'uguaglianza e dei diritti è sostituito da una prospettiva psicologica, che suona in una certa misura troppo ingenuamente ottimistica. Secondo Rifkin, infatti, l'empatia risolverebbe di per sé il problema dell'uguaglianza, nella misura in cui la capacità di riconoscere se stessi nell'altro e l'altro in se stessi sarebbe il fondamento più autentico della democrazia, come dimostrerebbe la storia della civiltà umana, nella quale estensione dell'empatia ed espansione della democrazia sarebbero procedute di pari passo. In tal modo non soltanto sono liquidate tutte le lotte politiche e sociali per l'acquisizione e il consolidamento dei diritti civili (individuali e soprattutto tali), ma inevitabilmente la preminenza del rapporto empatico rispetto alla garanzia giuridica dei diritti finisce con il far derivare la responsabilità del singolo nei confronti dell'altro - e conseguentemente la garanzia e la tutela dei diritti di quest'ultimo - dal grado di coinvolgimento simpatetico e affettivo che si prova dinanzi alla sua condizione, vale a dire dal grado di percezione di somiglianza che il sé individua nell'altro da sé; laddove, al contrario, le garanzie giuridiche dei diritti individuali sono universali e formali e pertanto disinteressate e autonome dal genere e dal grado di identificazione di ciascuno con gli altri soggetti. In questo senso non è certo sufficiente affermare, come fa Rifkin, che l'uguaglianza e quindi l'estensione dei diritti è l'ineluttabile esito della storia umana, deterministicamente programmato dalla stessa struttura biologica della specie, avviata verso una indefettibile dilatazione della coscienza empatica. In attesa della coscienza biosferica che Rifkin postula al termine dell'evoluzione dell'umanità, infatti, la tutela dei singoli resterebbe affidata alle pulsioni più o meno altruistiche, più o meno effimere e comunque non controllabili di ciascuno.

La nuova concezione della natura umana che Rifkin ritiene di aver tratteggiato è inserita in una vera e propria filosofia della storia astratta, che individua un'unica legge di spiegazione e un'unica direzione progressiva dei mutamenti della civiltà umana. Il soggetto della storia è, secondo Rifkin, la coscienza umana, le cui modificazioni, connesse a mutamenti dei sistemi comunicativi, genererebbero nuove organizzazioni sociali, secondo veri e propri mutamenti di *gestalt*, ossia di "forma" del pensare (con echi della psicologia della forma). La coscienza si sarebbe evoluta attraverso quattro stadi (la coscienza mitologica, la coscienza teologica, la coscienza ideologica e la coscienza psicologica), ciascuno dei quali sarebbe il riflesso del "sistema nervoso centrale collettivo" di ciascuna civiltà. È interessante notare che, tranne per quanto concerne le prime civiltà "agricolo-idrauliche", la ricostruzione storica di Rifkin è sostanzialmente eurocentrica e prende in considerazione i fattori economici, sociali e culturali, men-



tre lascia sullo sfondo gli aspetti politici e militari. Ciò consente all'autore di tratteggiare una visione ottimisticamente lineare, sommativa e progressiva della storia umana, come crescente espansione della coscienza empatica, cassando le conflittualità e le violenze che pure hanno contraddistinto le differenti epoche e civiltà. Come nella filosofia della storia hegeliana, ma senza l'hegeliana consapevolezza della negazione e dell'opposizione quali motrici del cambiamento, i singoli momenti di sofferenza sono ricompresi e annullati in un percorso organico verso l'universalità della coscienza biosferica. Quella di Rifkin è una ricostruzione per così dire monoculare, nella quale le lotte sociali e politiche sono appiattite sul concetto di filantropia e l'empatia si pone come elemento cardine di un radicale riduzionismo della politica alla psicologia e alla biologia.

La terza parte del volume è senza dubbio la più persuasiva e coinvolgente. In essa, Rifkin tratteggia una lucida analisi dei processi di globalizzazione e dei loro effetti positivi e negativi, dall'affermazione generale dei valori della qualità della vita e dell'autorealizzazione del sé, che faciliterebbero lo sviluppo della coscienza empatica, allo sviluppo scientifico e tecnologico, che postula l'uso sempre più intensivo delle fonti di energia e che con l'aumento esponenziale dell'entropia e la costruzione di armi di distruzione di massa, ha condotto l'umanità sull'orlo del baratro della dissoluzione della civiltà. Eppure, secondo Rifkin, sarebbe possibile "l'avvento di una nuova fase biosferica nel nostro sviluppo evolutivo sulla Terra" (p. 456), dimostrabile sulla base delle dinamiche degli eco-sistemi. Tale fase costituirebbe una vera e propria rivoluzione - la terza rivoluzione industriale -, nella quale avverrebbe il superamento dell'attuale equazione felicità/ricchezza. Le ricerche psicologiche infatti avrebbero dimostrato che più si possiede, più si necessita di nuovi incrementi di ricchezza, più si struttura una dipendenza dal possesso di una coscienza empatica. Rifkin non fa alcuna menzione della nozione pascaliana e schopenhaueriana del desiderio come percezione di una mancanza e quindi come causa di sofferenza; ma la sua argomentazione riprende in modo piuttosto affine le riflessioni di questi due pensatori e si sviluppa nella proposta di una economia "climacica" (ossia eco-sostenibile, vale a dire basata sull'equilibrio dinamico peculiare del climax, lo stadio finale del processo evolutivo di un ecosistema che denota il massimo grado di equilibrio e in cui nessuna specie è dominante sulle altre e tutte convivono nell'habitat, senza interventi di disturbo irreversibili), in cui sia possibile conservare una relazione di equilibrio tra "biota" (vale a dire la vita animale e vegetale) e habitat, mediante una produzione e un consumo sostenibili, fondati su energie rinnovabili e fonti energetiche distribuite capillarmente sul territorio. Tale proposta si fonda su una concezione olistica e organicistica della natura - per molti versi contigua a quella della *Naturphilophie* romantica - e sulla



ipotesi di un capitalismo diffuso, capace di superare l'attuale dicotomia lacerante tra mondo occidentale e paesi sottosviluppati e di distribuire empaticamente le risorse, senza aumentare il debito entropico nei confronti dell'ambiente. Alla radice di questa nuova coscienza biosferica e della nuova organizzazione economica di tipo "climacico", Rifkin pone il modello a rete di Internet, che permetterebbe, soprattutto mediante i social-network, di incrementare l'empatia globale e di diffondere stili di vita cosmopoliti e consapevolezza dei temi principali inerenti alla questione energetica e alla tutela ambientale.

Termina così, con una lode all'istruzione e allo sviluppo delle capacità cooperative e con un appello all'empatia universale, interlocutorio, ma in ultima analisi intriso di speranza, questo volume di Rifkin, nel quale il percorso della distruzione dell'io peculiare della modernità si permea di una visione antropologica ottimistica e fiduciosa, per approdare infine ad una hegeliana fine della storia, in cui un'umanità emendata dal mito della produttività, della competitività e del possesso, ma anche dalle cosmologie della fede e della ragione, vive pacificata e integrata olisticamente nella biosfera e sperimenta il panismo della totalità dell'essere, sviluppando una visione panenteistica e spirituale della realtà.

Un libro, come si diceva, densissimo di riferimenti e di teorie, questo, che suscita nel lettore o una intensa adesione, o una altrettanto intensa antipatia e diffidenza, come in fondo è logico per un'opera che pone le emozioni e i sentimenti al centro dell'esperienza umana e della storia della civiltà.

Jeremy Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano, 2012, pagg. 634.

Patrizia Nosengo (patrizia.nosengo@gmail.com). Professoressa di Filosofia e Storia presso il Liceo scientifico "Galilei" di Alessandria. È membro del Comitato Scientifico e della sezione Didattica dell'Istituto Storico per la storia della Resistenza e della società contemporanea di Alessandria. Collabora alla rivista "QSC. Quaderno di Storia Contemporanea" e al sito dell'associazione Città Futura di Alessandria, in cui si possono leggere molti suoi contributi di carattere politico e filosofico.



Giorgio Grimaldi

Il dibattito sul nucleare dopo la catastrofe di Fukushima

Il terremoto e il maremoto che hanno colpito il Giappone l'11 marzo 2011 generando lo tsunami e mietendo migliaia di vittime costituiscono un evento eccezionale che ha sconvolto il mondo. Questo disastro, abbattutosi su di un paese abituato ad affrontare e gestire numerose emergenze naturali, ha ridestato l'incubo atomico e ha riaperto una discussione globale sulla scelta nucleare. Le conseguenze sociali e politiche si sono immediatamente susseguite riaccendendo un vasto confronto tra posizioni divergenti e determinando, in breve tempo, la scelta di alcuni paesi di accelerare o decidere l'uscita dal nucleare. Il caso più eclatante è rappresentato dalla Germania dove il governo di centro-destra guidato da Angela Merkel, sospinto dagli effetti della catastrofe sull'opinione pubblica e dal trionfale successo dei Verdi all'elezione regionale nel Baden-Württemberg con il 24,2% dei voti e la nomina per la prima volta di un loro esponente, Winfried Kretschmann, alla guida di un governo regionale¹, ha cambiato radicalmente posizione annunciando l'abbandono della produzione di energia nucleare entro il 2022, facendo così dietrofront rispetto alla decisione di un anno prima di prolungare l'apertura delle centrali fino al 2030 contrariamente a quanto era stato stabilito dall'esecutivo rosso-verde prevedendo una graduale dismissione programmata degli impianti².

Dall'esperienza delle bombe nucleari di Hiroshima e Nagasaki dell'agosto 1945 la popolazione nipponica non viveva un'angoscia collettiva così profonda ed era testimone di un cambiamento che si annuncia epocale. Allora iniziava l'era dell'atomo militare, inaugurata con un annientamento senza precedenti; oggi sembra terminata, o almeno avviata al tramonto, quella del nucleare civile - in realtà mai completamente separabile dal potenziale uso bellico, ma che aveva destato grandi speranze di sviluppo a partire dal pronunciamento del presidente statunitense Eisenhower per il programma *Atoms of Peace* nel 1953³. Se di incidenti ad impianti nucleari nel mondo, ed anche nel paese del Sol Levante, se ne sono verificati numerosi e di diversa entità, - dall'incendio della centrale di Windscale a Sellafield, in Inghilterra, nell'ottobre 1957, preceduto alla fine di settembre dall'esplosione di un deposito di materiali radioattivi nel sito militare di Mayak nell'Unione Sovietica e a solo un anno dall'entrata in funzione della prima grande centrale nucleare del mondo a Calder Hall, in Inghilterra⁴ -, proprio il Giappone rappresentava un modello di gestione e tecnologia considerato





“sicuro”. Il terremoto e lo tsunami, colpendo la centrale di Fukushima Dai-ichi (Fukushima I) nella regione di Tohoku, situata nella parte nord-orientale dell’isola di Honshu, dotata di sei reattori costruiti nel 1967 dalla General Electric e gestiti dalla azienda Tepco (Tokyo Electric Company), il primo dei quali entrato in funzione nel 1971 e la cui chiusura era prevista per il marzo 2011, hanno cancellato questa reputazione. L’incidente, differente da quello occorso alla centrale Chernobyl il 26 aprile 1986, dovuto essenzialmente a errore umano⁵ e per il quale l’Unione europea (Ue) si è da poco impegnata per rendere possibile la realizzazione di un secondo sarcofago allo scopo di contenere gli elementi radioattivi⁶, ha comportato un’ampia dispersione di radioattività provocata dal danneggiamento dei sistemi di raffreddamento e da successive esplosioni. Nonostante l’iniziale reticenza della Tepco e delle autorità nipponiche ad ammettere la reale portata dell’accaduto e a fornire informazioni attendibili, è accertato che si è verificato un evento molto grave che ha reso necessaria l’evacuazione della popolazione nell’arco prima di 20 e poi di 30 Km, con una prima stima di circa 590.000 sfollati in un’area anche più vasta⁷ e ha indotto l’International Atomic Energy Agency a classificare l’incidente al massimo livello (settimo) della scala internazionale degli eventi nucleari e radiologici (*International Nuclear and Radiological Event Scale*)⁸ mentre i primi effetti da esposizione radioattiva cominciano a manifestarsi⁹. Nell’affrontare questa emergenza vi sono stati errori e ritardi da parte del governo¹⁰ e della Tepco, i cui dirigenti sono stati accusati in passato di aver soprasseduto ai controlli obbligatori degli impianti nell’ultimo decennio, di aver accumulato un numero di barre di uranio eccessivo rispetto a quello massimo previsto nelle piscine di stoccaggio e di aver cercato in ogni modo di ridurre i costi per massimizzare i profitti, nonché di aver tardato l’intervento di raffreddamento dei reattori con acqua di mare per evitare una possibile distruzione degli stessi¹¹. A causa della sua collocazione geografica e ai continui fenomeni naturali che deve affrontare (sismi, attività vulcaniche, maremoti) il Giappone è uno dei paesi più attrezzati ad affrontare emergenze ambientali e la reazione della popolazione e del sistema di protezione civile è stata esemplare¹². Anche di fronte a quanto stava accadendo a Fukushima, il paese, soprattutto per la carenza di risorse naturali e fonti energetiche, continuava a mantenere prioritario l’obiettivo di scongiurare le conseguenze economiche negative della dipendenza petrolifera, manifestatesi sin dal 1973 con la prima crisi energetica, e della fluttuazione del prezzo del petrolio proseguendo il rafforzamento di un’autonomia nucleare fondata sul riprocessamento del combustibile energetico¹³. Senonchè proteste e malcontento diffusesi sul territorio si sono dimostrate determinanti e più forti dell’invito alla pazienza e all’abnegazione del governo e dello stesso imperatore, a



nome della nazione, teso a suscitare sentimento patriottico e a far leva sull'attitudine nipponica alla sopportazione, anche allo scopo di occultare le responsabilità e le connivenze tra apparato statale e sistema nucleare, gestito dalla Tepco¹⁴ e così, il 13 luglio 2011, il primo ministro Naoto Kan è stato costretto ad annunciare un futuro e graduale abbandono del nucleare che verrebbe sostituito dallo sviluppo delle energie rinnovabili (solare, eolico e biomasse), archiviando il progetto di raggiungere il 50% di elettricità prodotta dal nucleare entro il 2030 a fronte di un 30% già ricavato dall'atomo prima dello tsunami¹⁵.

L'incidente di Fukushima ha avuto un imponente impatto mediatico internazionale. Soltanto pochi altri avvenimenti della storia nucleare (le bombe atomiche del 1945 e poi, in tempi più recenti e per il nucleare civile l'incidente di Three Mile Island ad Harrisburg, negli Stati Uniti del 1979, il disastro di Chernobyl del 1986 e gli esperimenti nucleari francesi nell'atollo di Mururoa del 1995) sono stati capaci di ridestare emozioni, preoccupazioni, paure e riflessioni sulla sicurezza delle centrali nucleari e sul futuro energetico mondiale. La sovrabbondanza di informazione ha comunque prevaricato la qualità e l'obiettività del dibattito: i mass media e Internet sono stati inondati di analisi, dati, notizie, oscurando però diverse situazioni molto precarie soprattutto nell'Europa dell'Est e in Russia e rendendo difficile la comprensione dei fatti. Mentre all'epoca di Chernobyl il comunismo censurava e l'Occidente balbettava, adesso le notizie corrono ma si confondono con le opinioni e vengono anche trascinate dalla corrente rispondendo talvolta superficialmente a quello che il pubblico vuole sentirsi dire¹⁶.

Fukushima ha provocato scelte politiche rilevanti, altrimenti impensabili. Prima ancora del citato annuncio del Giappone, tre paesi europei hanno deciso di rinunciare all'energia nucleare: Germania¹⁷, Svizzera¹⁸ e Italia (quest'ultima confermando il no al nucleare espresso dai referendum del novembre 1987 con il referendum del 12 e 13 giugno 2011 che ha visto il 94,75% dei votanti bocciare il rilancio dell'atomo voluto dal 2008 dal governo Berlusconi il quale, dopo aver inizialmente trascurato l'impatto di Fukushima, aveva tentato di evitare la consultazione ricorrendo ad una moratoria¹⁹). Il referendum tenutosi in Austria nel 1978 con il no al nucleare e quello in Svezia nel 1980 con il quale il paese scandinavo aveva scelto di completare i reattori allora in costruzione senza costruirne di nuovi costituivano gli unici precedenti di rilievo.

Un trend generale sfavorevole all'atomo, seppur con rilevanti eccezioni e salvo possibili ripensamenti politici, è quindi in atto. Sin dai giorni immediatamente successivi alla sciagura la stampa internazionale aveva avvertito un rapido cambiamento: l'energia nucleare, che dal 2008 viveva un rilancio sia per il rincaro del petrolio che per la sua inclusione tra le fonti di energia ritenute non responsabili di emissioni ad effetto serra (impropria perché le attività indispen-





sabili a monte - estrazione e trattamento dell'uranio - e a valle - decommissioning o dismissione della centrale al termine del ciclo di vita - producono emissioni rilevanti²⁰) e quindi promosse nel mix della strategia energetica dell'Ue²¹, subiva un durissimo colpo - come evidenziato a chiare lettere dal quotidiano francese "Le Figaro"²² che riportava anche pareri di esperti del settore come Bertrand Barré, consulente scientifico di Areva (azienda francese leader mondiale dell'atomo civile) e dell'ingegnere e autore di opere sul nucleare d'Oltralpe Lionel Taccon²³, concordi nel considerare piuttosto improbabile una ripresa del settore di fronte al levarsi di una forte opposizione in Europa e nel mondo. D'altronde proprio la Francia, che ricava dal nucleare ben il 75% dell'energia elettrica, offre un esempio dei rilevanti costi economici ed ecologici legati allo smantellamento degli impianti, al trattamento delle scorie e al controllo dei siti contaminati²⁴. Ad ogni modo, il presidente Sarkozy confermava senza indugi la politica di promozione di nuove tecnologie e progetti nel settore²⁵. Dalla Germania provenivano invece segnali antitetici: "Der Spiegel" sosteneva che la conferma dell'inesistenza del rischio zero per il nucleare, venuta proprio dalla catastrofe atomica in uno dei paesi all'avanguardia dei sistemi di sicurezza, sanciva la "fine dell'era nucleare"²⁶. A distanza di qualche mese però il "New York Times" si chiedeva ancora se Fukushima rappresentasse un reale strada sbarrata o piuttosto un momentaneo "bernoccolo" per l'industria atomica²⁷.

È presto per fare previsioni, ma quel "rinascimento" nucleare che aveva visto Cina²⁸ ed India²⁹ puntare sulla costruzione di nuovi reattori e nel 2011 la presentazione di nuovi progetti da parte di paesi che per la prima volta intendevano dotarsi di una centrale (dal Cile all'Arabia Saudita) e che vedeva riaffacciarsi anche negli Stati Uniti, dopo alcuni decenni di stasi a fronte dei 104 già esistenti, la richiesta di quattro nuove licenze, risulta oggi alquanto ridimensionato. Lo sgomento di fronte a Fukushima induceva anche i più convinti nuclearisti, come il senatore repubblicano Joe Lieberman, a chiedere una pausa di riflessione e uno stress test (prova di resistenza) per le centrali esistenti. Richiesta analoga veniva avanzata dal ministro dell'ambiente austriaco Nikolaus Berlakovich per tutte le centrali europee³⁰ e veniva accolta ai primi di giugno su iniziativa della Commissione europea per le 143 centrali in funzione dell'Ue con l'obiettivo di valutarne, entro l'aprile 2012, la tenuta rispetto a catastrofi naturali ed errori umani (ma con procedura separata per la capacità di resistenza ad attentati terroristici voluta dalla Francia)³¹.

Si rinvigorisce inoltre la ricerca di alternative energetiche. Negli Stati Uniti, in particolare, pare che il gas di scisto sia abbondante e più a buon mercato dell'energia nucleare che garantisce all'incirca il 17% dell'energia elettrica nazionale³². Tuttavia il settimanale tedesco "Die Welt" segnalava come l'Europa



fosse il continente più esposto ad un cambiamento, poiché, con ben 144 centrali (195 e con un potenza complessiva di 180.000 megawatt se si considera l'area paneuropea con le centrali in Svizzera, Russia e Ucraina), l'atomo svolge un ruolo importante coprendo il 30% della produzione di energia elettrica (in Asia si è al 7% e negli Stati Uniti al 15%). Il continente si presentava diviso e con politiche nazionali assai diverse: alcuni paesi membri dell'Ue avevano deciso di dotarsi di ulteriori impianti negli anni più recenti (tra essi Gran Bretagna, Finlandia, Paesi Bassi, Repubblica Ceca)³³, altri l'uscita dal nucleare (la Spagna già nel 2004 senza però passi decisivi in questa direzione e il Belgio entro il 2025), altri ancora ne avevano promosso l'avvio o il riavvio (come si è visto per l'Italia che aveva prodotto energia nucleare soltanto tra il 1963 e il 1990). L'Europa, priva complessivamente di un'autonomia energetica e dipendente per oltre la metà del fabbisogno dalle forniture estere, è quindi chiamata a migliorare la propria efficienza energetica sulla base della limitatezza delle risorse disponibili³⁴. Se si era imputata all'arretratezza della tecnologia comunista la sciagura di Chernobyl, ora l'incidente Fukushima costringeva a ripensare la sicurezza di tutti gli impianti e a considerare come la concomitanza di fattori naturali particolari fosse in grado di mettere in seria difficoltà la tenuta dei reattori nucleari, alcuni, tra l'altro, costruiti in zona sismica³⁵. Veniva anche invocata una regolamentazione comune dell'Ue sul nucleare³⁶ mentre il noto economista Jeremy Rifkin proponeva un'azione promossa dall'Ue per abbandonare il nucleare, anche per gli sviluppi minori avutisi rispetto al settore delle energie rinnovabili e per l'ostacolo che rappresentava ad uno sviluppo energetico democratico e sostenibile³⁷.

Diversi commentatori continuavano a difendere l'opzione nucleare ritenendola comunque ancora vantaggiosa rispetto alle energie rinnovabili e nel richiedere maggiore sicurezza, invitavano a evitare il panico e l'isteria collettiva e a sviluppare il nucleare civile per poter ridurre la dipendenza dal petrolio, dal carbone e dai gas e contribuire alla diminuzione delle emissioni di gas serra³⁸. Tuttavia la penuria e l'esauribilità dell'uranio venivano indicati quali limiti invalicabili per l'energia nucleare dal fisico Tullio Regge, da sempre sostenitore del nucleare ma anche consapevole della necessità di trovare altre fonti³⁹. Alcuni esperti minimizzavano il pericolo di rischi sanitari addirittura risalendo agli studi effettuati sui sopravvissuti delle bombe atomiche, gli *hibakusha*, che sembravano aver evidenziato come trascurabile l'aumento di casi di cancro o altre patologie rispetto alla popolazione non esposta alle radiazioni e indicavano come deleteria la paura e le conseguenze da essa indotta sia a livello microsociale (aumento dell'ansia, dei disturbi cardiovascolari ecc.) che macrosociale (abbandono del nucleare e crescita dell'uso di combustibili fossili con maggior numero di decessi da inquinamento e aumento dei gas ad effetto serra)⁴⁰. George Mon-



biot, giornalista ambientalista, dichiarava di non essere più neutrale di fronte al nucleare e di essersi convinto della sua necessità proprio dopo aver visto i danni rilevabili a Fukushima ma pur sempre contenuti, argomentando che le energie rinnovabili se sviluppate sino a dover sostituire l'apporto energetico nucleare avrebbero generato impatti ancor più devastanti sull'ambiente, mentre nel breve periodo l'alternativa possibile - il ricorso maggiore ai combustibili fossili - sarebbe stata peggiore del nucleare⁴¹. D'altronde già anni prima alcuni noti ambientalisti si erano pronunciati a favore del nucleare in nome della lotta al cambiamento climatico⁴². Autorevoli ecologisti, invece, opponevano a queste argomentazioni il loro rifiuto del nucleare, ritenendo imperdonabile il perseverare con l'atomo di fronte ai più gravi problemi lasciati insoluti che esso poneva (proliferazione nucleare⁴³, scorie, sicurezza e insostenibilità economica e ambientale ecc.)⁴⁴. Anche il sociologo Ulrich Beck interveniva a difesa della scelta della Germania di lasciare il nucleare evidenziando la necessità di applicare il principio di precauzione e dichiarando come l'energia solare fosse democratica perché conseguibile da tutti, mentre quella nucleare genererebbe dipendenza, controllo autoritario, mancanza di trasparenza⁴⁵. Un appello al mondo scientifico a ripensare un nuovo paradigma, assumendo la consapevolezza dell'inesistenza di catastrofi "naturali" visto l'impatto umano sugli ecosistemi, veniva lanciato dal fisico Harry Bernas⁴⁶, mentre analisi più variegata erano intese ad analizzare le future prospettive energetiche soppesando il ruolo delle diverse fonti energetiche⁴⁷.

Quello di Fukushima, ultimo di una serie lunghissima di incidenti, può considerarsi il canto del cigno di questa tecnologia dalla "strana carriera", "un'innovazione impopolare e antieconomica, meno micidiale dell'auto, ma con ripercussioni ecologiche da far rabbrivire"⁴⁸ chiari lo storico John R. McNeill in una sua magistrale storia ambientale scritta un decennio fa? La risposta è ancora incerta.

L'energia nucleare fornisce il 15% dell'energia elettrica mondiale e soltanto il 6% dell'energia primaria complessiva (meno della metà delle energie rinnovabili)⁴⁹: una quota non particolarmente significativa, anche se rilevante in specifici contesti regionali e nazionali, e per di più incrementabile soltanto a prezzo di cospicui investimenti pubblici⁵⁰ e di salti tecnologici non ancora in vista (fusione nucleare).

Rispetto al dopo-Chernobyl lo scenario delle alternative energetiche appare più promettente: lo sviluppo delle fonti rinnovabili dovrebbe ottenere un ulteriore impulso da questa tragedia⁵¹. Forse questa volta si riuscirà a "rimettere in bottiglia il genio nucleare"⁵² a dispetto di lobby economiche e scientifiche orientate ad un modello di crescita illimitata sempre più iniquo e insostenibile con un

costante e crescente depauperamento delle risorse. Come ricordava Hermann Scheer, la nuova campagna a favore del “rinascimento nucleare” puntava su tre asserzioni: i nuovi reattori saranno meno rischiosi con nuove tecnologie; il riscaldamento globale e il cambiamento climatico impongono il ricorso al nucleare contro l’effetto serra; l’energia nucleare è l’unico modo per sostituire le energie fossili. Se l’ultima affermazione ha perso rilevanza per l’incremento delle rinnovabili e la ridotta disponibilità di uranio e la prima è più un auspicio che una realtà, la presunta necessità del nucleare come energia “pulita” per mitigare il cambiamento climatico permane come illusione e mostra di avere ancora sostenitori. C’è chi ritiene che il nucleare sarebbe fondamentale nel mix energetico, per lo meno per un periodo di transizione in attesa della maturità delle energie “verdi”, oppure chi giustifica il ricorso ad esso in funzione della crescita del consumo energetico soprattutto nei nuovi paesi economicamente emergenti e finché non ci sarà un cambiamento degli stili di vita consumistici. Queste valutazioni non tengono conto degli enormi rischi di autodistruzione che il nucleare conserva per gli uomini d’oggi e le generazioni future. In alternativa bisognerebbe creare un modello energetico sostenibile per l’uomo e l’ambiente attraverso innovazione, risparmio, efficienza energetica, riduzione dei consumi, sobrietà e “decrescita selettiva per favorire la sostenibilità sociale e ambientale”⁵³.

Studi, progetti e decisioni politiche coordinate e collegate ad una fiscalità ecologica volta a tassare maggiormente le fonti non rinnovabili, ad incentivare quelle rinnovabili (per far decollare uno scenario del tipo “vento, acqua e sole”⁵⁴), oltre che a ridurre il costo del lavoro, potrebbero costituire il contesto per un vasto rinnovamento sociale ed energetico. Occorrerebbe quindi abbandonare la pretesa di avere “il diritto inalienabile a una crescita illimitata”⁵⁵, ridurre la dipendenza dal nucleare per liberare nuove risorse a disposizione per le energie rinnovabili⁵⁶, affrontare con sguardo ecologico tre crisi diverse che testimoniano gli effetti perversi del capitalismo globale (crisi finanziaria, catastrofe nucleare e richiesta di libertà e democrazia nel mondo arabo)⁵⁷. Per evitare conflitti e guerre energetiche e devastazioni ambientali, andrebbero maggiormente sostenuti gli sviluppi di reti energetiche e progetti di produzione e distribuzione capaci di integrarsi tra loro (come Desertec) e ricerca, innovazione e applicazioni. Nel frattempo soluzioni efficienti, poco costose e rapide vanno promosse in base alle situazioni contingenti (il premio Nobel per la Fisica Carlo Rubbia, anche promotore della ricerca per un nucleare con il torio al posto dell’uranio - con minori scorie e maggiore energia ma ancora lontano - e artefice del progetto pilota per il solare termodinamico suggerisce, almeno per l’Italia il ricorso all’uso di gas e geotermia per il periodo di transizione⁵⁸).

Ritorna infine attuale l’invito alla lotta comune in difesa della vita conside-



rata in tutte le sue forme, al fine di unire a favore di una conversione ecologica componenti diverse della società. Alexander Langer, ecologista tirolese e poi europarlamentare verde, in vista dei referendum italiani sul nucleare del 1987 aveva proposto una convergenza pragmatica ed etica per costruire un futuro sostenibile, equo e solidale affermando: “La battaglia antinucleare, una battaglia per la vita, potrebbe essere un banco di prova di un vero ed ampio movimento per la vita - senza farsi bloccare da schieramenti ideologici falsati”⁵⁹. Di fronte alle esigenze energetiche attuali e allo sforzo di ridurre violenza, povertà, sfruttamento, oppressione anche questa grave calamità impone uno sforzo comune per disegnare una prospettiva libera dal rischio della distruzione e dell’autodistruzione. In ultima analisi rimane valida una frase del filosofo tedesco Günther Anders pronunciata dopo l’incidente di Chernobyl: “Oggi che è emerso come il funzionamento difettoso di una centrale possa arrecare danni a milioni di persone per un tempo indeterminabile, va riaffermato con forza che con le centrali nucleari si spara contro l’umanità”⁶⁰. Perché la storia non continui a ripetersi.

Note

1. Cfr. H. PIDD, *German Greens Hail State Victory in Vote Overshadowed by Fukushima*, “The Guardian”, 27 March 2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/mar/27/german-green-victory-fukushima?INTCMP=SRCH>.
2. La decisione è avvenuta sulla base delle risultanze del lavoro di una commissione etica sul nucleare incaricata dal governo, dopo Fukushima, di individuare una nuova politica energetica; cfr. *Kein Zurück beim Atomausstieg*, “Financial Times Deutschland”, 22 marzo 2011, <http://www.ftd.de/politik/deutschland/akw-laufzeiten-kein-zurueck-beim-atomausstieg/60029579.html>. Per il testo del rapporto cfr. Ethik-Kommission Sichere Energieversorgung, *Deutschland Energiewende. Ein Gemeinschaftswerk für die Zukunft*, Berlin, 30 maggio 2011, http://www.bundesregierung.de/Content/DE/___Anlagen/2011/05/2011-05-30-abschlussbericht-ethikkommission,property=publication-File.pdf; Per ulteriori informazioni cfr. *Thema: Atomausstieg* (speciale online di “Der Spiegel” con articoli e commenti), <http://www.spiegel.de/thema/atomausstieg/>; H. PIDD, *Germany to Shut All Nuclear Reactors*, “The Guardian”, 30 May 2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/may/30/germany-to-shut-nuclear-reactors?INTCMP=SRCH>; M. RUCHSER, *The German Energy U-Turn Will Not Succeed Unless Energy Research Changes Course*, “Europe’s World”, 13 June 2011, http://www.europesworld.org/NewEnglish/Home_old/PartnerPosts/tabid/671/PostID/2576/language/en-US/Default.aspx.
3. Cfr. P. KUZNICK, *Japan’s Nuclear History in Perspective: Eisenhower and Atoms for War and Peace*, in “Bulletin of the Atomic Scientists”, 13 April 2011,



letin.org/web-edition/features/japans-nuclear-history-perspective-eisenhower-and-atoms-war-and-peace. Per altri interventi apparsi sulla rivista sul disastro giapponese cfr: <http://thebulletin.org/web-edition/special-topics/japan-focus-collection-of-the-bulletins-coverage>.

4. La prima reazione a catena che ottenne energia da fissione nucleare venne realizzata il 2 dicembre 1942 dagli scienziati diretti da Enrico Fermi presso una palestra dell'Università di Chicago, negli Stati Uniti, mentre nel 1954, in Unione Sovietica venne distribuita in rete per la prima volta energia elettrica fornita da un piccolo reattore da 5000 kW; cfr. Umberto Colombo, *Energia. Storia e scenari*, Donzelli, Roma, 1996, p. 53.

5. Per un resoconto su omissioni di informazioni, censure e repressioni subite da alcuni scienziati dopo Chernobyl cfr. Silvia Pochettino, *Chernobyl. Una storia nascosta*, Nuova Iniziativa Editoriale, Roma, 2006.

6. Cfr. Andrew Willis, *EU Pledges Aid for New Chernobyl Sarcophagus*, "Euobserver", 19 April 2011, <http://euobserver.com/?aid=32207>.

7. Cfr. S. MALIK, *UNHCR Report Says Refugee Numbers at 15-Year High*, "The Guardian", 20 June 2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jun/20/unhcr-report-refugee-numbers-15-year-high?INTCMP=SRCH>.

8. Per informazioni ufficiali fornite dall'IAEA si veda la sezione aperta sul suo sito web all'indirizzo <http://www.iaea.org/newscenter/focus/fukushima/>. Nel giugno 2011 si è tenuta a Vienna la Conferenza sulla sicurezza nucleare della IAEA, mentre subito dopo la catastrofe è stato lanciato in Francia un appello internazionale per mettere sotto il controllo dei cittadini mediante un'autorità civile internazionale gli impianti e i depositi nucleari e dare alle Nazioni Unite il compito di riorganizzare la governance in questo ambito; cfr. *L'appel de Fukushima*, <http://appeldefukushima.wordpress.com/>. Per una cronaca di un giornalista italiano da anni residente in Giappone e testimone della tragedia cfr. P. D'EMILIA, *Tsunami nucleare. I trenta giorni che sconvolsero il Giappone* (con uno scritto di Randy Taguchi), Manifestolibri, Roma, 2011.

9. È quanto evidenziato dai primi accertamenti medici che forniscono un dato che, ritenuto non preoccupante dal governo giapponese, desta invece molto allarme tra la popolazione: il 45% dei bambini della prefettura di Fukushima presenta tracce di radiazioni nei tessuti della tiroide; M. L. WALD, *Radiation's Unknowns Weigh on Japan*, "The New York Times", 6 June 2011, <http://www.nytimes.com/2011/06/07/business/energy-environment/07radiation.html?scp=4&sq=fukushima%20debate&st=cse>; Justin McCURRY, *Fukushima Radiation Fears: Children Near Nuclear Plant To Be Given Monitors*, "The Guardian", 28 June 2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jun/28/fukushima-radiation-fears-children-monitors?INTCMP=SRCH>; P. TOSATTI, *Rischi alla tiroide per i bambini giapponesi*, "Terra", 6 luglio 2011, p. 7;

10. Cfr. Yasuo MIYAKAWA, *Il Giappone ce la farà*, Dossier Fukushima in "Limes" - Quaderno speciale "La guerra di Libia", anno 3, n. 2, aprile 2011, pp. 225-230.

11. Cfr. K. BELSON, K. BRADSHER, M. L. WALD, *Executives May Have Lost Valuable Time at Damaged Nuclear Plant*, "The New York Times", 19 March 2011, http://www.nytimes.com/2011/03/20/world/asia/20time.html?_r=1, "International



Herald Tribune”, 21 marzo 2011; N. SHIROUZU, P. DVORAK, Y. HAYASHI, A. MORSE, *Bid to 'Protect Assets' Slowed Reactor Fight*, “The Wall Street Journal”, 21 March 2011, <http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704608504576207912642629904.html>. N. ONISHI, M. FACKLER, *In Nuclear Crisis, Crippling Mistrust*, “The New York Times”, 12 June 2011.

http://www.nytimes.com/2011/06/13/world/asia/13japan.html?_r=1&scp=2&sq=fukushima&st=cse. *Japan News - Earthquake, Tsunami, and Nuclear Crisis (2011)*, “The New York Times” <http://topics.nytimes.com/top/news/international/countriesandterritories/japan/index.html>. In particolare, sulla bassa qualificazione degli operai delle centrali cfr. H. TABUCHI, *I dannati di Fukushima*, “The New York Times” (tr. it. in “Internazionale”, n. 901, 10-16 giugno 2011, pp. 42-43). Va ricordato che un terremoto abbattutosi nel luglio 2007 nella zona centrale del Giappone aveva coinvolto la centrale di Kashiwazaki-Kariwa, anch'essa gestita dalla Tepco, provocando un rilascio di radioattività e la chiusura a tempo indeterminato dell'impianto; cfr. N. ARMAROLI, Vincenzo BALZANI, *Energia per l'astronave Terra*, Zanichelli, Bologna, 2008, pp. 129-130.

12. Si pensi, ad esempio, all'iniziativa di ingegneri anziani organizzatisi come volontari per intervenire nelle operazioni di stabilizzazione del reattore; cfr. K. BELSON, *Elders Offer Help at Japan's Crippled Reactor*, “The New York Times”, 27 June 2011, <http://www.nytimes.com/2011/06/28/world/asia/28fukushima.html?scp=1&sq=fukushima%20debate&st=cse>.

13. Per un'analisi delle scelte energetiche giapponesi nel secondo dopoguerra cfr. N. LANNA, *Mai più senza energia*, Dossier Fukushima in “Limes” - Quaderno speciale “La guerra di Libia”, cit., pp. 215-224.

14. Per un'interessante disamina di questo aspetto cfr. H. HAROOTUNIAN, *Tutte le crepe dello stato giapponese. Una nuova versione del fatalismo in politica*, “Le Monde diplomatique/ Il manifesto”, aprile 2001, p. 3, <http://www.monde-diplomatique.it/Le-Monde-archivio/Aprile-2011/pagina.php?cosa=1104lm03.01.html>. A proposito dell'influenza della Tepco sull'opinione pubblica cfr. Kenichi MISHIMA, *Des Pudels Kern*, “Die Zeit”, n. 19, 5 maggio 2011, <http://www.zeit.de/2011/19/Japan> (tr. it. *Il nocciolo del problema*, in “Internazionale”, n. 901, 10-16 giugno 2011, pp. 40-41). Ad ogni modo le ripercussioni politiche ci sono state e ci saranno: il ministro alla Ricostruzione è stato costretto alle dimissioni il 5 luglio dopo incaute dichiarazioni sulla destinazione di fondi per gli aiuti alle aree colpite per ipotizzata distribuzione di risorse “ai comuni più propositivi” e il primo ministro Naoto Kan ha annunciato che rimarrà in carica per affrontare l'emergenza ma che più tardi rimetterà il proprio mandato agli elettori. Per colmare la minore produzione energetica dopo lo stop alle centrali il governo ha imposto restrizioni ai consumi ad aziende e grandi utenti e, mentre l'esecutivo intendeva riattivare gli impianti spenti, gli enti locali e la popolazione opponevano grandi resistenze che alla fine hanno determinato l'annuncio addio al nucleare del governo; cfr. P. TOSATTI, *Giappone, cresce ancora il fronte antinuclearista*, “Terra”, 13 luglio 2011, p. 6.

15. Cfr. V. ZUCCONI, *Giappone. Il paese martire dell'atomo ora dice addio alle centrali*, “La Repubblica”, 14 luglio 2011, p. 37; P. TOSATTI, *Primavera giapponese*, “Terra”, 14

luglio 2011, pp. 1 e 7.

16. Cfr. N. KORY, *Da Chernobyl a Fukushima. La nube dell'ignoranza*, "Postimees", 17 marzo 2011, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/556011-da-chernobyl-fukushima-la-nube-dell-ignoranza>.

17. Cfr. M. NAVA, *Roma-Berlino, un asse contro l'atomo*, "Corriere della Sera", 17 giugno 2011, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/719201-roma-berlino-un-asse-contro-l-atomo>. Sulle reazioni negative del governo francese all'annuncio dell'addio al nucleare tedesco cfr. M. WIEGEL, *Wenn die Ausstiegslust wächst*, "Frankfurter Allgemeine", 6 Juni 2011, <http://www.faz.net/artikel/C32436/frankreich-wenn-die-ausstiegslust-waechst-30433401.html>.

18. Cfr. L. TERLIZZI, *Svizzera fuori dal nucleare entro il 2034. Punterà su risparmio energetico, fonti alternative e import*, "Il Sole 24 Ore", 25 maggio 2011, <http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2011-05-25/svizzera-fuori-nucleare-entro-165932.shtml?uid=AaE0xPaD>.

19. Per una breve rassegna stampa dei giornali italiani, tra quelli come "Il Giornale" di proprietà del Presidente del Consiglio che titolava "Ha vinto la paura" ai primi quotidiani nazionali per tiratura ("La Repubblica", "Corriere della Sera", "La Stampa"), unanimi, pur con differenze, nel considerare una sconfitta per il centro-destra l'abrogazione di tutte le norme sottoposte a referendum (gestione privata della rete idrica e previsione di della remunerazione privata sulla tariffa dell'acqua, rilancio del nucleare e mantenimento del legittimo impedimento volto a rimandare processi a carico delle più alte cariche dello Stato fino al termine del mandato) cfr. *Dai referendum un altro colpo a Berlusconi*, "PressEurop", 14 giugno 2011, <http://www.presseurop.eu/it/content/news-brief/711481-dai-referendum-un-altro-colpo-berlusconi>.

20. Sull'impatto "climaterante" dell'energia nucleare cfr. A. BARACCA - G. FERRARI, *Il nucleare impossibile*, in V. BETTINI e G. NEBBIA (a cura di), *Il nucleare impossibile. Perché non conviene tornare al nucleare*, UTET Libreria, Torino, 2009, pp. 39-89.

21. Cfr. C. CORAZZA, *EcoEuropa. Le nuove politiche per l'energia e il clima*, Egea, Milano, 2009.

22. Cfr. F. DE MONICAULT, *Coup de semonce pour l'énergie nucléaire mondiale*, "Le Figaro", 14 mars 2011, <http://www.lefigaro.fr/international/2011/03/13/01003-20110313ARTFIG00237-coup-de-semonce-pour-l-energie-nucleaire-mondiale.php>. Per alcune informazioni sintetiche sulla rassegna stampa internazionale che fanno riferimento a questo articolo e ad altri che verranno citati in seguito si veda anche *Fukushima riapre il dibattito*, PressEurop, 14 marzo 2011, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/547541-fukushima-riapre-il-dibattito>.

23. Cfr. L. TACCOEN, *Le pari nucléaire français. Histoire politique des décisions cruciales*, Paris, L'Harmattan, 2003; *L'inexorable décadence nucléaire française et le Rapport Roussely*, Paris, L'Harmattan, 2010.

24. Cfr. C. BERGÉ, *Superphénix, le braci sotto la cenere. Dibattito sul nucleare in Francia*, "Le Monde diplomatique/Il manifesto", aprile 2011, pp. 4-5, <http://www.monde-diplomatique.it/LeMonde-archivio/Aprile-2011/pagina.php?cosa=1104lm04.01.html>.



25. Cfr. K. WILLISHER, *Nicolas Sarkozy Makes €1bn Commitment To Nuclear Power*, "The Guardian", 27 June 2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jun/27/nicolas-sarkozy-france-nuclear-power?INTCMP=SRCH>.
26. Cfr. *Fukushima ist überall*, "Der Spiegel", n. 11/2011, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-77435293.html>. La copertina del settimanale riporta il luogo, il giorno (12 marzo) e l'ora (15: 36) dell'esplosione del reattore seguiti dal titolo "Das Ende des Atomzeitalters". Sull'inaccettabilità del rischio nucleare cfr. M. MOROSINI, *Un rischio senza prezzo*, "Le Monde", (tr. it. in "Internazionale", n. 901, 10-16 giugno 2001, p. 41, http://edizioniambiente.it/repository/rassegna/morosini_internazionale.pdf).
27. M. L. WALD, *Is Fukushima a Roadblock, or Just a Speed Bump?*, 23 June 2011, <http://green.blogs.nytimes.com/2011/06/23/is-fukushima-a-roadblock-or-just-a-speed-bump/?scp=1&sq=fukushima&st=cse>.
28. Cfr. K. JIANJUN TU, D. SELIGSOHN, *China's Energy Sector After Fukushima Dai-ichi*, 19 May 2011, <http://carnegieendowment.org/2011/05/19/china-s-energy-sector-after-fukushima-daiichi/g5>; European Council on Foreign Relations – Asia Centre *China's Missing Energy Debate*, June 2011, http://www.ecfr.eu/page/-/China%20Analysis_China%20missing%20energy%20debate_June2011%20%282%29.pdf.
29. Nel paese si registra una forte contestazione ai reattori ad acqua pressurizzata (Epr) che Areva dovrebbe costruire nei pressi di Jaitapur, in un'area considerata tra le più importanti del pianeta per la sua biodiversità; cfr. P. BIDWAJ, *Atomo contro biodiversità. Il progetto di Areva contestato in India*, "Le Monde diplomatique/ Il manifesto", aprile 2011, pp. 4-5; <http://www.monde-diplomatique.it/LeMonde-archivio/Aprile-2011/pagina.php?cosa=1104lm04.02.html>.
30. *Nucleare: le inquietudini per l'Europa*, Euronews, 14 marzo 2011, <http://it.euronews.net/2011/03/14/nucleare-le-inquietudini-dell-europa/>. Il settimanale austriaco "Falter" dedicava un numero al risparmio energetico e all'avanzata dei partiti verdi dopo Fukushima con il titolo di copertina 'Werdet grün!', 'Diventate verdi!'; <http://www.presseurop.eu/it/content/news-brief-cover/586371-l-era-del-risparmio-energetico; Brave neue grüne Welt>, "Falter", 6 aprile 2011, <http://www.falter.at/web/print/detail.php?id=1368>.
31. *La sicurezza nucleare dell'Ue dopo Fukushima*, Euronews, 3 giugno 2011, <http://it.euronews.net/2011/06/03/la-sicurezza-nucleare-nell-ue-dopo-fukushima/>.
32. De MONICAULT, *Coup de semonce pour l'énergie nucléaire mondiale*, cit. In Francia, in alternativa al nucleare e al gas di scisto, è stata avanzata la proposta di ricorrere alla geotermia profonda: cfr. Jean MOLÉNAT, *La géothermie profonde, une alternative au nucléaire et au gaz de schiste*, "Le Monde", 27 juin 2011, http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/06/27/la-geothermie-profonde-une-alternative-au-nucleaire-et-au-gaz-de-schiste_1540661_3232.html.
33. Daniel WETZEL, *Vor allem Europa ist abhängig vom Atomstrom*, "Die Welt", 14 März 2011, <http://www.welt.de/wirtschaft/article12806523/Vor-alleem-Europa-ist-abhaengig-vom-Atomstrom.html>. L'ampio articolo riporta che il 71% della popolazione dell'Ue - composta di circa 480 milioni di persone - vive in un paese con centrali nucleari. Era

probabile che si delineassero due diversi percorsi in Europa: alcuni paesi avrebbero puntato sulle energie rinnovabili e altri sul potenziamento della tecnologia nucleare; cfr. Matthias Horx, *Energie 2030*, "Die Welt" 22 marzo 2011, http://www.welt.de/print/die_welt/debatte/article12914647/Energie-2030.html (tr. it. *Due strade verso il futuro*, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/576231-due-strade-verso-il-futuro>). Sull'intenzione della Polonia di sviluppare il nucleare civile cfr. J. KOLLEWE, *Poland Determined to Build Nuclear Power Stations*, "The Guardian", 5 April 2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/apr/05/poland-nuclear-programme?INTCMP=SRCH>.

34. Cfr. E. von WEISÄCKER, *How Europe Should Tackle its Resource Constraints*, "Europe's World", Summer 2011, http://www.europesworld.org/NewEnglish/Home_old/Article/tabid/191/ArticleType/ArticleView/ArticleID/21846/language/en-US/Default.aspx.

35. Come la centrale di Neckarwestheim, nel Baden-Württemberg; cfr. "Der Standard"; Alexandra Förderl-Schmid, *Die EU muss alle AKWs [Atomkraftwerkes] prüfen*, "Der Standard", 14 März 2011, <http://derstandard.at/1297820283794/Die-EU-muss-alle-AKW-s-pruefen>. Sulle divisioni europee cfr. *En Europe, la triste réalité du chacun pour soi*, "Le Monde", 14-5-11, <http://www.europressresearch.eu/html/mappe/dettaglio.php?id=8580&lang=ITA&s=fukushima>.

36. B. JANZIG, *Fakten schaffen gegen den Wahnsinn*, "Die Tageszeitung", 25 Mai 2011 <http://taz.de/1/debatte/kommentar/artikel/1/fakten-schaffen-gegen-den-wahnsinn/> (tr. it. *Regolamentare le banane o il nucleare?* <http://www.presseurop.eu/it/content/article/677601-regolamentare-le-banane-o-il-nucleare>)

37. Cfr. E. OCCORSIO, *L'Europa decida unita: il nucleare è superato*, "La Repubblica", 14 aprile 2011, p. 41, <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/04/14/europa-decida-unita-il-nucleare-superato.0761.html>.

38. Cfr. P. HONZEJK, *Protijaderná panika? Chyba! [Panico antinucleare? Errore]*, "Hospodárské noviny", 14 marzo 2011, <http://byznys.ihned.cz/analyzy-a-komentare/c1-51131200-petr-honzejek-protijaderna-panika-chyba>; S. RIZZO, *Il nucleare e noi*, "Corriere della Sera", 14 marzo 2011, http://www.corriere.it/editoriali/11_marzo_14/rizzo-nucleare-giappone-italia_b1a2fec4-4e02-11e0-992a-dbfddd704513.shtml; *Niente panico*, 16 marzo 2011, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/553131-niente-panico>.

39. Alla domanda dell'intervistatore "Dopo Fukushima l'energia nucleare è morta?" Regge, con la consueta franchezza e vis polemica, rispondeva: "Fukushima dimostra che anche le soluzioni migliori alla lunga rivelano pericoli. Ma sono contrario al cosiddetto principio di precauzione strombazzato dai Verdi: accettarlo porta alla paralisi della scienza. In Francia ci sono 50 centrali nucleari e finora tutto è andato bene. Comunque l'energia nucleare non è una soluzione definitiva: l'uranio finirà, come il petrolio"; P. BIANUCCI, *Tullio Regge. Per un giorno Einstein mi ha tradito*, "La Stampa", 8 luglio 2011, p. 36. Per due esempi di opinioni a confronto pro e contro il nucleare, prima di Fukushima, che evidenziano una divergenza netta tra scienziati ed esperti sulle prospettive nucleari cfr. Roberto ANTONINI, *Confronto sul nucleare: Tullio Regge, fisico e matematico* "Nu-



cleare sì, ma vigili con la sicurezza” – Massimo Scalia, docente di fisica e di matematica: “*Il nucleare non è sicuro e non risolve i problemi energetici*”, in “Elementi”, rivista del GSE (Gestore Servizi Energetici), n. 17, settembre 2009, pp. 20-21, http://www.gse.it/media/rivistaelementi/documents/rivista17/Elementi_17.pdf (domanda e risposta a Tullio Regge e a Massimo Scalia fisico contrario al nucleare, tra i principali esponenti con Gianni Mattioli del movimento antinucleare in Italia e per molti anni, insieme allo stesso Mattioli, parlamentare dei Verdi); R. ANARDO, C. GAGGIOTTINO, *Nucleare. Una scelta che divide*, in “Eco - L'educazione sostenibile”, XXII, n. 5, maggio-giugno 2010, pp. 38-39 (domanda e risposta ad Arrigo Cigna, docente di Fisica sanitaria e già direttore della Divisione Protezione dell'Ambiente del CNEN/ENEA e Vincenzo Balzani, docente di Chimica all'Università di Bologna).

40. Si veda, ad esempio, D. ROPEIK, *Nuke-O-Noia Could Be The Worst Threat To Japan*, 16 March 2011, <http://www.npr.org/2011/03/16/134567692/nuke-o-noia-the-worst-threat-to-japan> (Ropeik è autore di *How Risky Is It, Really?: Why Our Fears Don't Always Match the Facts*, McGraw-Hill, 2010); *Fukushima is No Chernobyl: Russian Nuclear Expert*, “Euronews”, 12 April 2011, <http://www.euronews.net/2011/04/12/fukushima-is-no-chernobyl-russian-nuclear-expert/>.

41. G. MONBIOT, *Why Fukushima Made Me Stop Worrying and Love Nuclear Power*, “The Guardian”, 21 March 2011, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/mar/21/pro-nuclear-japan-fukushima> (trad. it. *Come Fukushima ha reso l'atomo simpatico*, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/564761-come-fukushima-ha-reso-l-atomo-simpatico>). Questa posizione controcorrente, accusata di “cinismo radioattivo”, ha ricevuto diverse critiche alle quali Monbiot ha replicato sulla testata e in altre sedi.

42. Tra essi James Lovelock e Stewart Brand. Quest'ultimo, in un'intervista rilasciata dopo l'incidente nucleare giapponese, aveva ribadito le sue convinzioni filonucleari; *Nuclear Winner. Environmentalist Icon Turned Nuclear-Power Booster Stewart Brand Tells Foreign Policy Why, Even After the Fukushima Disaster, He Thinks Nuclear is the Energy of the Future*, interview by Charles Homans, “Foreign Policy”, 22 March 2011, http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/03/22/nuclear_winner.

43. Cfr. Joschka FISCHER, *A Bomb in Every Reactor*, “Project Syndicate”, 30 April 2011, <http://www.project-syndicate.org/commentary/fischer62/English>.

44. Cfr. A. LOVINS Lovins, *With Nuclear Power, “No Acts of God Can Be Permitted”*, “Huffington Post”, 18 March 2011, http://www.huffingtonpost.com/amory-lovins/nuclear-power-fukushima-_b_837643.html. Anche l'“ambientalista scettico” Bjørn Lomborg, ricercatore danese noto per le sue tesi revisioniste sulla gravità del cambiamento climatico, è intervenuto a favore del nucleare: cfr. B. LOMBORG, *No Nukes?*, “Project Syndicate”, 13 April 2011, <http://www.project-syndicate.org/commentary/lomborg71/English>.

45. U. BECK, *Enfin l'ère postnucléaire, par Ulrich Beck*, “Le Monde”, 9 luglio 2011, http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/07/09/enfin-l-ere-postnucleaire-par-ulrich-beck_1546872_3232.html

46. Cfr. H. BERNAS, *Fukushima: mais où sont les scientifiques?*, in “Sciences et avenir”,

7 juin 2011, <http://www.sciencesetavenir.fr/actualite/crise-nucleaire-au-japon/20110420.OBS1656/tribune-fukushima-mais-ou-sont-les-scientifiques.html>.

47. Cfr. C. K. EBINGER, J. P. BANKS, *Reassessing Power. Fukushima Accident Increases Global Concern over Nuclear Safety*, "Beijing Review", n. 20, 19 May 2011, http://www.bjreview.com.cn/world/txt/2011-05/16/content_358423.htm

48. J. R. McNEILL, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Torino, Einaudi, 2002, p. 396.

49. ARMAROLI, BALZANI, *Energia per l'astronave Terra*, cit., pp. 129-130; Fritz Vorholz, *Schluss, aus*, "Die Zeit", 17 marzo 2011, <http://www.zeit.de/2011/12/DOS-Atomausstieg> (tr. it. *L'illusione dell'atomo sicuro*, in "Internazionale", n. 890, 25-31 marzo 2011, pp. 42-44, http://www.forumnucleare.it/wp-content/uploads/2011/04/Vorholz-Internazionale_25marzo2011_pp42-44.pdf). La percentuale è anche in calo e si attestava nel 2009 al 13,8%, mentre, dopo Fukushima, oltre che a diminuire il suo apporto, l'industria nucleare che nell'aprile 2011 contava 437 reattori attivi nel mondo, tenderebbe a spostarsi in Asia essendo i tre quarti dei 64 reattori in costruzione in Cina, India, Russia e Corea del Sud; cfr. World Nuclear Association, giugno 2011 (per un costante aggiornamento <http://www.world-nuclear.org/info/reactors.html>); M. SCHNEIDER, A. FROGGATT, S. THOMAS, *Nuclear Power in a Post-Fukushima World*, Worldwatch Institute, April 2011, http://www.worldwatch.org/system/files/pdf/WorldNuclearIndustryStatusReport2011_%20FINAL.pdf; Denis Delbecq, *Nucleare, come Fukushima sconvolge gli equilibri mondiali*, "Le Monde diplomatique/Il manifesto", luglio 2011, p. 4. 50. Cfr. M. L. WALD, *Buchi per terra?*, in "Technology Review", n. 1, gennaio-febbraio 2011, <http://www.technologyreview.it/index.php?p=article&a=1831> (col titolo *Il problema è il prezzo*, in "Internazionale", 25-31 marzo 2011, pp. 46-47).

51. M. RUCHSER, *Fukushima and the Liberation Movements in North Africa: What Future for Desertec and "Electricity from the Desert"?*, 4 April 2011, <http://www.presseurop.eu/it/content/article/701161-fukushima-spinge-desertec>;

52. Espressione usata da Amory Lovins in riferimento al discorso di Jacques-Yves Cousteau nel maggio 1976 alle Nazioni Unite che aveva proposto una riflessione su come la liberazione del "genio nucleare" avesse "dato forma del tutto nuova alle nostre paure, ai nostri sogni, al modo in cui viviamo e al modo in cui possiamo morire" e sui gravi pericoli che si correvano poiché a causa dell'aggressività umana e della diversificazione della società umana atomo civile e atomo militare non potevano rimanere separati a lungo; cfr. Amory B. Lovins, *Energia dolce*, Milano, 1979, p. 239.

53. Cfr. Daniel Cohn-Bendit, *Osare di più. Morte e rinascita della politica*, p. 25. La frase tra virgolette è una parafrasi tratta dalle riflessioni su decrescita, consumi ed economia ecologica elaborate dall'autore, eurodeputato verde e leader di Europe Écologie, alleanza ecologista affermatasi in Francia con oltre il 16% dei voti alle elezioni europee del 2009.

54. Per un recente studio secondo il quale entro il 2050 la domanda di energia globale potrebbe essere completamente soddisfatta da eolico (51%), solare (40%) e da energia prodotta



dall'acqua - idroelettrico, maree ed onde (9%) cfr. Mark Z. Jacobson, Mark A. Delucchi *Providing All Global Energy with Wind, Water, and Solar Power, Part I: Technologies, Energy Resources, Quantities and Areas of Infrastructure, and Materials*, in "Energy Policy", vol. 39, issue 3, March 2011, pp. 1154-1169, <http://www.stanford.edu/group/efmh/jacobson/Articles/I/JDEnPolicyPt1.pdf>; Id. *Providing All Global Energy with Wind, Water, And Solar Power, Part II: Reliability, System and Transmission Costs, and Policies*, in "Energy Policy", vol. 39, issue 3, March 2011, pp. 1170-1190, <http://www.stanford.edu/group/efmh/jacobson/Articles/I/JDEnPolicyPt2.pdf>. Più in generale sulle prospettive scientifiche cfr. Luca Carra, Margherita Fronte, *Enigma nucleare. Cento risposte dopo Fukushima*, Milano, Scienza Express Edizioni, 2011.

55. Cfr. Michael T. Klare, *The Global Energy Crisis Deepens*, "TomDispatch", 5 giugno 2011, <http://www.tomdispatch.com/archive/175400/> (tr. it. *Il dilemma del nucleare*, in "Internazionale", n. 901, 10-16 giugno 2011, p. 37 – pp. 34-37). L'autore fa riferimento a tre cambiamenti importanti per il futuro energetico (primavera araba con rivolte in Nordafrica e shock petrolifero, tsunami e incidente nucleare di Fukushima, aumento della siccità).

56. Cfr. Hamish McRae, *A Nuclear Rejection That Invites Others to Follow*, "The Independent", 1 June 2011 <http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/hamish-mcrae/hamish-mcrae-a-nuclear-rejection-that-invites-others-to-follow-2291363.html> (tr. it. *Un esempio per il mondo*, in "Internazionale", n. 901, 10-16 giugno 2011, p. 37 – l'esempio in questione è rappresentato dalla Germania con la scelta di abbandonare il nucleare).

57. Cfr. Denis Duclos, *Il potere messo a nudo dalle sue crisi*, "Le Monde diplomatique/Il manifesto", luglio 2011, p. 3.

58. Cfr. Antonio Cianciullo, *Rubbia: nucleare costa troppo, puntare su mix gas-geotermia*, "La Repubblica", 10-6-2011, http://www.repubblica.it/ambiente/2011/06/10/news/rubbia_intervista_nucleare-17475151/.

59. Alexander Langer, *Chernobyl: È verde la battaglia per la vita*, in "Alto Adige", 2 settembre 1986 <http://www.alexanderlanger.org/it/149/479/print>.

60. Intervista di Heiko Ernst a Günther Anders in "Psychologie Heute", n. 8, 1986; ripubblicata tradotta in italiano dopo l'incidente di Fukushima con il titolo *Il nucleare è la distruzione del futuro* in "Lettera Internazionale", n. 108, 2011.

Giorgio Grimaldi (giorgio.grim@teletu.it) dottore di ricerca in Storia del federalismo e dell'unità europea, collabora con il Centro Studi sul Federalismo (Moncalieri - Torino) e insegna Storia delle relazioni internazionali presso l'Università della Valle d'Aosta. È autore di vari saggi e del libro *Federalismo, ecologia politica e partiti verdi*, Milano, Giuffrè, 2005.



Renzo Penna

L'ecologia come occasione di sviluppo nel tempo della grande crisi economica dell'Italia e dell'Europa

In risposta all'attuale disastrosa crisi economica mondiale - che ha avuto origine dallo sviluppo abnorme e senza regole del sistema finanziario e sta investendo con particolare durezza il vecchio continente e, in particolare, il nostro Paese - da più parti si invocano politiche capaci di favorire la crescita dell'economia e la creazione di nuovi posti di lavoro anche per rendere più sopportabili le politiche di austerità dei bilanci pubblici. Ma tra le differenze nelle cause tra l'attuale recessione e la crisi del '29 c'è, e sono ancora troppo pochi a evidenziarlo, l'insostenibilità sociale ed ecologica del modello di sviluppo che si è affermato ad iniziare dagli anni '80. "Si parla molto di far partire la crescita - ha scritto di recente Barbara Spinelli¹ - ma essa non potrà essere quella di ieri, e questa verità va detta: perché i paesi industrializzati non correranno come Asia o Sudamerica, e perché la nostra crescita sarà d'avanguardia solo se ecologicamente sostenibile".

Il termine *crescita* risulta, di conseguenza, inevitabilmente connesso ad una modalità dello sviluppo dell'economia basata sulla *quantità* dei prodotti e delle produzioni e non, come sarebbe necessario, sulla loro *qualità*. Un indirizzo tutto incentrato sulla crescita che ha come parametro di riferimento e di misurazione quello rozzo del prodotto interno lordo (PIL) risulta datato ed è poco adatto per una nazione - come l'Italia - che ha certo bisogno di lavoro e di sviluppo, ma non può che operare in tutti i campi per la sua sostenibilità, puntando sulla ricerca, l'innovazione, l'eccellenza, la qualità e la compatibilità dei processi produttivi e delle produzioni.

Lo sviluppo sostenibile al posto della crescita

Su questi temi Giorgio Ruffolo, nel 1994, ha pubblicato per Laterza un delizioso libretto dal titolo: *Lo sviluppo dei limiti. Dove si tratta della crescita insensata*. Nell'ultima di copertina si può leggere che

"sviluppare limiti alla crescita significa promuovere nuove forme di sviluppo senza limiti (...) La biforcazione di fronte alla quale ci troviamo ci pone non il dilemma





tra crescere e non crescere, ma quello tra due tipi di sviluppo. Lo sviluppo della potenza - che chiamiamo crescita - e lo sviluppo della coscienza. È questo che vorremmo chiamare, più propriamente, sviluppo”.

A diciott’anni da quello scritto, mentre le conseguenze della *crescita insensata* ci costringono, già oggi, a fare i conti con le emergenze indotte dai cambiamenti del clima, è troppo chiedere alle principali forze politiche un cambio culturale in materia di ambiente e indirizzi capace di fare della sostenibilità uno degli assi strategici della propria cultura di governo? Insistere più su uno sviluppo sostenibile² che sulla semplice crescita significa impegnarsi a migliorare l’economia per rispondere ai bisogni essenziali delle persone e non solo a farla crescere sempre di più, indifferenti ad uno sfruttamento di risorse che, sappiamo, non sono infinite. Non è un caso se, nei paesi più ricchi, stanno aumentando le persone che rifiutano la competizione esasperata e la mentalità consumistica e perseguono uno stile di vita più semplice, sobrio e sano. Alcuni governi come l’Australia e il Canada hanno, ad esempio, fatto dello *star bene* un obiettivo della politica nazionale e prestano grande interesse agli indicatori che misurano la qualità della vita più direttamente e meglio del PIL.

La generale e difficilissima crisi economica deve indurre a riflettere sulle possibili soluzioni, che non potranno venire dalla sola riproposizione di un modello basato sul rilancio e il sostegno ai consumi. A questo proposito l’ex arcivescovo di Milano Dionigi Tettamanzi in uno dei suoi più significativi interventi ha invitato a non dimenticare la sobrietà, che costituisce la via maestra della solidarietà, e a ragionare sulla dimensione della crescita economica³. Si tratta di vedere se tale crescita sia sempre giustificata, anche quando risulta in palese contrasto con la condizione ecologica del pianeta ed incapace di garantire a tutti i popoli un’esistenza dignitosa, non segnata da fame e malattie. Si tratta di una sollecitazione alla politica e all’economia a cambiare indirizzo a ripensare un modello di sviluppo meno condizionato e succube del mercato, più attento e rispettoso delle risorse ambientali, orientato non alla sola accumulazione quantitativa, ma alla soddisfazione qualitativa dei bisogni della gente, per superare una crisi che non è solo materiale, ma culturale, morale e di incertezza sul futuro.

Dalla crescita senza limiti alla cultura della sobrietà

È un richiamo da cogliere per mettere in discussione un modello basato sulla teoria di una crescita senza limiti, che ripone incondizionata fiducia nelle risorse della tecnica e nel funzionamento dei mercati: una cultura basata sulla promo-



zione del consumo per il consumo, come elemento indispensabile per sostenere la produzione, l'occupazione ed i redditi. Nell'economia della crescita illimitata si ha consumo di beni spesso indotti ed inutili, da eliminare rapidamente e trasformare in rifiuti, mentre miliardi di persone, a noi sempre più vicine mancano del minimo necessario per vivere, e i paesi più poveri rischiano di pagare per primi e in misura maggiore la crisi dei paesi ricchi. I cultori della crescita continuano infatti a negare in radice il principio di precauzione nei confronti dello sfruttamento delle risorse naturali e, se mai, pensano di utilizzare proprio la crisi per rinviare gli impegni a ridurre l'inquinamento e le emissioni dei gas serra che stanno riscaldando la terra e mutandone il clima. Tali impegni troppo spesso negli ultimi anni sono stati considerati nel nostro paese un disturbo all'uso dei combustibili fossili, per non ostacolare la crescita, sottovalutando, in questo modo, l'importanza strategica per l'Italia dello sviluppo delle fonti rinnovabili.

Sono però oggi le dimensioni della crisi che pretendono nuove risposte e rendono improponibile un modello di sviluppo drogato e insostenibile che in pochi decenni ha saccheggiato l'ambiente, consumato risorse fondamentali come l'acqua, non risolto il problema della fame, aumentato le disuguaglianze e indebitato le future generazioni. La questione ambientale, ignorata e nascosta per l'interesse mercantile legato allo sfruttamento delle risorse naturali, oggi presenta il conto. Insieme ad altre autorevoli voci l'arcivescovo ha proposto così di correggere la rotta, di pensare ad un nuovo progresso più assennato e giusto, più attento alle esigenze del pianeta e alla distribuzione delle risorse. Con un minor consumo di cose e beni superflui, che non migliorano la qualità della vita e non danno la felicità ai singoli, e una maggiore attenzione e più risorse a disposizione per lo sviluppo dei beni sociali fondamentali della ricerca scientifica, di formazione, sanità, sicurezza sociale, educazione e ai troppo spesso inadeguati servizi alle persone. Di fronte agli evidenti limiti di sostenibilità - ecologica, sociale e finanziaria - di una crescita solo quantitativa, si tratta di promuovere il valore di uno sviluppo equilibrato, basato sulla qualità e indirizzato al benessere collettivo. È la risposta di una cultura fondata sulla sobrietà, sulla rivalutazione dei beni sociali, in cui si constata che non è la rincorsa senza fine all'acquisto che appaga e fa stare bene, ma che l'appagamento si trova piuttosto nella sintonia con un ambiente naturale reso sempre meno inquinato, e in relazioni e scambi con gli altri che accrescano le conoscenze e i saperi. Non si tratta di tornare indietro e non è nostalgia delle condizioni di vita del passato - in generale tanto più dure e povere delle attuali - ma di saper utilizzare le nuove conoscenze per usare con cognizione e ragionevolezza le risorse non infinite del pianeta che ci ospita.

Intascoltati negli anni del secondo dopoguerra non erano mancati studi approfonditi e denunce autorevoli. Straordinario per idealità e preveggenza il di-





scorso di Robert Kennedy del 1967 a Detroit che evidenziava le storture del Pil come supposto indice di misurazione del benessere; di qualche anno più tardi è il preveggenete rapporto promosso da un gruppo di personalità del Club di Roma, presieduto da Aurelio Peccei, basato sulla denuncia dei limiti e l'esaurimento delle risorse naturali.

Ma sulla ragionevolezza sono sin qui prevalsi i sostenitori della crescita incondizionata, della superiorità del mercato e della indispensabilità dei consumi, considerati i principali fattori della ricchezza. L'attuale crisi globale se segnala, in maniera drammatica e con pesanti conseguenze sociali, l'insostenibilità e la fine di un modello, può rappresentare l'occasione per far pesare l'ecologia e l'ambiente nella strategia di un nuovo modello di sviluppo sostenibile, facendone integralmente parte. Avendo la possibilità di intervenire *a monte*, all'origine dei processi e non, come è sempre avvenuto, *in coda* e alla fine. Con l'inevitabile conseguenza, nel secondo caso, di apparire come chi blocca, pone ostacoli, si oppone al lavoro ed è portatore di una politica del "no". Occorre cambiare. L'ambiente deve essere parte fondamentale di un nuovo progetto di riconversione della produzione e del tipo di società e, soprattutto in questo campo, deve tornare il primato e l'autonomia della politica non isolando, ma sostenendo chi, contro gli interessi costituiti e i poteri finanziari ed economici, fa valere l'interesse generale rappresentato dalla tutela del territorio. Diventerà a quel punto evidente che sono altri i veri sostenitori delle politiche del "no": i poteri privati e occulti, le grandi corporazioni, le associazioni e i governi che li assecondano. Sono tali poteri privati ed occulti a dire no alle clausole sociali ed ambientali, no alla pianificazione urbanistica, no alla manutenzione preventiva del territorio e dell'assetto idrogeologico, no alle valutazioni di impatto ambientale, no alla penalizzazione delle emissioni inquinanti, no alla limitazione del traffico privato nelle città, no alle zone pedonali dei centri storici.

Risparmio ed efficienza energetica

I cambiamenti climatici in atto rendono improcrastinabili le decisioni per ridurre in maniera significativa le emissioni di anidride carbonica, che hanno già registrato in atmosfera 384 parti per milione di CO₂. Pena ulteriori aumenti delle temperature medie con conseguenti catastrofici mutamenti del clima e il perpetuarsi sulla terra di fenomeni estremi: innalzamento del livello dei mari, nubifragi devastanti, allagamenti, estensione delle zone aride e dei deserti, aumento delle aree con scarsità di acqua. È necessario ridurre drasticamente l'utilizzo dei combustibili fossili, il che si può ottenere solo aumentando l'efficienza

energetica, riducendo i consumi, eliminando gli sprechi e sviluppando le *fonti energetiche rinnovabili* al posto delle attuali centrali elettriche alimentate a carbone e a oli combustibili. Per avere un'idea della dimensione del problema è utile ricordare che la produzione totale di energia elettrica nel mondo nel 2006 era pari a 18.500 miliardi di kilowattora. I due terzi dei quali derivavano da combustibili fossili (il 40% dal carbone, il 6% dal petrolio, il 20% dal gas naturale), il 15% dal nucleare, il 16% dall'energia idroelettrica, e circa il 2% dalle altre energie rinnovabili. Le centrali a carbone, in particolare, che forniscono circa il 40% dell'elettricità mondiale, sono responsabili di oltre il 70% delle emissioni di CO₂ del settore elettrico. In questo contesto risulta di importanza strategica la nuova politica energetica varata a livello europeo nel 2008 e conosciuta come il "*Pacchetto Clima-Energia 20-20-20*"⁴. Essa costituisce il nuovo assetto normativo che delinea le opportunità di sviluppo e gli obiettivi della *green economy* energetica dell'Unione. In particolare l'Europa, con riferimento al 2020, si impegna a: produrre almeno il 20% dell'energia primaria attraverso fonti rinnovabili; ridurre del 20% le emissioni in atmosfera; risparmiare il 20% di energia attraverso un ampio recupero di efficienza.

Il risparmio energetico, insieme al miglioramento dell'efficienza è, nel breve periodo, l'elemento sul quale è necessario ed urgente intervenire. Il modo più semplice ed economico per ridurre il consumo elettrico nei diversi comparti (residenziale, terziario e industria) consiste nella sostituzione delle inefficienti lampade a incandescenza (GLS) con le nuove *lampade fluorescenti* (LFC) in grado di risparmiare ben il 75% di energia. Una lampada fluorescente dura in media 10 volte di più e, consumando meno energia, consente una diminuzione delle emissioni di CO₂ permettendo, nell'arco della sua vita, di ridurre il fabbisogno di energia di 90 chilogrammi di carbone. Una nuova tecnologia, adatta per l'illuminazione pubblica e dei semafori, si basa su diodi a emissione luminosa, detti LED, e utilizza solo un quinto di energia elettrica rispetto alle lampade a incandescenza tradizionali. Naturalmente, oltre alla sostituzione delle lampade, il risparmio energetico si ottiene eliminando gli sprechi. A questo proposito le soluzioni tecniche sono numerose: sensori di movimento per chiudere la luce negli ambienti quando questi (corridoi, scale, bagni, saloni) non sono occupati; nelle città variatori di luminosità (*dimmer*) per ridurre l'intensità della luce nelle strade e timer per spegnere le luci di monumenti e edifici pubblici durante la notte. Il passaggio alle più avanzate lampade fluorescenti tubolari nelle case, negli uffici, nelle fabbriche e nei centri commerciali, e ai LED nelle luci delle città, si stima possa ridurre la quota mondiale di energia elettrica usata per l'illuminazione, dal 19 al 7%. Analogamente si migliora l'efficienza, specie nel set-



tore residenziale, con la sostituzione degli elettrodomestici tradizionali (lavastoviglie, frigoriferi e congelatori, lavabiancheria e scaldacqua elettrici) con apparecchiature di “classe A, A+, A++” e impiegando condizionatori e impianti di riscaldamento più efficienti.

Il settore dell’*edilizia* a livello mondiale è responsabile di una buona parte del consumo di energia, di impiego di materie prime e di produzione di rifiuti. Negli Stati Uniti gli edifici commerciali e residenziali consumano il 70% dell’elettricità e sono responsabili del 38% delle emissioni di CO₂. Nel mondo la costruzione degli edifici utilizza il 40% di tutte le materie prime.

Una casa italiana presenta una media dei consumi tra i più alti d’Europa, attestandosi sui 150 kilowattora per metro quadrato l’anno. Un livello che con le attuali tecnologie e le dovute accortezze costruttive potrebbe essere ridotto anche del 50%. In Germania, per legge, le abitazioni non possono consumare più di 70 kilowattora e nel caso delle *case passive* non devono superare i 15. Per comprendere l’incidenza del settore residenziale italiano sul totale dei consumi di energia è utile sapere che questi ammontano al 35,2% e, di questi, almeno il 70% sono relativi al riscaldamento⁵. Le soluzioni architettoniche e le tecnologie di costruzione attuali permettono di progettare facilmente nuovi edifici dai consumi dimezzati rispetto al passato e il settore delle costruzioni e quello dei beni immobili stanno sempre più riconoscendo il valore degli edifici *verdi*. Tra le tecniche di progettazione vi è lo sfruttamento della luce naturale, la copertura di tetti con pannelli fotovoltaici, la ventilazione naturale, le finestre termoisolanti, la riduzione del consumo di acqua, tecnologie di illuminazione più efficienti e i sensori di movimento per comandarne l’accensione. In Alto Adige da anni fa scuola il sistema di certificazione energetica di “*CasaClima*”⁶, nel quale un’abitazione in “classe A” risparmia sui costi di riscaldamento dal 50 al 70%. È possibile migliorare il rendimento energetico anche negli edifici vecchi e inefficienti, coibentando le superfici e sostituendo i vetri semplici, risparmiando fino al 20-25% di energia. A questo fine la detrazione fiscale del 55% si è rivelata utilissima e ha favorito oltre un milione di interventi realizzati, con un picco di 405 mila nel 2010. La misura ha consentito di avviare il sistema delle imprese in direzione della riqualificazione energetica degli edifici e il ritorno complessivo dell’investimento - considerando l’emersione del lavoro nero e le maggiori entrate fiscali - è anche stato positivo per i bilanci dello Stato. Secondo il direttore del *Kyoto Club* Gianni Silvestrini, è possibile ridurre di un terzo i consumi energetici, recuperando l’occupazione persa in questi anni e incrementarla con una politica di risparmio ed efficienza che interessi, in primo luogo, il settore pubblico. Va inoltre considerato che dal primo gennaio 2012 la certificazione energetica degli edifici è diventata obbligatoria e tutti gli annunci di vendita di

edifici o di singole case dovranno riportare l'Indice di prestazione energetica.

A questo proposito uno studio dell'Enea⁷ riferito al settore edile individua nello sviluppo di tecnologie per l'efficienza energetica la possibilità di una contrazione di CO₂ nell'atmosfera connessa a rilevanti ricadute occupazionali. Altre stime (WWF) confermano e rafforzano questo dato di tendenza in considerazione anche delle normative sulle prestazioni energetiche degli edifici (dato che potrebbe generare tra i 280.000 e i 450.000 nuovi occupati entro il 2020). Ciò comporterebbe anche lo sviluppo di figure professionali riferite alla bioedilizia, alla certificazione energetica degli edifici, alla progettazione e produzione di materiali a basso impatto ambientale per l'isolamento termico, alla realizzazione di sistemi passivi per il riscaldamento ed il raffreddamento, oltre all'integrazione dei sistemi tradizionali per la fornitura di energia termica e/o elettrica con sistemi innovativi di generazione dell'energia e di tecnologie per una gestione ottimale dei servizi energetici.

La ristrutturazione energetica degli edifici privati, pubblici, commerciali e industriali esistenti - insieme ad un piano straordinario per la manutenzione del territorio finalizzato a prevenire i movimenti franosi e adeguare l'assetto idrogeologico - risulta anche funzionale alla non più rinviabile riorganizzazione del settore delle *costruzioni*. Questo si trova, nel nostro Paese, a fare i conti con il più alto consumo di suolo in Europa, che non può più essere ulteriormente sfruttato per un minimo di tutela delle produzioni agricole, ma, soprattutto, per ridurre le conseguenze di una cementificazione sregolata e abnorme su quel che rimane del bellissimo e fragile paesaggio italiano. A fronte di un andamento demografico stabile, negli ultimi dieci anni e solo nelle grandi città, si sono costruite 4 milioni di nuove case, ma moltissime sono vuote e almeno 2 milioni sono gli appartamenti che risultano invenduti⁸. In questo campo, secondo il *Manifesto per un futuro sostenibile dell'Italia*, promosso da imprenditori e esponenti di organizzazioni di imprese:

È tempo di definire le linee fondamentali per l'assetto del territorio italiano volto a costituire le basi di una riforma dell'urbanistica, tutelare le qualità ecologiche del nostro ambiente e frenarne il consumo, stabilendo che non se ne impiega di nuovo se non si dimostra di non poter far fronte alle esigenze recuperando patrimonio esistente, accelerando le bonifiche e il riutilizzo dei siti contaminati e promuovendo la manutenzione e la prevenzione dei rischi di dissesto idrogeologico⁹.

Anche per quanto riguarda il sistema dei *trasporti* - essendo esso, secondo l'Unione Europea, uno dei maggiori responsabili dell'emissione di gas serra - sono analogamente urgenti e numerose le ragioni della sua riorganizzazione



ecologica: stabilizzando i livelli di anidride carbonica nell'atmosfera; preparandosi alle conseguenze del picco della produzione petrolifera; alleggerendo, in particolare, nelle città, la circolazione automobilistica, e riducendo l'inquinamento atmosferico. Veicoli ibridi, elettrici, e maggiore efficienza nei consumi, da un lato, e una mobilità sempre più basata su un mix di ferrovie leggere, autobus, biciclette e spostamenti a piedi, rappresentano il modello futuro delle città. In Europa, le emissioni di anidride carbonica per chilometro e per passeggero sui treni ad alta velocità sono un terzo di quelle delle automobili e un quarto di quelle degli aerei. I collegamenti ferroviari vanno potenziati perché riducono l'inquinamento dell'aria, la congestione del traffico, il rumore e gli incidenti. A questo fine serve trasferire in maniera significativa i finanziamenti per i trasporti dalla costruzione di autostrade a quella di ferrovie urbane ed extraurbane. Nei trasporti l'impegno globale per tagliare le emissioni di CO₂ non può che iniziare dagli Stati Uniti, che da soli consumano più carburante dei 20 maggiori emettitori messi insieme, inclusi Giappone, Cina, Russia, Germania e Brasile. Gli USA con 238 milioni di veicoli sugli 860 globali (il 28% del totale mondiale) possiedono il più imponente parco automobilistico e sono vicini al minimo per quanto riguarda l'efficienza di consumo. In Europa è l'Italia il paese *leader* per quanto riguarda la mobilità privata su strada. Il nostro paese detiene infatti il record negativo del ricorso all'automobile (15200 km annui percorsi per abitante, il 22% in più della media europea e il 44% in più rispetto alla Germania)¹⁰.

La mobilità sostenibile

La "Settimana per la mobilità europea", istituita nel 2002, si pone l'obiettivo di sensibilizzare i cittadini e le amministrazioni per accrescere consapevolezza e sostegno alle indispensabili azioni contro l'inquinamento da traffico. Il settore dei trasporti è, infatti, universalmente considerato tra i maggiori responsabili delle emissioni di CO₂ in atmosfera. In questo comparto decongestionare il traffico, ridefinendo la mobilità nei centri urbani, e sviluppare il trasporto pubblico delle persone e delle merci, avendo a riferimento la tutela della salute e la qualità della vita, devono rappresentare le priorità sulle quali intervenire.

Nel 2008 la popolazione che vive nelle città ha superato la metà della popolazione mondiale rendendoci, per la prima volta, una specie urbana. L'evoluzione della città moderna è legata ai progressi nel settore dei trasporti, ma è stato soprattutto il motore a scoppio, insieme al basso costo del petrolio, che ha fatto esplodere la crescita urbana del XX secolo. Nel 1900, 150 milioni di persone vivevano in contesti cittadini, nel 2000 sono diventati 2,8 miliardi. Al-



l'inizio del secolo scorso solo poche città raggiungevano il milione di abitanti; oggi 414 città raggiungono o superano questo valore, ed esistono venti megapoli con dieci o più milioni di residenti. Tokyo, con 35 milioni, ha più abitanti del Canada. Città del Messico, con 19 milioni, è pari alla popolazione dell'Australia. Seguono, da vicino, New York, San Paolo, Bombay, Delhi, Shanghai, Calcutta e Jakarta. Le aree delle città di tutto il mondo, però, oggi stanno affrontando problemi senza precedenti: l'aria che si respira non è più sicura per la salute, crescono le ore che i pendolari perdono su strade e autostrade congestionate dal traffico, l'aumento del prezzo del petrolio fa salire il costo dell'energia che si scarica su servizi e prodotti. Come risposta a questa situazione e a una condizione in rapido peggioramento, sta nascendo un nuovo concetto di urbanizzazione e, in diverse parti del mondo, si sta tornando a progettare le città *a misura e per l'uomo* e non per le automobili.

In un mondo in via di urbanizzazione diventa sempre più chiaro ai cittadini che esiste un conflitto tra l'automobile e la città. Superata una certa soglia le auto, che promettono mobilità, diventano esse stesse causa di immobilità. Per questa nuova filosofia urbanistica nella mobilità urbana prevalgono autobus, tram, biciclette, spostamenti a piedi, e i parchi diventano uno spazio pubblico importante per le relazioni sociali, l'esercizio fisico, i giochi dei bambini, cui destinare nei bilanci le risorse necessarie.

Autobus, tram e biciclette offrono la migliore mobilità possibile con trasporti a basso costo e un salutare ambiente urbano. Numerose sono le città del mondo che stanno ripensando il ruolo dell'auto nei sistemi di trasporto urbano e mettendo in atto progetti e iniziative - pagamento pedaggi all'ingresso, divieto per i veicoli più inquinanti, zone a traffico limitato, zone a 30 e a 10 km/ora - in ogni caso volte a ridurre la loro presenza. Ad Amsterdam solo il 40% dei lavoratori va al lavoro in auto, il 35% usa la bicicletta e si sposta a piedi, mentre il 25% usa i mezzi pubblici. A Copenaghen la situazione è, sostanzialmente, identica. Il sindaco di Parigi, Bertrand Delanoè, si è dato come obiettivo quello di ridurre del 40% il traffico entro il 2020 e la città sta investendo in trasporti pubblici di alta qualità, realizzando, nelle vie più trafficate, corsie preferenziali per autobus e biciclette, e riducendo le corsie per le automobili. Ed è in piena attuazione il piano di noleggio di biciclette che nel 2007 ha messo a disposizione circa 20.600 due ruote, *Velib*, in 1450 rastrelliere nella città, incontrando il favore dei parigini. In Francia Lione e Nizza rappresentano altri esempi positivi di utilizzo delle biciclette condivise dai cittadini. Le città che hanno sistemi di trasporto pubblico efficienti e una rete di piste ciclabili bene sviluppate sono oggi quelle meglio preparate ad affrontare le tensioni e le conseguenze provocate dal costo del petrolio e, in prospettiva, dalla contrazione della sua produzione.





La *bicicletta*, per la mobilità individuale, rappresenta l'elemento, sotto diversi punti di vista, più attraente e utile per i cittadini. Alleggerisce la congestione delle strade, non inquina, non è rumorosa, migliora la forma fisica, fa risparmiare e ha un prezzo accessibile. Le biciclette, il cui utilizzo cittadino risulta ottimale per le brevi distanze, entro i 5 chilometri, riducono e velocizzano il traffico e la necessità delle superfici asfaltate: 6 biciclette occupano lo spazio di un'auto. Per il parcheggio, il vantaggio è più evidente, visto che 20 biciclette occupano lo spazio di un posto auto. Molte attività si stanno orientando verso le biciclette per diversi utilizzi: i corrieri che eseguono il trasporto di piccoli pacchi in bicicletta sono comuni nelle grandi città perché consegnano più velocemente delle automobili e ad un costo più basso; così i vigili urbani e i poliziotti. Negli Stati Uniti la maggioranza dei dipendenti di polizia di centri con almeno 50 mila abitanti dispongono di pattuglie di sorveglianza in bicicletta. Per favorire lo sviluppo dell'utilizzo della bicicletta serve un sistema dei trasporti che ne faciliti l'uso realizzando piste e corsie riservate. I Paesi che più hanno progettato sistemi di trasporto ciclabile sono, in Europa, l'Olanda, la Danimarca e la Germania: in queste realtà, come ad esempio nella città di Monaco di Baviera, il sistema prevede la precedenza ai ciclisti rispetto agli automobilisti provenienti da destra e ai semafori. Il Giappone ha sviluppato uno sforzo di integrazione tra biciclette e servizi ferroviari per pendolari mettendo a disposizione parcheggi per biciclette alle stazioni e rendendo più semplice ai ciclisti recarsi al lavoro in treno. In Giappone l'uso della bicicletta e del treno ha raggiunto un tale sviluppo che prevalgono nelle stazioni i parcheggi verticali multilivello riservati alle due ruote, rispetto a quelli per le auto.

La combinazione e l'integrazione della mobilità sul ferro e della mobilità ciclabile rendono la città notevolmente più vivibile rispetto al quasi esclusivo impiego delle auto private. In Italia le città che più hanno investito su piste ciclabili e sistemi *bike sharing*, si trovano in prevalenza al centro e al nord: Ferrara, Reggio Emilia, Parma, Modena, Ravenna nell'Emilia-Romagna; Mantova, Lodi, Cremona, Brescia in Lombardia e Bolzano nell'Alto Adige, dove il servizio è stato reso fruibile anche a chi arriva in centro da fuori. Nel Mezzogiorno Bari ha lanciato il *bike sharing* per decongestionare il traffico cittadino con risultati ottimi. In Piemonte la citata indagine di Legambiente assegna a Vercelli il migliore indice di ciclabilità (metri equivalenti di piste ciclabili e zone 30 per 100 abitanti), terza in assoluto tra i capoluoghi (26,02 m), dopo Reggio Emilia e Mantova. Bene anche Cuneo, settima (22,44). Alessandria è 38° (5,96 m) davanti a Biella (5,70 m).

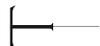
Certo è che la creazione di città più vivibili e a misura d'uomo e non di au-

tomobile dipende da un indirizzo politico-amministrativo che decida di trasferire gli stanziamenti previsti per la costruzione e manutenzione di nuove strade e spazi per le auto, a infrastrutture di supporto per mezzi pubblici e biciclette. La notizia positiva è che sindaci ed urbanisti in tutto il mondo stanno ripensando il ruolo dell'auto nei sistemi di trasporto urbani. Si sta progettando il ridimensionamento del ruolo urbano delle automobili e si pongono le basi per un cambiamento nella concezione della mobilità, rendendo centrali i trasporti pubblici, ridisegnando strade agevoli per pedoni e ciclisti, sostituendo le aree di parcheggio con parchi, zone ricreative e sportive. Incomprensibile, a questo proposito, risulta la decisione della Fiat Iveco di chiudere lo stabilimento di autobus urbani, extraurbani e turistici "Iribus" di Valle Ufita (Avellino) che, oltre a mettere in discussione 700 posti di lavoro, vanifica la possibilità di mantenere e valorizzare, sotto il profilo strategico, una produzione nazionale di mezzi meno inquinanti e indispensabili a favorire e incentivare il trasporto pubblico.

Recupero e riciclo dei materiali

Con la produzione, la lavorazione, e lo smaltimento dei materiali nel modello economico dell'usa e getta che si è diffuso nell'ultima metà del secolo scorso, si sprecano non solo materie prime, ma molta energia. Le attività industriali, compresa la produzione di materie plastiche, fertilizzanti, acciaio, cemento e carta, incidono per più del 30% sul consumo mondiale di energia.

Il settore petrolchimico, attivo in queste produzioni, è il più energivoro e consuma un terzo dell'energia industriale globale. Di conseguenza l'aumento del recupero e del riciclo dei materiali può ridurre la necessità di estrarre nuove materie prime e ridurre di circa un terzo l'energia consumata dall'industria petrolchimica. L'industria metallurgica mondiale, con una produzione di oltre 1,2 miliardi di tonnellate nel 2006, è la seconda più grande consumatrice di energia nel settore manifatturiero (19%). Con il recupero e il riciclaggio completo dell'acciaio usato e adottando misure di efficienza energetica, come i migliori sistemi di fusione oggi disponibili, si potrebbe ridurre del 23% l'energia consumata nel settore metallurgico. Negli Usa, ad esempio, la percentuale di riciclaggio degli elettrodomestici è stimata intorno al 90%, mentre totale è il riciclo delle automobili. La grande sfida nelle città di tutto il mondo è rappresentata dal riciclaggio delle diverse componenti dei rifiuti, in questo modo si utilizza solo una frazione dell'energia necessaria per produrre gli stessi oggetti dalla materia prima grezza. Il riciclaggio è possibile per tutti i prodotti di carta, per il vetro, la maggior parte delle plastiche, l'alluminio e i materiali provenienti dalla demolizione degli edifici. L'acciaio e l'alluminio





possono essere usati e riciclati all'infinito. Oggi, dopo che la città di San Francisco (California) si è posta l'obiettivo "rifiuti zero" per il 2020 ed attualmente ha già raggiunto nella raccolta differenziata il 78%, dovrebbe diventare per tutti imbarazzante continuare a sostenere il ruolo centrale nel ciclo dei rifiuti delle discariche e degli impianti di incenerimento.

In aggiunta alle misure che incentivano il riciclaggio dei materiali, ci sono quelle che incoraggiano il riuso dei prodotti come i contenitori per le bevande. La Finlandia, per esempio, ha proibito l'impiego dei contenitori usa e getta per bevande, mentre l'isola di Prince Edward in Canada ha adottato un analogo divieto su tutti i contenitori che non siano riutilizzabili.

Per abbattere le emissioni di CO₂ è, poi, consigliabile disincentivare le attività ad alto consumo energetico che non siano necessarie. Dal punto di vista dell'impatto sul clima è, ad esempio, difficile da giustificare l'imbottigliamento dell'acqua, che spesso equivale all'acqua del rubinetto, il suo trasporto su lunghe distanze e la vendita a prezzi assurdi. Anche se un abile marketing ha convinto molti consumatori che l'acqua in bottiglia è più sicura e salutare di quella che viene erogata dai loro rubinetti, uno studio del WWF sottolinea, anzi, che negli Stati Uniti e in Europa ci sono più controlli sulla qualità dell'acqua del rubinetto. Negli ultimi anni in Italia numerosi sindaci si sono fatti promotori dell'acqua del rubinetto, negli USA quello di San Francisco ha proibito l'uso di fondi comunali per acquistare acqua imbottigliata e la città di New York ha avviato una campagna pubblicitaria per promuovere la sua acqua e liberare così la città dalle flotte di camion per la consegna dell'acqua imbottigliata che intasano il traffico.

Le energie rinnovabili

La decisività dell'elemento ambientale, non riguarda solo agli aspetti della tutela, ma la crescente influenza economica che l'ecologia assume sulla qualità dello sviluppo e l'occupazione.

La Commissione Europea, nel riconoscere la priorità della crisi climatica e della lotta per la salvaguardia del pianeta, è impegnata a mantenere il riscaldamento del pianeta al di sotto dei 2°C e questo costituisce un'opportunità per definire nuove economie a basse emissioni di carbonio e indurre una rivoluzione industriale in cui i vincoli imposti possono rappresentare il motore di una nuova economia capace di dare risposte all'attuale crisi. In particolare nei comparti delle *energie rinnovabili* dove si giocherà, a livello planetario, la sfida dell'innovazione, della competitività e del lavoro. Lo sviluppo delle rinnovabili e il



miglioramento dell'efficienza energetica stanno diventando nei paesi industrializzati (USA, Germania, Spagna, Danimarca), come in quelli emergenti (Cina, India e Brasile) o in via di sviluppo (Kenya e Angola), un fattore propulsivo di economia reale, facendo dell'attuale crisi un'opportunità di cambiamento in direzione di un *new deal* verde che può rappresentare la "nuova rivoluzione industriale del XXI secolo" ¹¹.

Secondo il recente rapporto ¹² di due Agenzie delle Nazioni Unite (UNED e OIL) l'offerta occupazionale dei cosiddetti "*green jobs*", o *lavori verdi*, può riguardare fino a 4 milioni di nuovi posti di lavoro nel mondo industrializzato e una cifra anche superiore nei Paesi in via di sviluppo.

È un trend positivo confermato anche dall'andamento degli investimenti destinato a raddoppiare dagli attuali 1.370 miliardi di dollari l'anno a 2.740 entro il 2020. In Germania, per esempio, i capitali investiti in tecnologie sono addirittura quadruplicati e toccheranno il 16% dell'intera produzione industriale con una forza lavoro superiore a quella delle industrie di macchine utensili e auto. Lo studio analizza inoltre gli sbocchi di occupazione verde nell'agricoltura, industria, servizi, nella pubblica amministrazione, sostenendo che queste opportunità possono rappresentare una via d'uscita dalla crisi.

Uno studio dell'istituto di ricerca IRES - presentato ad un convegno organizzato dalla categoria dei chimici e tessili della Cgil (Filctem) ¹³ - ha analizzato le possibilità degli investimenti, le ricadute occupazionali e le nuove professionalità legate ai *lavori verdi*, in primo luogo, derivanti dalle fonti rinnovabili. La ricerca ha messo in evidenza le potenzialità di sviluppo di questo settore a livello nazionale e nelle regioni del Mezzogiorno, a partire dallo sviluppo della *geotermia* in Campania, del *solare*, dell'*eolico* e delle *biomasse*. Secondo le proiezioni dell'Istituto, entro dieci anni il contributo netto all'occupazione diretta e stabile sarebbe di 9mila unità nel Sud e 12mila nell'intero paese.

Se poi consideriamo anche l'occupazione indiretta e quella temporanea, si raggiungerebbero le 60.500 unità circa. Cifra che nelle prospettive più rosee potrebbe addirittura salire a quota 250mila, con una predominanza delle biomasse, del fotovoltaico e dell'eolico. In termini di valore aggiunto l'industria italiana potrà realizzare un fatturato medio annuo compreso tra i 2,5 e i 5,5 miliardi di euro annui per il prossimo decennio. Il forte sviluppo delle rinnovabili comporterà una grande trasformazione anche delle reti elettriche di trasporto e distribuzione. La realizzazione di "network intelligenti" potrà determinare invece in Italia investimenti stimati attorno a 1,5 miliardi di euro. Numerose sono, poi, le figure tradizionali operanti nel settore delle rinnovabili che stanno vivendo un processo di riqualificazione.



La Green Economy e le prospettive dei lavori verdi

I temi dell'Ecologia e dell'Ambiente stanno rapidamente cessando di essere considerati settoriali per divenire generali e caratterizzare, ai diversi livelli, l'indirizzo politico-programmatico dei governi e delle amministrazioni. Mentre i contenuti, se continuano a contemplare la tutela della natura e la valorizzazione del paesaggio, si completano ed estendono ai temi dell'economia e del lavoro. Nel nostro Paese i risultati dei referendum ambientali - che hanno colto completamente impreparato il precedente governo, ma sorpreso anche parte dell'opposizione - stanno producendo, in questa direzione, una decisa accelerazione. Analogamente sta capitando - sia per reagire alla crisi che per effetto del disastroso incidente alla centrale giapponese di Fukushima - in Europa e negli Stati Uniti. Così in Germania - che conta già 370 mila addetti nelle rinnovabili - il governo della Merkel ha deciso di fuoriuscire dal nucleare e si impegna a produrre entro il 2030 almeno il 50% dell'energia elettrica da fonti pulite. E, nel contempo, le elezioni nel Bad Württemberg - il Länder di Stoccarda che con 10,7 milioni di abitanti è il più industriale della nazione - sono state vinte dai verdi con un programma che al primo posto mette la *green economy* e formula precise proposte che riguardano le prospettive dei *green job*, i lavori verdi. Negli USA, sotto la spinta di Barack Obama, Washington stanZIA 70 miliardi di dollari per incentivare studi e imprese nel solare, nell'eolico, nei bio-combustibili e nella bio-edilizia¹⁴. Solo nell'aggiornamento termico dei vecchi edifici, in direzione di un forte risparmio energetico e di una riduzione delle emissioni in atmosfera, si stima verranno prodotti, nei prossimi anni, un milione e 300 mila posti di lavoro. E la Cina, in questo campo, non è certamente intenzionata a rimanere indietro; basti pensare che Pechino ha destinato, per sostenere la produzione, il 38% dei fondi al settore ambientale.

Per le forze politiche progressiste della sinistra italiana non si tratta, quindi, solo di prendere atto e, con opportunismo, "cambiare cavallo", ma di ripensare a fondo la propria strategia, in direzione di una sostenibilità dello sviluppo basata sull'innovazione, la qualità dei prodotti e delle produzioni e una nuova consapevolezza dello stato del clima e dei limiti delle principali risorse naturali.

Nel nostro paese la quota stanziata dal precedente governo a favore dell'economia verde è ridicola, solo l'1,3 per cento, e irresponsabile il comportamento tenuto nei confronti delle energie rinnovabili. In particolare l'incertezza manifestata nella politica degli incentivi, con un continuo rimettere in discussione gli impegni presi, ha reso incerto e inaffidabile il sistema e aumentato i rischi di chi vuole investire. Ma nonostante l'indifferenza dell'esecutivo la nuova economia si sta rapidamente muovendo anche in Italia. Nel censimento che la

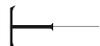


Bocconi ha svolto per conto di Assolombarda fra le aziende *green* in provincia di Milano è, ad esempio, emersa la presenza di 400 società con 50 miliardi di fatturato e 25 mila dipendenti.¹⁵

Se nel settore delle rinnovabili le indicazioni dell'ultima fiera "Solarexpo" di Verona confermano che sarà il fotovoltaico a trainare l'intero comparto, il quale, nel prossimo biennio, avrà bisogno di 70 mila tra ingegneri, personale gestionale e venditori specializzati, numerose altre sono le attività interessate dalla economia verde. Ma lo stesso settore chimico, che per decenni ha prodotto un forte impatto ambientale, registra con la società "Novamond" importanti novità nel settore delle plastiche biodegradabili che possono trasformare e sostituire parte degli attuali impianti petrolchimici in bioraffinerie con la creazione, anche qui, di nuovi posti di lavoro. Così come l'industria del riciclo e del recupero dei materiali che con il Conai, il consorzio per il recupero degli imballaggi, ha creato, in dieci anni di attività, 90 mila posti di lavoro all'interno delle oltre 300 aziende che mettono in atto efficienti sistemi di raccolta differenziata. Con una significativa riduzione degli smaltimenti dei rifiuti nelle discariche e forti benefici nell'abbattimento delle emissioni inquinanti. Si tratta di un comparto destinato ad un ulteriore sviluppo considerati gli obiettivi di legge della Comunità Europea che prevedono di raggiungere il 65 per cento nella raccolta differenziata dei rifiuti urbani entro il 2012 e conseguire nel 2020 la quota del riciclo al 50 per cento. Mentre oggi siamo, come media del paese, al di sotto del 30 nella differenziata e al 20% nel riciclo. Per un raffronto con altre nazioni è utile segnalare che la Gran Bretagna è già al 34% nel riciclo e la Germania, addirittura, al 62¹⁶. Bisognerà, di conseguenza, sviluppare questa pratica in settori oggi trascurati come i rifiuti ingombranti, gli apparecchi elettrici ed elettronici (Raee) e l'organico per il quale produrre *compost* di qualità. Un aiuto consistente a questa attività potrà venire se le pubbliche amministrazioni prenderanno finalmente sul serio la norma sul *green public procurement* che le obbliga negli acquisti a una quota del 30% di prodotti verdi.

Per l'Italia è indispensabile un recupero in tecnologia e formazione

Anche il mondo della formazione si fa *green*, gli eco-master universitari sono aumentati di cinque volte negli ultimi otto anni e le prospettive per i prossimi tempi accademici sono di ulteriori incrementi. In questo favoriti dalle buone opportunità occupazionali che lo sviluppo della *green economy* italiana promette. Le università dovrebbero cercare di rispondere ai futuri fabbisogni professio-





nali e formativi connessi alle attività e ai nuovi lavori verdi. Esiste infatti un rapporto diretto tra impegno nei campi ambientali e capacità di incremento delle produzioni. Nei prossimi cinque anni, in Italia, diverse fonti concordano nel prevedere che la *green economy* realizzerà oltre un milione di posti di lavoro e rappresenterà uno degli elementi più concreti per superare l'attuale crisi. In particolare nel fotovoltaico il nostro paese, grazie agli incentivi pubblici, ha - secondo l'autorevole centro studi della California sulle energie alternative, l'hs - quasi raddoppiato i sistemi solari installati in un anno: dai 3,6 gigawatt del 2010 è passata ai 6,9 gigawatt di nuovi impianti nel 2011. Superando addirittura la Germania e aggiudicandosi il primato mondiale nel solare. In questa classifica al terzo posto si sono piazzati gli Stati Uniti con 2,7 gigawatt di nuove installazioni, al quarto la Cina con 1,7 seguita da Giappone (1,3) e Francia (1). Tra le regioni la Puglia con 16803 impianti per 1486 megawatt si conferma quella con una maggiore capacità produttiva da fonti rinnovabili, mentre la Toscana ha segnato nel 2011 la maggiore crescita con 8343 nuovi impianti per 337 megawatt.¹⁷

Va però conclusivamente osservato che affinché il *sistema paese* possa beneficiare delle opportunità offerte dal forte aumento delle rinnovabili, è indispensabile venga deciso un adeguato investimento in ricerca e sviluppo, parallelamente a quello in favore della formazione di profili professionali coinvolti nei processi di innovazione tecnologica. Infatti il progresso dei diversi settori delle fonti rinnovabili è funzionale, non solo agli sgravi fiscali, ma alla definizione di politiche industriali ed energetiche in grado di rispondere alla rapida innovazione dei prodotti. L'economia ecologica non ha e non può avere una posizione contraria all'industria - anche se ne riconosce i danni causati negli anni - e la *green economy* non è quindi la fine dell'industria, ma può anzi rappresentare un cammino di riconversione che porta alla sostenibilità ambientale e sociale dell'industria stessa. Se l'Italia, come abbiamo visto, in questi ultimi anni ha saputo utilizzare l'impiego delle energie rinnovabili è però rimasta ferma sul piano dell'innovazione e della tecnologia, penalizzando i comparti della produzione e importando sul mercato italiano prodotti di aziende straniere. Nella manifattura e nell'export, ad esempio, dei pannelli fotovoltaici la Cina ha ormai consolidato il suo primato. Mentre le fasi lavorative del comparto che impiegano realtà nazionali corrispondono alla distribuzione e installazione che risultano a basso valore aggiunto. Riferendosi al solare è, in particolare, necessario provvedere allo sviluppo dell'intera filiera coinvolta, dalla produzione del pannello al suo uso. Perciò, in questo come in altri settori, occorre ripensare a una politica economica e industriale che, come suggerisce Luciano Gallino: "sia volta a favorire un'occupazione ad alta intensità di conoscenza e uno sviluppo



più autonomo ed equilibrato di tutto il paese".¹⁸ Per competere nel segmento alto delle produzioni e dei prodotti.

Infine, in questo decisivo campo - come si raccomanda lo studio dell'IRES su "*Energia e lavoro sostenibile*" - il coinvolgimento attivo dei lavoratori e il protagonismo del sindacato possono avere un ruolo fondamentale: "nello sviluppo di una politica industriale in favore della tutela dei diritti, della sicurezza e della salute dei lavoratori, dei consumatori e dell'ambiente"¹⁹.

Note

1. B. SPINELLI, *Abolire la miseria*, "La Repubblica", 28 dicembre 2011.

2. Il concetto di *sviluppo sostenibile* fu introdotto per la prima volta in maniera ufficiale dall'ONU nel 1987 con la diffusione del "*rapporto Brundtland*" dal titolo: *Il futuro di tutti noi*. A livello internazionale il tema ambientale era stato affrontato nel 1972 a Stoccolma dalla prima "*Conferenza mondiale sull'ambiente e lo sviluppo*". La filosofia del rapporto è nell'impegno a perseguire lo sviluppo sostenibile, assicurando cioè il soddisfacimento dei bisogni delle generazioni presenti senza compromettere quello delle generazioni future. Era così ufficializzata la relazione tra sviluppo e ambiente considerati come due fattori inscindibili nelle politiche di piano di qualunque strategia volta al progresso dell'umanità. Nel 1989 il rapporto fu seguito dal primo studio dell'*Itergovernment Panel on Climate Change* (Ipcc) per conto dell'Onu sul fenomeno del riscaldamento del pianeta.

In questa ottica, nel 1992, le Nazioni Unite hanno organizzato il "*Summit della Terra*" a Rio de Janeiro chiamato *Ambiente e sviluppo* e, dieci anni più tardi, la terza conferenza tenuta a Johannesburg (2002) che ha avuto come titolo: *Lo sviluppo sostenibile*. Tra questi due appuntamenti vi è stata la definizione del documento programmatico di *Agenda 21*, che analizza i principali temi di uno sviluppo sostenibile a livello complessivo, e l'approvazione del *Protocollo di Kyoto* (1997) sull'impegno dei Paesi firmatari a ridurre le emissioni "climateranti". Impegno che la recente conferenza delle Nazioni Unite di Durban (dicembre 2011) è riuscita, anche se con difficoltà, a mantenere, mentre si sta preparando per quest'anno la conferenza sullo sviluppo sostenibile di "*Rio + 20*".

3. Dionigi TETTAMANZI, *La sobrietà dimenticata*, discorso tenuto a Varese il 15 gennaio 2009.

4. Il Consiglio europeo ha tradotto la strategia clima-energia "20-20-20" nella direttiva 2009/28/CE approvata dal Parlamento europeo, e dal Consiglio europeo il 23 aprile 2009.

5. Serena Rugiero dell'IRES (presentazione n. 14/2011).

6. Il progetto *CasaClima* è un metodo di certificazione energetica degli edifici. La certificazione consente di quantificare il contenimento del consumo e l'uso efficiente di risorse nel progetto urbanistico ed edilizio, valutando la reale sostenibilità dell'intervento. La Provincia autonoma di Bolzano è la prima in Italia ad aver introdotto l'obbligo della certificazione energetica *CasaClima* ed è la stessa provincia a certificare gli edifici aumen-





tandone il valore commerciale. A giugno 2011 l'Agencia *CasaClima* di Bolzano, in quanto organo certificatore pubblico indipendente, ha certificato oltre 2500 edifici, distribuiti su tutto il territorio nazionale. L'Agencia offre anche programmi di formazione per tutti gli operatori coinvolti nella costruzione e promuove iniziative per sensibilizzare e responsabilizzare tutta la cittadinanza su: risparmio energetico, sostenibilità e mutamenti climatici. Collabora inoltre con i più importanti partner del settore, aziende ed istituzioni, sia in Italia che all'estero.

7. ENEA, *Crisi economica e intervento pubblico*, del 26 febbraio 2009.

8. S. SETTIS, *Serve un Keynes per salvare il paese*, "La Repubblica", 15 dicembre 2011.

9. www.manifestofuturosostenibile.it

10. Fonte Apat 2007.

11. R. AMMASSARI - M. T. PALLESCI, *La Frontiera della Sostenibilità*, in: *Sviluppo sostenibile e processi di partecipazione*, Roma, ISFOL editore, 2007, pp. 13-31.

12. "Green Jobs: Towards decent work in a sustainable, low-carbon world"

13. Roma, convegno della Filctem-Cgil del 23 marzo 2010.

14. V. ZUCCONI, *Se l'ecologia diventa un mestiere*, "La Repubblica", 9 giugno 2011.

15. A. CIANCIULLO, *Un milione di posti di lavoro: l'Italia del verde può crescere*, Intervista a Gianni Silvestrini, direttore del Kyoto Club, "La Repubblica", 9 giugno 2011.

16. *Imballaggi, la seconda vita dei materiali* da "Le Guide di 'Repubblica'" del 21 giugno 2011.

17. F. RAMPINI, *L'Italia sceglie il sole ora nel fotovoltaico siamo primi al mondo* - "La Repubblica", 10 gennaio 2012.

18. L. GALLINO, *La scomparsa dell'Italia industriale*, Einaudi, Torino 2003.

19. *Energia e lavoro sostenibile*, a cura del Forum "Energie rinnovabili e sostenibili", Roma, IRES, 24 gennaio 2011.

Renzo Penna, dirigente sindacale della Federazione Lavoratori Metalmeccanici della CGIL di Alessandria dal 1976 al 1983, Segretario Provinciale della Camera del Lavoro di tale provincia dal 1983 al 1986, Vice Segretario della CGIL del Piemonte dal 1991 al '94, eletto alla Camera dei Deputati per l'"Ulivo" dal 1996 al 2001, Consigliere provinciale nel 2004 e Assessore all'ambiente della Provincia di Alessandria dal 2004 al 2008. È presidente dell'Associazione Nazionale Labour "Riccardo Lombardi". Ha pubblicato: *Università: cronaca di una autonomia conquistata*, Alessandria, Ugo Boccassi Editore, 1998; *Ambiente*, da Limite a Valore Un'esperienza politico-amministrativa, Roma, Editori Riuniti University Press, 2011.



Paola Terile

La famiglia adottiva: educarsi alla diversità

Inizierò questa riflessione sull'incontro con la diversità nella relazione tra genitori e figli con una citazione letteraria, che ci descrive una realtà lontana da noi nel tempo, ma nella quale possiamo in parte riconoscerci.

Nel romanzo di Michela Murgia *Accabadora* (che significa "accompagnatrice all'ultimo viaggio"), ambientato in un paesino della Sardegna denominato dall'autrice Soreni, negli anni 50 del secolo scorso, si narra la storia del legame tra una sarta nubile ed una bambina che lei sceglie come figlia adottiva.

La bimba, che è la quarta figlia femmina di una madre povera, poi rimasta vedova, e di conseguenza è stata pochissimo desiderata e per nulla amata, di comune accordo con la madre naturale viene presa all'età di sei anni dalla sarta, e vive da allora con lei.

Una sera, quando la bimba ha dieci anni, si svolge tra lei e Bonaria, la madre adottiva, questa conversazione:

"Maria, dice la madre, tu di chi sei figlia?"

La ragazzina non se lo aspettava. Tacque per un attimo, cercando la trappola nella domanda, poi si buttò sul sicuro.

"Di Anna Teresa e Sisinnio Listru."

"Giusto. E però dove vivi?"

Stavolta Maria intuì la trappola, e prese tempo.

"A Soreni vivo".

"Maria," la ammonì Bonaria inarcando le sopracciglia. La ragazzina dovette cedere.

"... Vivo qui con voi, Zia."

"Quindi vivi staccata da tua madre, ma sei sempre sua figlia. È così? Non vivete insieme, ma siete madre e figlia."

Maria tacque, un po' umiliata, abbassando gli occhi sulle ginocchia per consolarsi con l'abecedario, dove ogni cosa aveva un suo comodo posto, e solo uno. Il sussurro arrivò lieve come un soffio.

"Siamo mamma e figlia, sì ... ma non proprio una famiglia. Se eravamo una famiglia, non si metteva d'accordo con voi ... cioè, io credo che voi siete la mia famiglia. Perché noi siamo più vicine".

Stavolta fu Bonaria a tacere per qualche momento. La musica classica che





continuava a venire dalla radio non impediva al silenzio di sentirsi. Quando parlò di nuovo, aveva cambiato ancora tattica.

“Mi fa piacere che dici questo, ma non c’entra ... perché lo sai bene che Arrafiei (il marito) mi è morto in guerra nelle trincee del Piave. E quella guerra la faceva l’Italia, mica la Sardegna. Quando si muore per una terra, quella terra diventa per forza tua ... Nessuno muore per una terra che non è sua, se non è stupido.”

Maria non aveva nessun’arma da opporre a quella logica, né consolazione per un dolore così forte da conservare ancora memoria di sé dopo quarant’anni. Lo vide brillare come un lumino negli occhi di Bonaria, la sola tomba dove il disperso Raffaele Zincu non aveva mai smesso di essere pianto. Mormorò confusamente:

“Cosa volete dirmi, Zia ... che io diventerò veramente vostra figlia solo quando sarò morta?”. Bonaria scoppiò a ridere, spezzando la tensione rivelata senza pudore dalla domanda di Maria. Con un gesto istintivo prese la testa della ragazzina e se la strinse al grembo, come per scaldarla.

“Sciocca che sei, Mariedda Listru! Tu sei diventata mia figlia nel momento stesso in cui ti ho visto, e non sapevi ancora nemmeno chi ero. Però devi studiare l’italiano bene, questo te lo chiedo come una grazia ...”

“Perché, Zia ...”

“Perché Arrafiei era andato sulla neve del Piave con scarpe leggere che non servivano, e tu invece devi essere pronta. Italia o non Italia, tu dalle guerre devi tornare, figlia mia”.

Non l’aveva mai chiamata così, e non lo fece mai più. Ma a Maria quel piacere denso, così simile a un dolore in bocca, rimase impresso per molto tempo.

Due osservazioni a partire da questo testo. L’adozione quale noi la conosciamo, negli anni 50, epoca in cui è ambientata la bella storia narrata dal libro, in Italia non esisteva: era invece abbastanza diffusa l’adozione come legame elettivo.

Figli di anima, così chiamava questi figli il linguaggio popolare; oggi si parla di “mamma di cuore”, ma il termine “anima” sembra alludere ad un legame davvero particolare. Come se la scelta da parte del genitore fosse considerata, sia soggettivamente che collettivamente, talmente profonda da compensare la mancanza del legame di sangue con un legame altrettanto importante, quello tra anime. Se mi sei figlio di anima, penserà il genitore, mi somigli, non nel fisico ma dentro; c’è tra noi una misteriosa affinità, analoga a quella che unisce due persone in altri tipi di amore (le anime gemelle). Siamo cioè in qualche modo simili, (“noi siamo più vicine”, dice infatti la piccola Maria ponendo implicita-

mente a confronto il suo legame con la madre adottiva e quello con la madre naturale), e questo mi rassicura.

Pensiamo ora ai figli adottivi, in particolare a quelli che vengono da lontano, con i loro bellissimi visi così differenti dai nostri. Innanzitutto, ciò che crea il primo sentimento di unione è il coincidere simmetrico del bisogno istintivo di essere genitori, con quello del piccolo di avere genitori che si prendono cura di lui.

La prima “sommiglianza”, quindi, la crea il desiderio. Due bisogni altrettanto forti: il che spiega perché nelle prime sedute di post-adozione, da me compiute come psicologa, il sentimento di gioia reciproca, di desiderio affettivo esaudito da parte dei genitori adottivi, sia talmente intenso da pervadere l'aria della stanza in cui le famiglie siedono.

Nei quattro incontri di post-adozione, che si svolgono nel primo anno dall'arrivo del bimbo alla presenza dell'intero nucleo familiare, emergono e prendono vita le caratteristiche specifiche della relazione genitoriale adottiva. Svolgo questi incontri in collaborazione con un Ente autorizzato per le Adozioni Internazionali: si tratta, per le famiglie, di un percorso volontario, integrativo e spesso suppletivo al percorso di post-adozione istituzionale, che in Italia viene svolto dal Servizio pubblico.

Il setting è aperto per poter cogliere dal vivo, man mano che si fanno presenti nel dialogo e nell'interazione di gioco tra adulti e bambini, le dinamiche tra i vari componenti della famiglia, e perché mi sembra l'impostazione più adatta a rispettare le caratteristiche di questo particolare nucleo. L'analista entra nel vivo dell'interazione con la famiglia rispondendo a domande dei genitori su questioni concrete, giocando via via con i bambini, in un intrecciarsi di dialoghi in movimento in cui lo sguardo analitico si manifesta nel dare senso a ciò che succede, nell'illuminare in tempo reale emozioni e pensieri inserendoli nello stile e nel tessuto relazionale di quella determinata famiglia.

Ad una domanda che pongo ai genitori nel corso dell'ultimo colloquio: “Che cosa è cambiato nella vostra relazione con lui dal primo giorno in cui vi siete incontrati?”, le famiglie danno sostanzialmente due tipi di risposte, per lo più sintone in entrambi i genitori. Una si traduce in: “L'ho sentito da subito mio”; l'altra invece in: “All'inizio provavo tenerezza, ma soltanto ora che ci conosciamo meglio, che viviamo insieme già da un anno sento di volergli davvero bene”.

In entrambe le affermazioni c'è una verità, anche se quelle del secondo tipo rivelano una consapevolezza maggiore del fatto che il bambino all'inizio è uno sconosciuto, una piccola persona con una sua identità ed una storia che nelle sue origini, in parte più o meno breve a seconda dell'età del bimbo quando entra a far parte della famiglia, non coincide con la storia dei genitori. Come dice la madre adottiva del romanzo appena richiamato, lo si è sentito parte della pro-





pria anima ancor prima di averlo conosciuto, ma ciò non toglie che quando ce lo si trova tra le braccia la sua estraneità e diversità (da noi, dagli altri bimbi) balzi agli occhi almeno quanto la vicinanza. Questa diversità fatta di tante componenti - somatica, esperienziale, culturale - fa sì che soprattutto all'inizio si possa percepire il figlio come uno sconosciuto.

Dall'altra parte, la vicinanza intesa come intimità istintiva di gesti e sentimenti esiste fra genitori e figlio fin dal primo giorno della loro vita comune.

Il filo conduttore del lavoro con le famiglie adottive è appunto quello di aiutarle a coniugare fin dall'inizio vicinanza affettiva e diversità, intimità ed estraneità come componenti egualmente fondanti nella relazione con il bambino.

Il negare o sottovalutare la diversità del bambino fa spesso tutt'uno con la difficoltà ad entrare in contatto con gli aspetti più delicati dell'esperienza di genitore adottivo.

In primo luogo, secondo i racconti dei genitori, c'è la difficile questione di come rapportarsi al passato dei propri figli, del quale spesso non si sa nulla. Il raccontare al figlio piccolo la storia dell'adozione, soprattutto quando la si fa diventare una bella favola a lieto fine i cui personaggi vengono trasfigurati e prevalgono i buoni sentimenti, può diventare per il genitore una compensazione del proprio disagio di fronte all'ignoto che è il passato del bambino, così come rispetto alle ipotetiche sofferenze che vi sono iscritte. In una parola, la storia può lenire il disagio legato all'impossibilità di rispondere in modo rassicurante a tutte le domande del figlio.

Raccontare la storia in effetti fa bene al bambino, ma è importante che il genitore si faccia consapevole che l'aspetto sconosciuto e "segreto" del passato del bimbo non è cancellabile; che nelle diverse fasi della vita e della crescita del figlio dovranno continuare ad affrontarlo, insieme a lui. L'elaborazione della storia serve ai genitori per iniziare a familiarizzarsi con l'aspetto più estraneo e difficile da accettare del loro figliolo: il suo passato. Se il figlio adottivo entra nella vita familiare con un'età sufficiente per portare con sé un bagaglio di ricordi, sarà possibile condividere con lui questo passato. Se inizialmente i racconti del piccolo faranno sentire in modo acuto la sua estraneità, il tempo e la crescente familiarità reciproca, nella quale abbia ampio spazio la consuetudine ad esprimere chiaramente i propri vissuti emotivi, aiuteranno il padre e la madre ad inserire i ricordi del figlio all'interno del legame affettivo. Le esperienze del suo passato si inseriranno per gradi nella storia della famiglia, diventando risorsa preziosa sia per lui che per i genitori, utile alla conoscenza reciproca ma anche per dare inizio da subito alla costruzione di un ponte tra passato e presente, tra le differenti identità del bimbo e quelle di ciascuno dei suoi cari.

Se invece il bimbo al suo ingresso in famiglia è troppo piccolo per poter avere

ricordi, il passato degli inizi della sua vita resta e rimarrà in futuro uno spazio vuoto, che i genitori potranno aiutare il figlio ad affrontare in quanto essi stessi impareranno nel tempo a convivervi con il minor disagio possibile.

Cito le parole di una madre: “La prima volta in cui un bambino compagno di scuola materna di mio figlio mi ha chiesto se lui era mio figlio mi sono trovata a balbettare... Ero così preparata, lo avevo sempre saputo, eppure la prima volta che ho dovuto spiegarlo sono rimasta così smarrita, mi sono bloccata, non trovavo le parole”...

Siamo di fronte ad un’esperienza impastata di sentimenti ed emozioni, talmente articolata e complessa che per descriverla le parole non bastano. È importante, è un aspetto sul quale molto si lavora nei colloqui post-adottivi, imparare a contenere l’ansia di essere ad ogni costo “un bravo genitore”, risultando persone capaci di fare i conti con il proprio limite e di evitare ogni forzatura. Si tratta di prendere atto, ad esempio, del fatto che alcune domande del proprio figlio sulla sua nascita possono essere per alcuni aspetti dolorose (il discorso sull’altra madre, ad esempio, per molte mamme è comprensibilmente faticoso).

Un altro aspetto “Ombra” molto presente nel vissuto iniziale dei genitori adottivi è la riparazione del trauma. Fin troppo formati agli aspetti psicologici del vissuto del bimbo abbandonato, i genitori tendono a volte ad assumere un atteggiamento “consolatorio” ad oltranza nei confronti del bimbo. Il pensiero re-trostante è: dato che il nostro bambino nei primi tempi della sua esistenza ha sofferto, è stato abbandonato, allora dobbiamo ricoprirlo di affetto senza dargli limiti, per aiutarlo a risanare la sua “ferita primaria”. Dietro questo - che è un altro modo di manifestarsi della non accettazione piena del bimbo come persona - si nasconde da parte del genitore la tendenza ad una relazione simbiotica, che ha in realtà una valenza riparatoria delle proprie ferite affettive.

È vero, invece, che i bambini spesso hanno in sé buone potenzialità per recuperare la fiducia nel mondo adulto, per cui un atteggiamento accogliente e fiducioso nelle loro risorse e nel grado di autonomia che già possiedono, è per loro il più favorevole.

La semplice osservazione della loro spontanea energia può dunque essere di grande aiuto ai genitori nel ridimensionare i timori iniziali.

Un ulteriore aspetto Ombra da me evidenziato nel corso dei colloqui è l’eccessiva importanza data dai genitori adottivi al controllo sociale, sotto forma di ansia di essere giudicati appunto “buon genitore”, così come in forma di paura del giudizio degli altri nei confronti della differenza di cui il bambino è portatore. L’aspetto di apertura al mondo che la famiglia adottiva porta con sé è senza dubbio vissuto dalla maggioranza di esse come un valore da diffondere. D’altro canto, è un dato di fatto che la cultura dell’adozione non è ad oggi molto





diffusa a livello sociale, almeno in Italia, e che il pregiudizio ancora dominante, compreso quello positivo, può non aiutare ad esempio l'inserimento del bimbo nell'istituzione scolastica.

A questo riguardo, ecco un'altra pagina del romanzo *Accabadora* in cui l'incontro con il pregiudizio viene tratteggiato con efficace delicatezza.

"Uscirono (la madre adottiva e la maestra della bimba, che l'aveva convocata a colloquio) nel giardino che circondava la scuola, e camminarono tra le aiuole fiorite senza curarsene, attente soprattutto l'una all'altra. Bonaria [ricordiamo che questo nel romanzo è il nome della madre adottiva] osservava la maestra con brevi occhiate dirette, Luciana [la maestra] si limitava a guardare di tanto in tanto il profilo segnato di quella donna, quando pensava di non essere vista.

"È strano sa, questa cosa del figlio d'anima ... "

"Perché è strano? ". Il tono di Bonaria era inespessivo.

"Maria non sembra averne affatto risentito. Vede spesso la sua famiglia d'origine?"

"Sì, ogni volta che me lo chiede. Perché doveva risentirne?"

Luciana Tellani rispose di getto, come se quella frase se la fosse rimuginata da molto prima, nell'attesa che la vecchia si presentasse all'appuntamento.

"Non lo so, è che mi sorprende che per esempio, quando le chiedo di fare un disegno dei suoi genitori, Maria disegni lei, e non la vera madre ..."

Bonaria non mostrò sorpresa a quella rivelazione, e rimase in un silenzio che invitò l'altra a proseguire imbarazzata.

"Bé, è che mi sembra una cosa così insolita che una bambina venga sottratta ... consensualmente, per carità, ma comunque che venga via dalla famiglia così, senza mostrare traumi ..."

"Non è strano, in questa zona succede ogni tanto, se va a Genari ci sono almeno tre *fillus de anima*, una ha all'incirca l'età di Maria..." Bonaria si fermò per ribadire il concetto: "Non è strano".

La piemontese non sembrò convinta, ma lì per lì non aggiunse altro. Fecero scivolare il discorso sui risultati scolastici meno brillanti della bambina, e una volta tornate alla porta della classe la maestra fece per congedarsi. Ma Bonaria aveva un'ultima domanda.

"Volevo chiederle, a proposito dei disegni che fa Maria ... cosa intende esattamente quando dice che dovrebbe disegnare la vera madre?"

La maestra rimase interdetta, dallo sguardo più che dalle parole dell'anziana sarta.

"Non mi fraintenda, mi riferivo alla madre naturale, non intendevo certo svilire il vostro rapporto ..."



“La madre naturale, per Maria, è quella che lei disegna quando le chiedono di disegnare sua madre.”

Forse fu il tono della vecchia, così lieve e pacato. O forse lo sguardo, assolutamente vitreo su di lei, come se le guardasse attraverso. In ogni modo, maestra Luciana reputò più saggio non replicare, stringendo le labbra in una rigida parodia di sorriso.”

Questa pagina, con la sintetica limpidezza della letteratura nel tratteggiare aspetti conflittuali dell’esperienza umana, pone l’uno di fronte all’altra il pregiudizio e l’esperienza della relazione concreta, la quale spiazza e smentisce il pregiudizio, anche quando non riesce subito a smontarlo. Perché la relazione concreta e viva del padre e della madre con il bambino, allorché la si viva con autenticità e naturalezza, si articola come un percorso aperto di crescita comune, e in quanto tale rasserena e dà forza. Semplifica e rassicura.

Nel rimarcare uno o più aspetti critici della loro esperienza in maniera ansiosa e drammatica, alcuni genitori rivelano invece la latente paura che la difficoltà o comunque la differenza del passato del bambino prendano prima o poi il sopravvento e gli impediscano di sentirsi veramente parte della famiglia e del grande mondo.

Anche qui fa capolino, dietro le legittime paure, la difficoltà di venire veramente a patti con la complessità dell’esperienza del proprio figlio, e della propria di genitore adottivo.

È infatti indiscutibile, e questo ogni genitore lo sa, che il bambino adottato è anche “figlio del mondo” e non può appunto essere del tutto figlio proprio.

Si può affermare che l’identità specifica della famiglia adottiva proprio in questo paradosso abbia origine: il mondo è sempre “dentro” ed è impossibile tenerlo fuori. L’acquisizione e la stabilizzazione di questa consapevolezza hanno come conseguenza un atteggiamento in cui, con la mediazione dell’affetto, si accolgono man mano che si presentano i differenti aspetti dell’identità del bambino, compresi quelli più distanti dai propri, senza tendere per forza ad uniformarli. Questo, in un periodo storico come l’attuale, fa di ogni famiglia adottiva un laboratorio di convivenza ed educazione di ciascun membro alla molteplicità ed al confronto con le differenze.

Nel lavoro post-adottivo è mia cura accompagnare i genitori, attraverso il confronto con aspetti concreti della propria esperienza, ad entrare in contatto consapevole e a sviluppare la propria funzione regolatrice genitoriale, sempre giocata tra la riflessività analitica e globale e l’ascolto della dimensione istintuale: funzione-guida nella costruzione progressiva del rapporto di conoscenza, attaccamento e fiducia con il bambino.





I bimbi adottivi appaiono all'osservazione, nel primo anno dopo l'arrivo, in grande maggioranza dotati di maggior maturità esperienziale ed emozionale rispetto ai coetanei: abituati ad una precoce socializzazione, si rivelano capaci di adattabilità e di mediazione culturale. Come se i vissuti forti della loro prima infanzia, che siamo abituati a considerare soprattutto nei loro aspetti negativi, li avessero d'altra parte portati a metter in essere risorse che li rendono nella maggior parte dei casi positivamente reattivi rispetto alle nuove esperienze.

Un approccio psicoanalitico orientato a cogliere soprattutto gli aspetti di difficoltà del loro vissuto appare quindi parziale. Rischia infatti di non rendere giustizia alla complessità della esperienza pregressa del bambino, che non può non includere anche vissuti positivi, e di non valorizzarne le risorse. L'uso esclusivo di una categorizzazione psicologica orientata in senso psicopatologico appare nel complesso non adeguato a cogliere la complessità e l'intreccio di livelli dell'universo familiare adottivo. Una metodologia sperimentale prettamente empirica, dinamica ed "insatura", che comprenda lo sguardo analitico sulla relazione profonda insieme ad un ascolto "aperto" volto a sostenere e a valorizzare la relazione genitori-figli nel suo formarsi e nel suo essere nel mondo, mi sembra più adatta ad avvicinarci all'esperienza delle famiglie adottive.

Il lavoro post-adottivo assume in queste forme una valenza di prevenzione del disagio ed educativa nel senso più ampio del termine. Si procede infatti dalla casualità dell'incontro alla costruzione di un nucleo aperto in cui ognuno, adulto e bambino, possa svilupparsi nella relazione autentica con gli altri.

A conclusione di queste note, propongo un sogno che descrive in maniera precisa l'evoluzione della relazione affettiva adottiva. La sognatrice è una donna che per alcuni anni ha vissuto la esperienza di genitore adottivo:

"Sono per strada e vedo una bambina stesa per terra, avrà due o tre anni ma è molto minuta, come se fosse vietnamita. Si alza e segue una suora che la sta aspettando. La bimba è incerta sulle gambine e fa fatica a seguire la suora, che cammina svelta davanti a lei e non la aspetta. La piccola mi fa tenerezza e allora la aiuto, la prendo per mano e seguiamo la suora, finché non arriviamo a destinazione, una sorta di negozio o piccolo supermercato. Qui la suora scompare ed io ho sotto braccio un cesto in cui è seduta la bimba, in mezzo a tante verdure fresche. All'improvviso mi volto e la bimba non è più nel cesto, e le verdure sono tutte appassite.

Mi dispero e mi getto piangendo tra le braccia di un ragazzo sconosciuto che si trova lì.

Ma poi penso: dev'essere passato del tempo, la bambina non è più piccola, se n'è andata per la sua strada. E allora la mia disperazione si attenua e mi consolo."

In questo sogno protagonista è il tempo che compensa, il tempo che sviluppa. Nel tempo della vita insieme al figlio c'è la gioia dell'incontro, l'accompagnamento alla rinascita nella relazione. Avviene anche il dolore della separazione, ma si apprende che la bimba ha infine preso la sua strada, cioè la relazione è riuscita. Non ci si può possedere per sempre, ma si percorre un lungo pezzo di strada insieme e questo rinnova e dà nuova linfa al vivere.

Anche questo si impara, lasciandosi adottare dai propri figli.

Riferimenti Bibliografici

Michela Murgia, *Accabadora*, Einaudi, Torino 2009.

Paola Terrile (paola.tertile@virgilio.it), psicologa analista, diplomata al C. G. Jung Institut di Zurigo, socio e docente CIPA-IAAP, abilitata a seconde analisi e supervisioni. È referente per il postadozione presso l'Ente Autorizzato per le Adozioni Internazionali Enzo B. Tra i suoi testi: *Voci dal vuoto, creatività femminile in analisi*, Moretti e Vitali, 1997; *Dentro il Presente*, Vivarium 2001; *All'incrocio per la vita. Una relazione terapeutica*, Vivarium, 2010. *Vive e lavora a Torino*.



società • ecologia • società



Luigi Zoja
PARANOIA

La follia che fa la storia



Bollati Boringhieri



Franco Livorsi, Luigi Zoja

Dialogo su Paranoia. La follia che fa la storia

Sono andato a trovare Zoja nel suo studio di Milano per discutere con lui sul suo ultimo, ponderoso e importante libro Paranoia. La follia che fa la storia (Torino, Bollati Boringhieri, 2011, pagg. 468). Ecco quello che ci siamo detti.

LIVORSI: *Credo di conoscere abbastanza bene non tutti i tuoi libri, ma quantomeno quelli che a me sono sembrati più importanti: Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza (Milano, Cortina, 1985), con cui mi sono confrontato già nel mio libro Psiche e storia. Junghismo e mondo contemporaneo (Firenze, Vallecchi, 1991); Crescita e colpa. Psicologia e limiti dello sviluppo (Milano, Anabasi, 1993), poi riproposto, in forma riveduta, con il titolo Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo, Bergamo, Moretti & Vitali, 2003, che nella forma originaria ho pure recensito su "Il pensiero politico"; Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre (Torino, Bollati Boringhieri, 2000), che a suo tempo ho contribuito a presentare qui a Milano, e quest'ultimo, che in parte ho potuto conoscere "prima", tanto che mi hai fatto l'onore di citarmi tra i "ringraziati" con cui hai interloquuto in corso d'opera. Ho pure apprezzato il tuo piccolo, ma importante libro La morte del prossimo (Torino, Einaudi, 2009). Ma questo tuo ultimo volume sulla paranoia nella storia mi sembra il migliore, persino superiore a quello sul padre, che è certo stato il tuo testo più fortunato e discusso. Inizierei comunicandoti qualche piccola impressione d'insieme, quasi a mo' di scheda sul libro per il lettore. Mi pare che tu abbia un'impostazione decisamente interdisciplinare, specie tra psicologia analitica e storia moderna e contemporanea in senso stretto. Talune ipotesi psicologiche sono verificate tramite la storia, e così la stessa visione della storia, in generale e nello specifico, ne risulta illuminata. Dapprima tu definisci la paranoia come malattia mentale specifica, servendoti pure della sua eziologia in classici manuali e opere diagnostiche, antiche e recenti. Poi sposti l'accento sulla paranoia nella dimensione collettiva, che è a tuo dire tanto vistosa quanto poco studiata, sicché - noti - "La paranoia collettiva cade, così, nella categoria degli eventi senza nome. E senza bibliografia, perché, non appartenendo né alle discipline psicopatologiche, né a quelle storico-politiche, essa non forma uno specifico campo di studi. Da tale anonimato appare dunque urgente riscattarla (p. 63)". Qui per la verità tu aggiungi - e questo che mi pare un punto chiave - la seguente osservazione esplicativa: "Dei sette criteri indicati dal DSM*



(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) per il disturbo paranoico, forse solo il settimo non si applica ad Adolf Hitler: 'Sospetta in modo ricorrente, senza giustificazione, della fedeltà del coniuge o del partner sessuale', anche perché i partner sessuali occuparono pochissimo spazio nella sua vita". A mio parere è confermato anche il settimo: in riferimento a quella sola donna che egli amò profondamente, e che forse fu il solo legame appassionato di tal genere (essendo quello con Eva Braun un rapporto più erotico e affettivo che d'amore): legame - guarda caso - esso pure con una coloritura edipica: con la nipote - figlia della sua sorellastra - Geli Raubal, di cui con il suo esclusivismo geloso provocò nel 1931 il suicidio, e che forse uccise (J. Fest, Hitler, Milano, Rizzoli, 1974, pp. 389-390). Quindi, caro Luigi, Hitler i tratti del paranoico elencati dal DSM li aveva tutti e sette! Se mi è consentito rafforzare la tua tesi. Ciò posto tu delinei una sorta di "Fenomenologia dello spirito" paranoico nella storia, mostrando come l'estrema maniacale sospettosità e la proiezione della causa dei mali propri - o di quelli sentiti come uguali ai propri - su altri, abbia immensamente contribuito alla grande macelleria umana della storia, prima a danno di popoli colonizzati da Cristoforo Colombo in poi, eliminati dalla storia o per contagio o tramite assassini diretti o indiretti su vasta scala; poi nella relazione tra stati sovrani, in specie nell'epoca dei nazionalismi contrapposti, culminati nelle due terribili guerre mondiali, con l'olocausto da un lato, e stragi immani come quelle provocate da bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, dall'altro. Tanto l'etnocidio di Hitler quanto i "classici" perpetrati da Stalin a Pol Pot, sono da te ben documentati e tematizzati. Infine ci mostri uno Jago in agguato, che sparge paranoia anche nel nostro tempo, sebbene con effetti che si spera non saranno più nefasti come in passato. Naturalmente tu hai isolato il fattore "paranoia" da altri fattori storici...

ZOJA: Quelli sono già stati molto studiati...

L: Appunto. E io credo che tu abbia fatto bene a non buttarti a fare un complicato ragionamento plurifattoriale mettendoti a fare lo storico puro preferendo invece mostrare allo storico puro quanto la trascurata componente paranoica abbia pesato nella storia. Ora vorrei farti una prima domanda specifica. In più di un punto del tuo libro tu distingui abbastanza nettamente tra dimensione paranoica e dimensione psicopatologica. Ma spesso le due forme - accomunate dalla spietatezza - vengono confuse. Che cosa puoi precisare in proposito?

Z: Prima di risponderti su ciò vorrei aggiungere qualcosa sul mio approccio. Il mio desiderio, in generale, è anche quello di valorizzare la grande idea di inconscio collettivo di Jung anche ai fini della comprensione della vita collettiva. Con ciò naturalmente non dimentico che nella storia vi sono pure motivazioni economiche e istituzionali, e non certo solo psichiche o psicopatologiche. Ma ci sono anche queste ultime, e molto pesano, Ad esempio quando Stalin fa strage

di gran parte degli ufficiali e generali proprio mentre Hitler si appresta ad attaccarlo, agisce in base alla sua paranoia. Così Hitler, che si sentiva sempre circondato da potenze nemiche e voleva prevenirne l'attacco attaccando per primo, finiva lui stesso per provocare la guerra e rovina della propria patria. Il grande ruolo di tali cose non è stato colto neppure dal grande filosofo e psichiatra Karl Jaspers, l'autore di *Psicologia delle concezioni del mondo* [1919, e Roma, Astrolabio Ubaldini, 1950], il quale affermava che le grandi epidemie psichiche, del genere dei pogrom e della caccia alle streghe, appartenevano al passato; mentre poi si sono avuti gli olocausti e, in anni recenti, nell'ex Jugoslavia, fenomeni orrendi di pulizia etnica che sembravano ormai impossibili nella vecchia Europa. Quanto a psicopatologia e paranoia va detto quanto segue. La psicopatologia è quasi, o del tutto, una disfunzione in senso egocentrico e immorale. Lo psicopatico manca più o meno totalmente, o totalmente, della dimensione morale. Agisce solo per se stesso, ed è privo dei normali meccanismi empatici per cui, anche agendo egocentricamente, per sé, com'è comune, normalmente si hanno sentimenti solidali per altri. Anche un soldato delle SS, se non era uno psicopatico, poteva impietosirsi, tanto che se l'ebreo era persona conosciuta era ben più difficile perseguitarlo personalmente. Uno psicopatico può uccidere o veder uccidere bambini senza commuoversi. Manca quasi un meccanismo morale, una vera capacità di percepire la distinzione tra bene e male. Invece il paranoico ha tale distinzione in modo addirittura esasperato. Egli la sopravvaluta, mentre allo psicopatico in sostanza essa non interessa neanche; non la sente. Lo psicopatico agisce sempre per la propria convenienza in tutti i casi. Il paranoico, invece, è sempre immerso nel confronto tra bene e male, che però in lui diventano qualcosa di assoluto, per cui tutto il bene sta dalla sua parte e tutto il male dall'altra (in un "altro da sé"). Perciò per lui il male, e quindi i nemici, diventano male puro, dal suo punto di vista irredimibili.

L: *Magari con i non nemici il paranoico potrà essere addirittura affettuoso in modo profondo.*

Z: Sì, egli però non sente il male come proprio, ma lo attribuisce sempre ai nemici. Così, pur assolutizzando l'opposizione tra bene e male, non ha una vera coscienza morale personale. Non capisce il fenomeno trattato da Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* (1986), relativo alla cosiddetta "zona grigia", in cui individui normali poterono purtroppo scendere a compromessi coi persecutori persino nei campi di sterminio. La vita degli uomini "normali" è quella di persone che sanno che nella loro vita e nella vita in generale il bene e il male non sono distinguibili in modo assoluto, come pensa il paranoico. Il male è anche nostro, e non solo degli altri.



L: Questa problematica sulla paranoia nella storia nel tuo libro si colora anche archetipicamente. Io sono stato colpito soprattutto da due figure archetipiche evocate da te, la prima con più dovizia di particolari e la seconda appena di scorcio: l'Aiace della grande tragedia di Sofocle e l'Achab di Moby Dick di Melville. Vuoi dire che cosa c'entrino mai con la paranoia nella storia?

Z: In questi miei riferimenti c'è certo un dato di formazione per me importante. Io sono diventato una persona in qualche modo matura e consapevole negli anni passati all'Istituto Jung di Zurigo. Trovo perciò quasi istintivo ragionare facendo riferimento ad archetipi. Non vi indulgo però troppo per non cadere in un'impostazione quasi ideologica. La figura archetipica mi serve a chiarire tratti quasi universali di un dato fenomeno psichico. Prendi ad esempio la sospettosità ossessiva, che nella paranoia è qualcosa di praticamente universale. C'è in modo prorompente anche nella vita della natura. Ad esempio il cervo nella foresta, che vive nel terrore di essere sbranato dal leone o dal lupo, al più piccolo fruscio balza via, e questo tante volte gli salva la vita. Anche noi facciamo salti del genere. Ma noi umani siamo animali culturali. Perciò una percezione continua del nemico che sia incombente ci fa impazzire. Più le civiltà sono arcaiche e più questa latenza di follia si vede in modo paradigmatico. Così accade talora al guerriero in Omero, e poi in Sofocle quando, come nell'*Aiace*, si ha a che fare con un eroe ossessionato dai nemici interni che gli avevano fatto torto, negando a lui, il più valoroso dopo Achille, le armi di Achille morto. Aiace allora impazzisce vedendo nemici ovunque, sino a sterminare un gregge credendo che si tratti di Ulisse e degli altri Achei che a suo dire gli avevano fatto torto. Anche in Achab la balena bianca diventa, nell'immaginario, il Leviatano, il male assoluto. Vediamo dunque come in certe persone la sensazione di un pericolo incombente prenda quasi il posto dell'io. Dicendo la cosa in termini junghiani possiamo affermare che in esse l'ossessione archetipica ha sostituito l'io razionale, chiamato invece a mediare ed equilibrare gli impulsi ciechi, come l'aggressività, che in date circostanze può ben irrompere dall'inconscio, ma va filtrata, placata, razionalizzata. In questi personaggi, come Aiace o Achab, la situazione emozionale sfugge di mano. Io mi sono soffermato anche sulla paranoia di Otello, in Shakespeare. Mentre nell'eroe tragico greco i poli opposti non composti sono nel singolo, nell'*Otello* sono sdoppiati in due personaggi: l'uno inizialmente generoso ed eroico (Otello) e l'altro meschino e ingannevole (Jago). Il secondo infetta, col male, il primo. Qui entra in campo il fenomeno che io ho chiamato dell'asimmetria del male rispetto al bene. Il male si sparge molto più velocemente. L'infezione del male è molto veloce. In gruppo se si scatena la violenza si può facilmente giungere al linciaggio, al pogrom. L'infezione del bene purtroppo non agisce così rapidamente. Ne ho parlato in un'intervista televisiva

con Corrado Augias. Nella folla esasperata possono accadere cose terribili, di cui spesso il singolo che vi prende parte non sa neanche il motivo.

L: *Pure, non ci sono stati anche movimenti di massa per quello che possiamo dire il bene, nel senso del discorso dell' empatia, solidarietà, eccetera?*

Z: Purtroppo il bene si sparge molto lentamente. Implica una vera educazione morale e personale, non è mai qualcosa di istintivo e generale. La stessa storia di Gandhi lo attesta. Egli educava piano piano attraverso l' esempio. Se lo mettevano in prigione, ne era quasi contento. Sapeva che gli inglesi, liberali, non l'avrebbero assassinato, ma che molti avrebbero disapprovato l' arresto, e così via. Pure, si è visto com'è stato difficile far trionfare questa nonviolenza a livello di massa e nei tempi lunghi della storia.

L: *Probabilmente dipende dal fatto che in noi la parte più forte è sempre quella animale. In noi la parte animale è quella che si scatena più facilmente.*

Z: Sì. E del resto pensa all' India d'oggi. L'indiano è un grande popolo di antica tolleranza religiosa. Pure, spesso, perché si scateni la violenza basta un niente. Un mercante musulmano del bazar ha preso a calci una mucca che magari mangiava l'insalata del suo banchetto. E la folla si può scatenare. Un indù toglie un velo dal volto di una ragazza musulmana, e allora può capitare che reagiscano molto aggressivamente i musulmani. E presto scorre il sangue.

L: *A proposito di aggressività fuor di controllo, una cosa che colpisce molto nel tuo libro sono tutte le parti sui cosiddetti popoli selvaggi, in specie indios delle Americhe del sud e del nord. In tutte quelle pagine si tocca con mano che gli sterminii di massa non sono stati solo episodi magari importantissimi della storia del mondo antico, del genere della distruzione di Troia o di Cartagine o della stessa Gerusalemme, ma che c'è stata un'incredibile persistenza nell'eliminazione, diretta o indiretta, dei pretesi diversi. Mi chiedo se data tale persistenza, quantomeno relativa, tu veda oggi pericoli del genere nel nostro tempo, in cui vengono forzatamente a convivere in modo rapidissimo popoli tanto differenti (ora, oltre a tutto, in un tempo di grande crisi economica).*

Z: Purtroppo questo pericolo c'è. Certo abbiamo maggior consapevolezza rispetto ad un tempo. Far diventare vere delle notizie false, o mere fantasie di menti turbate, è diventato più difficile. Oggi c'è maggiore consapevolezza. Siamo raggiunti da una quantità incredibile di informazioni, per quanto possano essere manipolate. Certo, siamo pure di fronte a sfide senza precedenti, in cui i fenomeni di coabitazione s'impongono ai popoli in modo rapidissimo, suscitando reazioni che possono anche essere inconsulte. Tra i più a rischio d'in-



fezione, da parte di orientamenti di cieca intolleranza, ci siamo proprio noi italiani. Noi non abbiamo conosciuto una multietnicità plurisecolare come l'Europa orientale, e non abbiamo fatto un'esperienza plurisecolare di grandi imperi, come l'inglese o il francese, che pur scatenando violenze spesso inconsulte nell'insieme hanno realizzato forme di coesistenza tra più etnie di lunghissimo periodo. Oltre a tutto la fase della grande immigrazione da tanti paesi verso l'Italia, da noi è venuta a coincidere con la nascita di governi di centrodestra, in cui sono stati sdoganati come forza di governo partiti che sino a pochissimo tempo prima erano stati neofascisti: una cosa ad esempio impensabile, con i movimenti neonazisti, in Germania. In sostanza da noi hanno fatto irruzione movimenti estremisti con componenti o xenofobe o di matrice fascista, da un lato come la Lega Nord e dall'altro come l'ex Movimento Sociale. Questa è stata una tragica coincidenza cui noi italiani non eravamo preparati.

Accadono pure cose strane e curiose. Tu sai che io leggo quotidianamente la stampa americana, in specie l'"Herald Tribune", l'edizione internazionale del "New York Times", espressione spesso dell'élite ebraica e progressista - là dicono *liberal* - di New York. Quelli del "New York Times", alias dell'"Herald Tribune", sono molto attenti a questi fenomeni di multietnicità. Bene, mesi fa leggevo un articolo, addirittura in prima pagina, sull'emigrazione dei Sik a Cremona. I Sik, come sai, non sono induisti e hanno tutto un modo di vivere specifico, con fortissimo senso comunitario, a base monoteista e costumi prescritti, come il portare sempre il turbante e il pugnale alla cintola. Questi sik sono diventati straordinariamente importanti specie negli allevamenti delle mucche e poi nella lavorazione del latte: senza di loro crollerebbe la produzione del Grana Padano. A un certo punto, nel cremonese, hanno voluto farsi il tempio. E, malgrado lo pagassero tutto loro, questo ha suscitato proteste da parte dei leghisti, e dei contadini locali, diffidenti verso questa gente che sta per conto suo, parla una strana lingua e ora voleva pure un suo tempio, andandovi "armata": perché, appunto, il pugnale fa parte delle loro vesti rituali, proprio come il turbante. Però questa gente è diventata economicamente fondamentale. Queste cose vengono spiegate bene nella stampa *liberal* americana. Da noi è carente una buona informazione, non prevenuta: ci vuole un giornale di New York per parlarne! Nella disinformazione possono determinarsi ovvi shock, nel contatto col diverso, tra contadini e piccoli borghesi. Ad esempio taluni studi hanno dimostrato che la percezione popolare della presenza degli immigrati, in Italia è dieci volte superiore al loro numero reale.

L: *Questo mi fa venire in mente un fenomeno su cui ti soffermi nel tuo libro: quello dell'importanza delle voci. Talora, come nel caso di Hitler, erano state pure voci di*



tipo paranormale, allucinazioni uditive. Ma quelle di cui ti occupi tu sono soprattutto voci legate al meccanismo che gli studiosi dicono della "diceria". Si tratta di un fenomeno antico. Mi viene in mente un libro scritto da un grande storico francese che, a dispetto di un certo economicismo marxista, dava lì importanza a un dato di soggettività diffusa: La grande paura, di Georges Lefebvre. L'autore illustrava una motivazione forte dei piccoli contadini che avevano da poco ottenuto terre in proprietà, a proposito di una grande congiura nobiliare per tornare a impossessarsene, congiura di cui gli storici non hanno trovato la minima traccia. Era una voce, che però mosse centinaia di migliaia di persone contro nobiltà e clero. Tu parli di ciò anche a proposito del paralogismo, quando ad esempio dici che il modo di argomentare di Hitler, nello stesso Mein Kampf, era basato sul combinare insieme argomenti storico politici razionali e ciechi pregiudizi (pp. 198 - 199 e p. 227), dando appunto un'apparenza di ragionamento razionale (com'è proprio del paralogismo, un sillogismo - dice Aristotele - in apparenza giusto, ma in realtà sbagliato). Hai qualcosa da aggiungere su ciò?

Z: In materia mi piace ricordare il mio piccolo libro *La morte del prossimo*, sul fatto che il contatto con gli altri è sempre meno diretto, per cui l'estraniamento reciproca si accresce. Siamo sempre molto sensibili alle voci altrui, ai "rumors" come dicono gli inglesi, alle chiacchiere stesse, da persona a persona. Tuttavia nel fenomeno del percepire più voci indirette, via etere o computer, c'è pure una possibilità di maggior verificabilità delle frottole o credenze assurde, rispetto ad un tempo.

L: *Tuttavia si danno pure notizie inventate, tipo le armi nucleari di Saddam Hussein assunte come pretesto per scatenare la guerra in Irak, o ingigantite ad arte.*

Z: Questo è tutto vero. Noi abbiamo a disposizione una quantità quasi infinita di informazioni, ad esempio dalla BBC o CNN. Ma accedervi per la gran parte della popolazione è difficile. Bisogna saper bene l'inglese. Ci vuole senso critico. Le voci debbono essere verificate.

L: *Al proposito un'altra cosa che mi ha colpito, nel tuo libro, è il nesso che poni tra spiegazione paranoica e monocausalità. In fondo, se ho ben compreso, il paranoico, anche come leader o cittadino, è uno che indulge alle spiegazioni monocausali a scapito della complessità della realtà. Hai qualcosa da aggiungere in proposito?*

Z: Mi viene in mente Stalin. La sua visione politica rigida, esasperatamente machiavellica, aveva addirittura invaso il suo privato. Ad esempio quando il figlio Jakov tentò il suicidio in un campo di concentramento tedesco o la moglie Nadia si uccise, il commento di Stalin fu che l'avevano fatto per fargli dispetto, per far male a lui. Non aveva alcun rispetto per la sofferenza intima delle persone, compresi i suoi cari. Proiettava la sua paranoia politica anche sulla famiglia.



L: *Mi ha colpito il passaggio in cui confrontando Hitler e Stalin vedi il paranoico puro in Stalin, laddove in Hitler ci sarebbero state alcune tendenze psicotiche in senso stretto, che in certo modo non gli facevano vedere tutto in base alle sue proiezioni della colpa. Mi riferisco al passaggio in cui dici che “narcisismo, antisocialità e paranoia accomunarono profondamente Hitler e Stalin. Il primo, però, avrebbe avuto anche una forte componente borderline, con stati-limite vicini alla follia, sbalzi estremi di umore e una tendenza autolesionista. Tutto questo mancava nel dittatore sovietico. La sua paranoia era più pura (p. 261)”.*

Z: Sì, mi sono lì riferito a uno studio psichiatrico di Luigi Cancrini, *L’oceano borderline. Racconti di viaggio* (Milano, Cortina, 2006).

L: *Su Hitler e Stalin, e poi su Lenin e Stalin, e di nuovo sulla relazione tra i due grandi dittatori del XX secolo, avrei pure qualcosa da aggiungere e un dubbio da enunciare. Intanto Hitler e Stalin hanno entrambi indotto donne al suicidio. Inoltre entrambi o da fanciulli o, nel caso di Stalin, sino alla prima giovinezza, volevano farsi preti. La tendenza alla dogmatica e alla demonizzazione del nemico poteva pure avere qualche arcaica radice pseudoreligiosa. Su Stalin però non concordo con te a proposito della relazione con Lenin. A dispetto di studi storici recenti, io vedo Lenin come un grande rivoluzionario fattosi dittatore in circostanze storiche determinate, come Cromwell o Robespierre, ma nell’insieme umano, “normale”. Non a caso volle fondare, dopo la fase del comunismo di guerra, con logica alla Deng Hsiao Ping, la compresenza tra economia privatistica e capitalismo di stato, detta Nuova Politica Economica. Il vero distruttore della NEP, realizzatore dell’efferratissima collettivizzazione forzata dell’agricoltura e vero fondatore del totalitarismo sovietico per me fu Stalin e solo Stalin. Ma prendi questo punto come una mia dichiarazione personale. Invece mi piacerebbe approfondire con te la questione dell’attacco della Russia da parte di Hitler. Tu a un certo punto dici che anche Stalin si stava preparando ad attaccare Hitler (p. 284) ...*

Z: Comunque non lo si potrà mai dimostrare...

L: *Io negli anni mi sono fatto l’idea che Stalin ad attaccare Hitler non pensasse affatto. Nella sua paranoia aveva fede totale nei propri ragionamenti. Per quale ragione Hitler avrebbe dovuto scegliere la guerra su due fronti per evitare la quale aveva fatto il patto Molotov-Ribbentrop anni prima? Io vedrei l’impreparazione manifesta nei primi tempi dell’invasione da parte di Hitler come effetto di una vera sorpresa. Stalin poteva benissimo pensare a un mondo dominato in Europa occidentale da Hitler e in Europa orientale da lui.*

Z: È un fatto che i due dittatori segretamente avevano una reciproca ammirazione ... Si tratta comunque di una questione controversa anche per i grandi



storici. L'unico che affermi con nettezza il proposito di attacco della Germania alle spalle in preparazione da parte di Stalin è il russo Constantine Pleshakov nel libro *Il silenzio di Stalin. I primi dieci tragici giorni dell'operazione Barbarossa* (2005 e Milano, Corbaccio, 2007). Ma non è un grande storico. Sulla cosa si dovrà vedere meglio quel che verrà fuori dagli archivi sovietici. I documenti sembrano confermare che Stalin stava spostando la zona di difesa sempre più avanti.

L: *Un tipo come Stalin, che certo non si sarebbe fidato, nella sua paranoia, neanche di un fratello gemello, naturalmente doveva sempre pensare di poter essere aggredito da Hitler. Su Hitler mi ha sempre colpito molto - tenendo conto del fatto che negli anni aveva letto, ascoltato e meditato molte cose, a modo suo - il suo non aver tenuto conto di un principio della politica internazionale fissato da tutti i teorici e statisti sin dall'età dell'assolutismo: il principio dell'equilibrio delle potenze, tale per cui i grandi stati, per salvaguardare l'ordine sistemico e soprattutto loro stessi, debbono sempre impedire un eccessivo sbilanciamento di potenza a favore di uno, sicché quando uno Stato squilibri, con eccesso di potenza, l'ordine delle potenze stabilito, gli altri Stati debbono fermarlo, anche con la guerra. Come poteva Hitler pensare che gli Stati occidentali lo avrebbero lasciato diventare il signore assoluto dell'Europa continentale senza saltargli addosso?*

Z: Mi sembra che proprio lì entri in campo la pseudologia del paranoico. Egli ha sempre un eccesso di attenzione alla prevenzione. Siccome si sente sempre sotto subdolo attacco, finisce sempre per attaccare per primo, cacciandosi così in un mare di guai, mettendo se stesso e il suo Stato in una situazione insostenibile.

L: *Un ultimo dato che mi ha molto colpito nel tuo libro è quel che dici sugli americani. In fondo uno sarebbe portato a pensare che se c'è un popolo liberale, e poi democratico da sempre, sin dalla famosa dichiarazione d'indipendenza di Jefferson del 1776, questo sia proprio l'americano. Poi però si vede come hanno trattato indiani, messicani, e a guerra mondiale pressoché vinta, giapponesi (a Hiroshima e Nagasaki), e vengono dubbi. Uno poi pensa al secondo Bush con la sua guerra all'Iraq ... Insomma, vorrei farti quest'ultima domanda: che ne pensi, nell'insieme, di questi americani?*

Z: Come sai mi sento molto legato all'America. Per alcuni anni sono pure stato a New York. Ho tanti amici junghiani americani. E sono convinto che anche se taluni miei giudizi sulle cose cui hai accennato possono essere stati duri da parte mia, capiranno benissimo il mio spirito, che non è antiamericano in nessun modo. C'è un grande pensiero critico americano, passato e presente, di cui non possiamo fare a meno. Ma c'è stata e ancora sussiste una grande tradizione





puritana. Questa, pur essendo nobilissima anche come matrice di libera scelta e moralità del singolo, ha un risvolto aperto alla paranoia: perché tende a radicalizzare l'antinomia tra bene e male. Non è così nel mondo cattolico, sia esso quello spagnolo o il nostro. Nonostante tante cose tremende, gli spagnoli in Sud America, in parte grazie ai loro frati e teologi e in parte per il carattere maschile della loro emigrazione originaria, hanno finito per costruire società meticce. Non così gli americani del nord, facilitati nel loro discriminare gli indiani anche dal sostanziale nomadismo dei pellirossa. Comunque la tendenza degli americani, anche a prescindere dal rapporto con i loro indiani, è sempre stata quella a differenziare le comunità etniche in spazi loro.

Certo la loro matrice culturale puritana, calvinista, è nobile. Rappresenta anche la parte più morale del cristianesimo, l'area eticamente più motivata. Ma ha pure un rovescio della medaglia fatto d'intolleranza verso il preteso "male". L'anima puritana ha scisso da sé l'Ombra invece d'integrarla, per dirla in termini junghiani. Ha spesso teorizzato lo spirito di rinuncia, un moralismo antilibidico. Per gli americani, dato tale retroterra, è sempre importantissimo sentirsi dalla parte del giusto, del *righteous*. Tu ti senti così e non accetti chi per te non lo sia.

L: Chi ha capito meglio, tra gli junghiani, questa differenza tra americani e anche germanici, da una parte, e mediterranei dall'altra mi pare sia stato proprio James Hillman.

Z: Sì, Hillman era in gran parte un europeo, ebreo e cosmopolita. I mediterranei non sono così schematici in materia di bene e male. Del resto tra gli dèi hanno posto Hermes, che è pure ladro e dio dei ladri. E anche Afrodite comporta una buona dose di libero erotismo.

L: Anche Ulisse è un bell'esempio di eroe per nulla "puritano", che aggiusta molto le cose, senza troppi stereotipi.

Z: Sì, ho trovato invece già alquanto diverso l'eroe dell'Eneide di Virgilio. Ci trovo già un certo "puritanesimo". L'antieroe, rispetto ad Enea, Turno, è ucciso come malvagio. Non era certo così la relazione tra Achei e Troiani in Omero. Se pensiamo a Ettore. In fondo il passaggio tra la grande cultura cosmopolita austroungarica e il nazionalismo germanico è stato anticipato da quello dall'ellenismo alla romanità imperiale.

L: Sembra proprio che tanto la dimensione mitica quanto quella volta a investigare il peso delle patologie psichiche nella storia siano molto ricche d'implicazioni. A cinquant'anni dalla morte del fondatore, pare che le idee junghiane abbiano dimostrato un notevole livello di attualità, non solo nella cura d'anima individuale,

che è quantomeno una bella esperienza formativa, ma anche nell'interpretazione della vita collettiva e storica.

Luigi Zoja laureato in Economia, diplomato presso il Carl Gustav Jung Institut di Zurigo e poi anche didatta presso lo stesso, è psicologo analitico a Zurigo, New York e Milano, dove risiede e opera. Dal 1984 al 1993 è stato Presidente nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica e dal 1998 al 2001 dell'Association for Analytical Psychology (IAAAP), presso la quale dal 2001 al 2007 è stato Presidente del Comitato Etico internazionale. È autore di numerose opere tradotte in molte lingue, in particolare in inglese e tedesco, tra le quali si segnalano: *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Cortina, Milano, 1985 (e infine 2003); *Il gesto di Ettore: preistoria, storia, attualità e ricomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; *Storia dell'arroganza: psicologia e limiti dello sviluppo*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2003; *Giustizia e bellezza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; *Centauri: mito e violenza maschile*, Roma-Bari, Laterza, 2010; *Paranoia. La follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, 2011.



Anna Benvenuti

La lunga “Ombra” di Silvio Berlusconi

*Quando il vecchio stenta a morire
e il nuovo stenta a nascere,
avvengono fenomeni morbosi d'ogni genere.*

Antonio Gramsci

Sono in molti a sostenere che in questi ultimi diciassette anni non si è più parlato di politica, ma solo di Berlusconi. Ed è vero. Ma perché? Forse perché si cerca di capire dov'è e se c'è una verità in un uomo che riesce a dire tutto e il contrario di tutto. E che non è stato il vicino della porta accanto, ma il presidente del Consiglio, il che ci riguarda tutti. A Montanelli, che lo conosceva da vent'anni e che gli era stato amico, furono necessari molti anni prima di arrivare a una sorta di “smascheramento”.

Ma chi è Silvio Berlusconi? E perché si parla tanto di lui? Anzitutto perché egli fa di tutto perché ciò accada, come ci racconta Indro Montanelli:

Il secondo oltraggio alla verità il Cavaliere lo ha recato quando ha detto di aver dedicato troppo tempo a “fare” e troppo poco a “comunicare”. A noi, che da quattro mesi non riusciamo a liberarci di Berlusconi che dal video c'invade la casa a pranzo, a cena e a letto sembra proprio il contrario. Io credo che in quarant'anni di potere Andreotti abbia occupato le televisioni meno di quanto il Cavaliere abbia fatto in quattro mesi, e che dietro questa alluvione di parole e d'immagini, quelli che mancano siano proprio i fatti ¹.

Quando Montanelli scrive questo editoriale è il 30 luglio del 1994. Berlusconi possiede già Canale 5, Publitalia e Elettronica industriale. Che egli sia arrivato a possedere tre reti televisive non è insignificante per comprendere qualcosa del personaggio. È così che inizia a diventare lui stesso il prodotto da vendere, attraverso l'esibizione di sé, cosa che fa parte non solo del suo mestiere di pubblicitario, ma anche del suo Dna. Hillman ci ricorda che

“È possibile ottenere il potere con l'‘esasperata ricerca di richiamare l'attenzione su di sé’, cogliendo ogni occasione per mettere in mostra quello che si è appena realizzato - celebrazioni, comunicati stampa, incontri speciali”. Ag-



giunge inoltre che è proprio dell'esibizionismo, dell'esibizione affascinante, uno stretto intreccio tra sesso e potere". *Fascinum* era l'espressione classica latina per le rappresentazioni del pene. *Fascinum* si riferiva essenzialmente a un talismano apotropaico, a forma di genitale, usato per tenere lontano il male e la cattiva sorte" ².

Il tema del corpo e dell'esibizione che Berlusconi ne fa viene approfondito da Marco Belpoliti nel suo libro *Il Corpo del Capo*, che ripercorre attraverso fotografie non solo "la scena" di cui Berlusconi ha sempre bisogno, ma anche quale peso abbia avuto nella sua storia la politica dell'immagine.

Inserirà quindi nella politica quelle che sono le prerogative della pubblicità: quelle di mostrare un mondo illusorio, allontanando gli spettatori, cosa fatta con eccezionale intelligenza, dalla realtà. Riempiendo le teste, in particolare delle casalinghe cui egli si rivolge, con un mondo sognato, non reale. Egli lo sa così bene che dichiara:

"Compro la TV e faccio una televisione privata. La Rai dava un film alla settimana, al pomeriggio non c'era nulla e così la presi. Mi hanno detto che facevo telenovela e soap opere, ma ho cambiato la vita a tante donne d'Italia che avevano il pomeriggio libero e non facevano assolutamente nulla" ³.

Come sua abitudine vende come "generosità" i suoi profitti, non rendendosi apparentemente conto di quanto sprezzante sia la sua idea di riempire in questo modo i pomeriggi vuoti delle italiane. Altrettanto sprezzante, anche se purtroppo in parte vera, l'idea che una parte degli italiani non legga i giornali, ma guardi la TV.

Intanto otterrà un primo grande vantaggio: entrerà nelle case e a forza di vederlo gli spettatori lo scambieranno per uno di famiglia. La confusione tra spazio pubblico e spazio privato, fra vita politica e vita privata, raggiunge il suo apice quando la campagna elettorale di Berlusconi del 2001 sarà fatta con l'invio di quella che l'"Economist" chiamerà "una agiografia" ⁴ (letteratura religiosa relativa alla vita dei santi), ovvero l'invio a dodici milioni di famiglie di un opuscolo dal titolo *Una storia italiana*, nella quale egli racconta la sua vita. Una *Beautiful* cartacea, da cui emerge un *self made man* tutto casa, moglie, figli e lavoro. Operazione pubblicitario-elettorale che pare sia costata dodici miliardi di lire.

Il cammino del *self made man* è quello dal basso verso l'alto.

La verticalità è la sua dimensione: da bambino del dopoguerra sarà povero, ma sarà molto bravo, più in alto degli altri. Va a mungere le vacche e porta cibo a casa. Salva dalla morte la sorellina, precipitata in un catino dove si lavano i



panni. Sarà più che bravo: indispensabile. Se non ci fosse stato lui chissà cosa sarebbe accaduto.

Frequenterà il liceo nel collegio dei Salesiani e durante questo periodo aiuterà nei compiti i compagni meno pronti facendosi pagare, ma restituendo i soldi qualora i ragazzi non ottengano i risultati sperati. “L’attitudine al commercio è una sua predisposizione... Pratica dunque già allora la formula ‘soddisfatti o rimborsati’”⁵.

Lui dev’essere “il primo”. C’è già qui *in nuce* l’aspetto narcisistico della grandiosità, del voler essere fuori dal comune. È il primogenito di Rosa e Luigi e resterà tale per sette anni, prima che nasca sua sorella. Vivrà molto tempo solo con sua madre, poiché il padre si rifugia in Svizzera alla fine della guerra.

Non solo deve essere il primo, ma deve anche venire da una stirpe speciale. Molto presto quindi il tormento narcisistico si manifesta nel suo timore di essere mediocre (un cognome qualunque, senza titolo!).

Sua madre Rosa Bossi Berlusconi (il cognome da nubile è proprio Bossi, anche se non c’è nessuna parentela, ma forse solo uno strano scherzo del destino) racconta che il figlio aveva approfondito l’origine del cognome Berlusconi e aveva ricevuto un foglio da cui risultava che suo marito era un duca e lui conte o duca di Oltrona di San Mamette, una zona del comasco (paese dove erano sfollati nel 1943). Aggiunge di aver conosciuto il marito quando aveva sedici anni e di provenire da una famiglia molto seria, cattolica. Quella del marito contava addirittura sette suore. Sostiene quindi di essere al cento per cento cattolica, di principi solidi. “Questo si deve sapere, perché è importante per capire come ho educato i miei figli”. Aveva sconsigliato a suo figlio di entrare in politica, ma lui le aveva confessato che “è una cosa superiore alla mia volontà, è una forza strana, come un fuoco qui nel petto, proprio qui dentro che mi spinge”, per cui gli aveva dato la sua benedizione. Riferisce anche di quando il figlio, tornato da una cena con Sandro Pertini, aveva raccontato che lo stesso Pertini gli aveva predetto che sarebbe diventato Presidente della Repubblica⁶. Lo raccontò come fosse una barzelletta, ma le barzellette, che da lui non verranno risparmiate a nessuno, neppure in occasioni pubbliche in cui indosserà le vesti del Premier, hanno, come spesso è poi caratteristico delle barzellette, un significato ambiguo: permettono di dire ciò che non si osa dire. Anche le proprie ambizioni sfrenate.

Dall’intervista a mamma Rosa emergono alcuni aspetti interessanti: che Silvio ha come unico difetto la generosità, che Silvio è un gran lavoratore, che in famiglia nessuno dà importanza a cose come ricchezza e potere e che, chechè abbiano detto delle feste e della mondanità, mai si vedranno foto di Silvio con donne o cose simili. Si scaglia contro il procuratore capo di Milano Saverio Bor-



relli, che lo perseguita con ingiuste accuse e precisa che fu solo il padre ad aiutarlo finanziariamente quando intraprese la carriera da imprenditore ⁷.

Montanelli ci racconta che

“Silvio soffrì moltissimo per la morte del padre. Lo vidi piangere come una vite tagliata e quella volta erano lacrime vere. Qualche giorno dopo, parlando di lui, mi disse: ‘D’ora in poi mio padre sei tu’. Mi chiedo a quanti altri lo aveva già detto o stava per dirlo, ma sono convinto che a tutti lo diceva con la stessa assoluta sincerità” ⁸.

Anche la madre, figura austera seppure sempre schierata dalla sua parte, restò un’icona nella sua vita. Da dove gli viene allora questa sorta di “complesso di inferiorità” che nulla riesce a placare, proprio di chi ha assoluto bisogno di sentirsi superiore? Da un padre mitizzato perché lontano? Da una madre eccessivamente normativa? Da una vita inizialmente di sacrifici e governata dal principio del dovere che non gli permette di essere quello che è: un bambino che ha solo voglia di giocare e che vorrebbe seguire solo il principio del piacere? Oppure accade perché questa famiglia così religiosa, al cento per cento cattolica, di principi solidi, con ben sette suore nella famiglia paterna, attiva nell’inconscio un Dio Padre-Superiore davanti al quale non sarai mai abbastanza buono, che a sua volta produce inconsciamente una ribellione nei confronti di un’eccessiva repressione? E quindi un lato oscuro senza limiti, che gode della dissacrazione e dell’inosservanza di qualunque regola o legge? Forse tutte queste cose messe insieme. O forse più semplicemente da qualcosa che a lui profondamente manca: il senso del limite.

Quando Berlusconi entra nel mondo della politica suo padre è morto ormai da molti anni. Sua madre viene a mancare nel 2008 e, strana coincidenza, l’anno dopo, nel 2009, Veronica Lario chiede il divorzio e vengono fuori le prime vicende relative alle sue propensioni erotiche. Nella psicologia del profondo parlare di lato oscuro o di parte nascosta vuol dire riferirsi all’Ombra che ciascuno di noi ha e che può essere più o meno inconscia. Per Jung l’Ombra rappresenta “Ciò che uno non vorrebbe essere”. Scrive Jung:

Con Ombra intendo la parte “negativa” della personalità, la somma cioè delle qualità svantaggiose che sono tenute possibilmente nascoste e anche la somma delle funzioni difettosamente sviluppate e dei contenuti dell’inconscio collettivo ⁹.

Quando l’Ombra diviene conscia si raggiunge un equilibrio tra le parti positive e negative di noi, che significa accettare i nostri difetti e cercare di limitarli o almeno compensarli con i nostri pregi. Se il lato Ombra della personalità resta in-



conscio, ovvero l’Ombra viene rimossa, l’Ombra può essere proiettata sull’altro. Ad esempio: io sono buono, è l’altro che è cattivo.

Conseguenza delle proiezioni è un isolamento del soggetto dal mondo circostante, per cui, invece di un rapporto reale col mondo c’è un rapporto illusorio...¹⁰.

Oppure l’aspetto negativo inconscio si manifesterà attraverso “agiti”, ossia atti che lo manifestano; in tal caso l’Io sarà guidato da spinte pulsionali irrefrenabili, più forti della propria volontà.

I contenuti dell’Ombra - scrive Trevi - diventano il valore: l’atteggiamento luciferino, il disprezzo per le esigenze collettive, la rivendicazione orgogliosa di una incondizionata unicità, l’individualismo estremo sono i segni di questo tentativo di evadere dalla responsabilità che pone l’esistenza dei contrasti¹¹.

Mentre Berlusconi recita come un mantra la storia che sua madre ha raccontato di lui, “il brav’uomo il cui unico difetto è la generosità, l’innocente sempre vittima di una persecuzione giudiziaria” (“Come vittima nessuno può mettersi in gara col Cavaliere... Nessuno ha mai fatto un uso altrettanto magistrale del lamento...”) ¹², il suo lato oscuro si manifesta in alcuni tratti particolari.

Uno di tali tratti è costituito dal *narcisismo*: come tutti sappiamo, nel mito, raccontato da Ovidio, Narciso si innamora della propria immagine riflessa nell’acqua e finisce col lasciarsi morire quando si rende conto di non poter essere corrisposto da essa. Berlusconi userà “l’altro” come suo specchio.

L’amore di sé patologico si esprime in autoreferenzialità, in un “ego riferimento” eccessivo, che serve a difendersi da una mancanza di autostima inconscia. Un certo tipo di narcisismo si manifesta con una dipendenza dal consenso altrui: se io mi piaccio piaccio anche agli altri”. E piacere all’altro significa essere amato.

L’uomo politico Berlusconi è così confuso con l’uomo privato che dirà, dopo le elezioni del 2001, “gli italiani mi vogliono bene”. E dopo la batosta delle Amministrative e del Referendum del 2011: “gli italiani non mi vogliono più bene”. Tale “sortita” attesta che egli trasforma il consenso in affetto e il non consenso in mancanza di affetto, cioè personalizza in chiave affettiva invece di esaminare gli orientamenti dell’opinione pubblica in chiave politica.

Questo spazio privato invaderà lo spazio pubblico anche nella politica estera, quando, assumendo la figura che Jung chiama archetipo del “Briccone” Berlusconi salterà fuori compiendo “atti mancati” come i lapsus dicendo le sue famigerate battute: Obama “abbronzato”, gestacci, come le corna dietro le



spalle di Zapatero, o quando riuscirà a farsi riprendere dalla Regina Elisabetta d'Inghilterra perché sta gridando a Palazzo Reale come se quella fosse casa sua e stesse chiamando un amichetto che si è allontanato.

Da un punto di vista psicologico ciò viene chiamato confusione tra la Persona e l'Io, ossia tra una maschera di sé e la coscienza, ovvero tra il ruolo che ricopriamo pubblicamente e lo spazio privato dell'individualità. Nulla di diverso da ciò che accade nella contaminazione fra i suoi interessi privati e l'interesse pubblico.

Una delle caratteristiche della personalità narcisista è l'incapacità di costruire relazioni autentiche: l'altro, che sia una situazione o un essere umano, è una "cosa" che deve servire per le sue gratificazioni. Non meravigliamoci che abbia scambiato la politica, e quindi l'Italia, per uno strumento che poteva permettergli di farsi le leggi *ad personam*. Non sono pochi gli osservatori i quali sostengono che è entrato in politica non già per "servire il paese", ma per proteggersi. E per risollevarsi da quella caduta dell'autostima dovuta ai vari procedimenti penali in corso. Il problema sembra consistere non già nell'affrontare i procedimenti, ma nel farli cancellare cancellando la legge: qui sta lo scacco, la ferita al suo potere che si rende manifesta.

Non è da trascurare l'aspetto istrionico del personaggio. Il palcoscenico è un bisogno vitale per uno come lui che non vive senza un pubblico. Come tutte le personalità istrioniche ha bisogno dello sguardo dell'altro non solo per essere confermato, ma proprio per esistere. Si sente vivo solo nello sguardo dell'altro. "Parlate pure male di me, ma parlate di me". Uno degli errori dell'opposizione forse è stato proprio di non aver capito questo: che più ne parlavano male, più lui si gonfiava, anche perché ne approfittava per il suo repertorio preferito: la parte del perseguitato. Occuparsi sempre di lui è stato fare il suo gioco.

Egli incarna l'archetipo del *Puer*. L'aspetto *puer* della coscienza è notoriamente un momento scisso rispetto al carattere multilaterale della personalità matura; in altre parole la dimensione *puer* dovrebbe connettersi con quella *senex* per essere in equilibrio. Senza l'aspetto *senex*, senza l'interiorizzazione anche del "vecchio", il fanciullo, il *puer*, perde il senso del limite, non ha confini, risultando privo di un padre interno che gli faccia da elemento equilibratore. I *pueri* "sono sempre bramosi di avere di più perché non trattengono quello che hanno"¹³. Non c'è nulla che li soddisfi totalmente, perché sono come un vaso senza fondo. Manca appunto il limite, il senso del confine. E il confine non solo stabilisce dove ha fine un territorio, ma anche dove inizia una nuova zona.



“E il padre manca davvero. Dio è morto... E il padre mancante non è il mio o il vostro padre personale ma il padre assente della nostra cultura, il *Senex* vitale che procura non il pane quotidiano, ma lo spirito attraverso il senso e l'ordine”¹⁴.

Ecco il bambino che vuole giocare, che non prende nulla sul serio, opportunista e profittatore. Non più collegato al padre, diventerà il figlio della madre, la quale certamente, come fanno le mamme, lo salverà sempre, né mai lo penserà come un corrotto o un corruttore. Sua madre non si accorgerà mai della quantità di bugie che è capace di raccontare. Per molto tempo questo *Puer* susciterà l'indulgenza materna, ma non solo nelle madri. Un po' di tempo fa una giovane donna diceva che in fondo Berlusconi era solo un po' goliardico.

Che la cultura italiana sia strettamente legata alla madre non è una novità. La Grande Madre Mafia ne è un esempio, per i “picciotti”. Ciò comporta che il giudizio dato dall'“Economist” sugli italiani come “profondamente “anti-meritocratici” abbia un fondo di verità. Il Padre dice: “vinca il migliore”, mentre la madre dice: “poiché è mio figlio deve vincere lui”.

Il *Puer* sarà quindi libero di lasciar agire la sua personalità doppia tra ciò che sente e ciò che dice di sentire, fra ciò che sa e ciò che dice di sapere, fra quello che promette e quello che farà. Con una distanza dalla realtà e una totale assenza di empatia che lasciano esterrefatti tanto sono eclatanti¹⁵. Questa doppiatezza avrà un'ulteriore conseguenza: renderà indecidibile il giudizio su di lui. Il doppio messaggio manda in crisi la possibilità di dare un giudizio. Allo stesso modo in cui la Figura Ambigua di certi test della personalità specie della psicologia della forma appare ora vaso, ora profilo. E ogni volta che torniamo a guardarla è sempre ora vaso ed ora profilo.

Ma perché un uomo come lui, che non era capace di fare politica, tant'è che dopo sette mesi dalla sua elezione il suo governo del 1994 era già stato sfiduciato, è riuscito a tornare al governo a lungo e a restare “al potere”? Perché egli si è presentato come il “Nuovo” che gli italiani si aspettano. E da certi punti di vista è apparso come il “Nuovo”. Un entusiasmo, un'energia di cui una politica depressa e un popolo italiano altrettanto depresso hanno bisogno. Una promessa di cambiamento alla quale la gente vuole credere. In cui spera in modo particolare la destra. Il leader in questione non viene da una formazione politica, non ha quindi la pesantezza o la seriosità di certi personaggi politici. E poi promette sempre, sorride sempre, ha una forma di ottimismo contagioso, è pieno di soldi, di successo, di potere. E tutto ciò solletica certamente l'ideale dell'Io di una parte di italiani. Ma è potere e non carisma. Ci vorranno anni perché quella parte di italiani se ne accorga.

Berlusconi è il sintomo di una cultura che non vuole morire. Anche la mania-



calità, l'assenza di confini sono il riflesso di una cultura occidentale in decadenza.

Perché la morte di Dio influisce sulla cultura dell'epoca. La morte di Dio è seguita dalla morte del prossimo, come scrive in un suo libro Luigi Zoja¹⁶. Nel migliore dei casi l'altro non esiste più, nel peggiore è diventato un nemico. Ne segue poi, come conseguenza sociale e psichica, che anche la massima di "dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" non ha più valore; così si dà solo a Cesare, ovvero al modo di essere nel mondano. Il Dio denaro ne è un esempio; la latitanza dell'etica un altro; la predominanza della maschera sull'identità un altro ancora, e poi sono ancora un esempio l'aumento delle patologie narcisistiche, la lenta agonia del mondo emotivo, il disprezzo del sentimento, le paranoie, la psicopatia, che fino a 50 anni fa veniva chiamata *moral insanity*.

"Se vogliamo capire la società attuale non possiamo ignorare il nuovo 'monoteismo' che ci governa: il business e i suoi condizionamenti", Sostiene Hillman¹⁷.

Così il padre diventa Papi, né Padre né Papa.

Intanto Berlusconi diventa vecchio, la sua ripetitività non fa più *audience*, provoca noia. Le sue barzellette non fanno più ridere. La sua amoralità lo rende pesante. La sua leggerezza emerge come superficialità. E lui non se ne accorge neppure.

Nella coscienza del *Puer* non ci sono cambiamenti, ma solo un eterno presente. Nel frattempo quelli che erano bambini quando lui era entrato nella scena politica italiana sono cresciuti, sono giovani adulti che iniziano a guardarsi intorno e a riflettere, e per molti di questi, preoccupati della realtà depressiva che incontrano, il berlusconismo non ha nulla di attraente. Ai loro occhi uno che "ha fottuto l'Italia" - " *The man who screwed an entire country*" come scrive l'"Economist" l'11 giugno del 2011 - non è un modello interessante, ed è un modello ancor più vecchio (anni Cinquanta forse?), uno che a loro dire paga le prostitute. Forse è vero che i giovani non comprano i giornali, ma è anche vero che poi li leggono in rete. Sono questi giovani che scendono in piazza, sono famiglie nuove con nuovi bambini, sono le donne. E molti di quelli che lo avevano votato e che hanno imparato a riconoscerne l'Ombra.

Ma Berlusconi non ha dato loro nessuna importanza, tanto è illusorio il suo rapporto con la realtà.

Un aforisma di Ennio Flaiano recita: "I nomi collettivi tendono a far confusione: 'Popolo, pubblico...'. Un bel giorno ti accorgi che siamo noi. Invece credevi che fossero gli altri". Quando Giorgio Napolitano, con il suo carisma, ha messo la sua anima nel festeggiare il 150° anniversario della Repubblica Italiana



qualcosa nell'inconscio degli italiani deve essersi risvegliato. Quando a Milano e in tutta Italia si vedono le bandiere tricolore esposte alle finestre è perché ci si è ricordati che gli italiani siamo noi. E siamo tornati ad essere soggetti della nostra storia. “Solo individui liberi, ovvero consci ed in grado di difendere la propria alterità e differenza si possono costituire come soggetti democratici”¹⁸.

E Berlusconi non si è accorto di nulla. E qui fa autogol. Come Icaro che per volare troppo in alto si bruciò le ali. Trasforma le elezioni amministrative del maggio 2011 a Milano in un referendum su se stesso e ottiene un solenne NO. Non contento dice agli italiani di non andare a votare ai referendum su acqua, nucleare e legittimo impedimento e se ne va al mare, mettendosi in bella mostra per i fotografi nel giardino della sua villa con due donne accanto. Gli Italiani non obbediscono, nel giugno 2011 vanno a votare e votano tanti SÌ a ciò che lui non avrebbe voluto.

La percentuale di votanti, superiore al 94%, conferma che anche molti dei “fedeli” berlusconiani non la pensano come lui. L'ipotesi che questo NO sia rivolto al Governo Berlusconi, viene del tutto negata. Berlusconi dichiarerà che le persone hanno voluto far sentire la propria voce sui referendum, ma che ciò non ha nulla a che vedere con una contestazione alla sua persona o al suo governo.

Poco dopo il processo Fininvest si conclude con la sua condanna. È l'inizio della disfatta. La manovra richiesta dall'Europa, ormai la quinta, vista e rivista, corretta e ricorretta, in realtà non diventa mai esecutiva. Ai primi di agosto Berlusconi riunisce il Parlamento e augura buone vacanze a tutti, poiché non ci sono problemi in vista, avendo lui consegnato all'Europa una “lettera di intenti”, scritta in tre giorni. Pochi giorni dopo deve richiamare il Parlamento, perché l'Europa chiede che le parole diventino fatti. È la fine. Alla votazione della manovra si arriva ormai con un PDL in crisi, con all'interno divisioni e malcontenti, con richieste di molti di “un passo indietro”, o “laterale”, come lo chiama Bossi. Come tutti sappiamo, l'astensione dal voto da parte del Centro-Sinistra metterà a nudo la debolezza del suo Governo. Costretto alle dimissioni Berlusconi le venderà come “scelta per lealtà nei confronti del paese”. Il venditore di inganni, quegli stessi che gli hanno permesso il suo inizio come imprenditore, come lui stesso aveva raccontato, (il raduno dei suoi parenti e amici come falsi compratori al tempo di Milano San Felice) si risveglia con il suo solito piglio. Ma, nel frattempo, la sua peculiarità di confondere spazio privato e spazio pubblico lavorerà contro di lui. Perché l'uomo privato, ormai noto a tutti, non sarà in grado di sostenere l'uomo pubblico, per mancanza di credibilità.

Impossibile che come la Fenice risorga dalle sue ceneri, ma è anche impossibile che smetta di continuare a raccontare la stessa storia. Non avendo più una sinistra da combattere, a settimane alterne polemizza con Monti, nascondendo





a tutti che la riforma per la quale Monti si sta “sporcano le mani” è fondamentalmente quella della “lettera di intenzioni”, da lui scritta e dal suo Governo votata, per la quale lui non ha mai avuto il coraggio di “sporcarsi le mani”. Se si è dimesso è forse perché ha calcolato, da bravo imprenditore, che a lui conveniva far fare il cosiddetto “lavoro sporco” a un altro, per poi poter tornare ad assicurare ai suoi elettori di un tempo che lui li salverà da qualunque pegno da pagare. Continua a dichiarare che è già in campagna elettorale, che i sondaggi danno il suo Partito in ascesa, anzi in “grande ascesa”, e che si presenterà alle prossime elezioni sicuro di riconquistare quella parte degli italiani scontenti di essere in una situazione di recessione, una recessione di fatto programmata dal suo modo di fare governo. e per tutto il tempo del suo governo.

Scrivono Mario Trevi: “... l’individuo è tale *se e solo se* si costituisce anche come produttore di cultura (dove per produzione di cultura va inteso anche e soprattutto lo smascheramento di una cultura costringitiva e mortificante)”¹⁹.

Forse si riuscirà anche questa volta a smascherarlo.

Note

1. I. Montanelli, *Ve lo avevo detto*, Rizzoli, Milano, 2011, p. 72.
2. J. Hillman: *Il Potere*, Rizzoli, Milano, 2002, p.150.
3. M. Belpoliti, *Il Corpo del Capo*, Guanda, Parma, 2009.
4. *Silvio forever*: film di Roberto Faenza e Filippo Macelloni, uscito nelle sale cinematografiche il 25 marzo 2011.
5. *The cavalier and the cavallo* in “The Economist” Volume 399, numero 8737, 11 giugno 2011, p. 17
6. *Silvio’s story*: *Da Mandrake al mattone. I primi anni di un predestinato. La storia di B.* raccontata da Claudia Fusani in una serie di articoli usciti su “L’Unità” nel settembre/ottobre 2009.
7. Intervista di Rosanna Marani a Rosa Bossi Berlusconi, andata in onda a TV7, RA-IUNO nel 1996.
8. Intervista, op. cit.
9. I. Montanelli, op. cit., pag 69.
- C.G.Jung.: *Due testi di psicologia Analitica* (1917/1943) Opere, Boringhieri, Torino 1968, vol. VII, p. 67.
10. C.G. Jung : *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951) Opere, Boringhieri, Torino, 1972. vol. IX, p. 9.
11. M. Trevi, A. Romano: *Studi sull’Ombra*, Marsilio, Venezia, 1990, p. 84.
12. I. Montanelli, op. cit. p. 126.
13. J. Hillman: *Saggi sul Puer*, Milano, Cortina Editore, 1988, p. 39.



14. J. Hillman: op. cit. p. 121.

15. Prendendo un esempio tra i tanti, quando a Lampedusa, davanti a situazioni così tragiche, annuncia che comprerà una favolosa villa del luogo e che aprirà un casinò e che Lampedusa diverrà in breve tempo una nuova Capri. Di certo non erano queste le parole di cui avevano bisogno gli abitanti di Lampedusa. O quando andrà all’Aquila dopo il terremoto e assicurerà che il centro storico sarebbe stato ricostruito in poco tempo, lasciando una generosa donazione in contanti al club di rugby della città. Il centro storico è ancora lì, del perché della donazione al club di rugby non si è ancora capito.

16. L. Zoja: *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009.

17. J. Hillman: Intervista di Maria Serena Palieri a Hillman, Sito Web Italiano per la filosofia dell’Unità, 2 settembre 2007.

18. S. Carta: *Etnopsicologia analitica. Psiche.Politica*, in “Rivista di Psicologia Analitica” n. 29, p.173, Editore Gruppo di Psicologia Analitica, 2010.

19. M. Trevi: *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano, 1987, p. 49.

Anna Benvenuti (*Benvenuti9@alice.it*), laureata in Filosofia e Specializzata in Psicologia alla Statale di Milano, diplomata psicologa analista al C. G. Jung Institut di Zurigo. Socio analista del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA), dove svolge anche attività di docenza e supervisione e del quale è stata Presidente dal 2005 al 2009, membro dell’International Association for Analytical Psychology (IAAP). È autrice di numerosi articoli e pubblicazioni.



CERCASI

PRESIDENTE del CONSIGLIO

onesto, dignitoso, rispettoso della Costituzione

ASTENERSI

mitomani, sessodipendenti, collusi e ricattabili

Istrionismo non gradito

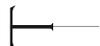


Giuseppe Rinaldi

*Gli italiani da Berlusconi a Monti
alla luce di alcuni modelli della scienza sociale*

Dopo un lungo periodo d'immobilità, tra opinionisti, intellettuali e uomini politici è sempre più diffusa la sensazione che qualcosa stia effettivamente cambiando nell'orientamento politico degli italiani. Negli ultimi tempi, diversi eventi si sono imposti all'attenzione del pubblico e sono stati abbastanza unanimemente interpretati come segnali di cambiamento. Così sono state considerate le vicende delle campagne elettorali a Milano e a Napoli dove, sul filo di una riscoperta della partecipazione diretta dei cittadini, si sono affermati due nuovi candidati, non del tutto allineati con il sistema ufficiale dei partiti. Altrettanto indicativa è stata considerata la vicenda dei referendum, in cui, contrariamente all'attesa di una disaffezione, una parte consistente degli italiani ha consapevolmente usato il voto per esprimersi in forma critica su alcune importanti questioni, come la politica energetica, l'acqua come bene comune e la giustizia. Il successo imprevisto ottenuto dalla raccolta di firme per l'abrogazione dell'attuale legge elettorale va nella stessa direzione. Non possiamo poi trascurare il vasto consenso ottenuto dalle celebrazioni dell'Unificazione italiana e la popolarità raggiunta dal Presidente della Repubblica con la sua politica di *moral suasion* e di monitoraggio della recentissima crisi di governo. Nei primi mesi del governo Monti, inoltre, una parte consistente degli italiani ha mostrato di accettare le amare ricette che dovrebbero riuscire a contrastare la crisi dei debiti sovrani e a introdurre nel nostro Paese una serie di riforme strutturali troppo a lungo rinviate, nell'intento di indurre una ripresa dello sviluppo. Il rinnovato rigore nei confronti dell'evasione fiscale e alcuni plateali interventi della Guardia di Finanza contro gli evasori hanno ottenuto un plauso abbastanza unanime da parte dell'opinione pubblica.

Di fronte a questi e ad altri consimili segnali, non è banale tuttavia chiedersi *che cosa* stia effettivamente cambiando. E poi, *perché* proprio ora? Si sente dire sempre più spesso che "siamo alla fine di un ciclo". In effetti, quando si parla di svolta nell'opinione pubblica, di fine dell'era berlusconiana, di nuova fase e simili, si finisce per assumere, magari implicitamente, l'idea che le manifestazioni dell'opinione pubblica, i movimenti collettivi, i fatti della politica siano governati da un andamento ciclico. Si tratta indubbiamente di una ipotesi non nuova, visto che concezioni cicliche sono da sempre presenti nella filosofia e in parti-





colare nella filosofia della storia. Sul piano empirico sono ben noti gli studi intorno alle fasi cicliche dello sviluppo economico, della politica fiscale, oppure intorno ai cicli elettorali. A livello storico sono stati impiegati modelli ciclici per la spiegazione della politica interna ed estera degli USA¹. Modelli ciclici sono stati impiegati anche nello studio dell'avvicendamento sociale e culturale delle generazioni. A livello giornalistico, poi, viene spesso dato per scontato un vero e proprio *ciclo politico* che sarebbe tipico delle democrazie. I nuovi governi, poiché hanno ottenuto la maggioranza, attraversano all'inizio una fase di popolarità, sostenuta spesso da forti investimenti di tipo emotivo e dalla speranza di grandi cambiamenti. A questa prima fase, la *luna di miele*, si ritiene succeda lo *scontro con la realtà*, in cui cominciano a evidenziarsi varie difficoltà, in cui le eredità del passato appaiono non facilmente superabili, in cui elementi imprevisti costringono a ridimensionare i programmi. Oppure può accadere più semplicemente che i governi non si mostrino all'altezza a causa di ritardi, mancate promesse, insuccessi, scandali e corruzione. Allo scontro con la realtà subentra poi la fase della *delusione*, che conduce abbastanza inevitabilmente alla sconfitta elettorale nelle elezioni successive. Tutto ciò appartiene abbastanza stabilmente al nostro senso comune. Possiamo tuttavia seriamente ammettere l'esistenza di cicli politici?

Un'ipotesi organica circa l'esistenza, nelle democrazie occidentali, di cicli politici è stata formulata, qualche tempo fa, da A. O. Hirschman in *Felicità privata e felicità pubblica*² un'opera dal titolo abbastanza autoesplicativo, elaborata tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, un periodo in cui si poteva cogliere la fine dei movimenti collettivi del Sessantotto e una generale tendenza al ritorno agli affari privati. L'Autore, in quell'occasione, si domandava se non esistesse "una qualche predisposizione delle nostre società ad oscillare tra periodi di preoccupazione intensa per i temi pubblici e periodi di concentrazione quasi totale sul miglioramento economico e sugli obiettivi di benessere privato"³. In altri termini, l'Autore riteneva che fosse possibile individuare, oltre ai ben noti, seppure controversi, cicli economici, e ai cicli politici ed elettorali, anche dei *cicli di comportamento collettivo* che fossero non tanto legati alla semplice presenza o assenza dei movimenti, quanto determinati dal perseguimento di due diversi tipi di obiettivi, due tipi contrastanti di felicità: la *felicità pubblica* e la *felicità privata*. Questa ipotesi rappresenta, in un certo senso, la continuazione della più celebre opera di Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty* (in italiano: "Lealtà, defezione, protesta"), in cui si studiavano le possibili risposte dei consumatori e dei cittadini alla crisi delle imprese, dei partiti o degli Stati⁴. I consumatori o i cittadini insoddisfatti sono ovviamente indotti a mettere da parte la *loyalty*, ma possono alternativamente scegliere se ricorrere alla defezione (*exit*) o alla protesta (*voice*). Hirschman, in quell'opera,



mostrava come, per le istituzioni, la defezione fosse assai più dannosa della protesta, poiché essa lascia inalterata la sfiducia, mentre la protesta può mettere in moto dei meccanismi di correzione e ristabilire il rapporto di fiducia. Nel contesto del rapporto tra cittadini e istituzioni, la defezione rappresenta dunque la chiusura nella sfera privata e il perseguimento degli interessi individuali, la concentrazione sulla produzione e sul consumo dei beni materiali; la protesta rappresenta invece un atto di fiducia e di apertura, un investimento delle risorse individuali per il miglioramento della sfera pubblica, per la produzione dei beni pubblici che possono andare a vantaggio di tutti. Ragionando in termini di obiettivi prevalenti in ciascuna delle due fasi, attraverso la defezione perseguiremo la *felicità privata*, mentre attraverso la protesta perseguiremo la *felicità pubblica*. Qualora, per qualche motivo, ciascuna di queste due opzioni venisse contemporaneamente e prevalentemente scelta da molti individui, potremmo registrare dei cicli successivi di defezione e di protesta, di chiusura nel privato o di azione collettiva.

Una teoria che voglia identificare dei cicli del comportamento collettivo - Hirschman ne era ben consapevole - non può restare a livello puramente d'impressioni, ma deve soddisfare dei requisiti alquanto severi. In particolare una simile teoria deve mostrare come ciascuna fase del ciclo derivi necessariamente dalla fase precedente. In economia, i cicli lunghi di Kondratieff rappresentano qualcosa di simile. Secondo Hirschman, l'elemento endogeno, il motore interno del ciclo del coinvolgimento, sarebbe costituito dalla delusione o, meglio, dalla *delusione collettiva*:

Prima di impegnarsi in qualsivoglia attività, [...] la gente formula il *progetto* di farlo. Parte di questo progetto sono certe immagini mentali o aspettative circa la sua natura e circa il tipo ed il grado di soddisfazione che procurerà⁵.

Tuttavia "è molto più frequente che le aspettative eccedano la realtà, piuttosto che la realtà ecceda le aspettative"⁶. Così può accadere facilmente che

atti di consumo, come pure atti di partecipazione agli affari pubblici, che sono intrapresi perché ci si attende che possano procurare soddisfazione, procurino anche delusione e insoddisfazione. Essi lo fanno per ragioni diverse, in modi diversi e in gradi diversi, ma nella misura in cui la delusione non è completamente eliminata da un istantaneo aggiustamento verso il basso delle aspettative, ogni modello di consumo o di uso del tempo porta dentro di sé, per citare la sacra metafora, "i semi della sua distruzione"⁷.



L'introduzione della delusione come elemento endogeno dei cambiamenti di coinvolgimento costituisce un interessante elemento di novità poiché frequentemente, nelle scienze umane, sia il consumatore che il cittadino elettore sono considerati, piuttosto astrattamente, come soggetti razionali che esprimono delle singole preferenze. I meccanismi di formazione delle preferenze non vengono indagati e spesso vengono lasciati ad altre discipline:

Una delle ragioni per le quali gli economisti non si sono preoccupati del potenziale di delusione è l'assunto classico di conoscenza perfetta. In accordo con questo postulato, si suppone che la gente misuri i propri acquisti e gli usi del tempo in uniformità alle proprie preferenze, che sono perfettamente note, rispetto al mondo egualmente noto delle esperienze di consumo disponibili⁸.

Si deve allora supporre, seguendo Hirschman, che le modalità di espressione delle preferenze siano alquanto più complesse di quanto non si ritenga solitamente. Dobbiamo ritenere che gli individui non siano soltanto, di volta in volta, portatori di preferenze relative a singoli oggetti, indipendenti tra loro, ma che le preferenze si organizzino in prospettive globali, *frames* ("strutture" o forme), modi di vedere la vita, teorie generali su ciò che ha o non ha valore, su ciò per cui vale la pena di impegnarsi o meno.

Una simile prospettiva non è del tutto insolita. La prevalenza di elementi globali a scapito di singoli elementi specifici è stata spesso presa in considerazione dalla psicologia, tanto da essere considerata come uno dei principali limiti della razionalità. Sono stati studiati approfonditamente fenomeni come la *dissonanza cognitiva*, che consiste sostanzialmente nel mettere da parte qualunque tipo di informazione che sia in contrasto con la prospettiva che è stata assunta, oppure come il *wishful thinking* ("il pensare pieno di desiderio") che consiste nel credere a ciò che si desidera. Analoga prospettiva è stata ampiamente utilizzata nell'ambito epistemologico. Secondo Duhem, ad esempio, nella scienza un singolo esperimento non è mai in grado di condurre alla confutazione di una teoria. Secondo Kuhn, lo sviluppo della scienza procede attraverso il cambiamento di *frames* complessivi, di visioni di fondo che egli chiama *paradigmi*⁹. Questi schemi globali che governano la percezione, la conoscenza e il comportamento hanno in comune il fatto di essere tendenzialmente conservatori. L'assunzione di un paradigma fa sì che, in un certo senso, si diventi ciechi di fronte all'evidenza. Insomma, le prospettive globali vanno soggette a una certa inerzia e quindi tendono a perseverare il più a lungo possibile e a mutare con estrema difficoltà. Per riprendere Kuhn, la crisi di un paradigma può durare anche molto a lungo, possono manifestarsi altri paradigmi in concorrenza



che non riescono ad affermarsi. Solo al termine del periodo di crisi può affermarsi un nuovo paradigma dotato di qualche stabilità.

Per mostrare il carattere endogeno delle fasi del ciclo, Hirschman ha compiuto una ricostruzione analitica dei meccanismi di delusione, sia nell'ambito del perseguimento della felicità privata, sia nell'ambito del perseguimento della felicità pubblica, mostrando come la delusione maturata in una sfera spinga verso l'altra, e viceversa. Non abbiamo modo qui di seguire tutte le sottigliezze dell'analisi. Vale tuttavia la pena, per i nostri scopi, di sottolineare che la delusione non funziona allo stesso modo nel caso del pubblico e del privato:

Quando per una ragione od un'altra la partecipazione nell'arena pubblica si dimostra deludente, un ritiro negli affari puramente privati sembra una reazione ovvia che richiede appena una giustificazione. [...] Ma se il movimento verso la sfera privata, dopo che quella pubblica ha dato luogo a delusione, sembra di per sé tanto evidente, vi è qualche ragione di pensare che nella situazione opposta il pendolo oscillerà nell'altra direzione, sia pure verosimilmente con minor forza e decisione¹⁰.

Insomma, la defezione e la chiusura nel privato costituiscono la scelta più facile, sempre a disposizione di chiunque. La reazione di *voice*, la protesta per produrre un cambiamento non solo nel proprio interesse, ma nell'interesse della collettività, è individualmente più onerosa e meno prevedibile nei suoi esiti. Mentre la spinta verso il privato può essere rappresentata come una specie di tacita forza di gravità, la torsione verso l'impegno pubblico richiede un salto consapevole, richiede il superamento del famoso *paradosso dell'azione collettiva* di Olson¹¹, per cui il massimo vantaggio lo ha sempre chi non partecipa, poiché verrà comunque ammesso a fruire del bene collettivo conquistato. Osserva Hirschman in proposito, con una punta di ottimismo:

Se esperienze importanti di consumo privato [...] si lasciano dietro una traccia di delusione e frustrazione, e se, nello stesso tempo, è disponibile per il consumatore deluso una "ricerca di felicità" completamente diversa, cioè l'azione politica, è probabile che in qualche occasione favorevole questa ricerca venga intrapresa? Io credo che sia un'opinione plausibile [...] *a patto* che si abbia a che fare con consumatori consapevoli di essere anche dei cittadini che vivono in una cultura nella quale il privato e il pubblico sono importanti categorie dicotomiche, sempre in gara tra loro per attrarre l'attenzione e il tempo del "consumatore - cittadino"¹².



Il modello del cambiamento di coinvolgimento possiede indubbiamente la capacità di fornire una spiegazione non banale di quel che è avvenuto nel recente passato nel nostro paese. Infatti, per quanto ampiamente dibattute, le cause profonde del successo di Berlusconi sono tuttora controverse. Le interpretazioni proposte ruotano intorno ad alcuni motivi ricorrenti. In primo luogo, l'azione di *condizionamento* nei confronti degli elettori da parte dei media del Cavaliere. Gli elettori sarebbero caduti nella rete della propaganda, secondo un modello piuttosto meccanico di stimolo e risposta. Secondo altri, sarebbe avvenuto un *patto implicito di scambio* con un composito schieramento sociale, interessato soprattutto ad avere mano libera negli affari, poche tasse, pochi controlli, poche regole (i sostenitori di questo modello mettono spesso l'accento sul fatto che l'oppressione fiscale e burocratica dello Stato in Italia aveva raggiunto livelli intollerabili). In tal caso però emerge l'immagine di un elettore razionale, perfettamente in grado di calcolare le conseguenze delle proprie scelte elettorali attraverso una logica strumentale. Una terza interpretazione ha suggerito che una parte consistente di italiani abbia scelto Berlusconi per una sorta di meccanismo di *identificazione*. Da un lato è stata rilevata una notevole abilità percettiva del leader nell'intuire i desideri dei propri sostenitori e, dall'altro, la capacità del leader stesso di impersonare (e di esibire) l'italiano medio con tutte le sue qualità e con tutti i suoi difetti. Insomma, gli italiani si sarebbero fidati di Berlusconi in quanto lo avrebbero *ricosciuto* come uno di loro. A queste tre interpretazioni possiamo aggiungere l'interpretazione più condivisa dai seguaci stessi di Berlusconi e cioè che egli avrebbe offerto agli italiani l'opportunità di compiere una *rivoluzione liberale*, una riforma complessiva che avrebbe dovuto salvare l'Italia dal comunismo, attuare uno Stato minimo, dare una maggiore libertà, liberare le energie economiche del paese soffocate dalla burocrazia. Possiamo ancora aggiungere, per completezza, l'interpretazione politologica che assegna a Berlusconi la capacità di avere inventato un nuovo *stile politico*, che tuttavia non costituirebbe un'anomalia italiana, ma rappresenterebbe, secondo autorevoli studiosi, lo sbocco pressoché inevitabile delle recenti tendenze della democrazia. Sono tutte interpretazioni che hanno certamente qualche fondamento, anche se, una volta cumulate insieme, risultano ridondanti e perfino poco coerenti tra loro.

Applicando il modello di Hirschman, si può mettere l'accento non tanto sulle qualità personali di Berlusconi, quali che siano, o sulle qualità della sua politica, quanto su processi collettivi ben più ampi, riguardanti l'atteggiamento degli italiani nei confronti della vita pubblica e della vita privata. Berlusconi avrebbe semplicemente intercettato, forse inconsapevolmente, la delusione ormai cronica originata dalla precedente lunga fase d'impegno pubblico, fase il

cui inizio presumibilmente può essere collocato tra il 1964 e il 1968. Si era trattato di un ciclo d'impegno pubblico durato quasi un quarto di secolo, un periodo estremamente ideologizzato che aveva visto, nel nostro paese, l'occupazione dello spazio politico da parte dei partiti e la formazione delle identità politiche degli italiani sulla base della fedeltà ai blocchi ideologici (anche per la situazione internazionale). Un periodo che aveva visto lo sviluppo d'intensi momenti di mobilitazione collettiva, ma anche la consunzione del sistema politico che aveva guidato l'Italia nel corso della guerra fredda (i fatti di Tangentopoli sono esemplari in questo senso). Con la formazione del partito di Berlusconi si è così semplicemente avuta una cristallizzazione esplicita di ciò che ormai era sotto gli occhi di molti, la delusione per l'impegno pubblico profuso nel ciclo precedente e la scelta, dunque, di scommettere sulla realizzazione individuale, sulla vita privata. Si capiscono così le parole d'ordine che hanno avuto successo: le martellanti filippiche contro il comunismo, l'antiistituzionalismo, l'antipolitica, il rifiuto dei partiti, la politica del fare, la liberazione dai vincoli, il rifiuto delle tasse, la semplificazione del linguaggio, la personalizzazione della politica, il contratto con gli italiani. Per molti italiani, la scelta berlusconiana ha probabilmente significato non solo un'opzione elettorale, ma anche una vera e propria *scelta di prospettiva*, una scelta di vita, una *metapreferenza*, per esprimerci con Hirschman, capace di finalizzare gli sforzi individuali verso la realizzazione privata e di catalizzare l'insofferenza verso il pubblico. Questo è probabilmente il vero motivo per cui, nonostante palesi cadute di stile, menzogne, scandali, insuccessi, danni economici e quant'altro, la scelta è stata a lungo confermata, ben oltre qualsiasi considerazione razionale. Possiamo supporre che, in questo caso, siano stati al lavoro la dissonanza cognitiva, il *wishful thinking*, la psicologia del giocatore, la resistenza al cambiamento dei paradigmi.

Dietro la lunga crisi del sistema berlusconiano, a quasi vent'anni dalla discesa in campo, possiamo allora intravedere una travagliata marcia verso il riconoscimento della delusione. Una delusione che per molti non è ancora del tutto ammessa, che è confinata ancora intorno a specifiche questioni e che è ancora al di qua dal determinare un netto cambiamento di paradigma. Il fatto è che - Hirschman non poteva saperlo - L'Italia è un paese dove il senso delle regole e delle istituzioni è sempre stato alquanto debole. La focalizzazione sull'interesse privato, che in altri paesi avrebbe semplicemente spostato un po' più a destra il quadro politico, è stata da noi declinata in termini anarcoidi e antiistituzionali, producendo gravi degenerazioni. L'aumento della corruzione e della illegalità, l'appropriazione privata del patrimonio pubblico, il governo della casta e dei privilegi, gli scandali personali, l'imbarbarimento della lotta politica, la di-



struzione dell'ambiente, il mancato sviluppo economico e l'impoverimento progressivo di fasce crescenti della popolazione vanno ascritti alla nostrana ricerca *senza regole* della felicità privata; ma anche il discredito delle istituzioni, la spaccatura tra il Nord e il Sud e il rischio della stessa integrità dello Stato italiano. Come si sta cominciando solo ora ad avvertire, il prezzo da pagare per questa scelta si prospetta elevatissimo.

Nonostante la diffusione sempre più ampia di elementi di delusione, siamo solo all'inizio di quel passaggio di stato, che potrebbe volgere l'attenzione degli italiani verso un recupero della dimensione pubblica. È significativo il fatto che questo nuovo orientamento cominci a essere colto anche nelle indagini demoscopiche:

“... [negli anni Novanta] la sfiducia nello Stato e nelle forme di partecipazione collettiva si accompagnò all'affermarsi del mito del mercato, del privato, dell'individuo, della concorrenza, dell'imprenditore. Oggi, al contrario, l'insoddisfazione verso i servizi privati è cresciuta molto più di quella verso i servizi pubblici. E la domanda di ridurre la presenza dello Stato nei servizi - scuola e sanità - si è ridotta al punto di apparire ormai residuale. Mentre il grado di partecipazione sociale non è 'declinato', ma negli ultimi anni, si è, anzi, allargato sensibilmente. In particolare, hanno conquistato ampio spazio le nuove forme di partecipazione sociale: il consumo critico, i movimenti di protesta, le mobilitazioni che si sviluppano, sempre più, attraverso la rete. [...] Emerge, nel complesso, una diffusa resistenza alla 'privatizzazione' dei servizi, all'individualizzazione dei riferimenti di valore e degli stili di comportamento, all'affermarsi delle logiche finanziarie e di mercato in ogni sfera della vita: a livello pubblico e privato”¹³.

Si tratta, per ora, di segnali di un'inversione di tendenza, in un quadro in cui comunque prevalgono la sfiducia e il pessimismo. Evidentemente, se si stanno accumulando molti motivi di delusione nei confronti della scelta privatistica, non si sono ancora accumulati altrettanti motivi di attrazione nei confronti della scelta pubblica. Appare quanto mai chiaro, anche in questo passaggio, che la trasformazione è mossa più dalla delusione per la scelta effettuata in precedenza che non da un obiettivo di cambiamento chiaramente individuato. In questo frangente potrebbe mostrarsi utile un ruolo attivo dell'opposizione, la quale tuttavia appare divisa, incerta, finora poco capace di costruire un'immagine positiva della politica e di indicare in modo persuasivo, alla gran parte degli italiani, i vantaggi del perseguimento della felicità pubblica.



Note

1. Si veda, come tipico esempio, A. M. Jr SCHLESINGER, *I cicli della storia americana* (1986), Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1991.
2. Cfr. A. O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica* (1982), Il Mulino, Bologna, 1983.
3. Ivi, p. 7.
4. Cfr. A. O. HIRSCHMAN, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato* (1970), Bompiani, Milano, 1982.
5. A. O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica*, cit., p. 16.
6. Ivi, p. 17.
7. Ivi, pp. 14-15.
8. Ivi, p. 21.
9. T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino, 1969.
10. A. O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica*, cit., p. 69.
11. M. OLSON, *La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la teoria dei gruppi* (1965), Feltrinelli, Milano, 1983.
12. A. O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica*, cit., p. 70.
13. I. DIAMANTI, *Ecco come salvare l'Italia* ne "La Repubblica" del 9 gennaio 2012. L'articolo è un commento ai dati raccolti nella 14ma indagine di Demos - La Repubblica. Conclude l'Autore: "Si delinea così una stagione incerta. Un ciclo politico si è chiuso, dopo questi vent'anni. Lasciandoci spaesati. Privi di riferimenti istituzionali e politici. Insoddisfatti del pubblico e delusi dal privato. Senza fiducia. Ma quel che verrà dopo non è chiaro - e un nuovo ciclo ancora non si vede. Tuttavia, la scelta di Monti di investire nel "civismo" - attraverso la centralità 'mediatica' attribuita alla lotta all'evasione fiscale - appare una risposta poco 'tecnica' e, invece, molto 'politica'...".

Riferimenti bibliografici

- 1970 Hirschman, Albert O.
Exit, Voice and Loyalty, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press. Tr. it.: *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato*, Milano, Bompiani, 1982.
- 1982 Hirschman, Albert. O.
Shifting Involvements. Private Interest and Public Action, Princeton, Princeton University Press. Tr. it.: *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- 1962 Kuhn, T. S.
The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, The University of Chicago. Tr. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.





1965 Olson, Mancur

The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Tr. it.: *La logica dell'azione collettiva. beni pubblici e la teoria dei gruppi*, Milano, Feltrinelli, 1983.

1986 Schlesinger, Arthur M. Jr.

The Cycles of American History, Boston, Houghton Mifflin. Tr. it.: *I cicli della storia americana*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991.

Giuseppe Rinaldi (isncrn@gmail.com). Già professore di Storia e Filosofia presso il Liceo classico "Plana" di Alessandria, studioso di scienze sociali, si è occupato di problemi di didattica e filosofia della storia in saggi sul "QSC" e come coautore - con Luciana Ziruolo - del libro *La Storia a scuola, Alessandria, Dell'Orso, 2000*. Attento ai problemi dell'identità, ha curato la ricerca dell'Associazione Cultura e Sviluppo di Alessandria, e il libro - connesso - *L'immagine di Alessandria. Ricerca sulla percezione che gli alessandrini hanno della loro città, Guerini e Associati, Milano, 2003*. È autore del recente libro, *I giovani e la cultura civica, Guerini e Associati, Milano, 2012*.



Bruno Soro

USA, gli ultimi giorni dell'impero?

*Cicli storici e civiltà nascono, vivono, muoiono.
Nessuno si chiede quale sia la causa generale
della nostra morte personale.
Ma tutti sappiamo che dobbiamo morire.
Non è una spiegazione, è un fatto.*

G. Ruffolo, *Il capitalismo ha i secoli contati*, Einaudi, Torino 2008

Da qualche tempo a questa parte si susseguono, sia sulla stampa quotidiana che su quella specialistica, giudizi sul declino (presunto o reale) dell'“Impero americano”. In verità, già nel 2002, nel suo *The End of the American Era*, Charlie Kupchan, direttore del programma di studi europei del *Council on Foreign Relations* di New York ed ex collaboratore di Bill Clinton durante il suo primo mandato presidenziale, sosteneva la tesi che, al di là delle apparenze, gli Stati Uniti fossero già entrati nella fase del declino. La tesi di Kupchan si basava essenzialmente sul fatto che da un lato l'Europa appariva in una fase di progressiva crescita oltre che sul piano economico anche su quello politico e militare e, dall'altro, che l'America di George Bush sembrava prigioniera di orientamenti politici ispirati all'isolazionismo, orientamenti che avrebbero reso gli USA incapaci di giocare quel ruolo egemonico ricoperto nel secolo che si era appena concluso. A distanza di dieci anni o poco meno dall'elaborazione di quella tesi, e nonostante il fatto che il decennio trascorso abbia visto l'introduzione e l'affermazione dell'euro, l'Unione Europea sembra avere perduto il suo slancio ideale, mentre gli Stati Uniti, ancora nella primavera scorsa e per bocca del presidente Obama, hanno rivendicato, davanti al Parlamento di Westminster, che “il tempo della nostra leadership è ora”, negando quindi che il declino dell'influenza americana ed europea nel mondo possa essere già iniziato.

In quella occasione il presidente Obama non poteva certo immaginare che qualche mese dopo l'agenzia di rating Standard & Poor's avrebbe declassato l'affidabilità del debito pubblico degli Stati Uniti per la prima volta nella storia di questo paese e che al suo ritorno in patria lo avrebbe atteso un'aspra battaglia parlamentare per aumentare il tetto del debito al fine di non incorrere nella procedura di insolvenza (*default*). Resta il fatto che con il 25,1% della



produzione mondiale gli USA sono tuttora la prima potenza economica - un primato insidiato dalla Unione Europea con i suoi ventisette Stati e dai paesi dell'Eurozona (che tuttavia sono un'unione monetaria, ma non politica) - e, inoltre, come ci ha rammentato un autorevole commentatore come Enzo Bettiza (*L'apparente declino dell'America*, "La Stampa" del 15 agosto scorso) essi restano saldamente in testa nel campo della ricerca e dell'innovazione. Declino apparente, dunque?

I prodromi della crisi

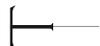
Le vicende finanziarie di questi ultimi mesi trovano una loro contingente giustificazione nella situazione debitoria di gran parte dei paesi occidentali (i cosiddetti "debiti sovrani"), i quali figurano nella *top ten* dei paesi debitori stilata dal Fondo Monetario Internazionale (al primo posto il Giappone, che presenta un debito pubblico in rapporto al Prodotto Interno Lordo del 229%, seguito dalla Grecia, 152%, dall'Irlanda, 121%, dall'Italia, 120%, dagli Stati Uniti, 99%, dal Portogallo, 91%, dalla Francia, 88%, dal Regno Unito, 83%, dalla Germania, 80% e dalla Spagna, 64%). Tranne la Spagna, ben nove dei dieci paesi che primeggiano nella situazione debitoria superano la soglia del 70%, soglia considerata da alcuni economisti come il limite oltre il quale il debito sovrano è a rischio di insolvenza. La speculazione finanziaria, si sa, non è la causa del problema, ma si incunea in una situazione problematica esistente, come l'ampiezza di un debito sovrano o la debolezza di una moneta, e lo amplifica, favorendo quindi l'esplosione di una crisi.

Le origini lontane della crisi (sia di quella dell'economia reale, sia di quella finanziaria di questi ultimi mesi) vanno invece ricercate nell'ostinazione con la quale nei primi anni '70 del "secolo americano" gli Stati Uniti hanno portato al potere l'ideologia del mercato affrancato dalle regole. Giorgio Ruffolo, nel libro citato nell'epigramma, sottolinea come in quella che gli storici dei fatti economici hanno denominato l'"età dell'oro", vale a dire nel periodo che va dalla fine della seconda guerra mondiale alla prima metà degli anni '60 nel quale tutti i paesi occidentali sono cresciuti a tassi molto elevati, "sia negli Stati Uniti, sia soprattutto in Europa si era raggiunto un compromesso tra le istituzioni della democrazia e quelle del capitalismo, basato su tre fondamentali politiche: quella macroeconomica keynesiana di sostegno della domanda, impegnata a realizzare una condizione prossima alla piena occupazione; una politica dei redditi, che sostituiva al rapporto di forza conflittuale tra i lavoratori e gli imprenditori un'intesa sulla ripartizione tra salari e profitti indicizzata all'aumento della pro-

duttività; politiche di redistribuzione del benessere, intese a orientare risorse pubbliche prelevate attraverso una fiscalità fortemente progressiva verso obiettivi di benessere sociale, in particolare nel campo della previdenza sociale e della sanità” (Ruffolo, 2008, p. 149).

Con i primi anni '70 del Novecento ha avuto inizio lo smantellamento dei capisaldi sui quali poggiava quella visione ideale che ha consentito agli Stati Uniti di diventare la potenza egemone, il più importante dei quali, a nostro avviso, è la ricostruzione dell'ordine monetario internazionale attuata con la conferenza di Bretton Woods del 1944, che ha visto la contestuale creazione delle istituzioni internazionali (il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale) atte alla sua gestione. Come si ricorderà, tale ordine monetario era incentrato su un sistema di cambi fissi, ma aggiustabili, ancorato all'oro, ancorché basato su una rigida regolamentazione dei movimenti di capitali. Con la dichiarazione di inconvertibilità del dollaro in oro da parte dell'allora presidente Nixon nell'agosto del 1971, quel sistema, che ha assicurato un lungo periodo di relativa stabilità negli scambi internazionali, è stato affossato e sostituito da un sistema di cambi flessibili, incentrato sul dollaro quale moneta cartacea di riferimento: un sistema che, stando ai fautori del pensiero liberista, avrebbe dovuto favorire il riequilibrio automatico delle bilance dei pagamenti. Da quel momento, e fino all'avvento dell'euro alla fine degli anni '90, il dollaro ha goduto del privilegio di essere l'unica moneta di riserva accettata dalle Banche centrali di tutto il mondo. L'opera di smantellamento di quella visione ideale è poi proseguita dall'amministrazione del presidente Reagan, le cui misure di ispirazione liberista hanno dato luogo alla corrente di pensiero “offertista” - passata alla storia come “reaganomics” -, in contrapposizione all'approccio di ispirazione keynesiana incentrato sul lato della domanda aggregata. Idee che hanno trovato un valido supporto, al di là dell'Atlantico, a partire dalla politica economica della signora Margaret Thatcher, incentrata sul ridimensionamento dell'intervento pubblico in economia e sulla liberalizzazione dei movimenti di capitali.

Per rendere l'idea delle conseguenze, in termini di instabilità, dell'abbandono del sistema dei cambi fissi implicito negli accordi di Bretton Woods, basti pensare che mentre nel periodo compreso tra il 1944 e il 1971 si sono verificate sei crisi finanziarie, tra il 1974 e il 2008 ve ne sono state sedici. Le crisi finanziarie sono dunque significativamente aumentate con la liberalizzazione e l'apertura dei mercati. A quella decisione, complice la prima grande crisi petrolifera provocata dal forte aumento del prezzo del petrolio, ha fatto seguito un periodo caratterizzato da spinte inflazionistiche e depressione, una situazione per descrivere la quale è stato coniato il termine di “stagflazione”, frongeggiato dalla *Federal Reserve* con una politica monetaria fortemente restrittiva





e un innalzamento dei tassi d'interesse. Inoltre, per far fronte al nuovo scenario economico internazionale caratterizzato dalla competizione globale, le imprese, specie quelle di grandi dimensioni, hanno reagito all'erosione dei profitti con pesanti misure di ristrutturazione dell'apparato produttivo volte a minimizzare i costi e a rendere più flessibile il mercato del lavoro.

La genesi della crisi finanziaria e le sue conseguenze sull'economia reale

Tra i grandi cambiamenti avvenuti nel decennio successivo, quello degli anni '80, non si può non accennare alla cosiddetta "rivoluzione informatica", a seguito della quale le banche commerciali hanno iniziato a prestarsi liquidità attraverso il prestito interbancario (*overnight*). Inoltre, la diffusione dei mezzi informatici ha favorito la nascita di nuovi strumenti finanziari (i cosiddetti "derivati") con i quali la speculazione ha assunto una dimensione globale. Nel sistema che si è affermato, e viepiù affinato nel corso del tempo, il credito passa di mano più volte, dando luogo ad una situazione in cui il mercato finanziario può reggere solo fino a quando i debitori insolventi sono relativamente pochi. In esso il rapporto diretto cliente-banca-obbligazioni, quel rapporto che garantisce l'acquisto delle abitazioni mediante l'accensione di un mutuo, ha cessato di esistere. Successivamente, nella seconda metà degli anni '90, si è assistito negli USA ad una forte crescita del settore delle costruzioni, favorita da una politica volta ad assicurare che "tutti gli americani diventassero proprietari della loro abitazione". Quel ciclo durerà ininterrottamente fino al 2006. La tendenza all'aumento del prezzo delle abitazioni, complice l'abbondante liquidità e tassi di interesse molto bassi, ha innescato una "bolla speculativa" che ha riguardato sia i prezzi delle abitazioni nuove che quelli delle abitazioni già esistenti.

Al tempo stesso, la politica monetaria espansiva adottata dalla *Federal Reserve* ha favorito l'espansione dei mutui e la nascita di nuovi intermediari finanziari il cui scopo principale era sostanzialmente quello di procurarsi sempre nuovi clienti (debitori) a cui vendere abitazioni mediante l'accensione di un mutuo. Al fine di garantirsi contro il rischio di insolvibilità, gli intermediari finanziari si sono affidati alla "cartolarizzazione" dei crediti, una pratica che si traduce nella vendita ad altri intermediari finanziari dei titoli di credito posseduti. Con la liquidità così acquisita, quegli stessi intermediari potevano concedere nuovi mutui ad altri clienti, dando vita ad un processo di ampliamento della liquidità del tutto simile al meccanismo di creazione della moneta bancaria da parte delle banche commerciali noto come "moltiplicatore" dei depositi. Questo processo di ampliamento della liquidità possiede però un limite: l'accensione





2



di un mutuo senza una garanzia reale richiede che il debitore sia affidabile, vale a dire che il debitore stesso disponga di un flusso di reddito *certo* che gli consenta di far fronte al suo impegno di rimborsare il mutuo acceso.

Oltre a ciò, l'ascesa dei prezzi delle abitazioni ha favorito la pratica della ricontrattazione dei mutui, un'operazione bancaria con la quale le famiglie americane hanno potuto finanziare i consumi mediante il ricorso all'indebitamento. Ma, come è stato evidenziato dal rapporto del Gruppo di lavoro presieduto da Jacques de Larosière - voluto dal presidente della Commissione europea, José Manuel Barroso per analizzare le cause della crisi finanziaria e con il compito di formulare un parere sul futuro della regolamentazione e della vigilanza europee in materia finanziaria -, tutto questo ha fatto sì che il credito al consumo e i mutui ipotecari abbiano registrato negli Stati Uniti una rapida espansione. Con il risultato che "la percentuale del risparmio privato (scendesse) dal 7% del reddito disponibile nel 1990, a meno zero nel 2005 e nel 2006" e che "la concessione di mutui *subprime* (...) (fosse cresciuta) in misura significativa, da 180 miliardi di USD nel 2001 a 625 miliardi di USD nel 2005".

Il meccanismo di finanziamento dei consumi attraverso la ricontrattazione dei mutui si è interrotto non appena l'economia reale ha subito un rallentamento, come è accaduto a seguito dell'attentato alle Torri Gemelle nel 2001. Qualche debitore, specialmente coloro che avevano perso il lavoro, ha infatti iniziato a dichiararsi insolvente e, nel tentativo di rientrare in possesso dei crediti concessi, le banche hanno cominciato a rilevare le abitazioni dei debitori per poi immetterle sul mercato a prezzi ribassati. Così facendo hanno però favorito l'inversione della tendenza all'aumento dei prezzi delle abitazioni sul mercato immobiliare. Quando, poi, a partire dal 2006 il prezzo delle abitazioni è crollato, le banche hanno iniziato a chiedere ai loro clienti (debitori) di rientrare sul valore dei mutui concessi, dal momento che ora le loro abitazioni valevano di meno rispetto al momento della ricontrattazione del mutuo. La bolla speculativa ha cominciato così a sgonfiarsi, provocando una forte contrazione dei consumi e la trasmissione della crisi finanziaria all'economia reale.

In seguito agli effetti della rivoluzione informatica e con la complicità dei bassi tassi d'interesse, si era inoltre verificata una forte diffusione delle carte di credito: molte famiglie americane si sono così ulteriormente indebitate, spendendo in anticipo gran parte del loro reddito futuro. Ma anche in questo caso, il meccanismo del consumo basato sul credito può reggere solo fino a quando vi è la certezza di poter contare su un flusso di reddito corrente, un flusso che può derivare o dalla ricchezza finanziaria accumulata (il reddito da capitale), oppure dal lavoro corrente (il reddito da lavoro). Quando i prezzi dei titoli hanno iniziato a diminuire, molti di coloro che possedevano titoli hanno cercato di di-



sfarsene, provocando con ciò il crollo del prezzo dei titoli stessi. La riduzione del valore dei titoli e la flessione del prezzo delle abitazioni hanno comportato una consistente distruzione della ricchezza finanziaria, la quale ha influito anch'essa negativamente sui consumi delle famiglie. Ora, quando i consumi delle famiglie si contraggono, le imprese riducono la produzione e iniziano a licenziare, con la conseguenza che la disoccupazione così creata provoca una ulteriore contrazione dei consumi e il processo che aveva innescato la crisi è andato auto alimentandosi.

Infine, poiché l'economia americana è fortemente interconnessa con il resto del mondo, la recessione americana si è rapidamente diffusa alle altre economie (principalmente quelle asiatiche, ma anche a quelle europee). Queste ultime hanno visto ridursi le loro esportazioni e ciò ha dato luogo ad una consistente riduzione della domanda estera. Pertanto, dopo avere provocato una pesante recessione negli Stati Uniti, la crisi finanziaria americana, causata da un eccesso di debito e dalla distruzione di ricchezza finanziaria, si è diffusa alle economie reali di tutto il mondo, dando luogo alla più grave recessione dai tempi della Grande Crisi degli anni '30 del Novecento. A distanza di quattro anni dal suo inizio, e quando ormai si pensava di essere finalmente usciti dalla crisi, le vicende finanziarie degli ultimi mesi, provocate da un attacco speculativo ai debiti sovrani dei paesi più deboli dell'Eurozona e nel tentativo più o meno palese di affossare l'euro, si sono venute a creare le condizioni per una nuova fase recessiva, la cosiddetta "recessione a W", adombrata nelle cronache recenti dagli economisti americani, che prevede, in rapida successione, dopo una forte crisi, una fase di recupero e una successiva e altrettanto rapida ricaduta della produzione.

Il fardello del debito

Se le cause della recessione globale vanno ricercate nell'abbondante liquidità e nei bassi tassi d'interesse che hanno favorito, unitamente al processo di amplificazione del credito indotto dalle innovazioni finanziarie, la formazione della bolla speculativa sul prezzo delle abitazioni, le vicende di questi ultimi mesi trovano invece una loro contingente giustificazione, come si è già accennato in precedenza, nell'ampiezza dei "debiti sovrani" di gran parte dei paesi occidentali, a partire proprio da quello degli Stati Uniti. Schematizzando, le crisi economiche possono essere generate da tre diversi tipi di tensioni: quelle *sul mercato valutario*, come è accaduto in occasione delle crisi della sterlina e della lira nel 1992; quelle legate alla *insostenibilità del debito*, come nel caso dell'Argentina nel 2001; e quelle *sul mercato del credito*, sul tipo cioè della crisi origi-





natasi nel 2007 negli USA. L'instabilità finanziaria degli ultimi mesi, che si innesta in una crisi preesistente e rischia di provocarne una nuova, trae origine dal giudizio, più o meno fondato, che i mercati finanziari, complici le agenzie di rating (le quali agiscono spesso in situazioni di conflitto di interesse), danno sull'affidabilità del debito pubblico. In quest'ottica, gli USA soffrono di un duplice fardello del debito: quello derivante dai conti con l'estero, e il debito interno, che si è accumulato sia in seguito alla politica militare del presidente Bush (proseguita di fatto dal presidente Obama), sia alle misure di politica fiscale intraprese per contrastare la crisi economica. In seguito a questi fattori, il debito pubblico degli USA (in rapporto al Pil) è giunto a livelli tali (le stime più recenti lo valutano al 102% nel 2011) da rischiare l'insostenibilità.

Vale la pena, a questo punto, di richiamare il giudizio contenuto nel citato Rapporto del Gruppo di lavoro coordinato da de Larosière, laddove si sottolinea come le vicende che hanno portato alla crisi finanziaria deflagrata nell'autunno del 2007 siano andate "di pari passo con l'accumulo di enormi squilibri a livello mondiale". Infatti, sempre secondo quel rapporto, "l'espansione del credito negli Stati Uniti è stata finanziata dai massicci afflussi di capitale dai maggiori paesi emergenti con avanzi esterni, in particolare la Cina. Ancorando la loro moneta al dollaro, la Cina e altri paesi, come l'Arabia Saudita, hanno in pratica importato la disinvolta politica monetaria degli Stati Uniti, favorendo l'accumularsi degli squilibri. Gli avanzi delle partite correnti in questi paesi sono stati riciclati in titoli di Stato statunitensi e altre attività a basso rischio, il che ha depresso i rendimenti e spinto altri investitori a cercare rendimenti più elevati in attività più rischiose". È vero che, come è stato osservato, lo squilibrio di parte corrente (l'eccesso del valore delle importazioni al netto di quello delle esportazioni) della bilancia dei pagamenti, "giunto a una percentuale altissima del prodotto nazionale americano è compensato dal finanziamento del deficit prodotto dall'iperconsumo del paese più ricco grazie alle capacità di risparmio dei paesi meno ricchi e più sobri, in testa a tutti la Cina", ma è altrettanto vero che la Cina detiene ormai poco meno del 30% del debito pubblico statunitense. Fino a quando, ci si chiede, questi paesi accetteranno di finanziare con il loro risparmio la crescita della prima potenza economica mondiale? Stretti nella tenaglia di queste due forme di debito, il debito interno e quello estero, l'America rischia davvero, come qualche osservatore ha rimarcato, di "fare i conti con il suo declino".



Conclusioni

In una lettera inviata nel giugno del 2010 da un rilevante numero di economisti (oltre 190) delle università italiane alle massime autorità del nostro paese, nonché a quelle della Unione Europea, si sottolineava come la crisi mondiale esplosa nel 2007-2008 non si sarebbe potuta ancora considerare conclusa, dal momento che “non essendo intervenuti sulle sue cause strutturali, da essa non siamo di fatto mai usciti”. Ma quali sono le *cause strutturali* e, soprattutto, si può interrompere la spirale della recessione? Proverò a mettere insieme due riflessioni avvalendomi delle indicazioni contenute in un recente libro di Luciano Gallino (*Finanzcapitalimo. La civiltà del denaro in crisi*, 2011). Nel capitolo dedicato alle “Riforme finanziarie che i cittadini dovrebbero richiedere”, Gallino propone una ricognizione diagnostica “dei gravi difetti strutturali” che affliggono la finanza internazionale: 1) il sistema finanziario “è cresciuto in misura eccessiva, in sé e rispetto al sistema produttivo”; 2) l'intero sistema “è fondato sull'aumento smodato del debito pubblico e privato e dell'emissione di titoli derivati non regolati”; 3) il sistema “appare troppo complesso (...) e non più regolabile per mano di qualsiasi autorità di regolazione presente o futura”; 4) il sistema risulta “intrinsecamente instabile” in conseguenza di una “connessione contagiosa tra i componenti”. A partire da questi quattro assunti, e dopo un'attenta disamina della legge approvata il 16 luglio 2010 dal Senato degli Stati Uniti sulla “Riforma di Wall Street a tutela dei consumatori”, di numerose altre proposte formulate da gruppi di studio (tra i quali il citato Rapporto di de Larosière), da enti di ricerca e da singoli studiosi, l'autore giunge a formulare le seguenti proposte di riforma dell'architettura finanziaria: 1) occorrerebbe procedere “a una drastica riduzione delle dimensioni globali del sistema finanziario e ricondurlo alla sua funzione di mezzo fondamentale di sostegno dell'economia reale”; 2) sarebbe necessario ridurre drasticamente “l'entità della “finanza ombra”, riportando in bilancio la maggior parte dei capitali effettivamente detenuti dalle società finanziarie”; 3) regolare “in modo stringente il mercato dei derivati, riducendo drasticamente gli scambi non registrati (...) e imponendo che tutte le transazioni di prodotti standard siano effettuate tramite piattaforme sottoposte a vigilanza”; 4) vietare o fortemente limitare la cartolarizzazione (cioè la trasformazione in titoli commerciabili) dei crediti; 5) modificare radicalmente “il rapporto che si è stabilito tra criteri di erogazione del credito bancario, i modelli di gestione del rischio, le valutazioni delle agenzie a ciò preposte - fino ad ora tutte di proprietà privata - l'innovazione dei prodotti finanziari, la conformazione dei flussi di ricavi delle banche e i compensi dei manager a dei trader”. In buona sostanza, si tratterebbe di reintrodurre “la



fondamentale separazione tra banche di deposito e banche d'investimento" a suo tempo introdotta dal *Glass-Steagall Act* del 1933, vale a dire quella legge che "dopo il disastro del 1929 assicurò alla finanza e all'economia statunitense oltre sei decenni di stabilità ed elevato sviluppo".

Qualora un simile pacchetto di riforme venisse attuato, il sistema finanziario potrebbe indubbiamente ritornare alla sua funzione originaria, che è quella di agire da ancella per l'economia reale e servirebbe a scongiurare altre crisi finanziarie, ma non a scongiurare crisi economiche imputabili ad altri fattori, quali, ad esempio, quelli legati alla scarsità delle risorse o all'entità dei debiti sovrani. Ma le sfide non finiscono qui. Se, infatti, il riportare sotto controllo la finanza internazionale è ciò che John Maynard Keynes suggeriva nella sua *Teoria Generale* del 1936, laddove sosteneva che "... quanto più perfezionata è l'organizzazione dei mercati di investimento, tanto maggiore sarà il rischio che la speculazione prenda il sopravvento sull'intraprendenza" e che "quando lo sviluppo del capitale di un paese diventa un sottoprodotto delle attività di un casinò da gioco, è probabile che vi sia qualcosa che non va bene", altre grandi questioni si affacciano sullo scenario internazionale: la riduzione degli enormi squilibri esistenti tra i paesi ricchi (che contano poco più di un miliardo sui sette raggiunti dalla popolazione mondiale) e i paesi poveri; l'aspirazione di questi ultimi ad uscire dalla loro condizione di povertà e godere dei vantaggi (privilegi?) che il capitalismo ha assicurato ad una ristretta minoranza di umani (speranza di vita, mortalità infantile, istruzione, sanità, accesso alle risorse idriche), senza compromettere l'equilibrio con le risorse ambientali del pianeta. Sono queste le sfide sulle quali si giocherà, nel corso di questo secolo, non solo l'apparente declino degli Stati Uniti, ma anche quello dell'Occidente nel suo insieme.

Alcune indicazioni bibliografiche

J. ATTALI, *La crisi, e poi?*, Fazi Editore, Roma 2009.

J. DE LAROSIÈRE (Presidente), *The High-Level Group on Financial Supervision in the UE*, Chaired by, Bruxelles, February 2009.

L. GALLINO, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.

J.M. KEYNES, *Teoria generale dell'occupazione dell'interesse e della moneta* (1936), UTET, Torino 1971.

F. RAMPINI, *Le dieci cose che non saranno più le stesse*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2009.

T. PADOA-SCHIOPPA, *La veduta corta. Conversazione con Beda Romano sul*

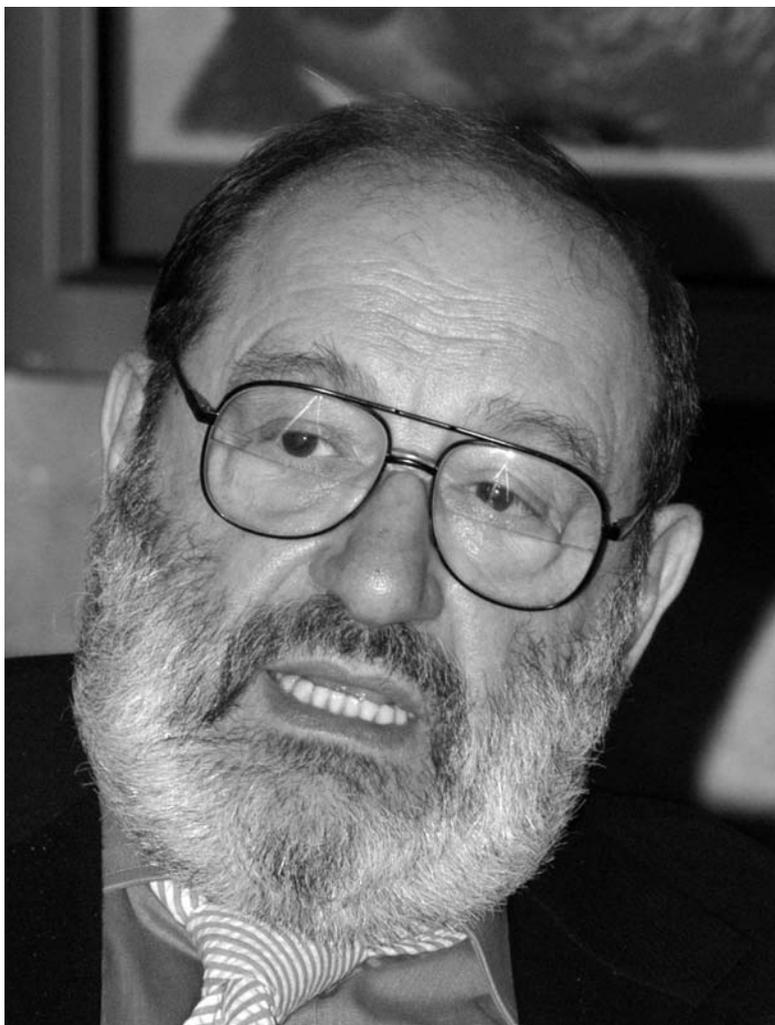


Grande Crollo della finanza, il Mulino, Bologna 2009.

G. RUFFOLO, *Il capitalismo ha i secoli contati*, Einaudi, Torino 2008.

I. VISCO, *La crisi finanziaria e le previsioni degli economisti*, Lezione inaugurale dell'Anno Accademico 2008-2009 del Master di II livello in Economia Pubblica, Facoltà di Economia, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 4 marzo 2009.

Soro Bruno (bruno.soro@unige.it) è professore associato di *Politica economica* nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Genova. Ha insegnato per oltre dieci anni *Economia dello sviluppo* nella Facoltà di Scienze Politiche della medesima Università, insegnamento che da due anni tiene nella Facoltà di Economia. Ha scritto su temi di *economia regionale*, di *teorie della crescita e dello sviluppo economico*, di *analisi intersettoriale e di economia applicata*. Con intento divulgativo ha recentemente pubblicato presso l'editore De Ferrari *Il gatto della crisi*. Divagazioni e divulgazioni di economia e politica.



Giuseppe Amadio

*La psiche “complottista” si racconta.
Note di lettura sul Cimitero di Praga di Umberto Eco*

Nel campo della narrativa contemporanea sono tutt'altro che un divoratore di libri. Mi ci dedico quasi solo in vacanza. Nella vacanza estiva di quest'anno ho letto il *Cimitero di Praga* di Umberto Eco; l'ho letto con piacere, divertendomi, e ne consiglio caldamente la lettura in un contesto altrettanto, almeno psicologicamente, vacanziero.

Per due ragioni. La prima riguarda la lunghezza, che è rilevante sia per il numero di pagine (più di 500), sia per l'ampiezza dell'arco temporale considerato (1830-1898, limitandoci agli anni di vita del protagonista). Una narrazione lunga mal sopporta le interruzioni medie e grandi che la vita quotidiana impone a molti di noi, e ciò è ancor più vero quando, come in questo caso, la narrazione non è lineare e progressiva ma “abbastanza caotica” (lo riconosce lo stesso autore in una appendice di “inutili precisazioni erudite”) per l'andirivieni che siamo costretti a compiere tra brani di diario e interventi connettivi del Narratore. La seconda riguarda il carattere prevalente dell'opera, che è - ovviamente a mio parere - giocoso, ludico. Gioco letterario, beninteso, ma sempre gioco, e come tale adattissimo allo spirito e alle condizioni della vacanza.

Il carattere giocoso emerge già dalla scommessa strutturale di base: tutti i personaggi messi in gioco - tranne il solo protagonista - sono reali, storici, e fanno nella finzione narrativa le cose che hanno storicamente fatto nella realtà. “Fanno”, dico, non “sono”, perché sono invece proposti così come l'autore li ha immaginati. L'unico personaggio del tutto immaginario si muove dunque in un contesto di fatti storici ben precisi, e vi svolge ruoli non marginali. Le sue azioni sono rilevanti e persino determinanti per gli sviluppi successivi, ma non contraddicono né mettono in crisi l'insieme degli eventi così come sono conosciuti. L'operazione fa venire alla mente dei lettori di fantascienza il problema del “paradosso temporale” connesso ai viaggi nel tempo, per cui se io avessi la possibilità di trasferirmi in un'epoca precedente, dovrei badare molto a non interferire con gli avvenimenti di quel tempo, perché un passato diverso produrrebbe un presente diverso, e in questo nuovo presente potrei non esserci, o esserci ma senza quella stessa possibilità di viaggio nel tempo da cui sono partito. Eco ha inserito nella serie di avvenimenti passati, così come li co-



nosce, un elemento estraneo, appunto inventato, e lo fa muovere in quel contesto con la cautela necessaria all'elefante nella cristalleria, sfruttando ogni interstizio e ogni passaggio utile. Mi sembra che abbia vinto la scommessa.

Un altro segno di gioco letterario ci viene offerto nel primo capitolo: "Il pasante che in quella grigia mattina del marzo 1897 avesse attraversato a proprio rischio e pericolo place Maubert...". Un incipit tipicamente incipit (al pari di "Era una notte buia e tempestosa", Snoopy, Peanuts, Charles Schulz) che aggrancia subito il lettore. Ma l'esercizio di stile non si limita a ricalcare modi e forme della narrativa romanzesca popolare. Sarebbe poco e troppo facile per il felicissimo traduttore degli intraducibili *exercizi* di Queneau, che invece vi insiste fino all'exasperazione per ben quattro pagine con un virtuosismo paragonabile al virtuosismo dei lunghissimi piani-sequenza che alcuni registi cinematografici (cito Brian De Palma come esempio) hanno usato proprio per avviare il loro film accalappiando irrimediabilmente lo spettatore al racconto. L'utilizzazione accorta di moduli narrativi di sperimentata efficacia, peraltro, continua per tutto lo svolgimento dell'opera.

Un terzo segno della dimensione ludica, lo trovo nella struttura formale già accennata, costituita da brani di diario del protagonista, brani di un altro diario che il protagonista si trova a leggere e riporta nel suo, parti di cucitura e rammento proposti come riassunti del Narratore, l'uso di stampe d'epoca (in gran parte tratte dall'archivio personale dell'autore) non solo come illustrazioni, non solo per rievocare l'aspetto e l'atmosfera dei romanzi d'appendice, ma anche come parti del contenuto complessivo proposto, in un rapporto di reciproca illuminazione con i testi a cui si riferiscono. Una struttura formale composita, premeditata, costruita a tavolino, diciamo pure a freddo, ma è difficile ridurre a freddezza le suggestioni inevitabilmente emotive che le immagini trasmettono a chi le guarda ora e certamente hanno trasmesso a chi le ha guardate prima, le ha cercate fra tante, le ha selezionate e scelte.

Che l'Umberto Eco romanziere conservi quelle doti di lucidità, acutezza, razionalità, ironia, che caratterizzano il saggista, l'osservatore di costume, il brillante conferenziere, non è cosa che si scopra in questa sua ultima opera. A mio parere è vero per tutti suoi precedenti lavori. Il suo gusto, la sua passione narrativa sono autentici, come autentico è il fascino che prova nel leggere e nell'immaginare mirabolanti avventure in luoghi e tempi lontani: ma le avventure che lo affasciano sono sempre avventure della mente, dell'intelletto, e mentre le legge o le racconta non dimentica né rinuncia mai a sottoporle allo sguardo critico della sua ragione. Ciò per me non è un limite, ma un elemento estremamente positivo, in virtù del quale credo che la sua opera narrativa, come quella saggistica non specialistica e scientifica, sia particolarmente raccomandabile ai

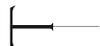


giovani, che vorrei crescessero sviluppando e consolidando un adeguato spirito critico, quanto mai necessario nella società della comunicazione caotica e difficilmente verificabile in cui si trovano a vivere.

Altri pensano esattamente il contrario. Sono convinti che questo romanzo sia “diseducativo” perché il suo protagonista è indubbiamente un personaggio negativo, immorale o amorale; perché l'autore lo racconterebbe e lo osserverebbe con indifferenza, senza prendere da lui adeguata distanza; perché il mondo viene rappresentato come dominato da uomini e comportamenti altrettanto immorali e disarmato rispetto ad essi. Saremmo di fronte insomma a una visione pessimistica, aridamente scettica, priva di qualsiasi slancio generoso e ideale. Mi sembra che in tal modo si traggano da elementi veri e oggettivi conseguenze indebite.

È vero che il protagonista è negativo, ignobile, ma è altrettanto vero che tale appare indubitabilmente a ogni lettore. Non credo proprio che qualche anche giovane lettore possa trarne l'insegnamento a usarlo come modello solo perché il Narratore non ha scritto esplicitamente “guardate che Simonini è un pessimo soggetto” e che “guadagnarsi da vivere fabbricando documenti falsi è una brutta cosa”.

È anche vero che, come accade per tutti i protagonisti, ci sono particolari momenti delle vicende narrate o particolari aspetti del personaggio per cui siamo portati a sperare che se la cavi e a simpatizzare con lui. Qui, ad esempio, il protagonista è un buongustaio, e il romanzo riporta sia pure in modo stringato una discreta raccolta di interessanti ricette (altro elemento ludico) rivelando un'indubbia sintonia tra l'autore e la sua creatura, che ovviamente tende a estendersi al lettore. Fenomeni di questo genere, tuttavia, sono circoscritti e non modificano affatto il giudizio complessivo che traiamo dalla lettura, né possono condurre alcuno a seguire il “modello Simonini” se non nel ristretto ambito enogastronomico. Anche il mondo in cui si colloca la vicenda narrata nel *Nome della rosa* è un mondo di inganni, ipocrisie, complotti ecc. con la differenza che i due protagonisti sono figure positive. Anche lì in diversi passaggi e per vari aspetti siamo portati a identificarci con uno di essi, a seconda della nostra età col più giovane o con l'anziano, ma non mi risulta che la lettura del *Nome della rosa* abbia portato qualcuno alla decisione di farsi monaco francescano. Il lettore in genere - e ancor più il lettore di lavori come questi - non è uno sprovveduto, non dimentica se stesso né la propria capacità di giudizio. E, ripeto, l'atteggiamento sotteso all'Eco narratore è proprio quello di una costante sollecitazione al giudizio critico, all'uso della ragione, alla sana diffidenza nei confronti dei racconti dei predicatori clericali e laici.





Tra i detrattori c'è stato anche chi l'ha buttata sul filosofico, sostenendo che nel romanzo di Eco tutto è falsificabile, di nulla è dimostrabile la verità e perciò anche i Protocolli potrebbero essere veri. Trovo questo modo di ragionare vuotamente capzioso. Nessun lettore di buon senso negherebbe che con questo libro si racconta, e in modo assai convincente, l'assoluta falsità dei Protocolli e del loro contenuto, posto che gran parte dell'invenzione narrativa è costituita appunto dalla creazione dei "precedenti" di quel falso documento.

Qualcuno lo ha definito addirittura un irridente manifesto intellettuale antitetico (per il suo fondamentale scetticismo e relativismo) alle note posizioni di papa Benedetto XVI. Di certo i preti, e in modo particolare i gesuiti, non ne escono bene, ma lo stesso può dirsi dei nemici della Chiesa (vantaggi del relativismo!) ma vedere dietro la stesura di un'opera come questa l'obiettivo di attaccare quella bimillenaria istituzione religiosa mi sembra sintomo di preoccupanti disturbi nella vista. E nell'equilibrio mentale.

Altri osservano che l'aspetto del *feuilleton* apertamente ricercato è un obiettivo mancato. Non appassionano i personaggi (storici) che hanno a che fare col protagonista, non appassionano e non avvincono la trama. Si tratta in questo caso di osservazioni credibili. Io stesso, che mi colloco tra coloro (tanti, a giudicare dalle vendite, dalle ristampe e dalle traduzioni) che hanno tratto piacere dalla lettura del romanzo, a tratti ho faticato a seguire l'intreccio, talvolta mi sono annoiato sui dettagli conspirativi e ho proseguito sperando di ritrovare nelle pagine successive miglior ritmo e spunti più stimolanti (come poi avveniva). E anch'io trovo che i personaggi, protagonista compreso, non siano in sé molto affascinanti né appassionanti. Quanto al *feuilleton* qui vi trovo un'autentica passione dell'autore che però non si concretizza in un altrettanto autentico *feuilleton*. La questione tuttavia è la seguente: per il fatto che Eco ama i romanzi d'appendice ottocenteschi e a suo modo li ricalca, dobbiamo giudicare il suo lavoro sul metro di quel tipo di letteratura o dobbiamo giudicarlo per quello che è? In altri termini: volevamo leggere un vero *feuilleton* ottocentesco o l'ultima fatica di Eco? Io volevo leggere l'ultimo lavoro di Eco, volevo leggerlo in vacanza, così ho fatto e non me l'ha guastata.

Giuseppe Amadio (giuseppe.amadio@gmail.com). *Insegnante e sindacalista della CGIL, redattore di numerosi periodici alexandrini come "Quaderno di scuola", "La settimana", "La città", autore di libri di lettura e sussidiari per la scuola primaria. Già segretario dell'associazione politico-culturale alexandrina Città Futura e primo coordinatore del suo sito, cura attualmente il periodico della Cgil alexandrina "Lotte unitarie" operando nella struttura provinciale del Sindacato pensionati.*



Saverio Zumbo

*Il pontefice e lo psicoanalista.
Note su Habemus papam di Nanni Moretti*

Il grande potenziale implicito nell'idea dell'incrociarsi di cattolicesimo e psicoanalisi, per via di un neoeletto papa che non riesce a manifestarsi ai fedeli a causa di una crisi di panico, con tutti i pirotecnici cortocircuitati cui la situazione si presterebbe, benché produca qualche spunto divertente si affloscia, purtroppo, man mano che *Habemus papam* si dipana, come una torta mal lievitata e troppo repentinamente raffreddata.

Eppure Moretti aveva saputo darci, con l'ottimo *La stanza del figlio*, una riflessione profonda e sentita sui lati oscuri che circondano l'esistenza, sul senso (o non senso) della vita e della sua fine, sul contrasto tra razionalismo e spiritualità. Ma la misurata, sincera forza espressiva di quel film svanisce qui per dare spazio a un'algida operazione intellettualistica. A un'opera a tesi. Alla fecondità del dubbio e dell'ambiguità si sostituisce un discorso preordinato, schematico, imposto a una materia pulsante che viene così raffreddata e resa inerte.

Freddezza è nelle "freddure" con cui è costruito l'ambiente dei Cardinali in conclave, resi come anziani uomini tornati bambini, non si capisce se per effetto di purezza di cuore e di fede o per un franco rimbambimento. Tra gli spunti da commedia all'italiana, un rossellinismo senza-crederci-troppo e un buñuelismo ripulito e reso garbatamente inoffensivo, ben poco rimane del fuoco di interesse che quel mondo può riservare a uno spettatore, "laico" o "credente", ateo, agnostico o spiritualista, che, animato da curiosità intellettuale, sia desideroso di vederlo considerato in modo non superficiale. Non il Potere, non la (buona o mala) Fede, non la Spiritualità sono in gioco, ma le intemperanze di carattere e di comportamento di un gruppo di scolaretti attempati.

Né giova certo che il ruolo dello psicoanalista cooptato per rimettere in sesto il neo papa venga coperto dallo stesso Nanni, con la prevedibile conseguenza che la verve comica legata alle sue idiosincrasie, nevrosi, scatti umorali, prende il largo divertendo, sì, lo spettatore affezionato, ma costringendo il film a volare basso, comunque molto sotto il livello delle evidenti ambizioni.

Ambizioni segnalate nello spunto del torneo di pallavolo che Nanni organizza per i porporati. I quali sono così coinvolti, con loro buona pace (ogni uomo, dice il favorito al soglio pontificio, è frutto di un pensiero di Dio), nella metafora di una lieve danza sul baratro (la tremenda bellezza del darwinismo, ri-





batte Nanni, sta nel fatto che nella vita non c'è senso).

Con una dichiarazione di poetica, Moretti formula così i propri presupposti ideologici. Un nichilismo con risvolti estetizzanti opposto allo spiritualismo del cardinale. Mentre il primo consentirebbe l'espressione di una fragile vitalità squisitamente, "naturalmente" umana, il secondo rischia di imbrigliare la spontaneità dell'umano nei vincoli del dogma.

La danza sul baratro pure si delinea nella figura dell'attore folle, emulato dal papa finalmente entusiasmato (il quale, peraltro, si definisce attore teatrale nello studio della psicanalista moglie di Nanni), che in albergo recita compulsivamente tutte le parti del Gabbiano di Cechov. La genuina espressione della vitalità umana richiede dunque la messa in scena di un'istrionica follia (nell'impossibilità di *essere* non è dato che recitare), cui la gabbia razionalistica lascia il passo con consapevole, disperata lucidità, al fine di lenire la ferita insanabile della mancanza di senso.

Ecco dunque l'episodio della recita. Quando i cardinali, scortati dalle guardie svizzere, fanno irruzione in teatro sapendo della presenza del papa in incognito tra gli spettatori, l'attore folle prende il comando della situazione sul palco, mettendo così riparo alla stupefatta semi-paralisi che ha colpito gli altri attori consci dell'inaudita situazione. Gli applausi rivolti al papa sono intesi dal folle come indirizzati a lui. Due follie si incontrano. Una spontanea, vitalistica, ed una artatamente imposta dal dogma.

C'è però una possibilità, una potenzialità, che Moretti è disposto a riconoscere alla chiesa cattolica per incidere positivamente sulle vicende umane. Quella, cui poco sopra si è alluso, di una universale empatia e carità francescana di rosselliniana memoria. È ad essa che il papa *malgré lui* fa appello prima di declinare il proprio incarico denunciando la propria cechoviana inettitudine. Per l'autore una sorridente, ma al fondo illusoria, risposta al nulla che permette di salvare la nostra umanità elementare; una ginestra, un fiore che abbellisce il nostro deserto.

Ad una siffatta conclusione, a questa esile consolazione che ingentilisce appena la scorata cognizione del baratro, si arriva opponendo una psicanalisi intesa in termini medicali, di cui si constata la scientifica inconsistenza, e una religione vista come dogmatica assurdità. Là dove una ben più proficua dialettica tra i due termini sarebbe potuta scaturire confrontandoli sul campo loro comune del *simbolico*. La religione e la psicanalisi non come fole, non come dogmi al cospetto di una qualche oggettività fisica, evidenza materiale del *reale*, ma come *realità simboliche*. È per questa via, ci pare, che l'impasse di un facile nichilismo può essere superata, con buona pace degli opposti dogmatismi, delle pretese verità letterali di stampo scientifico o ecclesiale.





Habemus papam (2011)



Certo, *de gustibus*; non sta all'analista (filmico) indicare al film ed al suo autore quale religione, quale psicanalisi. Preme però sottolineare che entrambi i termini possono essere considerati, e vissuti, in modi meno rigidi. Tanto più che la rigidità si fa dato espressivo, con i simbolismi del film che appaiono come asettiche astrazioni intellettuali, esemplificate in immagini prive di suggestione, di autentico impatto simbolico. L' "ora della religione" ci sembra arrivi per Moretti, al contrario che per Bellocchio (che pure si definisce ateo), in assenza di una profonda elaborazione della materia a livello psicologico, immaginario, e quindi espressivo.

C'è poi il dubbio armonizzarsi del piano del simbolismo con quello della comicità. Col pericolo che il *pastiche* si risolva in pasticcio là dove latita una consapevolezza metadiscorsiva sufficientemente lucida e robusta da rendere plausibile l'operazione in chiave "moderna". (In un'opera eteroclitica, carente di spessore simbolico, come interpretare l'episodio del teatro, con l'inaudita invasione dello stato italiano ad opera delle truppe pontificie? Uno spunto godardiano noncurante della verosimiglianza diegetica? No, Godard, al pari di Buñuel e Bellocchio, non può essere plausibilmente scomodato in assenza di un' "idea forte" di cinema, di una impostazione formale originale e lucidamente auto-riflessiva capace di reggere il gioco a livello estetico-ideologico). Il progetto concettuale-espressivo non tiene insieme la dimensione di commedia deliziosamente sgangherata "alla Moretti" e la scommessa di un'autorialità "seria" già vinta da Moretti col già citato film che gli valse il meritato riconoscimento della palma d'oro a Cannes. *Habemus papam*, non essendo né l'una né l'altra cosa, le lascia rimpiangere entrambe nel tentativo di unirle utilizzando il colante di un ostentato e stentato simbolismo.

Si veda ancora l'ultima inquadratura, l'immagine del balcone pontificio vuoto su cui compare, antifrasticamente, l'espressione "Habemus papam", che vorrebbe assurgere a perno metaforico e concettuale del film. Qui Moretti allude allo sbandamento dei tempi nostri, all'assenza di credibili guide a livello religioso come, probabilmente, in senso più ampio a livello etico e politico. Il suo risulta dunque essere un "lutto sul balcone" piuttosto che un bergmaniano "lutto in cielo". Il che è legittimo ed in linea con la sua ideologia. Ma il senso di "latitanza" si riflette paradossalmente sul versante dell'intenzionalità e della coerenza artistica; mancando un percorso di evoluzione narrativa e psicologica che avrebbe dato compiutezza al film in termini di convenzioni "classiche", tanto quanto la forza di un percorso intellettualmente ed esteticamente dialettico capace di valorizzarlo in una logica anti-classica, "d'avanguardia".

Un'operazione, insomma, coraggiosa nella ricerca di una nuova via, ma che con rammarico non ci si sente di definire riuscita.



Un'ultima riflessione può andare alla peculiare posizione cui Moretti approda nei confronti dell'istituzione ecclesiastica. Alla non troppo velata ambivalenza nei confronti del cattolicesimo, nel momento in cui ad esso si rivolge uno sguardo garbato e non privo di simpatia nell'atto stesso di rifiutarlo, senza peraltro metterne in discussione i *puncta dolentia* negli ambiti della politica, dell'etica, del sociale...

Attento, Nanni, che a deviar dal retto Nulla basta un niente.

Saverio Zumbo (saverio.zumbo@unige.it) insegna storia e teoria del cinema presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova. Tra le sue pubblicazioni, saggi dedicati all'opera di Kubrick, Wenders, Hitchcock, Bene, Rouch. Per le Edizioni Falsopiano ha pubblicato *Al di là delle immagini. Michelangelo Antonioni (2002)*; *Cinquecento al cinema. Genere e autorialità nei film tratti da commedie del Rinascimento (2005)*; *La trappola del testo. Sul primo Kubrick (2012)*.



The Tree of Life (2011)



Roberto Lasagna

*La redenzione della psiche nel mondo
in cui Dio è nascosto dappertutto.
Nota su The Tree of Life di Terrence Malick*

Terrence Malick realizza un film personale, filosofico, tumultuoso. *The Tree of Life* è una sinfonia di immagini che sollecita la dimensione ineffabile e disturbante del ricordo. In questo “film-fantasma” che si erge a cifra di enigmi, attingiamo momenti del pensiero di un autore che si cala a picco nei territori del cinema quale ambito di espressione di una personale filosofia. Il quinto lungometraggio di Terrence Malick è il film sulla ricerca di un filo spezzato, quello che lega la memoria del cinquantenne Jack (Sean Penn) ad un passato non rinnegato né rimosso, eppure coruscamente trascurato. Questo individuo-simbolo della contemporaneità, che lavora in contesti urbani asettici al servizio di un capitalismo che non restituisce ciò che toglie in termini di umanità, è una figura di solitudine che apre il suo percorso al pensiero, ovvero al ripensamento, e con lui le immagini seguono il flusso ininterrotto dell’incantamento-deriva verso lidi di inesaurita indagine interiore, alternando la voce del personaggio a quella dei suoi genitori, una madre la cui grazia riluce in immagini di bellezza esaltante, e un padre autoritario per il quale la famiglia sarà il costante approdo dopo gli impegni richiesti dal suo severo lavoro in uniforme. Jack ha perduto le tracce dei suoi più profondi affetti, e non sperimenta più il calore di una famiglia di tre fratelli e due genitori “grandi come la vita”; lo vediamo aggirarsi perduto nelle architetture di un arredo urbano che sgomenta per il vuoto che rappresenta (e per la vita viva che ottenebra). La sua solitudine esistenziale è il segno dell’assenza di un’armonia atavica e originaria, simbolizzata dai bellissimi inseguimenti-balletti tra la madre e i tre figlioletti nel giardino antistante la loro dimora d’infanzia. Ad un certo punto, l’uomo smarrito comprenderà il pensiero e l’amore dei genitori, ribadito da un’evocazione (“se non ami, la vita passerà in un lampo”). Malick, con la sua narrazione cangiante e polisensoriale, dove i lunghi silenzi contano quanto gli sprazzi di musica avvolgente, muove continuamente la macchina da presa. Suggestisce il flusso di immagini-ricordo che confluiscono nell’ordito di immagini-pensiero. Il racconto intimo della famiglia O’ Brien, che sperimenta gioie ma anche gravi lutti come la tragica perdita di un figlio, è inframmezzato dalla cosmogonia che a molti è parsa citare o suggerire l’“alba dell’uomo” di matrice kubrickiana (il riferimento è a *2001: Odis-*





sea nello spazio). Ma la caratteristica peculiare di *The Tree of Life* è piuttosto da cogliersi nella sua originalità. Se la rappresentazione della famiglia, fluttuante e ipercinetica, cerca di suscitare l'adesione empatica e di evocare il senso del bello nella composizione di un microcosmo che si offre all'ebbrezza dei grandi misteri, l'appello ad una dimensione cosmogonica raddoppia il senso della solitudine e dello smarrimento che lo spettatore, al pari di Jack adulto, può avvertire. In una sequenza Jack osserva attentamente una candela e si collega idealmente con la memoria di una famiglia che non è più con lui. Ma a quella candela è affidata la speranza di vedere riacceso il calore della vita, illuminata da situazioni esaltanti o lancinanti, immagini del volto materno animico e di una figura paterna rigida ma non insensibile alle ferite e ai sogni di gioventù (desiderò fare il musicista, ma avrebbe poi confessato al figlio più grande che la sua famiglia era stata l'unica cosa buona della sua vita). Nel suo stile arioso e "poetico", qui più magniloquente e dispersivo del solito, Malick è un regista universale, ispirato paesaggista della natura e delle indolenze dei giovani (la raffigurazione dei rapporti tra i fratelli è un punto di forza del racconto), le cui suggestioni visive ci portano all'oggi con disarmante clamore: nella solitudine cosmica, riecheggiata dalla crisi delle utopie e delle religioni, le persone vivono e si frequentano facendo parte di un mosaico carsico spaventoso nella sua atona opulenza; la luce da cui sembra originare ogni cosa, perfino le immagini del film, è però l'opposto allusivo di un buco nero divorante. Come la fiamma che riaccende i ricordi, dal bagliore primordiale, ovvero dalla luce che taglia come una vagina cosmica, l'immagine di *The Tree of Life* genera l'energia che muove il torrente sismico della vita. I personaggi del film si muovono sospinti dalle riprese fluttuanti che spronano la narrazione in una dimensione eterea, dove l'aria, l'acqua, la terra e il magma si alternano filosoficamente senza interruzioni in un chiasmo fisico e allucinatorio, in cui l'"immaginazione al potere" è ribadita dalla danza aerea di una madre ipersensibile e dal finale simbolico in cui il cinquantenne alienato ritrova al suo fianco le figure affettive della sua infanzia. Se nulla ha un senso, perché vivere? Perché invece non gioire della potenza affettiva, allegorica, immaginativa, della vita quale racconto in divenire e sospeso sul possibile? I molti silenzi di questo film interrogativo paiono talvolta come "riempiti" dalle domande esistenziali dei personaggi. È la madre, figura archetipica di un film che di archetipi ne contiene altri, a lasciare baluginare le questioni più "sconcer-tanti" e umane, ribadendo cioè il ruolo di una natura che tutto implica e coinvolge, portando alle creature viventi la gioia e la disperazione come momenti ineludibili. Malick sembra condurre la nostra riflessione dalle parti di una beneaugurante tensione all'unione, che sia affettiva e ideale, ben oltre il passo di Giobbe citato nel film, alla ricerca di una virtù immaginativa e fantasmagorica



capace di “disinnescare” dentro di noi quella luce in cui i contrari si fondono lasciando germinare una plausibile e tollerante immagine dell’altro. Dopo tutto, la natura umana non aveva previsto l’alienazione e perfino gli antichi dinosauri erano capaci di tolleranza. Malick invita dunque a liberarsi dal superfluo attraverso un film che è una dolorosa danza nella solitudine dell’uomo di oggi; un’opera che, pur entro certi limiti, si oppone al racconto tradizionale hollywoodiano (per quanto sostenuto da star conclamate del firmamento cinematografico come Brad Pitt) e che ci porta in un tempo sfaldato e abitato da evidenti sporgenze metaforiche, in cui ognuno può perdersi e ritrovarsi. E lo smarrimento a cui un film come *The Tree of Life* conduce ha forse il miglior pregio di non essere mero disorientamento: ci si può sentire più soli dopo la visione, con il desiderio di rivedere il film e capire un po’ di più e meglio di tante immagini e forse anche di noi stessi nel mondo. Mettendoci dinanzi alle nostre chiusure e del nostro narcisismo, il film suggerisce di metterci in discussione, e non stonerebbe forse in un ideale bagaglio di riferimenti per la ricerca di un’immagine del “Sé” di cui ci parlano gli analisti junghiani.

Roberto Lasagna è saggista e critico cinematografico. Ha preso parte alla Giuria del premio “Adelio Ferrero”. Cura la rubrica “La scena atomica” per il mensile “Duellanti”. Tra i suoi libri: I film di Stanley Kubrick, *Falsopiano*, 1997; Martin Scorsese, *Gremese*, 1998; Lars Von Trier, *Gremese*, 2003; Russ Meyer, *Castelvecchi*, 2005; I film di Dario Argento, *Falsopiano*, 2008; Walt Disney. Una storia del cinema, *Falsopiano*, 2011.



The Museum of Modern Art

11 West 53 Street, New York, N.Y. 10019 Circle 5-8900

Annual Pass

No.

Name

Good until

A.W.C.

Valid only when signed. Non-transferable.

The Museum of Modern Art

11 West 53 Street, New York, N.Y. 10019 Circle 5-8900

Annual Pass

No.

Name

Good until

A.W.C.

Valid only when signed. Non-transferable.

OPEN HEARING

The Museum of Modern Art

11 West 53 Street, New York, N.Y. 10019 Circle 5-8900

Annual Pass

No.

Name

Good until

A.W.C.

Valid only when signed. Non-transferable.

The Museum of Modern Art

11 West 53 Street, New York, N.Y. 10019 Circle 5-8900

Annual Pass

No.

Name

Good until

A.W.C.

Valid only when signed. Non-transferable.



Sonia S. Braga

Art Workers' Coalition

*L'opera d'arte consente a distretti repressi
del mondo e dell'anima
di abbandonare la bruttezza
e di entrare nella bellezza¹.*

Nel 1971 il bimestrale "Art in America", a quel tempo diretto dalla figura eclettica di Bryan O'Doherty, pubblica una serie di interventi di Therese Schwartz dal titolo *The Politicalization of the Avant-Garde*² in cui quest'artista (e critico militante) ripercorre i nessi fra arte e politica nell'ambito del clima protestatario dei tardi anni Sessanta, con particolare attenzione ai legami che si instaurano tra linguaggio artistico e pratica del dissenso (la sua ricognizione è limitata agli Stati Uniti), e che corrono paralleli agli sviluppi della *New Left*³. Therese Schwartz porta come esempio il caso dell'attivismo della vivace comunità artistica di Chicago, a seguito delle violenze perpetrate dalla polizia (l'evento è noto anche come *The Police Riot*) a danno dei cittadini che manifestavano contro la *Democratic Party Nomination Convention* (agosto 1968), accusando i politici presenti di "ipocrisia"⁴. Una protesta diretta a colpire una democrazia ormai avvertita come "insufficiente", incapace di comprendere le motivazioni alla base dell'indignazione morale di larghi strati dell'opinione pubblica⁵. Molti restarono colpiti dall'aggressività degli scontri, le cui immagini furono trasmesse dalle principali emittenti televisive. Gli artisti, dal canto loro, iniziarono a pensare che simili misure antidemocratiche avrebbero potuto generare un clima sfavorevole alla libertà espressiva, paventando il pericolo di un tanto temuto "maccartismo di ritorno". La conseguenza fu il boicottaggio delle esposizioni da parte di importanti attori della scena artistica americana⁶ tra cui Claes Oldenburg che, poco tempo dopo i fatti, decise di rimandare il suo *solo-show* previsto presso la Richard Feigen Gallery per il mese di ottobre. Feigen, personalità certo non priva di sensibilità nei confronti dei mutamenti in atto, seppe catalizzare attorno a sé il clima di malcontento: diede letteralmente "spazio" alla protesta con una mostra sul tema "Richard J. Daley" (23 ottobre 1968 - 23 novembre 1969), dal nome del *Mayor* di Chicago accusato di connivenza con l'azione intrapresa dalle forze dell'ordine. A distanza di tempo, cercando di contestualizzare criticamente l'esposizione, pos-



siamo affermare che le opere presenti si dividevano in due tipologie: da una parte si assisteva al recupero di stilemi figurativi “tipici” dell’arte di protesta e di impegno politico, ovvero realismo e forte connotazione iconica dell’immagine: è il caso dei lavori realizzati da James Rosenquist; dall’altra molti artisti rimanevano fedeli alla propria dimensione linguistica, forti della consapevolezza che la sola partecipazione all’evento fosse una dimostrazione del loro impegno (è la scelta di Richard Smith e Robert Motherwell, per citare solo alcuni tra i presenti); e ancora, a metà fra le due ipotesi si colloca la proposta di Barnett Newman, che per l’occasione presenta una scultura dal forte connotato simbolico costituita da una semplice cornice che supporta una tessitura modulare di filo spinato imbrattato da tocchi di pittura rossa. L’effetto della mostra fu quello di “istituzionalizzare” la protesta, scongiurando il rischio dell’assai più temibile boicottaggio.

Ma un’arte davvero alternativa, orientata al pacifismo, contraria al conformismo degli stereotipi, non avrebbe potuto accontentarsi di una rivisitazione sporca, “postmoderna”, del realismo socialista, né tantomeno dell’allestimento di mostre “a tema”. Come aveva affermato Ad Reinhardt, in un’intervista rilasciata qualche tempo prima dei fatti sul tema dell’immaginario politico:

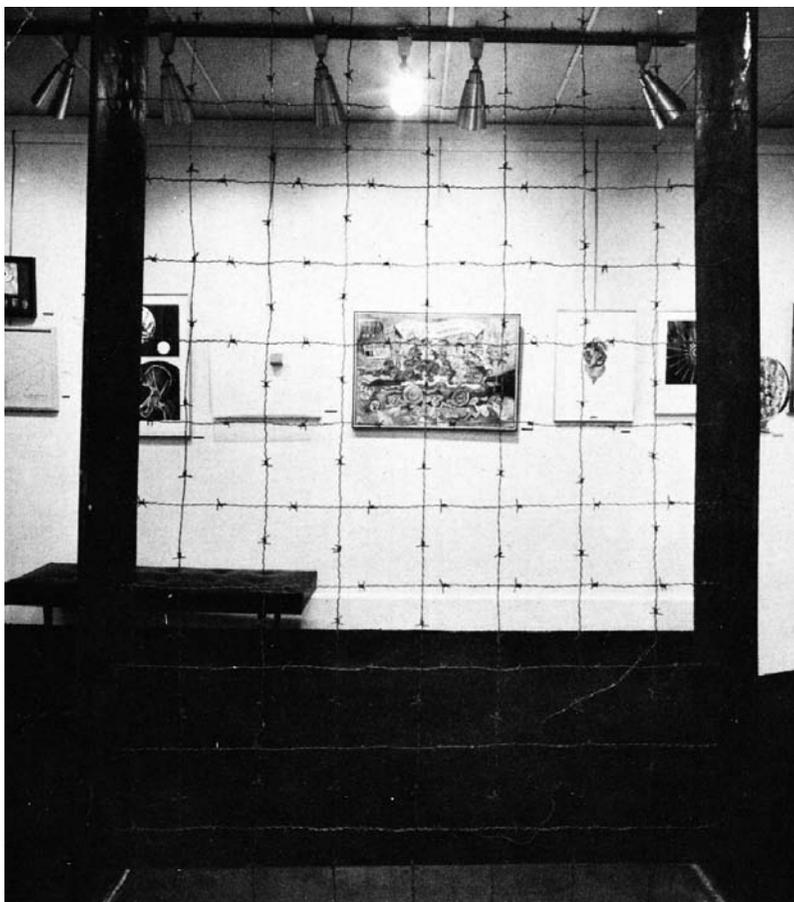
C’è un completo esaurimento delle immagini perché siamo saturi di immagini. Una bambola rotta con del colore rosso rovesciato addosso o un pezzo di filo spinato può diventare il simbolo di qualcos’altro ma non è certo questo, in ogni caso, il regno dell’arte ⁷.

Secondo Reinhardt, l’arte dovrebbe mantenere la sua autonomia di *segno*, riuscire ad essere tanto polisemica (o se vogliamo “ermetica”, in questo caso i due termini si equivalgono) da non poter essere strumentalizzata per una finalità politica. Se le immagini sono manipolabili, diventa una facilitazione a tutto vantaggio della comunicazione di massa “parlare” in loro vece, spettacolarizzare il loro contenuto. Il valore più importante per l’artista dovrebbe essere la difesa della libertà d’espressione (l’autonomia dell’arte), la capacità di avere un’etica dell’estetica (piuttosto che soggiacere a un’ideologia estetica) connaturata all’elaborazione di una teoria critica sulle potenzialità del mezzo e desunta dalla “verifica” del linguaggio in un peculiare momento storico.

Di quest’avviso è anche il minimalista Donald Judd, vittima, come ricorda Rosalind Krauss, dell’appellativo di “crypto-painter” ⁸. Anch’egli difende la logica dell’autonomia dell’arte rispetto alla politica, argomentando:

L’arte forse può cambiare un po’ le cose, ma non molto; ho il sospetto che una delle motivazioni del successo dell’arte americana sia legata al fatto che i musei





Barnett Newman, *Lace Curtain for Mayor Daley* (1968), in occasione della mostra presso la Feigen Gallery (Chicago)



e i collezionisti non la comprendono al punto tale da capire che essa era ostile a molti aspetti della società. Sembra ovvio, ma non è così nei termini di ciò che sta accadendo, che ognuno è un cittadino, una parte uguale dell'organizzazione sociale, un'entità politica, pubblica, un individuo entro un gruppo che è solo una somma di individui. (...) l'individuo è ritenuto un essere economico. È incredibilmente stupido che la ragione d'essere di una persona debba essere la produzione di automobili, tanto qui come in Russia. Le persone, in entrambi i posti, sono educate a essere persone utili, produttori, e non cittadini⁹.

La prima affermazione di Judd sull'arte americana - "era contro molti aspetti della società" - è utile per capire come il Minimalismo e le contestuali ricerche di Process Art, abbiano imboccato nuove strade allo scopo di mettere in discussione il nesso artista-istituzioni-società. Si tratta, infatti, di tendenze che già dagli anni Sessanta, mettono alla prova curatori, galleristi e collezionisti con problemi pratici legati all'esposizione, all'installazione e alla vendita delle opere. Certo è una semplificazione, il discorso sarebbe molto più articolato, ma merita qui almeno un accenno, allo scopo di rendere intelligibile perché la *Minimal Art* sia stata considerata da certa parte della critica americana come parte integrante della parabola di "ritorno del moderno". Hal Foster ha dato spessore teorico e organicità a questa visione: il critico sostiene che la neoavanguardia, mettendo in discussione l'istituzione arte, ripercorre, comprendendolo e "superandolo", il progetto moderno già intrapreso dall'avanguardia. Rientrerebbe a pieno titolo in questo discorso il Minimalismo, poiché "in quanto analisi della percezione, (...) prepara un'ulteriore analisi delle sue condizioni, provocando una critica degli spazi dell'arte (...), delle convenzioni espositive (...), del suo status di merce (...), in breve prepara ad una critica dell'istituzione arte"¹⁰.

Per assistere al tentativo di attuare una differente e più consapevole - perché strutturata - elaborazione del "Rifiuto" nei confronti delle logiche culturali che regolano i delicati equilibri del palcoscenico istituzionale dell'arte, bisognerà attendere le iniziative intraprese da alcuni esponenti della comunità artistica di New York, la metropoli che dal 1969 ospiterà le ferventi attività del collettivo di artisti dell'*Art Workers' Coalition* (AWC): al centro del "dibattito" una rinnovata attenzione al *contesto* entro cui si realizza il progetto dell'operatività artistica. La Coalizione ha tra i suoi obiettivi quello di esprimere una posizione forte riguardo a fatti sociali di attualità scottante, tutti accadimenti che coinvolgono l'ambito politico, sia nel suo ruolo di fattore ecologico, che riguarda e orienta lo stile di vita della collettività (compresa quella artistica); sia nel suo compito di indiretto vettore economico, che, in quanto tale, contribuisce a determinare l'organizzazione e la segmentazione sociale del sistema. La nascita



dell'AWC è dunque, a pieno titolo, calata nel clima infuocato che si respirava sul finire dei Sessanta e l'inizio dei Settanta. Come ricorda Lucy Lippard:

L'Art Workers' Coalition non nacque come gruppo politico, ma il suo modello furono chiaramente i movimenti di protesta dei neri e degli studenti degli anni Sessanta (...) ¹¹.

È evidente che, per gli *Art Workers*, il sistema arte - la società che lo produce - rappresenta l'oggetto fondamentale di speculazione:

(...) il dilemma per la maggior parte degli artisti è proprio questo: è il genere di società nella quale posso fare arte? Quale è l'uso che si fa dell'arte in questo o in qualsiasi altro sistema sociale? Può l'arte essere utilizzata in maniera non conforme alla morale? ¹².

Nello specifico, il *Museum of Modern Art*, grande "generatore di senso", certo fra le più preziose e vivaci roccaforti della cultura artistica internazionale, e sin dai tempi del suo primo "storico" direttore Alfred H. Barr, "scrupoloso" nei confronti della scena contemporanea, è oggetto di profonde critiche per il suo coinvolgimento in operazioni di mero carattere mercantile e per la sempre più sfumata attenzione al dialogo con l'universo variegato del "presente dell'arte". Gli artisti, dal canto loro, si ritengono parte di quel *publicum* all'interno del quale - citando Habermas - la singola individualità è sempre più "cosciente di sé come interlocutore" ¹³. Un interlocutore che si percepisce "parte attiva", che intende "agire" il processo culturale in atto, divenire il motore delle sue modalità di comunicazione, per non restare "astratta controparte del potere pubblico" ¹⁴. L'AWC *agisce* collettivamente l'arte, circoscrive, individuandolo e ampliandolo, il ruolo dell'artista e lo definisce in opposizione alla sua de-sacralizzazione commerciale. Compie in questo senso un processo di individuazione parallelo alla creazione di un'opera artistica: ricordando Konrad Fiedler seguita quel processo che conduce dal caos iniziale alla chiarezza del prodotto finito ¹⁵. È una strada che esalta le diversità (nel senso di scelte estetiche originali) ¹⁶ e propone una nuova valenza per il ruolo dell'artista nel mondo contemporaneo. Si tratta, in altre parole, di un'individuazione che scaturisce da un processo di differenziazione individuale e che non isola ogni artista nel suo proprio ambito ma che valorizza, al contrario, la sua valenza di fattore di coesione collettiva ¹⁷.

In effetti, proprio il processo di individuazione dell'artista, la ritrovata "coscienza infelice" della risonanza che il suo ruolo di immediata fattualità creativa può avere sulla società, è alla base della nascita della Coalizione ¹⁸. E non è l'isti-



tuzione museo in quanto tale ad essere posta sotto accusa - almeno nell'immediato - quanto piuttosto le sue politiche verticistiche:

Se l'artista americano guarda con accresciuta consapevolezza alle sue esposizioni, alle vendite che realizza, alle sue conferenze pubbliche, e arriva a considerarsi un membro autonomo e indipendente, un motore del suo stesso sistema artistico, allora l'AWC ha avuto un senso¹⁹.

L'artista concettuale Hans Haacke, membro dell'AWC, mette in luce l'importanza, non secondaria in questo processo, della celebre "svolta" del 1953, anno in cui il *Board of Trustees* del MoMA pose fine all'accordo formale stipulato con il Metropolitan e il Whitney Museum²⁰ e "decise di istituire una collezione permanente di *masterworks*"²¹: un'etichetta che, come sostiene l'artista (non risparmiando, nei toni, una sfumatura di caustica ironia) indicherebbe "una tipologia di opere impossibile da definire":

The Museum of Modern Art è diventato un *art-historical mausoleum*. (...) La strategia "*masterwork*", ha portato timidezza, conservatorismo, arroganza e una sistematica mitologizzazione dell'arte moderna²².

Il principio (discrezionale) dell'eccellenza qualitativa non poteva incontrare il favore degli artisti, poiché le variabili che entrano in gioco all'atto della sua "consacrazione", sono determinate da criteri parziali e da ragioni di ordine economico²³. D'altra parte un museo non è per sua natura un'istituzione neutra e non si può certo smentire la sua funzione di emittente di valori, di *network* che organizza la cultura, sovente in linea con il sistema. Come ha sottolineato ancora Jurgen Habermas nella sua analisi socio-politica sulla natura della sfera pubblica nella società industriale avanzata:

A seconda dei casi sono considerati "organi della sfera pubblica" gli organi dello Stato oppure invece i mass-media, i quali, come la stampa, servono alla comunicazione nel pubblico²⁴.

Se determinata da decisioni prese dall'alto la sfera pubblica assume un carattere semplicemente "auto-rappresentativo", "esteriore", diviene il simbolo di uno "status", una logica di "univocità" che ha i suoi ascendenti ben prima di ogni governo democratico. I protagonisti dell'AWC ne sono sempre più convinti, tra pubblico e privato i particolarismi hanno la meglio:



È una pretesa dei musei quella di ritenersi un'organizzazione apolitica. Eppure le persone che li gestiscono, persone che sono responsabili delle loro operazioni e decidono le loro politiche, i *boards of trustees*, sono esattamente le stesse persone che hanno messo a punto la politica estera americana nel corso degli ultimi venticinque anni²⁵.

Questo almeno nell'opinione di Carl Andre, coinvolto nell'AWC e particolarmente sensibile alla polemica nei confronti dei *trustees*.

Ma andiamo con ordine: il "*casus belli*", è probabilmente (un pretesto) noto ai più. Nel gennaio del 1969, Takis Vassilakis, artista di origine greca, affiliato alla corrente cinetica, prende la decisione di "ritirare" una sua opera di modeste dimensioni dall'importante esposizione "The Machine as Seen at the End of the Mechanical Age", organizzata da Pontus Hultén presso il Museum of Modern Art di New York: ritenendosi oltraggiato e offeso dalla politica del museo che si era rifiutato di rispettare la sua decisione in proposito - non esporre quel lavoro un po' datato - si ritirò nello Sculpture Garden del MoMA con l'opera in mano. A gettare discordia e scompiglio fu quindi una delle sue celebri *télesculptures* (1960), sculture realizzate sfruttando le possibilità di movimento offerte dal magnetismo, perlopiù costituite da filanti volumi di alluminio, acciaio e ferro. L'azione, condotta con estrema freddezza e determinazione, suscita un animato dibattito circa il diritto degli artisti di essere coinvolti in prima persona nelle questioni che riguardano "l'uso" delle opere e insieme offre lo spunto per dar voce a una serie di infervorate rivendicazioni e di accese proteste. Takis non riteneva che la scultura esposta fosse uno dei suoi lavori più rappresentativi, nonostante il museo avesse già proceduto all'acquisizione²⁶, e, dal giardino del MoMA, attendeva la garanzia che l'opera non venisse più reinstallata²⁷. Una scia di volantini fatti cadere durante il "furto" con l'aiuto di alcuni sedicenti, smaliziati collaboratori, destabilizza la sorveglianza interna, ed alle parole riportate sugli effimeri foglietti è affidato il compito di illustrare le finalità di quel gesto audace²⁸; un'iniziativa che Takis, entro un breve giro di giorni, commenterà con queste parole:

Speriamo che la nostra decisione (...) non costituisca che il primo di una serie di atti contro le politiche stagnanti dei musei di tutto il mondo. Uniamoci, artisti con gli scienziati, studenti con i lavoratori, per trasformare questi contesti anacronistici in centri di divulgazione di ogni genere di attività artistica, e, in questo modo, verrà il giorno in cui l'arte potrà essere goduta liberamente da ciascun individuo²⁹.

Takis, con il sostegno dal suo *entourage*, chiede un confronto con l'allora direttore del museo Bates Lowry. Così, dopo una serie di riunioni informali, tra cui



for everyone in the arts photographers, printers, sculptors,

OPEN HEARING

SCHOOL OF VISUAL ARTS

Auditorium

209 E 23 nyc

APRIL

10

6 to 10 pm

choreographers, composers, critics & writers,

designers, film-makers, museum workers, printers,



69
GIVE AND BEAR
EVIDENCE OF
ARTIST
GALLERY
COMMUNITY
PROBLEMS . . .
SCULPTURE

ALEX CROSS artists attack moma Photo by: Mehdi MonSori



In alto biglietto d'invito realizzato dall'AWC per l'Open Hearing presso la School of Visual Arts di New York, 10 aprile 1969. In basso Takis dopo il "furto" al MoMa



una storica discussione al Chelsea Hotel, il collettivo spontaneo di artisti e critici³⁰ verbalizza tredici punti inoltrati all'attenzione di Lowry (28 gennaio 1969), auspicando - *conditio sine qua non* di qualsiasi futuro dialogo - la convocazione di una *Public Hearing* sponsorizzata dal museo al fine di ridiscutere le procedure che regolano i rapporti fra istituzioni, artisti, e società. I musei, stando a quanto riportato nel documento, avrebbero dovuto impegnarsi a rappresentare le esigenze dell'intera comunità - comprese le minoranze razziali e i giovani emergenti, soggetti spesso privi dell'appoggio delle gallerie - e per garantire l'accesso alla cultura anche ai ceti più svantaggiati, con ingressi liberi e orari più flessibili³¹. La risposta di Lowry non si fa attendere: in qualità di direttore del museo, dichiara di aver caldeggiato l'istituzione di un Comitato Speciale (da sottoporre al *Board of Trustees*) con l'incarico di mantenere le relazioni con gli artisti³², una soluzione troppo burocratica e di natura "esclusiva", destinata a restare entro le mura del MoMA³³ che i suoi interlocutori non reputano soddisfacente:

Noi insistiamo poiché un pubblico appello non si può tenere alle condizioni imposte dal Museum of Modern Art³⁴.

Il passo successivo è una manifestazione aperta a tutti³⁵ nella sede del museo: per l'occasione Joseph Kosuth realizza un provocatorio *Annual Pass* targato Art Workers Coalition e concepito sul modello del libero accesso alla cultura, che, con la sua testualità impersonale e rigorosa, emula i tickets d'ingresso acquistati dai visitatori dei musei. Nel frattempo sui maggiori organi di stampa circola un sospetto tam-tam informativo che tende a delegittimare e vanificare gli sforzi compiuti da Lowry per trovare una mediazione tra gli interessi degli artisti e quelli del MoMA. Le sentenze censorie e inflessibili di cui è ingiustamente ritenuto l'artefice, frasi come "la Public Hearing, frasi come "l'ingresso gratuito sono richieste assolutamente impossibili", non rispondono alla realtà dei fatti. Il 3 maggio, un articolo di Grace Glueck apparso sul "New York Times" chiude "formalmente" la questione:

Bates Lowry, direttore del Museum of Modern Art da meno di un anno, ha rassegnato "per motivi personali" le sue dimissioni. David Rockefeller, Chairman del Board e il presidente William S. Paley lo hanno annunciato ieri. (...) Recentemente il museo è stato oggetto di dimostrazioni e proteste da parte di artisti che hanno chiesto più voce nelle politiche del museo. Mr. Lowry è stato attivamente coinvolto nel mantenere i rapporti con i manifestanti³⁶.

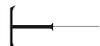


La burocratizzazione del sistema aveva raggiunto l'apice, e, con l'uscita di scena di Lowry, sfuma la possibilità, almeno nell'immediato, di una collaborazione "sinergica" fra gli artisti e il MoMA.

La decisione - unilaterale - di Takis non fu altro che la goccia che fece traboccare il vaso. In un clima di tensione acuito dalla rigidità stagnante di posizioni conservatrici (la politica centralistica del Consiglio di Amministrazione del MoMA, orchestrata dall'abile regia di William S. Paley e della famiglia Rockefeller) e dalla furoreggiante politica imperialista statunitense in Vietnam, l'insofferenza nei confronti del sistema culturale (e delle logiche mercantilistiche dei suoi *trustees*) toccò i vertici³⁷. D'altra parte la guerra del Vietnam fu - e il fatto non è secondario per comprendere le motivazioni alla base di una certa rinnovata "volontà d'azione" da parte degli artisti - anche un conflitto "mediatico-spettacolare", condotto all'insegna di un'informazione in larga parte ambigua³⁸. Ben lontani dall'esprimere un paternalistico sentimento nazionalista e contrari alla logica dominante che mirava alla "costruzione del consenso" (si pensi alla politica di Nixon, che dinanzi alle numerose manifestazioni a sostegno della fine della guerra in Vietnam si appella al "buonsenso" della popolazione americana, a quella che lui chiama "*silent majority*"), gli artisti, sul finire dei Sessanta "avevano intuito che (...) *i crimini di silenzio e retorica sono ugualmente indifendibili*"³⁹. In questo senso alcune dichiarazioni di Carl Andre (membro della Coalizione ed esponente di spicco della corrente minimalista) come "la vita è il collegamento tra la politica e l'arte", o, ancora, "prendere delle decisioni per null'altro che non un'analisi concreta delle situazioni conduce ad azioni concrete"⁴⁰, sintetizzano una tensione alla "totalità"⁴¹, alla "ricostruzione del senso", dettata dall'idea di poter ridefinire il ruolo sociale dell'arte. Ciò scaturisce da una rinnovata consapevolezza della separazione fra "l'oggetto" (l'arte) e "il contesto" (la realtà), della dicotomia esistente fra la componente *residuale*⁴² dell'opera e l'ostracismo che ad essa riserva il sistema delle interconnessioni economiche, uno scollamento ancor più marcato nell'epoca del capitalismo maturo. Le radici di tale atteggiamento risiedono nell'avvenuta presa di coscienza delle dinamiche che regolano il circuito dell'arte, un processo che porta con sé la ridiscussione dell'orientamento etico dei musei, sulla scorta delle parole d'ordine *democratizing museums e guerrilla gallerizing*. Ecco l'Art Workers': comprende artisti, critici, registi, scrittori, architetti, la sua organizzazione è libera e flessibile, tanto da spingere Jean Toche, attivista (con Jon Hendricks) del sottogruppo denominato Guerilla Art Action Group (GAAG), ad affermare che l'AWC avrebbe potuto assumere "la forma di una comune"⁴³. Alla guida non ci furono mai leader, quanto piuttosto libere adesioni di tutti coloro i quali ricercavano spazi "fluidi" per l'azione collettiva, per il dialogo, oppure, ancora, per i progetti autogestiti:

Più importante di qualsiasi altra cosa, si riteneva che dovesse essere fatto un tentativo per trasformare l'aura sprigionata dai musei, per sfidare la sensazione che il visitatore debba entrare in un museo in uno stato di soggezione, contemplare i lavori esposti in uno stato confinante con l'estasi religiosa, e uscire con l'impressione di essersi profondamente arricchito nella propria cultura e nel profondo dell'anima ⁴⁴.

E se la performance, le ricerche processuali, le installazioni *site-specific* e il video (si pensi all'esperienza di The Kitchen), si caratterizzano come i linguaggi prediletti dagli artisti che sostengono l'incremento degli spazi alternativi, non si può non considerare l'importanza del predecessore Fluxus, che, dalla prima metà degli anni Sessanta (a New York in particolare) rappresentò un insostituibile modello di riferimento per l'azione collettiva fuori dai contesti istituzionali. Non mancarono, infatti, da parte di Maciunas e compagni, esempi di pratiche di sabotaggio ai danni dell'industria culturale e delle sue stanche proposte, né tantomeno gli artisti del gruppo mostrarono disimpegno nei confronti di delicate questioni sociali come le discriminazioni di genere, sesso ed etnia; tanto che Kristine Stiles definisce in termini di "*social performance*" ⁴⁵ le pratiche Fluxus dirette a colpire gli ingranaggi dell'establishment, e ricorda, come autentici attacchi alla "Serious Culture" ⁴⁶, le "propaganda action" proposte da Maciunas ed i colorati *sit-in* targati "Action Against Cultural Imperialism" promossi da Henry Flynt ⁴⁷. Come ha sottolineato Julia Bryan-Wilson, un'ulteriore testimonianza di questa influenza è offerta dalla grafica del biglietto di invito realizzato dall'AWC in occasione dell'*Open Hearing* del 10 aprile 1969 presso la School of Visual Arts di New York ⁴⁸. In effetti, a sostegno di questa tesi, è da sottolineare anche la scelta di riprodurre il comune simbolo tipografico della mano che "addita". La manicura, ricorrente nella produzione grafica dei dadaisti ⁴⁹, viene riproposta, più iconica, da Duchamp in *Tum'* (1918) e *Signed Sign* (1963), da Francis Picabia in *L'Œil Cocodylate* ⁵⁰ (1921), per poi ritrovarsi in alcuni *Fluxboxes* ⁵¹, e terminare il suo "circolo virtuoso" all'insegna del "qualcosa di nuovo nel mondo dell'arte", proprio in questo simpatico volantino. Inoltre, se Fluxus volle rappresentare un'attitudine "globale" con base statunitense, il suo chiamarsi costantemente fuori dagli *-ismi* trova una giustificazione nel rispetto delle singole individualità artistiche che hanno in comune un'opinione condivisa di quella che potremmo definire "produzione di senso" nell'etica del lavoro artistico (che ben si spinge fino al parossismo ironico del *non-sense*). Ma le affinità tra Fluxus e l'AWC si spingono oltre questi riferimenti. O meglio, potremmo dire che il "concretismo" di cui parla George Maciunas non è poi così distante dalla visione pragmatica di molti esponenti del Minimalismo (e membri dell'Art Workers Coalition). Il parallelismo, nello





Tuesday, September 8, at 8:00 P.M. Julian Mall 13th Street east of Seventh Avenue,

PICKET STOCKHAUSEN CONCERT!

"Jazz (black music) is primitive... barbaric... best and a few simple chords... perhaps... [or words to that effect]" Stockhausen. Lecture, Harvard University, 11/1950

RADICAL INTELLECTUALS:

Of all the world's cultures, aristocratic European Art has developed the most elaborate doctrine of its supremacy to all planetary and non-European, non-white cultures. It has developed the most elaborate body of "Laws of Music" ever known: Common-Practice Harmony, 12-Tone, and all the rest; not to mention Concert etiquette. And its constant for music which break these Laws is (unreadable). Alfred Einstein, the most famous European Musicologist, said of "jazz" that it is "the most abominable treason", "barbaric", and so forth. Aristocratic European Art has had a monstrous success in forcing veneration of itself on all the world, especially in the imperialist period. Everywhere that Bach, Beethoven, Brahms and Stockhausen are huckstered as "Music of the Masters", "The Music", "Music Which Will Enable You to Listen to It", while aristocratic European supremacy has triumphed. Its greatest success is in North America, whose rulers take the Art of West Europe's rules as their own. There is a Biennial European Music Competition to which musicians come from all over the world; why is there no Competition, in which European Musicians come, of Arab Music? (Or Indian, or Classical Chinese, or Yoruba, or Samba, or Tibetan percussion, or funk, or hip-hop music?)

STOCKHAUSEN AND HIS KIND

Stockhausen is a characteristic European-North American ruling-class Artist. His magazine, The Series, has hardly mentioned in mention planetary or non-European music at all; just when it has, as on the first page of the fourth number, it leaves no category for it except "light music" that can be summed up by adding a question-mark after "music". Stockhausen's doings are supported by the West German Government, as well as the rich Americans J. Bronberg, J. Blauas and A. Everett. If there were a genuine equality of national cultures in the world today, if there were no discrimination against non-European cultures, Stockhausen couldn't possibly enjoy the status he does now. But Stockhausen's real importance, which separates him from the rich U.S. creators Leonard Bernstein and Benny Goodman, is that he is a forerunner of "jazz". He shares on the doctrine of white planetary European Art's supremacy, enunciated in his theoretical organ The Series and elsewhere.

BUT THERE IS ANOTHER KIND OF INTELLECTUAL

There are other intellectuals who are restless with the domination of white aristocratic European Art. Maybe they happen to be Beethoven or the Everly Brothers. At any rate, they are restless with the Art maintained by the imperialist governments. To them we say: **THE DOMINATION OF WHITE PLUTOCRATIC EUROPEAN ART HOLDS YOU TOO IN BONDAGE!** You cannot be intellectually honest if you believe the doctrines of plutocratic European Art's supremacy, those "Laws of Art". They are arbitrary myths, maintained ultimately by the oppressive violence that keeps oppressed peoples from power. Thus, the domination of partisan Art-which is aristocrat-plutocrat in origin, as Open House magazine alone shows-conditions you to be surrounded by the stifling, cultural mentality of social-climbing snobs. It binds you to the most antediluvian variety of the small mercenary mentality, as promoted by Capital's Press: "Music! The Emblem 'You to Listen to It'! Even worse, though, the domination of imperialist white European plutocrat Art condones you to live among white masses who have a sickly helpless fear of being outperformed by the "primitivism" of the colored peoples' cultures. Yes, and this sick cultural racism, not "primitivist" music, is the real barbarism. What these whites fear is actually a kind of vitality the cultures of these oppressed peoples have, which is unknown of their white masters. You lose this vitality. Thus, nobody who acquiesces to the domination of partisan European Art can be revolutionary culturally--no matter what else he may be.

THE FIRST TASK

The first cultural task of radical intellectuals, especially whites, today, is:

- (1) not to produce more Art (there is too much already);
- (2) not to concede in private that non-European culture might have an "ethnic" vitality!

THE FIRST CULTURAL TASK IS PUBLICLY TO EXPOSE AND FIGHT THE DOMINATION OF WHITE, EUROPEAN-U.S. RULING CLASS ART!

Whatever path of development the non-European, non-white peoples choose for their cultures, we will fight to break out of the stifling bondage of white, plutocratic European Art's domination.

STOCKHAUSEN-PATRICIAN "THEATRIST" OF WHITE SUPREMACY: GO TO HELL!

Action Against Cultural Imperialism
359 Canal Street, New York, N.Y. 10013.

(April 29, 1964; First AACI Demonstration)



Action Against Cultural Imperialism, *Picket Stockhausen Concert!* (1964), testo di Henry Flynt e grafica di George Maciunas, The Gilbert and Lila Silverman Fluxus Collection

specifico, torna utile al fine di comprendere in quale accezione questi artisti reinterpretano l'idea di "realismo". Si tratta di un desiderio di adesione al reale (letteralmente: restituzione del senso di realtà, e per raggiungere il risultato è necessario "sostenere una tensione tra arte e vita"⁵² comune a larga parte dell'arte degli anni Sessanta, antitetico alle nozioni di illusionismo e mimesi, parte integrante di un rifiuto profondo dell'astrazione (in senso etimologico, da *abs-traho*, trarre fuori dalla realtà): la parola d'ordine è esperire l'arte, come si esperisce il mondo. Marcuse dirà "la realtà dev'essere scoperta e ideata"⁵³.

Ma torniamo al nostro parallelismo ed esemplifichiamolo attraverso le parole di due artisti: Maciunas (Fluxus) e Carl Andre (Minimal). In entrambi i casi possiamo constatare che l'avanguardia costruttivista rappresenta un punto di riferimento fondamentale⁵⁴. È inoltre valido, in ambedue i casi, il modello ideale suggerito dalla costruzione teorica marxista (certo filtrata sul piano culturale, non essendoci negli USA un partito politico definibile come tale). Su un altro livello di lettura si pone poi la ricezione del paradigma duchampiano del *ready-made*: ciò riguarda sia Fluxus sia la Minimal Art⁵⁵. Per Maciunas la nozione di "concretezza" ha un ruolo fondamentale: si può definire "concreto" l'artista che abbandona i belletti dell'allusione e della metafora a tutto vantaggio della restituzione del senso di realtà. Il lavoro non allude, non dice nulla di sé che vada oltre ciò che è l'identità di forma e contenuto (un'identità "tangibile", aperta quindi al superamento della matrice ideologica idealistica):

I concretisti, in contrasto con gli illusionisti, preferiscono l'unità di forma e contenuto piuttosto che la loro separazione. Preferiscono il mondo della realtà concreta piuttosto che l'astrazione artificiale dell'illusionismo. Nelle arti plastiche per esempio un concretista percepisce ed esprime un pomodoro marcio senza modificare la sua essenza reale o la sua forma. Alla fine, la forma e l'espressione restano le medesime del contenuto e della percezione - la realtà del pomodoro marcio piuttosto che un'immagine illusionistica o allegorica di esso⁵⁶.

Proprio il *ready-made* rappresenta l'antecedente più vicino a questo tipo di sensibilità, poiché "è la cosa più concreta. Non si può essere più concreti del *ready-made*"⁵⁷.

Andre, fedele al celebre motto del pittore americano Frank Stella "ciò che vedi è solo ciò che vedi", presso il cui studio aveva iniziato la sua carriera, è partecipe di questo bisogno di "concretezza" che si traduce in un inedito "realismo dei materiali" (a sostegno di quest'affermazione si pensi anche ai titoli delle sue opere, spesso recanti il nome del materiale o dei materiali utilizzati). Andre lavora prevalentemente con unità standardizzate di produzione industriale. Si definisce un ar-



tigliano, quindi non si pone fuori dal processo socio-economico marxista, ma opera un'inclusione, ritenendosi un "agente" del processo in atto. La sua è un'arte "post-auratica", le opere sono manufatti artigianali che soddisfano il bisogno sociale di scambiare, vendere, comprare oggetti necessari alla sopravvivenza. L'uso di materiali dedotti dal "paradigma industriale" (Buchloh) assume una duplice valenza: da una parte l'artista opera con la materia di cui è fatto il mondo (materie prime se vogliamo "corrotte" e svilite a valore d'uso dal capitale); dall'altra disaliena il materiale (e il lavoro alienato che lo ha generato) aggiungendovi un plus-valore intellettuale. Il lavoro manuale, i modelli d'impiego della *working-class*, la stanca serialità delle catene di montaggio, rappresentano un background importante nella formazione del suo metodo di lavoro. I *floor works*, la parte forse più celebre della sua attività, possono essere definite "piattaforme reali" sul mondo: si "cammina" sui tappeti di Andre, o comunque si cerca di far leva sul coinvolgimento percettivo dell'osservatore per sollecitarne "il senso tattile (...), forzandolo ad essere sensibile alle proprietà del materiale (...) camminando su di essi emettono suoni differenti, hanno *textures* differenti (...) È un modo di entrare nell'arte in senso non-architettonico"⁵⁸. Non a caso Barbara Rose sostiene che l'arte minimalista "offre un aspetto esperienziale inedito e diverso, nel quale il punto focale è la percezione, e non l'emozione"⁵⁹. L'artista lavora con il materiale ma non lo fonde, non lo modella, piuttosto compone unità seriali nello spazio:

... penso nei termini della realtà fisica, una percezione fisica del peso della materia. (...) Non visualizzo le opere e non disegno i lavori e la sola intuizione dell'opera che attraversa la mia mente equivale quasi al suo sollevamento fisico. (...) posso avere il senso della massa, ma non in senso visivo, è una sensazione fisica, quasi come spingere contro una porta nel tentativo di aprirla"⁶⁰.

Ecco perché si "agisce" un contenuto, non lo si idealizza, al massimo lo si percepisce come ideale. Lo stesso vale per Robert Morris, che indaga il procedimento concreto alla base dell'operatività artistica, ciò implica la ricerca di una sinergia profonda fra materiali, azioni, luoghi, procedimenti creativi. Parlare di *process art*, significa quindi prendere in considerazione almeno due livelli di "lettura": il primo riguarda le proprietà fisiche della materia (massa, gravità, spazio, accidente, indeterminazione: *antiform*)⁶¹; il secondo inerisce l'effettualità concreta dell'agire artistico, ragion per cui Morris sperimenta, nel corso della sue ricerche, l'allestimento di installazioni *site-specific* comportandosi come se stesse "costruendo" in un cantiere di lavoro; come ha sottolineato Martha Burskirk, "l'arte di Morris si oppone al confezionamento"⁶². Ecco allora che, parafrasando un celebre saggio del filosofo Richard Wollheim⁶³, lo "sforzo si manifesta" nella "messa in scena" del cantiere di



lavoro (luogo d'azione), una tipica logica "post-studio", esemplificata dall'allestimento della personale temporanea "Robert Morris: Recent Works". (Whitney Museum of American Art, New York, 1970) ⁶⁴. In fase di allestimento i visitatori erano invitati a entrare liberamente nelle sale per vedere il cospicuo team di *art-workers* alle prese con caterpillar, argani, blocchi di calcestruzzo, travi di legno e lunghi tubi di acciaio. L'opera d'arte è ottenuta agendo nell'intervallo spazio-temporale fra arte e vita, sostenendo la linea interstiziale di confine, nel tentativo di destabilizzare la separazione tra il "lavoro" e l'"attività artistica" ⁶⁵. In effetti, già un'opera come *Box with the Sound of Its Own Making* (1961), riporta l'attenzione sul procedimento che ha condotto alla creazione dell'oggetto: il semplice cubo ligneo contiene un nastro registrato che emette rumori sinistri, tutti suoni che evocano il lavoro, la costruzione, gli strumenti e i materiali che l'artista ha manipolato in fase di esecuzione, quasi una sorta di archeo-cronologia della produzione materiale dell'opera. Cosa c'è di più "artigianale" e "concreto"? Lo abbiamo detto, è una caratterizzazione - quasi etimologica - del materiale che di nuovo ci offre lo spunto per un confronto con un'affermazione di Maciunas (solo di poco posteriore):

... un suono materiale o concreto è considerato qualcosa che ha una stretta affinità con il suono del materiale che lo ha prodotto, quindi un suono il cui modello armonico e la cui policromia indica chiaramente la natura della realtà materiale che genera il suono" ⁶⁶.

In modo analogo per Morris l'opera è qualcosa che mantiene una stretta affinità con il lavoro concreto (il procedimento) che ne ha determinato la realizzazione.

Questi esempi ci consentono di riprendere le fila del discorso dal quale siamo partiti: l'AWC, aiutandoci a capire le ragioni per cui alcuni tra i minimalisti hanno partecipato alle sue attività.

Riferendoci alle correnti degli anni Settanta, veniamo ora ai concettuali ⁶⁷, alla cui presenza tra le fila dell'Art Workers Coalition abbiamo già accennato parlando di Kosuth e Haacke. Sofferamoci sulla figura di Haacke, le cui critiche nei confronti del sistema su cui poggia l'*artworld* sono ben note. La strategia di procedere "inglobando direttamente i modelli comunicativi" ⁶⁸ è legata a filo doppio alle sue opere che hanno come punto di partenza l'analisi del sistema sociale, il che significa prendere atto di quell'ottimismo secondo cui è ancora possibile sfruttare "l'energia dell'informazione", per giungere alla contestazione di un contenuto "sovradeterminato":

Un'informazione presentata al momento giusto e nel posto giusto può avere un potenziale fortissimo. Può interessare il tessuto sociale generale. Queste cose





vanno oltre l'alta cultura istituzionalizzata e il modo, orientato dal mercato dell'arte, in cui essa è stata portata avanti. Certo non ritengo che gli artisti possano esercitare davvero un qualche potere. Nella migliore delle ipotesi possono catalizzare l'attenzione. Ma ogni aiuto, per quanto piccolo, è importante.

E se - prosegue - "il clima della società può essere cambiato", ecco allora ripresentarsi il *leitmotiv* della "concretezza", che si traduce, in questo caso, nella volontà di intervenire sul "materiale reale" (*the "real stuff"*), per tentare, di nuovo, di comprendere, superandolo, il paradigma del *ready-made*:

Se lavori con i sistemi in tempo-reale, ecco, probabilmente puoi superare la posizione di Duchamp. I sistemi in tempo-reale sono doppi agenti. Essi potrebbero essere derubricati sotto la voce "arte", ma questa culturalizzazione non impedisce loro di operare come di consueto ⁶⁹.

In effetti, un'opera come *MOMA Poll* (realizzata nel 1970 in occasione della mostra "Information" curata da Kynaston Mc Shine) ha tutti i presupposti di una "personale piccola polemica contro il museo come parte delle attività dell'AWC" ⁷⁰: l'installazione si compone di un elemento testuale, il sondaggio (che ha come protagonisti due uomini politici del calibro di Nixon e Rockefeller, entrambi coinvolti nella guerra in Vietnam, entrambi amministratori del museo) e di due parallelepipedi di plexiglass trasparente con la funzione di accogliere gli esiti del "referendum" ⁷¹.

Se è vero che tutti gli artisti fin qui menzionati hanno comunque goduto di un buon successo commerciale, non è da trascurare il lavoro "perturbante" che personalità come Haacke hanno continuato a svolgere per difendere i diritti degli artisti sulla proprietà delle opere battendosi per far valere il "contratto d'artista". La vicenda della vendita di *On Social Grease* (1975) è esemplare: battuta da Christie's nel giugno del 1978 per 90 mila dollari, l'opera fu sottoposta a un contratto d'artista, ovvero "un documento che è il prodotto del fermento estetico e politico dei primi anni '70 e in particolare dell'atmosfera creata intorno alla oggi defunta Art Workers' Coalition" ⁷². La modalità di vendita, meglio conosciuta come contratto Projansky (dal nome del legale Robert Projansky, molto attivo all'epoca nel mondo dell'arte), stabilisce alcuni principi guida circa la salvaguardia del diritto degli artisti sulle proprie opere, al fine di non disperderne la più profonda proprietà intellettuale. Come annota Roberta Smith, il contratto Siegelaub-Projansky "imponesse il pagamento di un diritto fisso, ovvero che il 15% del profitto ricavato da ogni opera vada all'artista. Esso inoltre stabilisce che l'artista debba approvare il prestito delle sue opere a esposizioni collettive, oltre alla non alterabilità delle stesse. Permette al-



l'artista di prendere in prestito le proprie opere per esporle in mostre secondo la sua scelta (Haacke ha stabilito per contratto di poterne disporre per 60 giorni ogni 5 anni. L'artista non perde in questo modo le tracce delle proprie opere, conoscendone sempre la collocazione; questo ultimo punto è più spiacevole di quanto si possa immaginare, se si pensa che i mercanti spesso preferiscono tener segreti i nomi dei propri clienti)"⁷³.

In fondo, ripercorrere le vicende dell'AWC significa anche tentare di ricostruire un quadro più credibile, ampio ed articolato della grande ondata concettuale, passare attraverso il suo atteggiamento di frizione nei confronti della massmedializzazione "spettacolare" della cultura. Come ricorda il collezionista, mercante d'arte e curatore Seth Siegelaub, promotore di pioneristiche rassegne dedicate all'Arte Concettuale⁷⁴, il "vero" storico dell'arte non dovrebbe prendersi la libertà di non citare, tra gli attori che almeno in linea generale hanno contribuito alla formazione della Conceptual Art (davvero un lungo elenco), la guerra del Vietnam⁷⁵. Ecco perché, rispondendo al fortunato saggio di Benjamin Buchloh *Conceptual Art 1962 - 1969: From the Aesthetics of Administration to the Critique of Institutions*⁷⁶, distanziandosi dalla logica delle rigide "genealogie duchampiane" afferma:

... seppur il testo dichiara di affrontare la produzione artistica tra il 1962 e il 1969 è difficile immaginare come si possa affrontare questo periodo senza menzionare, almeno in nota a piè di pagina, per esempio, il Maggio '68 o la guerra del Vietnam, che hanno segnato l'epoca, compreso il mondo dell'arte. Nello specifico questo è il ruolo dello storico dell'arte "progressista", di colui il quale cerchi di capire la cosiddetta "arte concettuale", un'arte il cui spirito, le cui idee e le cui pratiche erano collegate con le più ampie problematiche sociali dell'epoca⁷⁷.

Per questa ragione "l'ovvia esclusione di Carl Andre dall'esordio di questa trattazione è palese; non è niente di meno che l'esclusione del politico"⁷⁸. Si erano già espressi in questi termini Lucy Lippard e Joseph Kosuth, per fare solo alcuni esempi, ma le riletture critiche posteriori, in particolare quelle di ascendenza semiologica, hanno disatteso il legame con la storia, portando alla rimozione di presupposti fondamentali da tenere in considerazione per una più esaustiva esegesi dell'epoca. In Italia, ad esempio, solo in anni recenti si è cercato di delineare una storiografia sull'argomento comprensiva delle vicende d'oltreoceano (AWC, Art Strike, etc...). In effetti non è un compito facile inquadrare il ruolo dell'AWC in vista della sua "restituzione" al grande affresco della storia dell'arte contemporanea⁷⁹. Certo è che l'opera più nota realizzata dagli artisti della Coalizione, il celebre poster *Q: And babies? A: And Babies?*



(1970) venne poi riprodotto nel catalogo della già citata "Information", rassegna dedicata all'Arte Concettuale che, come ha evidenziato Lucy Lippard univa arte e politica, mass media e creatività, cultura popolare e alta cultura, in una sorta di "Mcluhanesque jumble" ⁸⁰. Non a caso l'opera in questione, un frammento di cronaca fortemente connotato, è stata concepita utilizzando uno scatto di reportage di Ronald L. Haeberle (fotoreporter che, con le sue immagini, ha catturato la memoria del massacro della popolazione del villaggio di My Lai, presso Son My, nel Vietnam del Sud) e ponendo a commento del soggetto, ad alto contenuto visivo, un lacerto testuale estrapolato da un'intervista televisiva di Mike Wallace a Paul Meadlo, brano che coincide con il titolo dell'opera. L'iniziativa fu curata dall'Artists Poster Committee (APC), sottogruppo dell'AWC, di cui facevano parte J. Hendricks, I. Petlin e F. Dougherty allo scopo di scagliare l'ennesima lancia contro la guerra nel Vietnam. Il MoMA avrebbe dovuto finanziare il comitato ma alla fine rifiutò di aderire al progetto. Nel gennaio del 1970 gli artisti manifestarono davanti a *Guernica* (1937) di Picasso - emblema universale dell'irrazionalità della guerra - e così "My Lai, il MoMA e *Guernica* divennero un luogo di interconnessione fra protesta, attivismo e performance" ⁸¹. L'AWC inoltrò poi una petizione a Picasso chiedendo, in una lettera aperta, che l'opera fosse ritirata dal museo sino alla fine della guerra nel Vietnam. La risposta dell'artista spagnolo non si fece attendere e venne riportata sul quotidiano "Le Monde" del 24 ottobre 1969: "*Guernica ne reindra in Espagne qu'avec la République*". Anche a *Guernica*, la cui genesi è a tutti nota, toccò, in questa particolare circostanza, di entrare a far parte - ma solo apparentemente - della "silent majority", di restare, agli occhi di coloro i quali esprimevano dissenso, un contenuto separato dalla vita. Picasso restò fedele, è ben comprensibile, alla sua polemica anti-franchista: il dipinto doveva dunque restare al MoMA; fatto che non poteva essere compreso fino in fondo dall'AWC, che scorgeva nel ritiro dell'opera un sostegno al pacifismo mentre sottovalutava la portata politica della convinta posizione picassiana.

D'altra parte, e forse di questa realtà Michel Foucault è stato il più fervido e appassionato sostenitore:

ogni società ha il suo regime di verità, la sua "politica generale" della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri ⁸².



Post Scriptum

New York, ottobre 2011: gli attivisti di “Occupy Museums” hanno resa pubblica la loro attività di contrasto alle politiche chiuse, opportunistiche ed elitarie dei grandi musei⁸³. Improvvisamente la protesta e le rivendicazioni che furono dell’AWC sono tornate d’attualità. Il progetto collettivo della Coalition non ha ancora terminato la sua corsa.

Note

1. HILLMAN J., *Politica della bellezza*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1999, p. 99.
2. SCHWARTZ T., *The Politicalization of the Avant-Gard*, Part I, “Art in America”, vol. 59, n. 6, 1971; Part II, “Art in America”, vol. 60 n. 2, 1972; Part III “Art in America”, vol. 61, n. 2, 1973; Part IV, “Art in America”, vol. 62, n. 1, 1974.
3. “Nella nuova sinistra si va diffondendo una forte opposizione alla politica tradizionale, contro l’intero complesso di partiti, comitati e gruppi di pressione ad ogni livello, contro un’attività politica che si svolga nell’ambito di essi, e utilizzi i loro metodi”. MARCUSE H., *Saggio sulla liberazione* (1969), trad. it. Einaudi, Torino, 1969, p. 77.
4. Cfr. SCHWARTZ T., *The Politicalization of the Avant-Gard*, Part II, “Art in America”, vol. 60, n. 2, 1972, p. 70.
5. Come riporta una cronaca della celebre rivista “Time” (*Dementia in the Second City*, 6 settembre 1968), lo scontento era diffuso. Gli agitatori della protesta “erano giovani insoddisfatti americani che professavano disprezzo tanto per il comunismo quanto per il capitalismo. Le loro pratiche erano spesso avventate ed arroganti, l’obiettivo principale dei manifestanti era esprimere il rifiuto sia della guerra che dei dirigenti politici e farlo arrivare senza dubbio agli occhi dei leader democratici”. (Tra costoro c’erano membri del National Mobilization Committee to End the War in Vietnam, del collettivo Students for a Democratic Society, e Yippies).
6. Ricordiamo Adolph Gottlieb, Barnett Newman, Robert Motherwell, Philip Guston, Mark Rothko, James Rosenquist, Roy Lichtenstein, Saul Steinberg, Tony Smith, Balcomb Green, Ellsworth Kelly e Kennet Noland. Cfr. Schwartz T., *op cit.*, 1972, *ivi*.
7. AD REINHARDT, *Art as Art*, intervista con Jeanne SIEGEL trasmessa dalla WBAI (13 giugno 1967) per la serie “Great Artists in America Today”; ora in SIEGEL J. (a cura di), *Artwords. Discourse on the 60s and 70s*, Da Capo Press, New York, 1992, p. 28.
8. KRAUSS R., HOLLIER D., MICHELSON A., FOSTER H., KOLBOWSKI S., BURSKIRK M., BUCHLOH B., *The Reception of the Sixties*, in “October”, vol. 69, Summer 1994, p. 10.
9. JUDD D., *The Artists and Politics: a Symposium*, “Artforum”, September 1970, p. 37.



10. FOSTER H., *Il ritorno del reale. L'avanguardia alla fine del Novecento*, trad. it., Postmedia books, Milano, 2006, p. 70.
11. LIPPARD L., *The Art Workers' Coalition*, in "Studio International", November 1970; ora in BATTCOCK G., *Idea Art*, Dutton, New York, 1973, p. 110.
12. *Ibidem*, pp. 112-113.
13. HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), trad. it., Laterza, Roma - Bari, 1977, p. 37.
14. *Ivi*.
15. Cfr. FIEDLER K., *Scritti sull'arte figurativa*, Aesthetica, Palermo, 2006.
16. Per i membri della Coalizione un importante elemento unificatore è la consapevolezza del loro ruolo: "La risposta estetica conduce all'azione politica, diventa azione politica, è azione politica". HILLMAN J., *Politica della bellezza*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1999, p. 13.
17. Cfr. JUNG C. G., *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, p. 463 e seg.
18. D'altra parte i tempi sono cambiati. Al gesto di ribellione "isolato" compiuto nell'immediato dopoguerra degli Epressionisti Astratti, si sostituisce la consapevolezza dell'essere parte della società, dei suoi meccanismi e delle sue più intime dinamiche, nella sopravvivenza, cooperazione e reciproco rispetto delle diversità. Come ricorda l'attivista dell'AWC Alex Gross (cronista del celebre foglio underground "The East Village Other") due sono le polarità compresenti (e non in contraddizione) nell'anima del gruppo. Non si tratta quindi di operare una scelta selettiva (come comportarsi e quale ruolo scegliere per esclusione) ma privilegiare una sorta di sintesi "sensibile" delle varie posizioni in gioco, ovvero: "Identificare principalmente noi stessi come la diramazione di un più esteso movimento politico, che si oppone alla Guerra del Vietnam, al razzismo, e a ogni forma di oppressione simile (anche il sessismo è da aggiungere alla lista), oppure se noi siamo un movimento artistico e quindi se i nostri maggiori sforzi devono essere diretti nell'intento di ri-definire il ruolo dell'artista nella società e rendere effettivo ciò che in maniera più vaga e generica abbiamo chiamato 'diritti degli artisti'". GROSS A., *The Untold 60s. When Hope Was Born. An Insider's Sixties on an International Scale*, Cross-Cultural Research Studies, New York, 2010, p. 370.
19. LIPPARD L., *The Art Workers' Coalition*, in "Studio International", November 1970; ora in BATTCOCK G., *op. cit.*, 1973, p. 115.
20. L'accordo risale al 15 settembre del 1947, il fine è quello di garantire la flessibilità delle collezioni del MoMA e il suo aggiornamento sempre "in progress" con opere "moderne". Superate dal tempo, le collezioni a loro volta divenute "classiche" sarebbero state acquistate dagli altri musei. Nell'accordo (*Agreement between The Metropolitan Museum of Art, The Museum of Modern Art and Whitney Museum of American Art*) si sottolinea infatti la distinzione tra "classico" e "moderno": "Ai fini di questo accordo, il termine 'arte moderna' sarà usato per includere qualsiasi dipinto, disegno, stampa o scultura di artista vivente e qualsiasi altra opera d'arte di artista non più in vita che sia ancora significativa nel movimento artistico contemporaneo, e il termine 'arte classica' sarà usato per includere tutti

gli altri dipinti, disegni, stampe o sculture che siano diventate parte della storia culturale dell'umanità"; ora in *Art Workers' Coalition. Documents. Open Hearing*, Editorial Doble J, Berlin, 2009, p. 79. (Il volume è una ristampa anastatica dei materiali effimeri prodotti, raccolti e ordinati dall'AWC e pubblicati per la prima volta nel 1969).

21. HAACKE H., testo presentato in occasione dell'Open Public Hearing del 10 aprile del 1969 presso l'auditorium della School of Visual Arts di New York. Si veda *Open Hearing*, Art Workers Coalition, New York, 1969, #18.

22. HAACKE H., *ivi*.

23. "La persona esperta, dal gusto coltivato, diventa il critico d'arte influente, il giudice dell'accademia, il direttore del museo, il proprietario della galleria, in modo che il soggettivismo finisce per degenerare, come oggigiorno, nel commercialismo, dove il prezzo determina il gusto e sostituisce il valore. La bellezza in vendita". HILLMAN J., *Politica della bellezza*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1999, p. 92.

24. HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), trad. it., Universale Laterza, Roma - Bari, 1977, p. 12.

25. *Carl Andre: Artworker*, Interview with Jeanne Siegel, in "Studio International", November 1970; ora in SIEGEL J., (a cura di), *op. cit.*, 1992, p. 132.

26. Occorre precisare che si tratta di un'opera acquistata dal MoMA con i fondi di John de Menil, collezionista e membro del *Board of Trustees* dello stesso museo.

27. Cfr. LIPPARD L., *The Art Workers' Coalition*, ora in BATTCKOCK G. (a cura di), *op. cit.*, 1973, p. 103.

28. Le richieste sono articolate in quattro sintetici punti che intendono mettere a nudo alcuni "vizi di forma" della gestione istituzionale. Essi riguardano: il divieto di esporre opere di artisti viventi senza il loro consenso; la necessità di ripensare il ruolo esercitato da galleristi, musei e collezionisti privati in possesso di opere realizzate da artisti viventi; la volontà di creare un dialogo tra artisti ed istituzioni per tutto ciò che concerne l'allestimento e l'acquisizione delle opere; limitare l'uso non autorizzato di fotografie e altro materiale degli artisti per scopi pubblicitari.

29. Dichiarazione di TAKIS citata da John PERREAULT nell'articolo *Whose Art?*, "Village Voice", 9 January 1969, p. 16.

30. In quel momento, Gregory Battcock, Hans Haacke, Tom Lloyd, Willoughby Sharp, Takis Vassilakis, Wen-Ying Tsai e John Perreault.

31. Il 6 febbraio i tredici punti vengono pubblicati sul "Village Voice" e sul "New York Free Press", con l'obiettivo di coinvolgere nella protesta il maggior numero delle personalità interessate.

32. Lettera di Bates LOWRY (14 febbraio 1969), indirizzata agli artisti citati in nota 9; ora in *Art Workers' Coalition. Documents...*, *op. cit.*, 2009, p. 18.

33. Carl Andre, a riguardo, puntualizza: "Gli artisti percepivano che il 'comitato speciale' era uno strumento raffinato nelle mani del Museo per esprimere i suoi personali punti di vista,



ma non rappresentava il giusto mezzo o il forum corretto attraverso cui esaminare le politiche interne del MoMA”; Hans Haacke, con disincanto, rincarà la dose: “Presumibilmente degli artisti faranno parte del comitato. Ma questi artisti saranno quelli scelti dal Museo”. *The Artists’ Protest against the Museum of Modern Art*, intervista a cura di Jean Siegel con Andre, Farman, Haacke, e Tsai, in SIEGEL J. (a cura di), *op. cit.*, 1992, p. 123.

34. Lettera di risposta a Bates Lowry (datata 10 marzo 1969), firmata da Carl Andre, Ilene Astrahan, Gregory Battcock, Frederich Castle, Farman, Alex Gross, Hans Haacke, Joseph Kosuth, David Lee, Lucy Lippard, Tom Llyod, Len Lye, John Perreault, Malile Ryder, Gary Smith, Takis, Tsai, Ruth Vollmer; in *Art Workers’ Coalition. Documents...*, *op. cit.*, 2009, p. 28.

35. Interessante a questo proposito la dichiarazione di Farman: “*Ci sarà una manifestazione che avrà luogo domenica 30 Marzo (...). Non siamo esattamente sicuri dell’entità delle presenze - e questa è un’altra delle ragioni per cui organizziamo un sit-in - per venire a sapere, in effetti, che genere di persone, quanti erano interessati a formare gruppi di artisti con punti di vista comuni, che li avrebbero rafforzati nel momento del confronto con le istituzioni*”. In SIEGEL J. (a cura di), *op. cit.*, 1992, p. 125.

36. GLUECK G., *Lowry Out as Director of the Modern Museum*, “The New York Times”, 3 maggio 1969, in *Art Workers’ Coalition. Documents...* *op. cit.*, 2009, p. 116.

37. Cfr. FASSI L., *Arte e ideologia. Appunti per una decolonizzazione della cultura*, in De Cecco E. (a cura di), *Arte mondo. Storia dell’arte, storie dell’arte*, Postmedia books, Milano, 2010, pp. 133-134.

38. La capacità dei mass-media di orientare la sfera pubblica è ben evidenziata da Habermas: “*La ‘cultura’ diffusa dai mass-media è, a dire il vero, una cultura di integrazione; essa integra non soltanto l’informazione e il dibattito, le forme pubblicitarie e quelle della letteratura psicologica e di intrattenimento e di ‘sussidio’ determinato dallo human interest, ma è anche tanto elastica da assimilare allo stesso tempo anche elementi della sollecitazione commerciale, e da servire perfino quasi da superslogan per public relations e per il mantenimento dello status quo; è qualcosa di così efficace che, se non ci fosse già stato, avrebbe dovuto essere inventato*”. In HABERMAS J., *op. cit.*, 1977, p. 210.

39. LIPPARD L., *Art Workers’ Coalition*, in BATTCOCK G. (a cura di), *op. cit.*, 1973, pp. 113-114.

40. ANDRE C., *The Artists and Politics: A Symposium*, “Artforum”, September 1970; ora in MEYER J. (a cura di), *Minimalism*, Phaidon Press, London, 2000.

41. “*La totalità dell’autocoscienza artistica non è una totalità a cui manchi la realtà per essere assoluta, ma è il modo di concepire la totalità, restando nella separazione*”. L’affermazione è tanto più efficace se si pensa alle posizioni di artisti come Andre e Reinhardt... PERNIOLA M., *L’alienazione artistica*, Mursia, Milano, 1971, p. 33.

42. “*Il rimando reciproco tra operazione ed opera non è, come si è detto, onnicomprensivo, ma residuale: l’operazione rinvia anche e contemporaneamente ad un elemento esterno che si è definito come desiderio, immaginazione; l’opera ad un’entità esterna che si è definita*



come mondo desiderato, immaginato. (...) *Il rapporto reciproco tra operazione ed opera non è pacificato, ma conflittuale: l'operazione tende a vedere nell'opera il suo limite, viceversa l'opera nell'operazione la sua vanità*". PERNIOLA M., *op. cit.*, 1971, p. 26.

43. TOCHE J., *Statement to Be Read at the Open Hearing of the Art Workers Coalition at the School of Visual Arts on April 10, 1969*; in *Open hearing*, Art Workers' Coalition, New York, 1969, # 1.

44. GROSS A., *Artists Attack MoMA*, "The East Village Other", 24 January 1969; ora in *Art Workers' Coalition. Documents...* *op. cit.*, 2009, p. 11.

45. STILES K., *Between Water and Stone*, in ARMSTRONG E. - ROTHFUSS J. (a cura di), *In the Spirit of Fluxus*, cat. mostra, Walker Art Center, Minneapolis (Minnesota), 14 febbraio - 6 giugno 1993, p. 77.

46. L'espressione, coniata da Henry Flynt, è una critica rivolta all'alta cultura che, preoccupandosi di valorizzare solo il *mainstream*, non propone altro se non contenuti *separati* dalla vita.

47. Il documento stampato in occasione della manifestazione "Picket Stockhausen Concert!" recita: "*The first cultural tasks is publicly to expose and fight the domination of white, european-U.S. ruling-class art!*". Foglio riprodotto in appendice ad ARMSTRONG E. - ROTHFUSS J. (a cura di), *op. cit.*, 1993.

48. Cfr. BRYAN-WILSON J., *Art Workers. Radical Practice in the Vietnam War Era*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 2009, p. 15.

49. Evidente la funzione polisemica del segno, che riassume i concetti di "direzione da prendere", di scelta-prelievo a discapito della manualità (la "bellezza d'indifferenza" del ready-made: non a caso la *pointing hand*, autentico "logo" Dada, è un segno prelevato da un contesto non artistico), oppure ancora alla sua matrice "indicale", puramente denotativa. Gli esempi che possiamo avanzare sono numerosissimi nelle riviste dei dadaisti, basti pensare a "Dada", n. 3 (Zurigo, 1918) in cui Tzara pubblica il *Manifeste Dada 1918*, con la manichella ad indicare il motto: "*Dada ne signifie rien*"; alla copertina del numero unico di "Le Coeur à barbe" (ed. Tristan Tzara, aprile 1922, Parigi) alle tedesche "Der Dada" (Berlino, 1919-1920, curata da Raoul Hausmann, John Heartfield, e George Grosz), e "Merz" (ed. Kurt Schwitters, Hanover, 1925-1932); oppure, ancora, al volume *Dada Almanach* (curato da Richard Huelsenbeck, Eric Reiss Verlag, Berlino, 1920), e, nello specifico all'intervento di Tzara *Chronique Zurichoise 1915-1919* (pp. 10-29). Quest'ultimo testo verrà ristampato negli Usa (1966) dalla *Something Else Press* fondata dall'editore e artista Fluxus Dick Higgins. Interessante è poi il rapporto fra l'opera di Laurence Sterne (in particolare lo sperimentale *Tristram Shandy*) e la cultura dadaista dell'immagine grafica, compreso l'uso insistito della manichella: cfr. SBRILLI A., *La presenza del Tristram Shandy sulle soglie del Dada*, in "Storia dell'arte", n. 118, settembre-dicembre 2007, pp. 105-126.

50. Esempio interessante poiché l'uso della matrice indicale del simbolo è utilizzata in senso ironico ad indicare il nome di Tristan Tzara che potrebbe essere così "scambiato"



per l'autore della tela, che, in questo caso, è un'opera collettiva, realizzata con l'ausilio degli amici di Picabia: *"L'ho scritto spesso, io non sono niente, sono Francis Picabia che ha firmato L'Oeil Cacodylate in compagnia di molte persone che hanno spinto la loro gentilezza fino a scrivere un pensiero sulla tela. Questa tela è stata dichiarata finita quando non c'è stato più spazio e io trovo il quadro molto bello e piacevole da vedere, armonioso, FORSE perché tutti i miei amici sono un po' artisti"*. PICABIA F., *L'Oeil Cacodylate*, "Comoedia", 23 novembre 1921; ora in PICABIA F., *Écrits*, vol. II, Belfond, Paris, 1978, p. 37.

51. L'esempio forse più noto è quello della *boxed version*, di *Direction* (in origine *score di Water Jam*), opera di George Brecht, poi assemblata da Willem de Ridder per l'European Mail-Order Warehouse/Fluxshop (Cfr. HENDRICKS J., *Fluxus Codex*, The Gilbert and Lila Silverman Fluxus Collection - Harry N. Abrams, Inc., New York, 1998, pp. 154 e 232-233). Il *leitmotiv* della *pointing-hand* fa la sua comparsa anche in alcune riviste e materiali effimeri prodotti dal gruppo Fluxus: a titolo di esempio si vedano gli interni di "CC V TRE" (Fluxus Newspaper n. 1, January 1964, ed. George Brecht and Fluxus Editorial Council for Fluxus) e il poster ideato da George Maciunas per il "Perpetual Fluxus Festival" (1964).

52. FOSTER H., *Il ritorno del reale. L'avanguardia alla fine del Novecento*, trad. it., Postmedia books, Milano, 2006, p. 32.

53. MARCUSE H., *op. cit.*, 1969, p. 52.

54. Nel 1962 viene pubblicato il libro di Camilla GRAY *Great Experiment: Russian Art, 1863-1922* (Thames & Hudson, London) che rappresenta per gli artisti americani un importante nucleo di documentazione sulle ricerche degli artisti russi.

55. Hal Foster ripercorrendo la "genealogia" della Minimal Art, afferma: *"(...) i minimalisti guardarono all'avanguardia trasgressiva alla ricerca di pratiche alternative. Così Andre si rivolse ad Alexander Rodchenko e Costantin Brancusi, Flavin a Vladimir Tatlin, molti altri a Duchamp e così via. In questo modo il Minimalismo divenne il luogo per il ritorno dell'avanguardia, un ritorno che, con la forza del represso, inaugurò l'ordine disciplinare del tardo-modernismo. (...) il minimalismo presenta una posizione consapevole sull'arte, cosa che gli permetterebbe non solo di comprendere l'arte modernista come discorso istituzionale (una summa di altre posizioni 'largamente ideologiche'), ma anche di intervenire in questo discorso con una posizione dello stesso tipo"*. Per queste ragioni non è soddisfacente parlare del minimalismo in soli termini di "estetica della riduzione". FOSTER H., *op. cit.*, 2006, p. 67.

56. MACIUNAS G., *Neo-Dada in Music, Theatre, Poetry, Art* (1962), in ARMSTRONG E. - ROTHFUSS J. (a cura di), *op. cit.*, 1993, p. 156.

57. *Ivi*.

58. *Carl Andre: Artworker*, interview with Jeanne Siegel, in "Studio International", November 1970; ora in SIEGEL J. (a cura di), *op. cit.*, 1992, p. 137.

59. ROSE B., *Paradiso americano: saggi sull'arte e l'anti-arte 1963-2008*, trad. it., Scheiwiller, Milano, 2008, p. 435.

60. *Carl Andre: Artworker*, in SIEGEL J. (a cura di), *op. cit.*, 1992, p. 135.



61. MORRIS R., *Anti-form*, in "Artforum", April 1968; ora in MEYER J. (a cura di), *Minimalism*, Phaidon Press, London, 2000, p. 244.

62. KRAUSS R., HOLLIER D., MICHELSON A., FOSTER H., KOLBOWSKI S., BURSKIRK M., BUCHLOH B., *The Reception of the Sixties*, in "October", vol. 69, Summer 1994, p. 5.

63. WOLLHEIM R., *Minimal Art*, in "Arts Magazine", January 1965; ora in BATTCKOCK G. (a cura di), *Minimal Art. A Critical Anthology*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1995, pp. 387-399.

64. La personale apre i battenti il 9 aprile e chiude in anticipo rispetto all'arco di tempo previsto dalla programmazione. Il motivo è il dissenso nei confronti della scelte repressive (e dei fatti di sangue) che avevano caratterizzato la luttuosa primavera del Settanta: si pensi all'invasione e al bombardamento della Cambogia da parte dell'U.S. Army e all'omicidio di quattro studenti di Kent State che manifestavano per la causa pacifista da parte della National Guard. Di qui la proclamazione del "New York Art Strike Against Racism, War, and Repression": l'azione, indetta dal sottogruppo dell'AWC di cui anche Morris fa parte, intende promuovere uno sciopero generale delle istituzioni culturali newyorkesi (previsto per il 22 maggio del 1970) come polemica contro tutte le politiche oppressive basate sul razzismo, la guerra e la repressione. (Le richieste inoltrate ai musei, chiamati ad esprimere una nitida posizione politica sull'accaduto, sono state pubblicate su "Flash Art", n. 39, febbraio 1973, p. 7).

La critica americana ha parlato di quest'iniziativa come di una "conceptual performance" (dall'anonimo e rigoroso carattere testuale dei manifesti prodotti per l'occasione, nei quali l'intervento grafico è ridotto all'essenziale, di contro alla vivace fantasia della produzione sessantottesca), di "un'azione performativa diretta all'intervento politico". Si veda BRYAN-WILSON J., *op. cit.*, 2009, p. 118.

Ma, tornando per un attimo alla produzione grafica, occorre sottolineare il differente aspetto dei manifesti realizzati poco tempo dopo in occasione dello sciopero (30 agosto 1971) dello staff professionale e amministrativo del MoMA (supportato dall'AWC). Per l'occasione i lavoratori sfilano con manifesti variamente impaginati: un ampio e diversificato catalogo nel quale riappare l'uso del détournement grazie all'intervento su celebri stampe tratte da noti dipinti "riversitati" *ad hoc* con l'aggiunta di balloons fumettistici.

65. Sul finire dei Sessanta, "artisti come Morris avevano iniziato a vedere le loro attività non solo come processo, ma anche, polemicamente come lavoro. L'esibizione di Morris mette alla prova e spettacolarizza questa tendenza a fare del processo un lavoro e del lavoro un processo, e realizzando ciò evidenzia molti aspetti dell'arte radicale, dell'attivismo artistico e del lavoro artistico". BRYAN-WILSON J., *op. cit.*, 2009, p. 86.

66. MACIUNAS G., *Neo Dada in Music, Theatre, Poetry, Art*, cit.

67. Introducendo il nesso AWC/arte concettuale è utile riportare una contestuale affermazione di Dan Graham, secondo cui l'arte concettuale dematerializzata rappresen-





terebbe il rifiuto della produzione orientata al mercato. Cfr. GRAHAM D., *Open Hearing*, Art Workers Coalition, New York, 1969, # 39.

68. BUCHLOH B., in KRAUSS R., HOLLIER D., MICHELSON A., FOSTER H., KOLBOWSKI S., BURSKIRK M., *The Reception of the Sixties*, in "October", vol. 69, Summer 1994, p. 8.

69. HAACKE H., *Systems Aesthetics*, interview with Jeanne Siegel, in "Arts", May 1971; ora in SIEGEL J. (a cura di), *op. cit.*, 1992, p. 217.

70. *Ibidem*, p. 215.

71. Il testo recita: "il fatto che il Governatore Rockefeller non ha denunciato la politica del Presidente Nixon in Indocina costituisce una ragione per non votarlo a novembre? Se la risposta è sì, deponi la scheda nella scatola di sinistra, se è no, deponila in quella di destra". Alla fine, il pubblico depone 25.566 schede nella Yes-Box e 11.563 nella No-Box.

72. SMITH R., *La vendita Haacke rilancia il "droit de suite"?*. *Proposto negli anni post '68, il contratto d'artista (una percentuale sulle rivendite ed altre garanzie) è rapidamente caduto in disuso, ma ora in una vendita Christie's si è dovuto riusarlo*, in "Il giornale dell'arte", n. 50, novembre 1987, p. 64.

73. *Ivi*.

74. Per una cronologia di alcuni degli eventi organizzati da Seth Siegelau si rimanda a LIPPARD L., *Six Years: The dematerialization of the art object from 1966 to 1972*, Prager, New York, 1973; edizione aggiornata University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 2001.

75. Dichiarazione di SIEGELAUB S., tratta da *Joseph Kosuth e Seth Siegelau Reply to Benjamin Buchloh on Conceptual Art*, in "October", vol. 57, Summer 1991, p. 157.

76. In "October", vol. 55, Winter, 1990.

77. SIEGELAUB S., *cit.*, 1991, p. 155.

78. *Ibidem*, pp. 156-157.

79. Un'ipotesi recente di sistematizzazione dell'attività dell'AWC (in un ambito che abbraccia il Concettuale) è presente nel saggio di LECCI L., *Arte Concettuale*, in TERRAROLI V. (a cura di), *1969-1999: neoavanguardie, postmoderno e arte globale*, Skira, Milano, 2009.

80. LIPPARD L., *A Different War: Vietnam in Art*, cat. mostra, Whatcom Museum of History and Art, Bellingham, Washington, 19 agosto - 12 novembre 1989, The Real Comet Press, Seattle, 1990, p. 34.

81. FRASCINA F., *Art, Politics and Dissent. Aspect of the Art Left in Sixties America*, Manchester University Press, Manchester, 1999, p. 184.

82. FOUCAULT M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. FONTANA e P. PASQUINO, trad. it., Einaudi, Torino, 1977, p. 25.

83. Interessante, a riguardo, l'intervento di Marco SCOTINI, che prendendo come spunto la vicenda del gruppo di Arts & Labor, critico nei confronti della biennale del Whitney Museum, allarga la sua analisi impietosa al sistema dell'arte e alla realtà "mercantile" delle Case

d'asta: "Non c'è più retorica curatoriale o innovazione culturale in grado di occultare le reali condizioni sociali ed economiche dell'arte contemporanea: e cioè quel 'grande burattinaio' invisibile che era (ed è) il mercato per Adam Smith". Cfr. SCOTINI M., *L'arte ostaggio della finanza: Occupy Whitney Museum*, "Alfabetà2", n. 18, aprile 2012.

Riferimenti bibliografici

- MORRIS R., *Anti-form*, "Artforum", April 1968.
- MARCUSE H., *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino, 1969.
- AWC, *Art Workers Coalition, Documents. Open Hearing*, 1969.
- PERREAULT J., *Whose Art?*, "Village Voice", 9 January 1969.
- GROSS A., *Artists Attack MoMA*, "The East Village Other", 24 January 1969.
- GLUECK G., *Lowry Out as Director of The Modern Museum*, "The New York Times", 3 May 1969.
- KRAMER H., *Artists And The Problem of "Relevance"*, "New York Times", 4 May 1949.
- ANDRE C., *The Artists and Politics: A Symposium*, "Artforum", September 1970.
- PERNIOLA M., *L'alienazione artistica*, Milano, Mursia, 1971.
- HAACKE H., *Systems Aesthetics*, "Arts", May 1971.
- BATTCKOCK G., *Idea Art*, Dutton, New York, 1973
- LIPPARD L., *Six Years: The dematerialization of the art object from 1966 to 1972*, Praeger, New York, 1973; (edizione aggiornata University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 2001).
- SCHWARTZ T., *The Politicalization of the Avant-Gard*, Part I, "Art in America", vol. 59, n. 6, 1971; Part II, "Art in America", vol. 60, n. 2, 1972; Part III, "Art in America", vol. 61, n. 2, 1973; Part IV, "Art in America", vol. 62, n. 1, 1974.
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma - Bari, 1977.
- FOUCAULT M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977.
- SMITH R., *La vendita di Haacke rilancia il "droit de suite"?*, "Il Giornale dell'arte", n. 50, novembre 1987.
- LIPPARD L., *A different War: Vietnam in Art*, cat. mostra, Whatcom Museum of History and Art, Bellingham, Washington, 19 agosto - 12 novembre 1989, The Real Comet Press, Seattle, 1990.
- JUNG C. G., *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1990.
- KOSUTH J. - SIEGELAUB S., *Joseph Kosuth and Seth Siegelau Reply to Benjamin Buchloh on Conceptual Art*, "October", vol. 57, Summer 1991.
- SIEGEL J., *Artwords. Discourse on the 60s and 70s*, Da Capo Press, New York, 1992.
- ARMSTRONG E. - ROTHFUSS J. (a cura di), *In the Spirit of Fluxus*, cat. mostra, Walker Art Center, Minneapolis (Minnesota), 14 febbraio - 6 giugno 1993.



- KRAUSS R., HOLLIER D., MICHELSON A., FOSTER H., KOLBOWSKI S., BURSKIRK M., BUCHLOH B., *The Reception of the Sixties*, "October", vol. 69, Summer 1994.
- BATTCKOCK G. (a cura di), *Minimal Art. A Critical Anthology*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, London, 1995.
- HENDRICKS J., *Fluxus Codex*, The Gilbert and Lila Silverman Fluxus Collection – Harry N. Abrams, Inc., New York, 1998.
- FRASCINA F., *Art Politics and Dissent. Aspect of the Art Left in Sixties America*, Manchester University Press, 1999.
- HILLMAN J., *Politica della bellezza*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1999.
- MEYER J., *Minimalism. Art and Polemics in the Sixties*, Yale University Press, New Haven-London, 2001.
- AULT J., *Alternative Art: New York, 1965-1985*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.
- ALBERRO A., *Conceptual Art and the Politics of Publicity*, MIT Press, Cambridge, 2003.
- FIEDLER K., *Scritti sull'arte figurativa*, Aesthetica, Palermo, 2006.
- FOSTER H., *Il ritorno del reale. L'avanguardia alla fine del Novecento*, trad. it. Postmedia books, Milano, 2006.
- SBRILLI A., *La presenza del Tristram Shandy sulle soglie del Dada*, in "Storia dell'arte", n. 118, settembre-dicembre 2007, pp. 105-126.
- ROSE B., *Paradiso americano: saggi sull'arte e l'anti-arte 1963-2008*, Scheiwiller, Milano, 2008.
- BRYAN WILSON J., *Art Workers. Radical Practice in Vietnam War Era*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 2009.
- TERRAROLI V. (a cura di), *1969-1999: neoavanguardie, postmoderno e arte globale*, Skira, Milano, 2009.
- DE CECCO E. (a cura di), *Arte mondo. Storia dell'arte, storie dell'arte*, Postmedia books, Milano 2010.
- GROSS A., *The Untold 60s. When Hope Was Born. An Insider's Sixties on an International Scale*, Cross-Cultural Research Studies, New York, 2010.
- TACCONI S., *Hans Haacke. Il contesto politico come materiale* (pref. di Stefania Zucchi), Plectica, Salerno, 2010.
- VOLPATO E., *The Art Workers' Coalition*, "Mousse", n. 25, settembre - ottobre 2010.
- GULIA M., *More than Conceptual. Art in New York from 1965 to 1971*, "Arte e Critica", n. 68, settembre - novembre 2011.
- SCOTINI M., *L'arte ostaggio della finanza: Occupy Whitney Museum*, "Alfabeto2", n. 18, aprile 2012.

Sonia S. Braga (soniasofia.braga@gmail.com) si è laureata in Storia dell'arte contemporanea (Università degli Studi di Genova) con una tesi intitolata *L'arte della seconda metà del XX secolo fra anticonformismo e rimozioni acritiche* (relatore Prof. Franco Sborgi). Attualmente è specializzanda presso la Scuola di Specializzazione in Beni Storico Artistici dello stesso ateneo.



Beth Meads, Maria Lia Malandrino

L'Ombra.

(Da un racconto di H. C. Andersen)

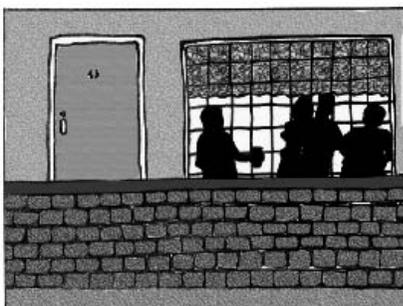
2

T

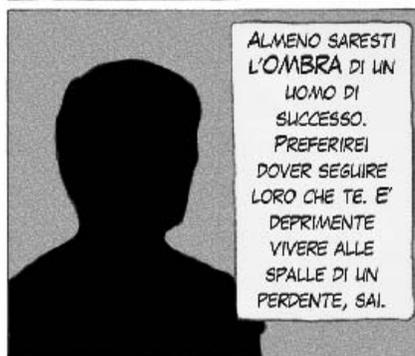
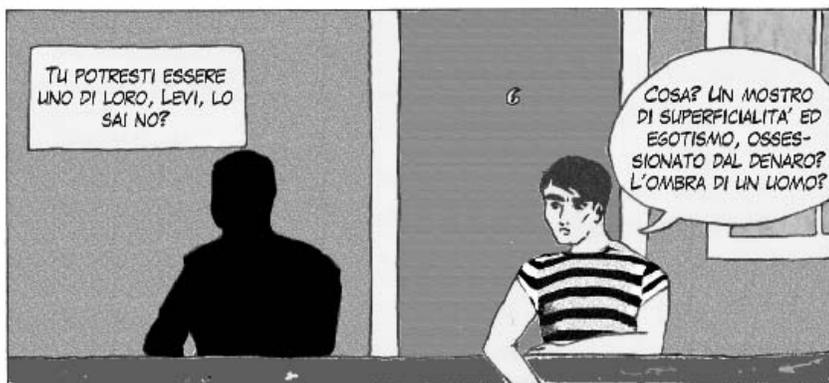
A
E
I

A

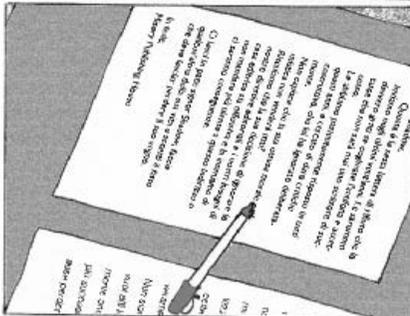
E



L'OMBRA







#5







Maria Lia Malandrino (*marialia.malandrino@hotmail.com*) illustratrice, studia Magazine Publishing alla University of the Arts a Londra. Oltre a collaborare come illustratrice con una serie di riviste italiane e inglesi, lavora a progetti artistici originali, specialmente fumetti e graphic novels. Maria Lia è anche attiva nel campo del graphic design, applicato all'ambito della promozione musicale.

Beth Meads (*beth.meads@hotmail.co.uk*) scrittrice, studia Magazine Publishing alla University of the Arts a Londra. Lavora come PR e consulente multimediale all'agenzia di base londinese The Bridge. Si occupa anche di promozione e programmazione musicale a Londra e Chichester con il franchise chiLIVE and ldnLIVE. Attività artistiche di scrittura e video-editing si accompagnano al lavoro di PR.



FALSOPIANO

NOVITÀ

Franco Livorsi

L'avventura di Jung. Romanzo verità

Franco Livorsi - Wilma Scategni (a cura di)

Il mistero di Eranos tra passato e presente

Nicola Boari

Wakamatsu Koji. Il piacere della distruzione

Letizia Rogolino

Il mito del viaggio nel cinema americano contemporaneo

Mathias Balbi

Pasolini Sade e la pittura

Ignazio Senatore

Roberto Faenza. Uno scomodo regista

In libreria, su www.falsopiano.com e www.animaeterra.it
(le spese di spedizione sono gratuite)

