



ISTITUTO DI PSICOTERAPIA ANALITICA
FIRENZE

L'EROE DEL PROPRIO DRAMMA

Considerazioni attuali sulla natura umana
alla luce del pensiero di Erich Fromm

Relatrice: Dott.ssa Alida Cresti

Candidato: Gionata Innocenti

Anno accademico 2017/2018

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	10
CAP. I: LA CONDIZIONE UMANA	15
Una sera a New York.....	15
Qual è l'elemento peculiare dell'animale uomo?	17
Dicotomia ineluttabile o contraddizione storica?.....	18
L'abbaglio di Freud.....	20
Quale concezione di uomo?	21
Temperamento e carattere.....	23
Gli orientamenti.....	24
Gli idoli	25
La paura	27
CAP. II: IL VALORE ASSOLUTO.....	28
Presupposti.....	28
La caccia.....	28
Rivoluzione.....	30
Le città.....	31
Il controllo.....	32
La piccola scala.....	36
La famiglia	37
CAP. III: LA MINACCIA DELL'OSTRACISMO.....	38
Note sull'uomo	38
Il carattere sociale.....	44
L'inconscio sociale	47
CAP. IV: LA VIOLENZA ORDINATRICE.....	52
Violenza e sacrificio.....	52

Repressione e annullamento	56
La violenza ordinatrice	58
L'aggressività in favore della vita	60
Distruttività apparente.....	68
CAP. V: EDIPO	73
La pietra angolare	73
Edipo re	74
L'Edipo di Freud	75
La vittima Edipo	77
Paradiso e ribellione	80
Edipo a Colono.....	82
Il figlio della Terra.....	83
Antigone	84
La paladina dell'amore fraterno?	85
Gli ordini a confronto.....	88
CAP. VI: L'ORIGINE DELLA VIOLENZA.....	90
Sulla via della saggezza	90
Il desiderio mimetico	93
L'autorità	96
CAP. VII: LO SPIRITO DELLA VERITÀ	99
Il rito razionalizzante	99
Il Paracleto	100
Fromm e Girard	105
Il ruolo della psicoanalisi	107
BIBLIOGRAFIA.....	114

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare i docenti e gli analisti della Scuola di Psicoterapia Analitica di Firenze poiché in questi lunghi anni di formazione sono stati dei maestri per me e in particolar modo ringrazio la mia relatrice che ha avuto la pazienza, la solerzia e la dedizione di fornirmi tutte le indicazioni necessarie affinché l'elaborato prendesse la corretta forma e il giusto contenuto.

Desidero ringraziare il mio analista poiché il costante e duro lavoro che abbiamo fatto assieme ha permesso che ciò che più mi interessa sia diventato oggetto del mio studio.

Ringrazio inoltre la mia famiglia di origine e la famiglia che ho acquisito con il matrimonio, poiché esse hanno contribuito con tutti i mezzi che avevano a disposizione affinché potessi scrivere l'elaborato.

L'ultimo e più importante ringraziamento lo dedico a mia moglie la quale, avendo compreso quanto fosse per me importante mettere per iscritto le mie riflessioni, non si è risparmiata nel sacrificare il suo tempo e le sue energie per permettermi di avere le condizioni migliori affinché lo potessi fare.

L'EROE DEL PROPRIO DRAMMA

A mia figlia, ai figli che ci sono e ai figli che verranno

INTRODUZIONE

Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ma essa non cadde, perché era fondata sulla roccia.

Matteo 7,25

È stato un intenso lavoro di studio che è durato pressappoco tre anni. Durante tutto questo periodo, che mi ha permesso di giungere all'elaborato che qui presento, mi sono dedicato all'approfondimento del pensiero di uno dei vertici della psicoanalisi moderna: Erich Fromm. A quasi cinquant'anni di distanza dalla pubblicazione di *Anatomia della distruttività umana*, a mio avviso una delle analisi più complete e mature di Fromm sull'eziologia della patologia individuale e sociale, è possibile riscontrare nel testo innumerevoli e preoccupanti conferme di quelle che sono le principali problematiche attuali di carattere economico, politico, sociale, ecologico, tecnologico, di libera scelta e d'iniziativa individuale che l'uomo contemporaneo si trova ad affrontare. Come avrete già compreso, le problematiche "attuali" menzionate potrebbero essere grossolanamente riassunte in "tutto ciò che riguarda specificatamente la condizione umana e le sue necessità in rapporto alle attuali condizioni socio-politiche ed economiche". Poiché la condizione umana e le sue necessità, nonostante le evoluzioni di tipo storico, culturale e tecnologico, rimangono le stesse da quando la nostra specie fece la sua prima comparsa sulla Terra, intendo delineare un quadro di riferimento il più possibile esaustivo che mi permetta di individuare in maniera precisa l'oggetto della mia indagine: l'uomo. Mi riferisco e ispiro, per tale metodo di procedere e di organizzare la catena dei concetti che vi proporrò, al compito che Fromm indica come primario in *Psicoanalisi della società contemporanea* e cioè quello di "determinare quale sia la natura dell'uomo, e quali i bisogni che da essa derivano" (p. 29). Senza un quadro di riferimento che stabilisca i parametri entro i quali questa indagine si muove, e in primis l'oggetto della sua ricerca, c'è il rischio di cadere in un azzardato relativismo concettuale costruendo il ragionamento su fragili fondamenta. Il primo capitolo di questo scritto sarà dunque dedicato a definire la condizione umana secondo Fromm.

Il secondo capitolo procederà lungo il sentiero tracciato dal medesimo autore per ciò che riguarda i peculiari bisogni dell'uomo, cercando di ripercorrere per grandi linee lo sviluppo tecnologico umano dai primi cacciatori-raccoglitori, agli agricoltori del neolitico, alla formazione delle prime e più complesse civiltà urbane, tenendo sempre ben accesa una chiara luce sullo sviluppo tecnologico, il conseguente aumento di produzione dei beni di sostentamento, l'aumento della popolazione urbana e la formazione di un'élite burocratica-dirigenziale come espressione di una crescente necessità di controllo dei processi produttivi della popolazione (Fromm, 1973).

Nel terzo affronterò l'incontro che Fromm ebbe con due splendide menti nate nel XIX secolo, Karl Marx e Sigmund Freud. Cercherò di individuare i punti di convergenza delle teorie di questi pensatori nella concezione che essi hanno della salute mentale individuale e sociale e sottolineerò la congiunzione, che il concetto di "carattere sociale" (Fromm, 1962 it. 1978b, p. 91) crea tra le due teorizzazioni, colmando le lacune esistenti in entrambi i ragionamenti. Il carattere sociale infatti, così come Fromm ce lo descrive, è rappresentato dai tratti caratteriali comuni che si possono riscontrare nei membri di una data società. La società con il suo processo storico modella il carattere degli individui che deve essere in un certo grado simile per poter far funzionare un determinato tipo di struttura sociale. Dall'altra parte il carattere individuale, con i suoi lati e le sue motivazioni inconscie, influenza la società mutandola. L'effetto risulta quindi reciproco. Tale concetto amplia altresì i risultati delle due dottrine verso nuovi e interessanti quesiti.

Un interrogativo che si pone può essere riassunto nel seguente modo: quali sono le comuni forme ordinarie che permettono in una data comunità di sviluppare il carattere sociale dei suoi membri? Per risolvere tale domanda ci viene in soccorso René Girard che, con la sua nozione di "violenza ordinatrice" (1972), cerca d'individuare, in maniera piuttosto convincente, l'origine degli ordini culturali attraverso un'analisi comparata dei miti e dei riti come primo materiale d'indagine di ciò che verosimilmente potrebbe essere accaduto agli albori della civiltà. Ho desiderato affiancare Girard a Fromm perché entrambi sono consapevoli del fatto che in ogni società esistono dei contenuti sociali che sono inconsci ai membri stessi della comunità. Questi contenuti rimangono tali proprio perché un loro disvelamento porterebbe alla crisi del sistema sul quale tale società si fonda e si sostiene. Fromm illustra acutamente e mirabilmente le modalità attraverso le quali, a seconda dei periodi storici, le società abbiano formato il carattere delle persone, relegando nell'inconscio sociale ciò che non era ammissibile per il mantenimento dell'ordine sociale. Girard si spinge oltre, poiché ci dice che tutto ciò che si trova nell'inconscio di una comunità è rappresentato da una reale persecuzione che venne effettuata nei confronti di un capro espiatorio, sia esso un singolo individuo o una minoranza. Grazie a questo meccanismo persecutorio, che fu attuato inconsapevolmente da coloro i quali lo misero in pratica, la società continuò a vivere scaricando la propria violenza sul capro espiatorio ed evitò così di rivolgerla verso se stessa autodistruggendosi. Ma Girard non si ferma qui e cerca di indovinare l'origine di tale violenza intestina alla società, che deve rivolgersi su qualcuno per poter mantenere intatta la comunità. L'origine della violenza per Girard risiede nell'idea di rivalità mimetica: "Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso" (1972 it. 1980, p. 204). Principio costitutivo della violenza e del conseguente ordine che si forma in seguito a una violenza spontanea, essa si codifica in un rito che a sua volta mantiene e rinvigorisce tale ordine. È interessante notare che anche il suddetto carattere sociale potrebbe aver

origine proprio da questa dinamica di necessità, conflitto e violenza e che i riti e i miti potrebbero contribuire in ogni dove e in ogni tempo al rafforzamento di tale carattere, mantenendo così al sicuro da ogni crisi la struttura sociale e le forme di produzione tipiche della comunità nella quale si originano. Tale mantenimento, come vedremo, ha un costo nei termini di una violenza perpetuata a scapito di qualcuno o qualcosa, che Girard individua come portatore o portatrice di alcuni segni che lo o la fanno emergere come probabile vittima espiatoria di una persecuzione comune (1982). Credo che l'analisi che Girard fa dell'origine della violenza e del suo perpetrarsi sia brillante, ma che sia carente di una definizione di violenza distinta da quella di aggressività benigna. Fromm è la fonte per comprendere tale distinzione. Quindi sono concorde con Girard rispetto alla sua descrizione del meccanismo attraverso il quale società malate perpetuano le loro organizzazioni a scapito di qualcuno. Credo anche che i caratteri sociali insalubri si fondino proprio sul meccanismo del capro espiatorio. Sono però in disaccordo sul fatto che la violenza faccia parte della natura umana e sia l'unica fonte dalla quale emerge qualsiasi forma di cultura. L'analisi di Girard sulla violenza ordinatrice è l'asse portante del quarto capitolo.

Per la trattazione del quinto mi riferirò all'ormai celeberrima tragedia di Sofocle che narra le vicende di Edipo (Paduano, 2006). Utilizzerò tale mito come cornice per confrontare la classica interpretazione che Freud ne dà e che costituisce la pietra angolare di tutto il suo pensiero (1915-17, 1932), con la revisione critica e avvincente di Girard, il quale vede nell'eroe il prototipo della vittima espiatoria: Edipo, il quale tramite le proprie colpe e il proprio sacrificio, convoglia, suo malgrado, la violenza interna alla città di Tebe su di sé, donandole un ordine sociale rinnovato e stabile (1972). A queste due letture affiancherò quella che Fromm dà ne *Il linguaggio dimenticato* e porrò tale interpretazione come terza in ordine di presentazione, poiché essa rappresenta una visione più completa delle precedenti con uno scandaglio più approfondito del mito in tutte le sue parti: *Edipo re, Edipo a Colono e Antigone* (Paduano, 2006). Fromm riesce infatti nella sua indagine sul mito di Edipo a confrontare due ordini di pensiero e due forme di società tendenzialmente contrapposte: quella patriarcale e quella matriarcale. Secondo Fromm l'ordine matriarcale, più prolifico e attento alla vita e alla fratellanza, si scontra nel mito con la sua controparte patriarcale, attenta alla legge, all'ordine e alle discriminazioni. Alla conclusione dell'*Antigone*, sarà Creonte a sopravvivere e a vincere sugli altri rappresentanti dell'ordine matriarcale. Ma quale orrendo destino di vincitore: egli sarà un sovrano solo poiché, per il suo bisogno di controllo, avrà disseminato la morte attorno a sé. I suoi cari ne saranno le vittime.

L'interpretazione conclusiva di Creonte come "sconfitto alla fine" (Fromm, 1951), ultima e più drammatica vittima del conflitto tra l'ordine patriarcale, che egli rappresenta, e l'ordine matriarcale, sostenuto da Emone e Antigone, mi dà la possibilità di procedere oltre e di approfondire, nel capitolo sesto, il concetto

chiave dell'origine della violenza secondo Girard. Come già accennato, egli ritiene che la violenza umana debba essere ricondotta a un desiderio mimetico che prende la forma di un oggetto desiderato in un rapporto competitivo. Il conflitto che ne scaturisce si realizza, secondo l'autore suddetto, all'interno di un rapporto privilegiato, per esempio, tra discepolo e insegnante. Allorché il più anziano detentore vede minacciato il suo possesso dal giovane bramoso, gli intima di cedere quando già lo aveva spronato a competere. Questo cambiamento improvviso di rotta crea nel giovane una contraddizione incomprensibile e violenta. Egli era felice di imitare il maestro e non comprende perché il mentore veda in lui un potenziale avversario. Non comprende, infatti, che se continuasse sulla strada del maestro diventerebbe migliore di lui e lo spodesterebbe. In questo modo si crea un conflitto competitivo: se entrambi procedessero sullo stesso sentiero giungerebbero a scontrarsi, l'uno vedrebbe nell'altro un rivale e un ostacolo per la propria crescita (Girard, 1972). Questo paradosso (sii come me, non essere come me), che attinge al concetto del "doppio legame" di Gregory Bateson (1972), viene indicato come non cosciente. Scrive Girard in *La violenza e il sacro*:

"I desideri e gli uomini sono fatti in modo tale da inviarsi di continuo reciprocamente segnali contraddittori, ciascuno tanto meno cosciente di tendere all'altro un tranello in quanto sta per cadere egli stesso in un tranello analogo" (p. 206).

Rispetto a questa tragica lettura Fromm ci fornisce una confortante e diametralmente opposta visione della relazione che si può instaurare fra un insegnante e un discepolo o fra un genitore e un figlio. Egli scrive che un rapporto di tal fatta può essere il più prolifico esempio di lavoro produttivo a patto che sia incentrato su un obiettivo comune: la crescita del discepolo o del figlio. Ciò può avvenire solamente se il genitore o l'insegnante è in grado di tollerare il fatto che il figlio o il discepolo acquisisca le medesime capacità che il genitore o l'insegnante possiede. Questo significa che l'adulto deve essere in grado di concepire il ragazzo come un essere indipendente e libero e di comprendere che la distanza che inevitabilmente c'è fra i due all'inizio della crescita sarà lentamente colmata tramite l'educazione. Intendo educazione nel senso maieutico del termine, cioè far emergere ciò che è già presente nell'individuo, farlo nascere e svilupparsi interamente. Questa lettura, a mio avviso più completa, ci fornisce uno sguardo d'intima e benevola vicinanza nei confronti della povera vittima, Edipo, il quale non ha avuto la possibilità di sperimentare questo tipo di crescita.

Nel capitolo settimo tratterò la conclusione che Girard fornisce a proposito della vittima espiatoria (1982) e che si lega alla predisposizione per la necrofilia descritta da Fromm (1973): sacrificare la vita di qualcuno per un bene superiore o per la necessità di controllo rappresenta un grave danno per la libertà e la felicità non solo per chi è stato sacrificato, ma per tutti. Concluderò il lavoro con un altissimo anelito alla verità e alla non violenza che è presente nelle conclusioni di

entrambi gli autori. In Girard essa è rappresentata da una forma di speranza che è una fiducia appassionata nella forza rivelatrice della testimonianza. Fromm invece indica il ruolo chiave della psicoanalisi nel procedere lungo il percorso che ci porterà alla ricerca della verità e della felicità tramite un processo d'indagine razionale. Le indicazioni di Fromm sono il necessario passaggio attraverso il quale si scardina il meccanismo del capro espiatorio e allo stesso tempo si apre la possibilità di trovare una soluzione soddisfacente per la propria frattura esistenziale (Fromm, 1947). Ciò riguarda la comprensione della peculiarità della natura umana in generale e allo stesso tempo la peculiarità della nostra natura personale e come essa si declina in noi. Non siamo animali e non siamo neppure dei. Non possiamo vivere per sempre, ma possiamo immaginarci la vita anche dopo la nostra morte, consapevoli appunto della limitatezza della nostra esistenza. Siamo esseri umani e solamente approfondendo la nostra umanità e le nostre fragilità potremo raggiungere una felice fraternità, con noi stessi, con il prossimo, con la natura. Se saremo in grado di conoscerci, accantonando la paura della finitezza e limitatezza dei nostri poteri e della nostra esistenza, non saremo più inclini a compiere scelte che sono avverse a noi e alla nostra condizione. Non saremo trascinati a fondo da passioni irrazionali e non motivate dalle nostre reali necessità.

CAP. I: LA CONDIZIONE UMANA

Non c'era tafano sul dorso d'un cavallo, pertugio di tarlo in una tavola, buccia di fico spiaccicata sul marciapiede che Marcovaldo non notasse, e non facesse oggetto di ragionamento, scoprendo i mutamenti della stagione, i desideri del suo animo, e le miserie della sua esistenza.

Italo Calvino, *Marcovaldo*

Una sera a New York

Desidero iniziare il mio lavoro con parte di una lezione che Fromm tenne nel 1957 presso la New School for Social Research a New York. In quella sera l'autore trattò una serie di argomenti i quali, prendendo le mosse dalla concezione fisiologica che Freud aveva della sessualità, attraversarono molti dei punti di vista a lui cari, fra cui la peculiarità della natura umana e le sue necessità, le libere associazioni, la relazione tra analista e paziente e il futuro della psicoanalisi. Vi riporto, nella mia traduzione libera, il paragrafo che più mi ha colpito, "Impressioni per la comprensione dei pazienti":

“Sto per trattare un altro argomento, che è oltremodo importante, soprattutto per ciò che concerne la psicopatologia e la comprensione delle nevrosi. Se qualcuno vede l'essere umano meccanicamente, come un ingranaggio, vi verrà in mente l'immagine di voi che portate la vostra auto in un'officina. Là ci saranno dei meccanici che sapranno se la vostra vettura avrà bisogno di un ritocco al carburatore o di una revisione.

L'uomo però non è un oggetto e non può essere riparato. Non si può guardare l'essere umano come a un qualcosa di meccanico. L'uomo è un evento unico. Tutto ciò che vive in lui rappresenta l'intero passato e l'intero futuro della razza umana. Tutte le comuni esperienze legate alla vita che l'essere umano possiede, le ha da sempre, ogni individuo infatti si confronta con la medesima situazione esistenziale. Egli è un vivo frammento gettato casualmente in un luogo della terra, privo di cognizione e di volontà, obbligato a trovare una risposta, entro condizioni predeterminate, al problema universale della sua esistenza. Non ci sono molte risposte. Non ci sono molte indicazioni. Ci saranno forse cinque o sei trame. Le troverete in tutte le grandi rappresentazioni teatrali, in tutte le grandi religioni, in tutti i grandi capolavori dell'arte. Ci sono, però, milioni e milioni, innumerevoli variazioni, di questi copioni e nessuna parte che recita una persona è identica a quella di un'altra. Le caratteristiche di base di queste trame sono le stesse; il modo in cui si esplicano è differente. Se non fosse così, sareste annoiati a morte da Shakespeare, dai grandi drammaturghi greci o da Dostoevskij poiché narrerebbero la medesima storia: la loro grande arte sta proprio nel fatto che essi possono descrivere allo stesso tempo lo sfondo comune di una delle trame

fondamentali e l'enorme varietà delle differenze individuali nelle quali quel copione si manifesta.

Se vorrete comprendere la cosiddetta persona normale e la cosiddetta persona nevrotica, lo potrete fare unicamente se vedrete in essa tutta l'umanità. Se riuscirete a scorgere nella sua vita un dramma teatrale, un dramma nel quale un individuo tenta di dare una risposta alla domanda fondamentale che la vita ha in serbo per tutti noi, vi accorgete che egli risponde a tale interrogativo in un modo tutto suo. Se egli è malato, dovrete dedurre che la risposta è misera. Se vorrete aiutarlo, potrete cercare di immaginarvi come, nella particolare condizione nella quale vive, egli potrebbe trovare una risposta migliore al problema della sua esistenza.

Comunque, non riuscirete a comprendere qualcuno veramente finché non vedrete in lui un eroe di Shakespeare o della drammaturgia greca. Nessuna vita è banale. Forse una persona può pensare che un qualcosa sia banale, che una parte della sua vita lo sia, ma mai un'esistenza umana è scontata, poiché essa è la ripetizione e la continuazione di quel dramma nel quale la vita tenta di trovare se stessa e di dare una risposta al perché della propria esistenza.

La prima intuizione, la condizione primaria per ogni autentica comprensione psicoanalitica consiste nel vedere il vostro paziente come l'eroe di tale dramma. Ciò non vi porterà solo a iniziare a percepire quella vita con estremo interesse, ma diverrà essa stessa così avvincente che il paziente proverà interesse per se stesso. La maggior parte delle persone e, di certo, quelle che giungono al trattamento psicoanalitico vi si rivolgono perché sono molto scoraggiate nei propri confronti e annoiate di se stesse. I più trovano le loro vite completamente banali. Certamente essi tentano, a livello cosciente, di renderle avvincenti svolgendo ogni sorta di attività, per esserne riempiti e gratificati, ma nel profondo essi sanno che tutto ciò è terribilmente privo d'interesse, o almeno credono di saperlo.

Se voi sarete in grado di mostrare a ogni persona che la sua vita è eccitante e piena di attrattiva, proprio come quella di un eroe Shakespeariano, essa avrà già fatto un primo passo nella strada della guarigione, vale a dire che si scoprirà interessante in modo autentico e genuino, e questa esperienza è molto importante" (2017, p. 100,101).

Come non poter non essere colpiti dal linguaggio schietto, fiducioso, tagliente di questa lezione? Egli ci dice che, nevrotici o no, tutti quanti facciamo parte della stessa rappresentazione, dello stesso gioco di ruoli, sempre simile a se stesso e mai identico. A noi soli è data la grazia e il cruccio di scegliere che significato dare al proprio copione da recitare sullo scenario dell'esistenza individuale e collettiva. Egli ci sprona a cogliere nel singolo la tragedia dell'umanità e la sfida della sua realizzazione. Come non accettare la sfida che è insita in tale visione particolarissima e universale? Miguel de Unamuno parlava di uomo e pensava alla propria e alla sua carne, alle proprie e alle sue ossa, al proprio e al suo spirito: questo è il sentiero sul quale procedere.

Qual è l'elemento peculiare dell'animale uomo?

L'elemento peculiare dell'animale uomo è uno e del tutto fondamentale: l'assenza, pressoché totale, di regolazione istintiva. L'uomo si trova ad affrontare il proprio adattamento all'ambiente senza poter poggiare sul meccanismo automatico di comportamento che gli permetta di operare una scelta in base alle fisiologiche necessità di continuazione della specie. Fromm argomenta puntualmente in *Dalla parte dell'uomo*:

“L'uomo è il più indifeso di tutti gli animali, ma [questa] stessa debolezza biologica è la base della sua forza, la causa prima dello sviluppo delle sue qualità specificatamente umane” (p. 39).

L'uomo fa parte della natura tramite il suo corpo che sottostà alle leggi naturali e fisiche, ma attraverso il ragionamento e l'autocoscienza può trascendere il regno animale e spingersi con la sua immaginazione e fantasia oltre i limiti dello spazio e del tempo. L'originaria beatitudine che le altre creature possiedono, nel non dover fare i conti con la consapevolezza della loro limitata esistenza terrena, è irrimediabilmente corrotta nell'uomo. La sua casa è la Terra, ma egli non può contentarsi di vivere un'esistenza animale. L'aver mangiato il frutto dell'Albero della conoscenza del Bene e del Male lo ha condotto fuori dalle porte del paradiso terrestre, al quale non potrà più accedere: “Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture” e ancora Dio “scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita” (Galbiati, 1978). Ecco come viene descritta nell'Antico Testamento la conoscenza che l'uomo fa di se stesso: egli si trova nudo di fronte al creato, provando vergogna per il proprio corpo, ovvero per le proprie limitate possibilità. È costretto, proprio in conseguenza del suo atto, a vagare ramingo sulla Terra; nessun luogo gli sarà del tutto ospitale. Egli dunque, atterrito e sconvolto da tale consapevolezza, non può fuggire da questa paura privandosi della sua autocoscienza. Egli non può regredire allo stato animale per risolvere la propria frattura esistenziale.

Per frattura esistenziale intendo proprio la condizione nella quale si trova l'uomo. Egli fa parte con il suo corpo della natura e sottostà come gli altri animali alle leggi fisiche che la governano, ma può anche parzialmente trascenderla tramite l'immaginazione e la creatività fino al limite delle proprie possibilità che si concluderanno necessariamente con la morte. L'uomo quindi tende e anela l'infinito e il trascendente rimanendo inchiodato però all'immanente e al finito. Egli vive la sua vita non come gli altri animali che sono diretti dall'istinto che li guida nelle loro scelte. Il ragionamento e l'autocoscienza muovono l'uomo attraverso le proprie scelte. Ciò comporta una gamma quasi infinita di soluzioni creative, ma porta allo stesso tempo con sé una grave croce. Tutti, nonostante le infinite possibilità di scelta e di accrescimento creativo, ci scontriamo ogni giorno

con il pensiero che malattia e morte sono incombenti su noi e sui nostri cari. Abbiamo un tempo limitato per poter realizzare i nostri progetti e la nostra crescita e sappiamo bene che questa rimarrà necessariamente incompleta. Non riusciremo nemmeno a comprendere in maniera definitiva il perché della nostra esistenza, quale ne è stata la causa e qual è, o sarà il nostro scopo. Questo è ciò che intendo per frattura esistenziale, così come anche Fromm la definì e la intese. È un'esperienza della quale gli animali sono privi, è tipicamente umana.

L'uomo dunque, come dicevo, non può risolvere questa angosciata situazione tramite la regressione allo stato animale e privandosi della sua autocoscienza. Egli può unicamente procedere lungo il sentiero che gli è proprio. Scrive Fromm in *Voi sarete come dei*:

“L'uomo deve fare esperienza di se stesso come straniero nel mondo ... per essere capace di ridiventare uno con se stesso, con il prossimo e con la natura a un livello più alto” (p. 61).

L'essere umano è oltretutto l'unica creatura la cui vita non può essere vissuta ripetendo banalmente gli schemi di orientamento della propria specie e, come prova di ciò, egli è l'unico che può annoiarsi ed essere scontento. Il proprio desiderio di absolutezza lo spinge continuamente a esplorare nuove forme per operare sulla realtà e diventare pieno padrone di se stesso e della natura. Ma c'è un limite a tutto ciò, tutte le potenzialità che egli può esprimere come rappresentante dell'intera umanità si scontrano con il suo inevitabile declino e la sua morte. Egli tramite la creazione della cultura tenta di superare tale estrema frattura, come fecero Adamo ed Eva intrecciando foglie di fico e realizzando così un primo manufatto. Ora, la realizzazione di tale manufatto cerca di dare un senso alla nuova condizione di esseri autocoscienti e rappresenta il primo atto creativo dell'uomo. Possiamo ben dire che la storia dell'umanità, come realizzazione di un prodotto culturale, per il mondo giudaico-cristiano inizi qui.

Dicotomia ineluttabile o contraddizione storica?

Le riflessioni sulla frattura esistenziale ci portano a considerare una nuova e ormai inevitabile variabile aggiuntiva: il rapporto tra la “dicotomia esistenziale” e le “contraddizioni storiche”. Per spiegare i due concetti prenderò come esempio il già citato manufatto realizzato da Adamo ed Eva: “intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture” (Galbiati, 1978). La risposta culturale che essi danno alla propria condizione si realizza nell'ambito del pudore e nello stesso tempo realizza tale concetto. La risposta culturale fornita determina una spiegazione e un modello etico e morale di riferimento al quale adeguarsi. Esso potrebbe essere ironicamente e grossolanamente espresso in: l'uomo è debole, perciò è indegno, la misura da adottare è coprire le proprie vergogne, il mezzo sono le cinture di foglie di fico.

Proseguendo intuitivamente sulle premesse appena abbozzate, ciò potrebbe portare allo sviluppo di una vera e propria arte della fabbricazione di tali cinture. Con questo banale esempio ho già realizzato tutta una serie di schemi di orientamento culturale che determinano un modello di pensiero che si basa su una specifica reazione alla frattura avvenuta nei confronti della natura. Se ora noi confondessimo le condizioni della frattura esistenziale con lo schema culturale adottato, finiremmo paradossalmente per considerare i fabbricanti di cinture come gli unici competenti nel risolvere le questioni che riguardano l'esistenza umana, coloro i quali indossano cinture come gli unici che possano essere considerati pienamente umani e l'arte di realizzare un'ottima fibbia come l'unica degna d'interesse! Il mio riferimento a coloro i quali lavorano nel comparto della pelletteria è puramente un pretesto; non ho alcuna intenzione di denigrarne o sminuirne l'opera ed esprimo stima e gratitudine per tutti gli onesti lavoratori che in fabbrica e in bottega dedicano il loro tempo alla produzione di oggetti estremamente utili e spesso anche molto belli. Se oggi, nonostante tutti gli avanzamenti tecnici, l'umanità soffre per inconciliabili contraddizioni (per esempio l'ineguale distribuzione del reddito), esse debbono essere riconosciute come provenienti da un'origine storica e quindi mutabile e non come parti essenziali della frattura esistenziale dell'uomo.

Che cosa significa ciò che ho appena detto? Riprendendo l'esempio citato, il fatto che l'1% della popolazione mondiale detenga il 47,2% della ricchezza netta mondiale non trova la sua causa nelle specificità della natura umana, non è un fatto naturale e incontrovertibile (Fatigante, 2019). Siamo arrivati a una distribuzione del reddito non equilibrata per motivi storici, economici e sociali. Né Dio, né la natura dell'uomo possono giustificare un'ingiustizia così estesa. Se esiste una motivazione storica, economica e sociale che possa spiegare tale fenomeno, significa che l'uomo può approntare delle scelte per porre rimedio a questa grande ingiustizia. Questa è una contraddizione storica.

Altra cosa è invece, per esempio, pretendere di trovare una soluzione definitiva alla morte. Potremo allungare il periodo della nostra esistenza, migliorarla dal punto di vista qualitativo, ma non riusciremo mai a evitare la morte. Essa non è causata dal processo storico, fa parte della natura della nostra esistenza. Possiamo definire la presenza della vita e della morte come i poli di una dicotomia (o contraddizione) esistenziale. Siamo nati e siamo vivi e necessariamente continueremo a esserlo fino al momento della nostra morte. Vita e morte fanno parte della nostra esistenza nonostante la loro peculiare contraddizione di stato (ciò che è vivo non può essere morto e viceversa). Nonostante i nostri sforzi non potremo mai modificare uno dei due elementi e la loro contrapposta presenza nell'esistenza di qualsiasi individuo. Questa è una dicotomia esistenziale, espressione immanente e immutabile del paradosso del vivere, la più possente. Un altro esempio di dicotomia, alla quale accennerò soltanto, è "la solitudine e il rapporto": ogni uomo nasce e muore solo e attua delle scelte che sono

esclusivamente sue, ma necessita, per la propria felicità e pienezza, del rapporto con il suo prossimo (Fromm, 1947).

Mi sono dilungato sulla distinzione tra dicotomia esistenziale e contraddizione storica poiché essa è fondamentale per comprendere che, qualora le contraddizioni storiche possano essere annullate e modificate, ciò non è possibile con le dicotomie esistenziali. Di fronte a queste l'uomo può solamente scegliere come reagire, ma non mutarle. Il modo più sano per confrontarsi con esse è quello nel quale "l'uomo deve accettare la responsabilità di se stesso, e il fatto che soltanto impiegando i propri poteri può conferire significato alla propria vita. Ma significato non implica certezza; in verità la ricerca della certezza interdice la ricerca del significato. L'incertezza è la condizione che costringe l'uomo a sviluppare i propri poteri" (Fromm, 1947 it. 1971, p. 43). Giunti a questo punto è inevitabile domandarci: attraverso quale lente antropologico-filosofica guardiamo l'uomo?

L'abbaglio di Freud

Freud aveva una concezione dell'uomo istintuale-organicista. Tutte le azioni di un essere umano, secondo il fondatore della psicoanalisi, si sarebbero basate sulla necessità di soddisfare alcuni impulsi di natura organica. Tale quadro di riferimento purtroppo però non ci spiega la presenza di una così grande quantità e variabilità di passioni umane, le quali, lungi da essere direttamente correlate con specifici appetiti fisiologici, diventano determinanti nell'espletare la ricerca della propria condizione di felicità (Fromm, 1947). Mi si potrà obiettare che la diretta derivazione fisiologica degli appetiti non possa essere sperimentalmente dimostrata per via degli innumerevoli fenomeni di mascheramento, ai quali essi vanno incontro, a opera dei meccanismi di difesa, fenomeni del conflitto psichico. Ora, se si ritiene vera la presunta equazione fra desiderio, necessità organica e istinto che ne determini il soddisfacimento, Freud non chiarisce mai in maniera definitiva la contraddizione di un istinto che non svolge la funzione per la quale tale termine è stato creato, e cioè il mantenimento di un equilibrio omeostatico all'interno di un organismo, decretandone invece in maniera paradossale il suo disfacimento. Se esso fosse realmente un istinto, dovrebbe tentare di mantenere il più a lungo possibile la vita come essa si presenta. La "coazione a ripetere" (Freud, 1920), la cui causa profonda dovrebbe essere la "pulsione di morte" (Freud, 1920), non può rappresentare in nessun modo la soddisfazione di una necessità fisiologica di un organismo. Leggiamo le parole di Freud stesso che troviamo in *Introduzione alla psicoanalisi*:

"Ammetto che una volta - in tempi immemorabili e in un modo che non si può rappresentare - la vita abbia avuto origine da materia inanimata, allora,

stando al nostro presupposto, deve essere sorta una pulsione che vuole abolire la vita, ripristinare lo stato inorganico” (p. 509).

Tale concetto pare piuttosto prendere avvio da una visione filosofica dualistica della contrapposizione cosmologica fra la vita e la morte che non ha in se le basi neurofisiologiche che possano dimostrarne la natura biologica (Fromm, 1979). Oltretutto tale dualismo appare maggiormente in sintonia con la dicotomia esistenziale di cui sopra. Ciò che viene da pensare è che probabilmente l'autore si scontrò con la dicotomia vita-morte, partendo da un quadro di pensiero meccanicistico-positivista, e dette a tale dicotomia il significato di una contraddizione storica. Mi si conceda l'invenzione di un motto che possa spiegare brevemente tale fraintendimento che qualsiasi pensatore meccanicistico-positivista potrebbe adottare: l'intelligenza umana, il progresso scientifico e tecnologico spiegheranno l'inspiegabile e vinceranno la morte nel più prossimo futuro. Ci siamo già riferiti alla morte come a uno dei due poli della dicotomia esistenziale vita-morte. Credere di poter mutare tale dicotomia, come nel motto meccanicistico-positivista sopra proposto, significa quindi confondere la dicotomia esistenziale con una contraddizione storica. Ricordiamo che la contraddizione storica può mutare al mutare delle condizioni storiche, sociali ed economiche che l'hanno promossa e mantenuta. Una dicotomia esistenziale non può mutare mai e in nessun caso. Nonostante questa errata impostazione di pensiero, Freud fu un attento e acutissimo ricercatore della verità, e pervenne, influenzato dai tragici avvenimenti della Prima guerra mondiale, alla fondamentale dicotomia dell'esistenza umana (vita-morte) nel tentativo di approfondire le incongruenze delle sue tesi. Postulò, nella ricerca di una solida certezza, l'esistenza di una contrapposizione tra due entità biologiche distinte e opposte: l'istinto di vita e l'istinto di morte (Freud, 1915-17, 1932). Ritenne a torto di aver compreso la dicotomia esistenziale e s'ingannò formulando essenzialmente una tautologia: spiegò l'esistenza della vita e della morte con l'esistenza di un istinto di vita e di un istinto di morte. Così facendo non riuscì più a uscire da tale circolo vizioso. In conclusione, decadendo la funzione istintuale-organica dell'istinto di morte, decade con lei la tesi che il movente umano sia esclusivamente determinato dalla necessità di soddisfare gli impulsi del corpo.

Quale concezione di uomo?

In *Dalla parte dell'uomo* Fromm scrive a proposito dell'essere umano:

“Anche se, la sete e gli impulsi sessuali umani sono completamente soddisfatti, ‘lui’ non è soddisfatto ... all'opposto dell'animale, i suoi problemi più cogenti ... stanno semplicemente cominciando a porsi, [dovremo considerare che egli] persegue il potere, l'amore, o la distruzione, rischia la

vita per ideali religiosi, politici, umanistici, e tali impulsi sono ciò che caratterizza e costituisce la peculiarità umana” (p. 43,44).

Potremo esprimere tale ulteriore necessità come bisogno di trascendenza, ma quale tipo di trascendenza? Quella che è necessaria all’uomo per colmare la sua terribile frattura con la natura. In quale modo? La costruzione di un sistema di riferimento razionalmente valido è l’elemento necessario e sufficiente? Niente affatto, l’uomo deve esprimersi totalmente, come unità, attraverso una sensazione di pienezza nella quale le proprie azioni siano coerenti con gli sforzi della sua mente. Per tale motivo necessita di manifestare le proprie intenzioni tramite le proprie azioni e il proprio atteggiamento, come pragmatica celebrazione della sua ricerca di senso. Come si può ben comprendere i sistemi di riferimento basati sul pensiero e sull’azione sono potenzialmente infiniti e declinabili indefinitamente attraverso le peculiarità di ogni essere umano e della sua storia. Essi possono però essere allo stesso tempo suddivisi in due grandi ed eterogenei gruppi: quelli che tendono a un libero, maturo e razionale sviluppo della persona e quelli che tendono a rendere cattivo, immaturo e irrazionale un individuo. Ho utilizzato il termine cattivo nell’accezione latina del termine *captivus* e con ciò intendo privo della sua libertà, prigioniero. I modelli, più o meno diffusi, nei quali questa ricerca di senso viene codificata, sono definiti da Fromm come “schemi di orientamento e devozione” (1947 it. 1971, p. 45). Essi sono imprescindibili per l’uomo: egli non può non averne, può unicamente scegliere tramite quali di essi vivere. L’altra caratteristica fondamentale è che essi possono essere inconsci: una persona può professare, a parole, determinati valori che però non fanno parte del proprio schema di orientamento e di devozione, cosicché le sue stesse azioni la contraddiranno in pieno.

Per esempio la maggior parte delle persone italiane si dichiarano cattolici (Marini, 2017), ma solo un’esigua parte vive secondo i precetti del Cristo, preferendo i beni materiali alla salvezza dell’anima. Essi non progettano spudoratamente di mentire a se stessi, bensì professano verbalmente una fede e si comportano in maniera incongrua senza percepire tale contraddizione. Il progetto sociale al quale sono stati sottoposti necessita di un uomo che sia in grado di essere orientato, come facente parte di uno “sciame” (Bauman, 2006), dalle fonti di propensione al consumo verso l’oggetto o gli oggetti da acquistare, senza che tale acquisto sia preceduto dalla valutazione dell’effettiva necessità del bene in oggetto e/o dalla moralità dell’atto. Non è che non vi siano conseguenze, anche negative, di tale acquisto coatto, ma i ponti razionali ed emotivi che connettono le intenzioni dichiarate al comportamento effettivo e ai suoi deducibili effetti sono stati repressi per evitare una crisi dell’attuale sistema produttivo. Ora anche se la parola di Cristo ammonisce che l’ingresso al Regno dei Cieli è molto arduo per il ricco e invita a spogliarsi dei propri averi, basta accendere la televisione o la radio per accorgersi che essere costantemente esposti alla pubblicità delle merci è diventata

la condizione normale della nostra vita. Nessuno se ne lamenta granché o prende l'argomento come spunto di riflessione per adoperarlo in maniera critica. Anzi coloro i quali, soggetti a tale influsso, acquistano, sorgono a modelli per i loro prossimi. Far compere diventa una competizione sottilmente violenta che tenta di creare un gruppo di predestinati alla grazia, tramite il breve possesso e il consumo del bene maggiormente richiesto, e uno di esclusi, in attesa di comperare e sempre più pronti a una involuzione della propria consapevolezza e umanità per poter accedere al credito sufficiente (Bauman, 2006). Scrive Fromm in *L'amore per la vita*:

“È comunque un fatto che la morale del cristianesimo o del giudaismo è inconciliabile con quella del successo, della mancanza di scrupoli, dell'egoismo, del rifiuto a dare, a condividere con gli altri” (p. 45).

Temperamento e carattere

È, a questo punto, fondamentale giungere all'importante distinzione fra temperamento e carattere. In *Dalla parte dell'uomo* Fromm scrive:

“Per personalità intendo la totalità di qualità psichiche ereditarie e acquisite, che sono caratteristiche di un individuo e che rendono l'individuo unico” (p. 46).

Il temperamento è la parte ereditaria e immutabile della personalità, essa non può essere né buona né cattiva, ma rappresenta la qualità e il grado di attivazione nella risposta a stimoli esterni o interni. La parte mutabile e socialmente condizionata della personalità è invece il carattere. Nel medesimo testo Fromm scrive:

“Il carattere può definirsi come la forma (relativamente stabile) *nella quale si canalizza l'energia umana durante il processo di assimilazione e di socializzazione*” (p. 52).

Il carattere può portare come movente dell'azione a comportamenti eticamente deprecabili, il temperamento no. Il carattere ha la funzione di facilitare e rendere più rapide le nostre scelte sulla base di orientamenti e valori che ivi si sono depositati, poiché non è sempre temporalmente possibile riflettere a fondo sulle conseguenze delle nostre decisioni. È un bagaglio che ha origine nell'apprendimento sociale e sostituisce la funzione che gli istinti hanno negli altri animali. Ancora in *Dalla parte dell'uomo* Fromm scrive:

“Il carattere del bambino è modellato dal carattere dei genitori, in risposta ai quali egli si sviluppa. I genitori e i loro metodi di educazione, a loro volta sono determinati dalla struttura sociale della loro cultura. La famiglia media è l'‘agente psichico’ della società, e adattandosi alla sua famiglia il bambino

acquisisce il carattere che più tardi lo rende adattato ai compiti che dovrà svolgere nella vita sociale” (p. 53).

Ora come possiamo spiegarci tutta l’immensa variabilità dei caratteri umani? Dobbiamo pensare che il carattere di un individuo deriva dall’interazione del carattere dei genitori e che anche figli nati nella stessa famiglia andranno incontro a esperienze differenti da un punto di vista storico e relazionale (periodi di vita differenti dei genitori, altri fratelli, eventi di vita che accadono in età diverse). A tutto ciò va aggiunto il fatto che il temperamento influisce nella modalità attraverso la quale si fa esperienza della realtà e contribuisce qualitativamente, in interazione con le altre persone, a strutturare il carattere in una forma stabile in risposta alle reazioni altrui. Ecco spiegato come, in assenza di funzioni istintuali predominanti, l’essere umano riesca a sopravvivere.

Gli orientamenti

Siamo giunti a postulare una causalità diretta tra il desiderio di trascendenza dell’uomo e la sua necessità di trovarsi degli schemi di orientamento e devozione. Abbiamo anche detto che essi si strutturano in un carattere e che tale carattere è influenzato dalla società, dagli eventi storici e dal temperamento. Abbiamo ancora affermato che la personalità individuale è costituita da temperamento e carattere. Ho tralasciato appositamente di definire specificatamente il concetto di “carattere sociale” di Fromm (1947 it. 1971, p. 53), poiché esso avrà una migliore collocazione e sarà estesamente trattato nel capitolo terzo. Cosa ci manca quindi per definire l’uomo? La risposta sta nel chiederci come gli schemi di orientamento e devozione si possano manifestare e quale ne sia lo strumento. Lo strumento è il carattere, inteso come sommatoria di forze che possono rimanere anche del tutto inconscie per l’individuo, la sua manifestazione non è come potremmo dedurre il comportamento esteriore, dato che può essere spiegato partendo da motivazioni anche opposte. Possiamo distinguere infatti gli schemi di orientamento solamente in base al “luogo” nel quale la ricerca di trascendenza viene espletata: entro o fuori di noi.

Fromm delinea abilmente una serie di orientamenti non produttivi e un unico produttivo. Fra i non produttivi si distinguono il ricettivo, che si aspetta di ricevere tutto senza sforzo, l’appropriativo che indulge in una violenta sottrazione per ottenere, il tesaurizzante che dopo aver ricevuto o essersi appropriato consolida non utilizzando, il mercantile che ottimizza il massimo del profitto ottenibile in uno scambio vantaggioso. L’unico produttivo, d’altro canto, si delinea come la modalità di ricerca della felicità tramite l’opera dell’intera personalità. Scrive Fromm in *Dalla parte dell’uomo*:

“Produttività significa che egli sperimenta se stesso come incarnazione dei propri poteri, come ‘fattore’; che si sente una sola cosa con i suoi poteri e che sente nello stesso tempo che essi non sono mascherati e alienati rispetto a lui” (p. 70).

Gli idoli

Ultimo e forse più saliente argomento che resta da trattare in questo capitolo è il concetto di idolo. Esso rappresenta il perno della concezione psicopatologica di Fromm ed è rappresentato dal vitello d’oro dell’Antico Testamento (Galbiati, 1978) e dalle produzioni alienate dell’uomo moderno di Marx (Fromm, 1962). L’autore riesce a esprimere tramite di esso la perversione e la diffusione che gli schemi di orientamento e devozione possono incontrare qualora l’uomo faccia esperienza di se stesso come il “non luogo dei propri poteri” e li affidi a una sorgente esterna. Vi proporrò questo esempio biblico, il quale, in maniera immaginifica, ci mostra chiaramente come l’uomo fugge dall’insicurezza della propria esistenza, dalle sue potenzialità, dalla sua libertà rifugiandosi al cospetto di idoli. Sta scritto ne *L’Antico Testamento*:

“Il popolo, vedendo che Mosè tardava a scendere dalla montagna, si affollò intorno ad Aronne e gli disse: ‘Facci un Dio che cammini alla nostra testa, perché a quel Mosè, l’uomo che ci ha fatto uscire dal paese d’Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto’. Aronne rispose loro: ‘Togliete i pendenti d’oro che hanno agli orecchi le vostre mogli e le vostre figlie e portateli a me’. Tutto il popolo tolse i pendenti che ciascuno aveva agli orecchi e li portò ad Aronne. Egli li ricevette dalle loro mani e li fece fondere in una forma e ne ottenne un vitello di metallo fuso. Allora dissero: ‘Ecco il tuo Dio o Israele, colui che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto’” (p. 133).

È chiaro in queste righe come il popolo alla transitoria scomparsa del capo, perda fiducia in se stesso, poiché non ha più di fronte l’immagine della propria forza e delle proprie capacità. È la fiducia che viene meno quando non vi siano manifestazioni visibili del simbolo di autorità e forza. La breve assenza di Mosè fa ricadere tutto Israele nell’idolatria e nella schiavitù dalla quale era fuggito partendo dall’Egitto e la successiva rabbia del patriarca, al ritorno dal Sinai, è giustificata dalla grande frustrazione dovuta alla precarietà del progetto di Dio del quale lui è il portavoce. Il popolo stesso non è pronto a seguire la parola di Dio poiché il Dio che essi venerano è un Dio senza volto e senza nome ed essi sono ancora pervasi dall’idolatria religiosa. Il Dio di Mosè è estremamente distante dai culti ai quali erano abituati in Egitto. Non potendo essere “cosificato”, non può essere idolatrato. In precedenza quando Mosè dovette parlare ai suoi di Dio, chiese quale nome potesse utilizzare per rivelarlo al suo popolo. Dio gli offrì un non-nome che è “Eheyeh”. *Eheyeh* è la prima persona del tempo imperfetto del verbo

ebraico “essere”, che indica un’azione in fase di svolgimento e non ancora conclusa. Potremo tradurre tale termine con “Essente”. Con tale predicato viene sottolineata la natura dinamica, vivente, non riconducibile a nessun oggetto e a nessuna cosa, per cui il processo di idolatria nei suoi confronti dovrebbe essere in tal senso estremamente difficile da attuare. Inoltre non potendo essere “cosificato” non può appartenere sotto forma, anche di oggetto simbolico, a nessun altro essere umano, e quindi “*garantisce l’indipendenza dell’uomo dall’autorità umana*” (Fromm, 1966 it. 1970, p. 53). Il Popolo d’Israele abbandonato dal proprio capo deve costruirsi un nuovo idolo che sostituisca un Dio che non è possibile vedere e al quale non ci si può prostrare. Talmente forte è il condizionamento sociale ricevuto da anni di schiavitù che nonostante le opere di Mosè, una sua assenza crea scompiglio nella popolazione che non riesce a individuare in se stessa l’origine e la sede di Dio.

Da un altro campo, molto distante storicamente e concettualmente rispetto al precedente esempio, giunge a noi un concetto di idolatria moderno e filosoficamente ben accessibile. Esso è una comprensione analitica del processo che abbiamo visto nel racconto del vitello d’oro. L’autore che ce lo fornisce è Karl Marx e il nome che prende tale fenomeno può essere riassunto in “alienazione”.

Prendiamo le illuminanti parole del filosofo: “quanto più l’operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l’uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso”. E subito dopo: “l’alienazione dell’operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all’esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all’oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea” (Marx, 1844 it. 1975, p. 72).

Come non ravvisare in questi concetti l’analogia con l’idolatria religiosa che fa dell’opera dell’uomo un dio al quale sottomettersi? In *Marx e Freud* Fromm ci ammonisce sul fatto che l’alienazione e l’idolatria sono il medesimo fenomeno che riguarda il nucleo patologico dell’uomo moderno. In *Psicoanalisi dell’amore*, solo due anni più tardi, egli è ancora più diretto identificando narcisismo e idolatria e individuando la lotta contro tale nucleo patologico come il processo storico dell’uomo che anela alla sua salvezza e così, con le sue eccezionali osservazioni, coniuga due visioni apparentemente distanti:

“La lotta contro l’idolatria, che è il punto centrale dell’insegnamento profetico, è al tempo stesso una lotta contro il narcisismo. Nell’idolatria una facoltà parziale dell’uomo viene assolutizzata e fatta idolo. L’uomo allora adora se stesso in forma alienata. L’idolo nel quale egli si annulla diventa l’oggetto della sua passione narcisistica. L’idea di Dio, al contrario, è la negazione del narcisismo perché solo Dio – non l’uomo – è onnisciente e

onnipotente. Ma mentre il concetto di un Dio indefinibile e indescrivibile era la negazione dell'idolatria e del narcisismo, Dio divenne ben presto un nuovo idolo; l'uomo si identificò con Dio in maniera narcisistica, e così in piena contraddizione con l'originaria funzione del concetto di Dio, la religione divenne una manifestazione di narcisismo di gruppo. La piena maturità dell'uomo si compie con la sua completa liberazione dal narcisismo, sia individuale che di gruppo" (p. 118).

Altri due anni dopo Fromm scrive in *Voi sarete come dei*:

“L'uomo si crea nel processo storico cominciato con il suo primo atto di libertà – libertà di disobbedire – di dire 'no'. Questa 'corruzione' sta nella natura stessa dell'esistenza umana. Solo attraverso il processo dell'alienazione l'uomo può superarla raggiungendo una nuova armonia. Questa armonia, la nuova unità di uomo e natura, viene chiamata nella letteratura profetica e rabbinica 'la fine dei giorni' oppure 'il tempo messianico'. Non si tratta di uno stato predeterminato da Dio o dalle stelle; non avverrà se non con lo sforzo stesso dell'uomo. Il tempo messianico è la risposta storica all'esistenza dell'uomo: egli può distruggersi o progredire verso la realizzazione della nuova armonia" (p. 61).

La paura

Abbiamo visto come Fromm intenda l'uomo nella sua specifica condizione. È parte della natura e allo stesso tempo la trascende. È l'unico animale consapevole della propria esistenza e della propria fine. È privo di dotazioni istintuali e compensa questa carenza con il carattere. Esso si forgia sulla principale necessità umana, al di là di quelle strettamente fisiologiche: quella di adottare uno schema di orientamento e devozione. Nell'adozione di tale schema l'uomo può imbattersi in orientamenti che promuovano la propria produttività o la ostacolano. Incontrando orientamenti che ostacolano la propria crescita, l'uomo diventa idolatra, o meglio, crede che la fonte e la sede delle proprie energie e della propria realizzazione sia esterna. L'uomo è condizionato in tale scelta da fattori di natura sociale. Ora ci possiamo domandare: qual è lo stimolo principale a compiere una scelta non produttiva? La paura. Ma quale paura? La paura della morte, per quanto riguarda l'animale uomo, ma ancor più, dato che l'uomo trascende la sua natura terrena, l'altra paura che lo dirige in maniera massiva è, secondo l'autore, quella dell'ostracismo e dell'isolamento. L'isolamento porterebbe l'essere umano sull'orlo della follia. Essa, infatti, è l'equivalente psichico della morte corporale (Fromm, 1962). Vedremo nel prossimo capitolo che proprio la paura, e non l'innata distruttività umana, ha condotto l'uomo durante sua evoluzione preistorica a costruire delle società inique.

CAP. II: IL VALORE ASSOLUTO

È il momento disperato in cui si scopre che quest'impero che ci era sembrato la somma di tutte le meraviglie è uno sfacelo senza fine né forma, che la sua corruzione è troppo incancrenita perché il nostro scettro possa mettervi riparo, che il trionfo sui sovrani avversari ci ha fatto eredi della loro lunga rovina.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Presupposti

Anatomia della distruttività umana è uno splendido volume nel quale Fromm cerca di analizzare in maniera razionale, sistematica ed estesa il fenomeno dell'aggressività umana, dalle forme che si offrono alla difesa della vita a quelle che operano per la sua distruzione. L'autore esprime una tesi certamente brillante e per molti aspetti esauriente con la quale riesce a convincere che, a un'analisi più profonda, la visione che pone l'uomo sotto una cattiva luce, come inevitabile portatore di distruttività insita nella sua natura, è totalmente deficitaria. Possiamo meglio affermare che la distruttività è una delle possibilità che l'uomo ha di sviluppare se stesso, anche se certamente la più patologica.

Non è mia intenzione nel presente testo approfondire tutte le prove che l'autore porta a suffragio della sua visione e che colpiscono per l'acutezza del ragionamento e la specificità dei passi trattati di volta in volta. Mi limiterò, per le necessità alle quali mi attengo, a ricostruire la parte che ci mostra l'essere umano attraverso lo studio che l'antropologia ne fa. È da ricordare che il volume venne dato alle stampe nel 1973, quasi cinquant'anni fa, e che si riferisce, per gli autori più recenti, a una letteratura scientifica contemporanea al periodo della sua pubblicazione. Tenterò di introdurre riferimenti più recenti, a fianco di quelli già proposti nel testo, per supportare la tesi che mette in discussione sia lo stato originario di armonia di Rousseau, sia l'ipotesi che l'uomo, da questo primo stato, abbia dovuto per forza di cose giungere alla condizione nella quale la prevaricazione e il controllo fossero obbligo necessario e sufficiente per poter far funzionare società più numerose, complesse e tecnologicamente sofisticate (Graeber & Wengrow, 2018).

La caccia

La ricostruzione antropologica che Fromm presenta inizia con una netta distinzione fra la psicologia del cacciatore e la predisposizione dell'uomo al sadismo e all'omicidio. Criticando le opinioni di Washburn, il quale presupponeva che l'uomo avesse nella sua costituzione, partendo dalla sua natura di cacciatore

primordiale, delle basi biologiche per l'omicidio, l'autore afferma: "si scoprirà ... che il sadismo è molto più frequente fra individui e classi sociali frustrate e che si sentono impotenti e godono poco della vita, come, per esempio, quei ceti inferiori che, nell'antica Roma, venivano compensati della loro povertà materiale e della loro impotenza sociale con spettacoli sadici" e prosegue: "l'idea che il piacere di torturare e uccidere derivi dalla caccia è poco plausibile, oltre che infondata ... altrettanto infondata è la tesi che i cacciatori primitivi fossero motivati da impulsi sadici o distruttivi" (1973 it. 1978a, p. 175). Poco oltre, egli asserisce che, tutt'al più, la caccia praticata dalle classi dominanti, come espressione di potere e controllo, assume delle caratteristiche sadiche che possono essere quelle prevalenti e codificate nel periodo feudale. Inoltre Fromm evidenzia quali siano le motivazioni alla caccia del cacciatore primitivo e di quello moderno. Con la caccia l'uomo supera, temporaneamente, la dolorosa esperienza della frattura esistenziale (sentirsi parte della natura e trascenderla essendone escluso): durante l'atto del cacciare le barriere fra lui e l'animale si dissolvono. Il primitivo è consapevole di questa uguaglianza; non sempre il moderno, con il suo orientamento cerebrale, lo è. Inoltre sia nel primitivo che nel moderno la pratica della caccia soddisfa l'espressione delle proprie abilità nel catturare la preda. In tal senso egli appaga ciò che sta alla base dello sviluppo umano: l'apprendimento.

Una successiva analogia fra caccia e predisposizione alla guerra nei primitivi è controbattuta con la dissertazione dei principali atteggiamenti che i cacciatori possedevano e che confluiscono in comportamenti di collaborazione e condivisione. Collaborazione per avere più chance di catturare la preda e condivisione della carne, poiché nella maggior parte dei climi non era possibile conservarla ed essa doveva essere consumata in breve tempo. Ciò presuppone che le società, organizzate sulla base di tali valori condivisi, non dovessero essere particolarmente violente, sfruttatrici e aggressive, ma improntate su generosità e collaborazione, come viene più volte menzionato e supportato con considerazioni e studi appropriati nel testo al quale mi riferisco (Fromm, 1973).

È estremamente interessante notare come gli schemi di dominanza, consueti negli altri animali sociali superiori, nelle società umane di cacciatori-raccoglitori fossero completamente assenti e che l'autorità, che doveva necessariamente esplicitarsi in determinate situazioni, fosse relegata a particolari compiti, di durata relativa al periodo di necessità e stabilita in maniera condivisa sulla base delle effettive specifiche qualità del capo, eletto ad amministrare o svolgere quel determinato compito. Possiamo affermare dunque che gerarchia e capi stabili fossero del tutto assenti e che i presupposti genetici di qualsivoglia istituzione di controllo non possiedano alcun tipo di verità scientifica. Affascinante è la tesi di Sahlins, che definisce queste prime società "affluenti", cioè nelle quali tutti i bisogni erano facilmente soddisfatti. A noi, abituati a cogliere nell'avanzamento tecnologico e nel prodotto da acquistare ogni tipo di benessere, resta difficile comprendere come dei primitivi, con ben pochi strumenti a disposizione, potessero essere soddisfatti.

Non ci inganniamo però sul fatto che, a un'indagine più accurata, molti degli affanni che regolano il ritmo forzoso della nostra vita potrebbero scaturire da bisogni non reali e da altrettanto irreali e sofisticati condizionamenti (Fromm, 1973). Quest'ipotesi potrebbe aprire un interessante interrogativo su uguaglianza e differenza. L'uguaglianza dei diritti per ogni uomo non dovrebbe necessariamente scontrarsi con le necessità individuali, in quanto, se esse fossero realmente comprese, potrebbero rivelarsi uniche, proprio come unico è l'individuo che le manifesta. In tal caso il bisogno d'imitare il prossimo nei comportamenti e nei possessi sarebbe di gran lunga ridimensionato e ne beneficerebbe la creatività individuale, che ricercerebbe la propria soddisfazione attraverso vie altrimenti non battute.

Per ciò che concerne un altro tema di grande interesse, dobbiamo esaminare come la propensione alla guerra nelle società primitive fosse molto scarsa. Vengono riferite molte tesi a favore del fatto che, col progredire della civiltà, sia diminuito il pacifismo della società, orientando l'uomo verso un grado sempre maggiore di distruttività. Ci saremmo aspettati proprio il contrario se l'uomo fosse stato innatamente guerrafondaio e assassino.

Rivoluzione

Durante il neolitico accadde una delle più importanti e straordinarie rivoluzioni della storia dell'uomo. Egli scoprì, in un periodo che va circa dal 9000 al 7000 a.C., che era possibile coltivare piante commestibili e allevare animali, sia per il latte, sia per la carne. Dai 2000 ai 3000 anni dopo, venne scoperta e sviluppata l'arte della ceramica. Grazie a questo grande ritrovato tecnico, l'immagazzinamento delle sementi risultò più efficace e con esso anche la conservazione e il trasporto degli altri alimenti. Che cosa ne derivò? L'abbandono della vita nomade e la costruzione prima di piccoli insediamenti, poi di villaggi e infine di città permanenti. Ma come era la vita di queste prime comunità stabili? In *Anatomia della distruttività umana* Fromm scrive:

“Non esistono prove ... dell'esistenza di una classe dirigente, e ... di un'organizzazione gerarchica. ... L'esperienza e la saggezza di tutti i membri della comunità erano costantemente organizzate nella comunità; il lavoro era pubblico, le sue regole nascevano dall'esperienza comunitaria. ... Quando la popolazione cresceva, i giovani potevano andarsene e creare un altro villaggio. In queste circostanze economiche non esistevano semplicemente le condizioni per la differenziazione della società in diverse classi, o per la formazione di una *leadership* permanente con la funzione di organizzare l'intera economia e di pretendere una ricompensa per le sue prestazioni. Questo poté verificarsi solo in seguito, quando si accumularono diverse scoperte e invenzioni, quando il surplus si accrebbe fino a poter essere

trasformato in ‘capitale’, e quelli che lo possedevano poterono ricavare il profitto facendo lavorare gli altri per loro” (p. 199).

Uno dei fondamenti di queste prime comunità neolitiche era il ruolo della “madre”. Queste comunità erano organizzate sia socialmente che religiosamente attorno alla figura della donna e soprattutto al suo ruolo materno, che determinava le relazioni che gli individui potevano avere fra di loro all’interno della società. La dea-madre delle civiltà neolitiche era la signora degli animali selvaggi, ma “anche la patrona della caccia, dell’agricoltura e la signora della vita vegetale” (Fromm, 1973 it. 1978a, p. 201). La religione della dea-madre era animata dal principio di conservazione della vita e della sua propagazione, e i dati che provengono dalle testimonianze archeologiche ci parlano di una società sostanzialmente egualitaria, non gerarchica, senza sfruttamento o grande aggressività: una società di stampo matriarcale (Bachofen, 1861). Dunque, come chiosa del ragionamento frommiano, possiamo dedurre che le condizioni delle società dei primi cacciatori, raccoglitori e agricoltori neolitici fossero tali da incoraggiare atteggiamenti di mutua collaborazione: il carattere sociale dominante quindi doveva essere ispirato a tali atteggiamenti e teso allo stesso tempo a rafforzarli.

Le città

Attorno al IV-III millennio a.C. vi fu un drammatico cambiamento nella struttura della società primitiva. Le piccole comunità si fusero in insediamenti più grandi e in essi le regole del vivere civile mutarono drasticamente. L’organizzazione sociale da democratica, consensuale, basata sui costumi e sulla prossimità divenne autoritaria, centrale, oligarchica. Gli atteggiamenti fondamentali furono la coercizione, il dominio e l’espansione di tale potere sulle popolazioni limitrofe da assoggettare e controllare. Nuove invenzioni o scoperte come l’aratro, il carro con le ruote, la barca a vela, la fusione dei metalli permisero all’uomo di creare delle forze lavoro specializzate in grado di occuparsi di un settore e di migliorare le conoscenze applicative per quel campo specifico. Alcuni produssero cibo per chi era occupato in altri settori come l’artigianato, i lavori pubblici, il commercio. A un piccolo gruppo venne affidato il compito di pianificare, proteggere e controllare tutti i membri della società. Il surplus economico così prodotto divenne via via sempre maggiore permettendo di conseguenza di aumentare il tempo per esercitarsi a migliorare le fonti di produzione, sia dal punto di vista qualitativo che quantitativo, creando strumenti sempre più efficienti e ampliando (per esempio con la bonifica) i territori coltivabili o abitabili. In quel periodo l’uomo scoprì che non solo i fenomeni naturali (per esempio vento, corsi d’acqua), piante e animali potevano essere assoggettati, ma anche l’uomo stesso poteva essere addomesticato per fini ulteriori o estranei alla sua sopravvivenza e felicità. Scrive Fromm nel testo sopra citato:

“I fatti economici fondamentali di questa nuova società erano ... [la] maggiore specializzazione del lavoro, la trasformazione del surplus in capitale, l'esigenza di un sistema centralizzato di produzione” (p. 208).

Ne conseguì necessariamente la divisione della società in classi: alla base vi erano schiavi e prigionieri di guerra, poi venivano contadini e artigiani, e sopra di loro il ceto dominante dei capi stabili, il cui rappresentante era il sovrano. Le classi dirigenti erano anche quelle che pretesero una sovrabbondante parte di produzione rispetto alle loro esigenze e che quindi ebbero un tenore di vita al quale le altre classi non potevano accedere. La guerra come istituzione colmò la necessità di espansione della comunità e di acquisizione di ulteriori risorse, nella ricerca oltretutto di omogeneizzare il potere sotto un controllo unitario. Quindi sovranità, burocrazia e guerra furono invenzioni che andarono incontro alle necessità economiche dei nuovi modelli di società.

Successe anche che vi fu un cambiamento del rapporto fra i sessi in linea con i fenomeni precedentemente descritti. La madre terra non era più la fonte di ogni creatività e produzione, bensì l'intelletto che permetteva di affinare gli strumenti tecnici per produrre ancora surplus economico. Si passò quindi da un ordine matriarcale, piuttosto paritario, a uno patriarcale di dominio, nel quale il valore assoluto fu il controllo. Esso venne esercitato dagli uomini su: natura, schiavi, donne e bambini. I rapporti fra le persone furono assimilati a schemi di esercizio di tale controllo, nel quale un individuo, a seconda dello status, dell'età e del sesso doveva apprendere a dominare o a essere dominato. L'autorità dovette fondare il proprio diritto a governare sul terrore o sul rispetto di un presunto potere superiore, sia di tipo fisico, sia di tipo magico.

Il controllo

Giunti a questo punto Fromm introduce un'asserzione di estrema importanza. Egli scrive in *Anatomia della distruttività umana*:

“L'esperienza clinica in terapia psicoanalitica mi ha portato già parecchio tempo fa alla convinzione ... che l'essenza del sadismo è la passione per un controllo illimitato, pseudo-divino su uomini e cose” (p. 211).

Poco oltre dichiara che nelle nuove civiltà urbane, accanto al sadismo, prende forma la “necrofilia”, la passione di distruggere o l'amore per tutto ciò che è morto. Innanzitutto, per cogliere la portata delle affermazioni precedenti, è necessario chiarire che cosa intenda l'autore per “sadismo” e cosa intenda per “necrofilia”.

Mi avvarrò, per la chiarezza di esposizione, della definizione completa ed esauriente che l'autore dà di "nucleo del sadismo", riprendendola da un passo, del testo, che tratta di aggressione maligna. Egli scrive:

"Io propongo ... la tesi che il nucleo del sadismo, comune a tutte le sue manifestazioni, sia *la passione di esercitare un controllo assoluto e illimitato su un essere vivente*, sia esso animale o bambino, uomo o donna. Costringere qualcuno a sopportare pene o umiliazioni senza avere nemmeno la possibilità di difendersi è una delle manifestazioni di controllo assoluto, ma non è certo l'unica. Chi esercita il controllo assoluto su un altro essere trasforma quest'ultimo in un suo oggetto, in una sua proprietà, di cui diventa il dio. Talvolta il controllo può persino essere benefico, e in tal caso potremo parlare di sadismo benevolo, come in tutti i casi in cui una persona domina l'altra per il suo bene, incoraggiandone di fatto lo sviluppo sotto diversi aspetti, ma tenendola in catene. Quasi sempre, però, il sadismo è malevolo. Controllare completamente un altro essere vivente significa mutilarlo, soffocarlo, frustrarlo. Tale controllo presenta tutta una gamma di forme e livelli." (p. 363).

E ancora:

"Il sadismo è una delle risposte al problema di nascere uomo, in assenza di alternative migliori. L'esperienza di controllo assoluto su un altro essere, di onnipotenza per quanto lo (o la) riguarda, crea l'illusione di trascendere i limiti dell'esistenza umana, particolarmente per coloro che conducono una vita squallida e improduttiva. Sostanzialmente il sadismo non ha scopi pratici; non è 'banale', ma 'devozionale'. *È la trasformazione dell'impotenza nell'esperienza dell'onnipotenza*: è la religione di chi è psichicamente zoppo" (p. 364).

Per quanto riguarda la definizione di "necrofilia" Fromm scrive:

"In senso caratterologico la necrofilia può essere descritta come la passione, l'attrazione per tutto quanto è morto, putrido, marcio, malato; la passione di trasformare quel che è vivo in qualcosa di non-vivo; di distruggere per il piacere di distruggere; l'interesse esclusivo per tutto quanto è puramente meccanico. È la passione di 'lacerare le strutture viventi'" (p. 416).

Come si nota è presente, in entrambi gli orientamenti una passione per il controllo onnipotente. Nella necrofilia essa acquisisce le caratteristiche più estreme, quelle che ci possono garantire il massimo grado di controllo su un essere vivente: la sua trasformazione in un oggetto inanimato. Se ipotizziamo che il sadico è soddisfatto dell'illusione nella quale si crogiola pensando di controllare gli altri e se stesso come se fossero oggetti, il necrofilo non trarrà soddisfazione dall'illusione del controllo perché riconoscerà l'illusione come tale. Il necrofilo è un disilluso, l'unico modo per esercitare il controllo è vivere in un mondo di cose, di distruggere e rendere prevedibile e non mutevole tutto ciò che di vivo lo attornia e

che di vivo ha dentro di sé. È per l'appunto la soluzione definitiva che Hitler aveva in mente, la distruzione assoluta e pervasiva che ha spinto a togliere di mezzo tutte le minoranze e gli oppositori, con l'accanirsi poi a combattere una guerra persa e nel togliersi la vita infine e nell'indurre le persone a lui più vicine a fare altrettanto. Fromm ipotizza che vi sia un continuum fra il carattere anale descritto da Freud, il carattere sadico e in ultima istanza il carattere necrofilo.

Vediamo per sommi capi, perciò, che cosa possiamo intendere per carattere anale. Non ho intenzione di approfondire in questa sede tale concetto freudiano, per cui rimando il lettore interessato al testo *Introduzione alla psicoanalisi*, ma ne darò una concisa e chiara definizione tramite le parole dello stesso Freud:

“Abbiamo notato una triade di qualità che assai spesso ricorrono congiunte: amore dell'ordine, parsimonia e ostinazione; e dall'analisi di individui di questo tipo abbiamo dedotto che si foggiano tali qualità perché il loro erotismo anale è stato assorbito e utilizzato in modo diverso. Parliamo perciò di un 'carattere anale', ove fiorisce questa singolare combinazione” (p. 504).

Poco prima, nella dissertazione sulle fasi pregenitali, Freud scrive:

“In un secondo stadio si fanno innanzi gli impulsi *sadici* e *anali*, certamente in connessione con la comparsa dei denti, l'irrobustirsi della muscolatura e il controllo delle funzioni sfinteriche. Su questo appariscente stadio dello sviluppo abbiamo appreso molti particolari interessanti. ... Abraham ha dimostrato che nella fase sadico-anale si possono distinguere due stadi. Nel primo di essi prevalgono tendenze distruttive: annientare, perdere; nel successivo tendenze favorevoli agli oggetti: conservare e possedere. A metà della fase sadico-anale compare dunque per la prima volta la considerazione per l'oggetto, che prelude a un successivo investimento amoroso” (p. 501,502).

È assolutamente notevole il parallelo tra la fase sadico-anale e il carattere sadico-necrofilo, come se procedendo a ritroso, nel percorso di sviluppo Freudiano, trovassimo gli antecedenti della risposta più improduttiva che l'uomo può fornire alla propria esistenza, oltre e al di là di qualsiasi investimento amoroso. Fromm dichiara che il necrofilo può entrare in contatto con un oggetto unicamente possedendolo. In *Psicoanalisi dell'amore* l'autore scrive:

“Egli ama il controllo, e nell'atto di controllare uccide la vita; ha profondamente paura della vita, perché per sua propria natura essa è disordinata e incontrollabile” (p. 54).

Ho proposto questa lunga carrellata di definizioni sul carattere anale, sadico e necrofilo poiché, come evidenziato nei paragrafi precedenti, sembra che a un certo punto dell'evoluzione tecnologica umana, tali peculiarità caratteriologiche siano diventate talmente preminenti da modificare l'ordine sociale costituito. Possiamo

immaginarci che la paura, della quale parla Fromm, sia un'incapacità di venire a patti con la condizione della propria esistenza, con la limitatezza delle proprie potenzialità e possibilità. Come abbiamo visto nel primo capitolo, è la contraddittoria natura dell'uomo che ne determina la peculiare condizione: egli è consapevole di sé e della propria morte, senza avere la possibilità di evitarla. Dunque, la possibilità più immediata e ingenua per far fronte a questa tremenda paura sta nel controllare le fonti che possano dispensare l'imprevedibile sciagura, sviluppando le tecniche e le scoperte che l'intelletto ci fornisce, onde accumulare un massimo grado di risorse che in "tempi difficili" ci possano garantire un'adeguata sopravvivenza. Sto parlando proprio del già citato "surplus economico". È interessante a tal proposito notare che l'antropologo James C. Scott nel suo recente libro *Le origini della civiltà. Una contro storia* ravvede un cambiamento fondamentale nella struttura della società neolitica in Mesopotamia che si trasformò tra il 2500 e il 3500 a.C. in una sorta di "capitalismo predatorio basato sui cereali". Ciò avvenne poiché ci fu un drastico cambiamento climatico che ridusse il livello del mare e la portata del fiume Eufrate determinando l'inaridimento della regione. La caccia e la raccolta furono così più difficili e l'agricoltura divenne la principale attività per il sostentamento dell'uomo. Inoltre le popolazioni dovettero abbandonare territori divenuti aridi per concentrarsi lungo il corso del fiume e lì iniziarono a essere dominate da élite che impiegavano la forza lavoro per produrre surplus. L'autore ritiene inoltre che le mura di cinta delle città non erano solamente una misura difensiva nei confronti di eventuali attacchi nemici, ma anche un perimetro che avrebbe impedito ai lavoratori di fuggire da compiti diventati nel corso del tempo troppo onerosi (Palano, 2019).

Ora è lecito domandarci: quali possano essere state le motivazioni psicologiche che hanno indotto l'essere umano del neolitico a considerare affascinanti i tratti caratteriali basati sul controllo e a non disprezzarli come contrari ai valori della società matriarcale? Credo che la risposta risieda in due aspetti complementari. Il primo è la paura della morte, il secondo è la garanzia di sicurezza. Un'organizzazione di controllo efficiente poteva infatti fornire migliori garanzie di sicurezza poiché maggiormente in grado di far fronte a eventi imprevedibili. Mi trovo perciò parzialmente d'accordo con l'affermazione nella quale Fromm ritiene il necrofilo spaventato dalla vita, poiché mi sembra più opportuno ribadire che egli è spaventato dalla morte, ma a un livello talmente profondo e pervasivo, che nella ricerca del controllo delle cause della morte, onde evitarla, ha compreso che l'unico modo di evitare di morire sia quello di evitare di vivere. In questo senso, e del tutto inconsapevole, egli abbraccia la morte e la dispensa come estrema *ratio* contro la morte stessa. Egli è assolutamente menomato, in quanto tutta la sua esistenza è massicciamente dominata da tale paura, che orienta tutte le sue scelte verso l'eliminazione delle cause della propria mortalità. È del tutto prigioniero di questa paura e s'illude di sconfiggerla con un atto di tecnica e di forza, come farebbe un chirurgo con un tumore maligno, o un generale nei confronti di un'orda

nemica. A mio avviso, la soddisfazione che riceve nell'infliggere dolore e morte, è una reazione all'illusorio senso di potere che raggiunge nei confronti della morte stessa, sottraendole delle vittime e al tempo stesso identificandosi con lei. La percezione del disagio esistenziale in lui è estrema ed estrema diventa la sua risposta.

La piccola scala

Nel prendere in esame l'articolo *Come cambiare la storia dell'umanità* di Graeber e Wengrow, sulle prospettive antropologiche della nascita dell'ingiustizia e della disuguaglianza sociale, partirò dalle parole con le quali gli autori concludono la loro panoramica:

“Quando sarà pronunciato il verdetto della storia, capiremo che la perdita più dolorosa delle libertà umane è cominciata su piccola scala, a livello di relazioni tra sessi, gruppi di età e servitù domestica: il genere di rapporti che esprimono allo stesso tempo la massima intimità e le forme più profonde di violenza strutturale. Se vogliamo davvero capire come diventò accettabile per la prima volta che alcuni trasformassero la ricchezza in potere mentre altri finivano col sentirsi dire che le loro esigenze e la loro vita non contavano, è qui che dovremmo guardare. Ed è sempre qui che dovrà svolgersi il difficilissimo lavoro di creare una società libera” (p. 53).

Seguendo la ricostruzione precedentemente svolta, ho suggerito che dopo la formazione delle prime città, vi fu un drammatico cambiamento della struttura sociale che divenne sempre più autoritaria, centralizzata, divisa in classi e sfruttatrice. Sto parlando del periodo che va dal IV al III millennio a.C. Secondo gli autori sopra citati, prima che ciò avvenisse in pianta stabile, vi fu un periodo molto ampio, durante il quale le società umane sperimentarono in maniera ciclica e stagionale varie forme di ordinamento sociale. Molto probabilmente, siti archeologici come il famoso Stonehenge in Inghilterra sono le vestigia di opere comuni che venivano realizzate inizialmente in legno o altri materiali, per fini sociali durante i periodi nei quali le comunità si riunivano formando delle città provvisorie. Concluso il tempo d'incontro, i siti venivano abbandonati se non addirittura distrutti e la grande comunità defluiva nuovamente verso i luoghi di origine o altrove, mentre l'agricoltura ancora non rappresentava che una sperimentazione nella produzione di cibo. Possiamo pensare che i nostri progenitori abbiano impiegato circa tremila anni per stabilire nella coltivazione la forma primaria di procacciamento delle risorse nutritive. È certo che l'agricoltura può rappresentare una modalità attraverso la quale la ricchezza può essere distribuita in maniera disuguale, ma non è evidente perché tale disuguaglianza nell'appropriazione delle risorse possa essersi estremizzata e si sia trasformata poi nel potere di un gruppo ristretto su una maggioranza senza diritti. Gli autori sono

cauti nell'individuare nello stato primitivo del cacciatore-raccoglitore gli elementi di una buona e sana uguaglianza e convivenza civile, poiché non ne siamo a conoscenza, ma ribadiscono che per la formazione di società numerose e complesse, i criteri di governo autoritario e amministrazione basata sulla scrittura, non sono quegli elementi indispensabili, che fino a non molto tempo fa erano ritenuti gli unici in grado di creare e gestire le comunità cittadine originarie. Si stanno accumulando sempre maggiori prove che supportano l'ipotesi che le prime città fossero organizzate secondo principi ugualitari. Scrivono gli autori nell'articolo citato:

“Presso i maggiori centri della prima urbanizzazione – la Mesopotamia, la valle dell'Indo, il bacino del Messico - ... per oltre cinquecento anni fiorirono città con sofisticate infrastrutture civiche ma senza traccia di sepolture reali e di monumenti, senza eserciti permanenti o altri mezzi di coercizione su larga scala e senza neppure un accenno di controllo burocratico diretto sulla vita dei cittadini” (p. 53).

La famiglia

Come precedentemente suggerito sembra che dopo il III millennio a.C., nella storia umana, il tratto caratteriale della necessità di controllo, esasperata in sadismo e distruttività, sia asceso alla ribalta, grazie principalmente all'invenzione dell'agricoltura, dell'allevamento e della ceramica che, adeguatamente orientate in tal senso, hanno permesso la distribuzione di risorse in maniera non omogenea. Sia nel testo di Fromm che nell'articolo recente dell'antropologo e dell'archeologo, le conclusioni diventano particolarissime. Nel primo caso lo psicoanalista introduce come fonte di disuguaglianza il carattere sadico, il cui nucleo è il controllo; nel secondo gli autori ci indicano la famiglia e i suoi rapporti come luoghi prediletti ove indagare la nascita delle disuguaglianze. Che vi siano delle cause comuni per quanto riguarda l'origine della disuguaglianza e del sadismo e che esse debbano essere ricercate nei rapporti all'interno della mitica famiglia di origine? A mio parere sì.

Conseguentemente, per tale ricerca, avremo bisogno di confrontarci con uno dei pilastri teorici di Fromm: il suo concetto di “carattere sociale”. Potremo farlo seguendo l'autore lungo il sentiero che lo condusse a comprendere a fondo il pensiero di Marx e Freud. Questa sarà la linea che verrà seguita nel prossimo capitolo.

Cap. III: LA MINACCIA DELL'OSTRACISMO

Insieme con Einstein, Marx e Freud sono stati gli architetti dell'età moderna. Tutti e tre erano profondamente convinti dell'esistenza di un ordine fondamentale della realtà, era loro comune l'atteggiamento basilare che vede nel processo della natura, della quale l'uomo è parte, non semplicemente dei segreti da scoprire ma un modello e un disegno da esplorare.

Erich Fromm, *Marx e Freud*

Note sull'uomo

Possiamo avvicinarci alla comprensione del pensiero di Marx e Freud ripercorrendo il sentiero di analogie e differenze che Fromm fece nello studio delle teorie di questi due pensatori. Essi avevano molti punti comuni che vanno dal tipo di uomo pensato alla sua natura, alle motivazioni che lo spingono all'azione, al concetto di malattia e salute mentale, ma anche peculiari differenze che li distinsero notevolmente. Vediamone alcuni.

Natura comune

Entrambi i pensatori erano convinti che tutti gli uomini condividessero una comune natura, non solo fisica, ma anche psicologica, e che essa, al di là dei comportamenti osservabili, fosse la stessa in ogni tempo e in ogni luogo.

Marx credeva che l'uomo fosse dotato di un potenziale umano di base, diciamo "grezzo", che si sarebbe potuto esplicitare solamente attraverso il processo storico che lo avrebbe condotto a diventare ciò che egli era in potenza.

Freud, invece, concepiva l'uomo come una macchina investita da un flusso costante di energia sessuale. Ogni sovraccarico di tale energia provocava un senso doloroso di tensione e ogni rilascio un senso di sollievo piacevole. Il rapporto dinamico tensione-rilassamento si riproduceva per effetto di meccanismi automatici di produzione di energia sessuale. A tale principio di ricerca del piacere si opponevano le necessità di sopravvivenza dell'organismo (principio di realtà), modificando, ritardando o arrestando le scariche di energia che avrebbero compromesso la sopravvivenza dell'individuo (Fromm, 1962).

Evoluzione

Sia Freud che Marx collocavano l'uomo in un processo evolutivo nel quale egli ha un destino da compiere.

Freud ne designava lo sviluppo attraverso le fasi psicosessuali, che ripercorrono a grandi linee, e tramite il "complesso di Edipo" nell'individuo, le tappe che agli albori della storia umana, compirono i nostri predecessori con l'assassinio del

padre sanguinario, il quale teneva tutti i suoi figli sotto un potere tirannico e illimitato (Freud, 1912-13, 1921).

Marx vedeva invece l'evoluzione umana tramite i conflitti fra sistemi produttivi nuovi e le forze economiche e di produzione precedenti. L'evoluzione umana è rappresentata dalla storia: concerne un sempre maggior dominio e trasformazione della natura e contemporaneamente il cambiamento dell'uomo stesso. Una differenza cruciale sul modo di vedere la storia tra Freud e Marx fu la fede nella raggiungibilità di una nuova armonia fra uomo e uomo e fra uomo e natura. Freud vide il destino dell'uomo essenzialmente tragico e senza speranza alcuna di redenzione, Marx no. Egli si situò in linea con il pensiero profetico giudaico-cristiano occidentale immaginando un regno di coesistenza pacifica e armoniosa di genti divenute pienamente umane (Fromm, 1962).

Motivazione

Per entrambi i pensatori i moventi dell'umana azione sono di natura conflittuale, ma peculiari nelle loro articolazioni.

Per Freud il movente umano era stabilito da forze tra loro contrastanti: il desiderio di scarica dell'energia sessuale (libido), la necessità di sottostare al principio di realtà e al Super-Io (le norme interiorizzate dell'autorità).

Per Marx tale movente era rappresentato dalla realizzazione delle potenzialità umane che sono però costrette e determinate dai sistemi e dai modelli di produzione e consumo vigenti in una data società (Fromm, 1962).

Malattia mentale

Sia Freud che Marx consideravano la malattia mentale come un mancato sviluppo dell'essere umano.

Il concetto di patologia psichica per Freud derivava dall'impossibilità per il soggetto di risolvere il proprio complesso edipico e di sviluppare conseguentemente il proprio carattere genitale. Qualora appunto il soggetto non riuscisse in questo compito rimarrebbe fissato a fasi psicosessuali precedenti (orale, anale, fallica). La consistenza e pervasività di tale fissazione determinerebbe la qualità del disturbo psichico derivante (nevrotico o psicotico).

Per Marx il disturbo psichico era rappresentato dall'alienazione dell'uomo rispetto ai propri poteri: "non è una malattia nuova poiché ha necessariamente origine con l'inizio della divisione del lavoro cioè della civiltà che trascende la società primitiva; essa è più fortemente sviluppata nella classe operaia, tuttavia è una malattia della quale tutti soffrono. La malattia si può curare solo quando abbia raggiunto lo stadio più avanzato; solo l'uomo totalmente alienato può vincere l'alienazione" (Fromm, 1962 it. 1978b, p. 57).

Salute mentale

Per entrambi gli studiosi la salute mentale coincideva con l'indipendenza, ma in forme più limitate o estese. Approfondiamo meglio questo concetto.

Scrive Fromm in *Marx e Fromm*:

“Per Freud l'individuo 'sano' è quello che ha raggiunto il 'livello genitale' senza regressioni, vivendo un'esistenza adulta che gli permette di lavorare e di avere una soddisfazione sessuale adeguata; ... è diventato padrone di se stesso, indipendentemente cioè dal padre e dalla madre” (p. 75,76).

Egli è indipendente, ma limitatamente, poiché nel percorso di sviluppo ha dovuto interiorizzare le norme paterne sotto forma di Super-Io; quindi in modo indiretto rimane dipendente dal padre e dall'autorità sociale.

Per Marx l'indipendenza è un concetto più esteso. Ecco come egli ipotizza l'uomo realmente sano nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*:

“Un essere si considera indipendente solo quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza. Un uomo che vive della grazia altrui, si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente della grazia altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò *creato la mia vita*, è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione” (p. 123).

Il concetto di Marx è dunque radicale, poiché è l'assoluta emancipazione che porta un individuo a essere sano e non la soddisfazione di specifici bisogni materiali.

Per Freud l'individuo era concepito come autosufficiente e solo per trovare una soddisfazione ai propri bisogni incontrava l'altro individuo. Potremo dire in breve che l'altro è il mezzo attraverso il quale io soddisfo i miei bisogni. La necessità di aggregarsi quindi è secondaria rispetto alle necessità individualistiche.

Per Marx invece l'essere umano era primariamente sociale: nell'autonomia rispetto ai propri simili e nell'armonia con loro e la natura egli era se stesso. Gli altri, in tale concettualizzazione, non sono mai mezzi per il raggiungimento di fini, se non nel caso in cui vi sia in corso un processo di alienazione dei propri poteri, ma in questo caso stiamo parlando di patologia e non di salute (Fromm, 1962).

Inconscio e repressione

Freud non è stato il primo pensatore a scoprire l'inconscio come l'insieme di fatti, esperienze e sentimenti dei quali non siamo consapevoli. Egli fu il primo, però, a mettere tale concetto al centro di tutto il suo sistema di pensiero e a indagarlo estesamente e minuziosamente. Egli era affascinato dalla frattura tra pensiero ed essere presente in ognuno di noi. Gli va riferito grande merito in quanto ha rivelato

che “gran parte di noi vive in un mondo di autoinganno nel quale riteniamo che i nostri pensieri rappresentino la realtà” (Fromm, 1979 it. 1984a, p. 40). Con questa scoperta egli rivoluzionò l’etica fino ad allora concepita. Fino a quel momento ciò che si credeva corrispondeva alla sincerità, dopo, per comprendere ciò che poteva essere considerato disonesto o meno, era necessario indagare le motivazioni o le credenze inconse. Freud aprì le porte a una rivoluzionaria intuizione. Fromm scrive in *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*:

“La buona intenzione è una delle migliori razionalizzazioni del comportamento riprovevole, e niente è più facile che persuadersi della validità di tale razionalizzazione” (p. 41).

Freud non comprese interamente la portata di questa scoperta e la relegò alla repressione del conflitto tra pensiero e sessualità infantile come origine di ogni motivazione inconscia. Ben più ampio, però, è lo spettro dei conflitti tra pensiero ed essenza come Fromm li descrisse quarant’anni fa (Fromm, 1979). Esso apre oltretutto a un’altra interessante e problematica questione che riguarda il feticismo delle parole. Le parole possono essere utilizzate per svolgere delle azioni paradossalmente del tutto in contraddizione con i principi esposti. Scrive Fromm in *Marx e Freud*:

“Esse hanno un significato solo in un contesto totale di azione e carattere, se non v’è unità tra questi fattori, le parole sono infide per noi e per gli altri, e servono a nascondere più che a rivelare” (p. 182,183).

Marx non sviluppò mai un concetto di inconscio come lo ideò Freud, ma elementi di questo concetto possono essere ravvisati nella sua teoria dell’alienazione come perdita dei poteri dell’uomo nell’oggetto realizzato dalle proprie mani. Come già riferito, dal concetto di idolatria religiosa egli pervenne a quello di lavoro estraniato, nel quale l’operaio non riconosce più i propri poteri. Potremmo dire con altre parole che l’uomo non ha più consapevolezza dell’origine dei propri poteri e li attribuisce a fonti esterne (Marx, 1844). Inoltre Rosa Luxemburg approfondì e chiarì la visione marxista di ciò che è inconsapevole nell’uomo dichiarando che la logica del processo storico è inconscia e che essa determina la coscienza umana (1904). Ella quindi definisce come inconsci i moventi che spingono l’essere umano ad agire.

Transfert

Può risultare paradossale parlare di transfert e associarlo a Marx, ma esso è assolutamente basilare proprio per spiegare il mezzo attraverso il quale l’alienazione agisce.

Il transfert freudiano consiste nel trasferire, da parte del paziente sulla persona dell’analista, sentimenti che non riguardano minimamente quest’ultimo. Freud

ipotizzò che l'origine di tali sentimenti fosse nell'esperienza infantile del paziente con i propri genitori.

Fromm aggiunge che nonostante la validità dell'interpretazione di tale fenomeno in questi termini essa non è sufficiente, poiché non rende giustizia dell'adulthood del paziente. Il paziente nevrotico non è un bambino, è un adulto alienato. Egli sperimenta se stesso come impotente, spaventato e inibito, e non come il centro delle proprie capacità. Per tale motivo ha bisogno di trasferirle su un altro individuo, sottomettendosi a esso. Questa necessità di trasferire l'origine delle proprie capacità in altri è proprio il processo dell'alienazione di Marx.

Sia Freud che Marx, quindi, presupponevano l'esistenza del fenomeno del transfert, nonostante esso fosse chiamato con nomi differenti (transfert-nevroticismo per Freud, idolatria-alienazione per Marx). In ambedue i pensieri questo meccanismo possiede le stesse qualità di spoliazione e trasferimento di sentimenti da sé ad altri, come Fromm ce lo descrisse (1962).

Narcisismo

Freud scoprì che l'energia (di origine sessuale secondo lui) può essere direzionata verso l'esterno o verso se stessi. Il narcisismo per Freud era la prima fase nella quale il neonato investiva unicamente se stesso di tutta l'energia sessuale (libido). Questa sarebbe stata la condizione normale per la sua crescita, ma, se si fosse ripresentata successivamente, sarebbe stata una manifestazione chiaramente patologica. Non mi dilungo sui limiti del pensiero freudiano a proposito del concetto di narcisismo, del resto approfondito nel testo di Fromm (1979). Mi attengo per le necessità del mio scritto a riportare l'accessibile descrizione che ne dà Fromm stesso in *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*:

“Per l'individuo narcisistico, l'unico aspetto che gli sembri davvero reale è la sua propria persona: i suoi sentimenti, pensieri, ambizioni, i suoi desideri, il suo corpo, la sua famiglia, tutto ciò che lui o lei è o che gli o le appartiene; ciò che lui o lei pensa è vero per il semplice fatto che lo pensa, e persino i suoi difetti sono apprezzabili appunto perché suoi. Tutto quanto sia correlato a lui o a lei è vivido e davvero reale; tutto ciò che è estraneo, cosa o persona che sia, è grigio, brutto, incolore, a malapena esistente” (p. 72,73).

In Marx tale stato di narcisismo potrebbe essere individuato nella lotta di classe fra uomini alienati. L'uomo alienato non è in grado di cogliere l'aspetto comune e più intimo della natura umana. Per Marx siamo tutti quanti parte della stessa specie e legati a un destino comune. Chi è alienato, secondo Marx, non può fare esperienza della fraternità umana, egli è egoista e sfruttatore del prossimo (Marx, 1844).

Carattere

Una delle scoperte più importanti di Freud fu il concetto di carattere dinamico. Fromm in *Grandezza e limiti del pensiero di Freud* scrive a tal proposito:

“Per dinamico si intende il concetto di carattere come *struttura di passioni relativamente stabile*” (p. 82).

Freud fu il primo studioso a pensare il carattere umano come una sindrome complessiva mossa da forze in conflitto e non come una descrizione specifica di singoli tratti del comportamento. Egli, con l'aiuto di Karl Abraham (1916-25), individuò quattro tipi di strutture del carattere: orale-ricettivo, sadico-orale, sadico-anale, genitale. Questi sono per Freud degli stati necessari attraverso i quali il carattere in via di sviluppo deve passare sequenzialmente fino ad approdare alla maturità caratteriale (o salute mentale), cioè al genitale. Gli altri tre tipi di carattere pregenitali possono ritrovarsi in un individuo adulto, ma in tal caso saremo di fronte a una persona nevrotica. Tralasciando le limitazioni insite nel ricondurre unicamente a particolari libido la fonte delle passioni umane (Freud, 1905), Freud ebbe una formidabile intuizione, quella di associare a ogni carattere uno stile di assimilazione al mondo esterno, cioè una modalità principale attraverso la quale la persona si relaziona con gli altri e la natura per ottenere ciò di cui ha bisogno. L'orale-ricettivo per esempio “si aspetta di venire nutrito materialmente, emotivamente e intellettualmente” ed è sempre in attesa che gli “venga fornito ciò di cui ha bisogno” (Fromm, 1979 it. 1984a, p. 82) perché, buono, obbediente o meraviglioso (narcisismo); il sadico-orale ritiene che solo tramite l'appropriazione con l'uso forza otterrà soddisfazione per le proprie necessità; il sadico-anale dovrà conservare ciò di cui è entrato in possesso accumulando e facendo parsimonia poiché nulla si crea, ma tutto si consuma. Queste considerazioni conducono, secondo Fromm, a poter suddividere le passioni che animano le modalità di assimilazione in due categorie distinte: quelle che rispondono a necessità organiche (fame, sete, ecc.) e quelle socialmente condizionate, sulle quali le strutture sociali hanno un grande peso (1979).

Marx d'altra parte non sviluppò mai un concetto di carattere individuale. Egli era interessato alle manifestazioni collettive del comportamento. Esso era causato unicamente dalle forme di produzione e distribuzione della società nella quale l'individuo viveva.

Dopo questa breve descrizione del carattere dinamico è giunto il momento di dedicare un paragrafo al concetto di “carattere sociale” di Fromm. Credo che sia necessario fare ciò per poter appieno comprendere la complessità delle manifestazioni caratteriali, sia alla luce della teoria Freudiana e delle indicazioni che Fromm ci ha fornito, sia seguendo il pensiero marxista. Fromm riesce, infatti, a esaminare il pensiero di Marx, individuandone le lacune. Grazie all'aiuto fornitogli dal concetto di carattere dinamico di Freud, Fromm completa

esaurientemente la teoria marxista del carattere, rivedendone e ampliandone le vedute.

Il carattere sociale

Marx ebbe a postulare che la base economica di una società ne determina tutte le componenti sociali (istituzioni politiche e civili, filosofia, arte, religione e via dicendo). Non spiegò però chiaramente il meccanismo attraverso il quale ciò si possa realizzare. In tal senso ci viene in aiuto Fromm con il suo concetto di “carattere sociale”. Leggiamone la definizione da *Psicanalisi della società contemporanea* :

“Che cosa si intende per carattere sociale? Con questo concetto intendo *il nucleo della struttura di carattere condiviso dalla maggior parte delle persone di una medesima cultura* in contrasto con *il carattere individuale con il quale persone appartenenti ad una stessa cultura si differenziano l’una dall’altra*. Il concetto di carattere sociale non è un concetto statico ... si può comprendere solo se ci si riferisce alla *funzione* del carattere sociale” (p. 82).

Quindi sembra che la funzione sia essenziale per la comprensione di tale concetto, ma per quale motivo proprio la “funzione”? Dobbiamo riferirci, per rispondere a questa domanda, all’ipotesi avanzata da Marx che riguarda la determinazione degli aspetti peculiari della società sulla base delle forze economiche che la sostengono. Riprendiamo le chiare argomentazioni di Fromm che sono presenti in *Psicanalisi della società contemporanea*:

“Ogni società è strutturata ed opera in modi imposti da una quantità indeterminata di condizioni obiettive. Queste condizioni comprendono metodi di produzione e distribuzione che a loro volta dipendono dalle materie prime, dalle tecniche industriali, dal clima, dalla entità della popolazione, dai fattori politici e geografici, dalle tradizioni e dagli influssi culturali cui la società è esposta. Non esiste una ‘società’ in generale: vi sono soltanto strutture sociali specifiche che operano in modi differenti e determinabili. Sebbene queste strutture sociali cambino nel corso dello sviluppo storico, esse sono relativamente stabili in ogni dato periodo storico, e la società può esistere soltanto operando nell’ambito della sua struttura particolare. I membri della società, come pure le varie classi o gruppi sociali in essa esistenti, devono procedere in modo tale da essere capaci di funzionare nel senso richiesto dal sistema sociale. Funzione propria del carattere sociale è quella di condizionare le energie dei membri della società in modo tale che il loro comportamento non dipenda da decisioni coscienti sull’opportunità di seguire o non seguire il sistema sociale, ma dipenda dalla *volontà di agire come devono agire*, trovando nel contempo soddisfazione nell’agire in accordo con le esigenze della cultura. In altre parole, è funzione del carattere sociale *modellare e incanalare l’energia umana entro una data società per il buon andamento continuo di questa società*” (p. 83).

In germe tale concetto è possibile ritrovarlo nello stesso Marx, dal quale con ogni probabilità Fromm dovette averlo preso, per estenderlo e chiarificarlo. Leggiamolo come lo scrisse Marx nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*:

“Ma sia il materiale del lavoro sia l’uomo come soggetto sono nella stessa misura tanto il risultato quanto il punto di partenza del movimento (e nel fatto che l’uno e l’altro debbano essere il *punto di partenza*, consiste per l’appunto la *necessità* storica della proprietà privata). Quindi il carattere *sociale* è il carattere universale di tutto il movimento: come la società stessa produce l’uomo in quanto *uomo*, così l’uomo *produce* la società” (p. 113).

Vi sono però chiarificazioni ulteriori che Fromm porta e che approfondiscono la questione in ambiti molto interessanti. Egli aggiunge in *Marx e Freud*:

“Finché le condizioni oggettive della società e della cultura permangono stabili, il carattere sociale ha una funzione prevalentemente stabilizzatrice. Se le condizioni esterne mutano in modo tale da non accordarsi più con il carattere sociale tradizionale, si produce un *arresto* che spesso modifica la funzione del carattere in elemento di disintegrazione anziché di stabilizzazione, in dinamite anziché in cemento sociale, per così dire. Parlando della struttura economico-sociale della società quale fattore che ne determina il carattere, ricordiamo solo uno dei poli dell’interdipendenza tra l’organizzazione sociale e l’uomo. L’altro polo da prendere in considerazione è la natura umana, la quale a sua volta determina le condizioni sociali in cui l’uomo vive. ... Se è vero che l’uomo sa adattarsi quasi sempre a qualsiasi situazione, egli non è un foglio bianco sul quale la cultura scrive la sua storia. Bisogni quali la lotta per la felicità, il possesso, l’amore e la libertà gli sono connaturati. Essi sono anche fattori dinamici nel processo storico. Se un ordine sociale trascura o frustra i bisogni umani fondamentali oltre un certo limite, i membri di tale società cercheranno di cambiare l’ordine sociale in modo da renderlo più conforme alle loro necessità umane. Se tale mutamento non è possibile, il risultato sarà probabilmente che tale società crollerà a causa della sua mancanza di vitalità e della sua forza distruttiva. ... Da queste considerazioni deriva che la relazione tra i mutamenti sociali e quelli economici non è solo quella degli interessi di nuove classi in mutate condizioni sociali e politiche, come ha fatto rilevare Marx; i mutamenti sociali sono determinati al tempo stesso dai bisogni umani fondamentali che sfruttano, per così dire, le circostanze favorevoli alla loro realizzazione” (p. 94,95).

L’autore definisce inoltre la famiglia come l’agente psichico che trasmette ai figli le istanze della società. Ciò è possibile tramite il carattere dei genitori che generalmente contiene gli aspetti principali del carattere sociale e i metodi di educazione infantile che convogliano le principali aspettative sociali. Nel medesimo testo Fromm conclude la sua dissertazione sul carattere sociale

ribadendo più volte la sua distanza dalla visione di Marx che univocamente procede dalle fonti di produzione alla società:

“Ancora una volta voglio far rilevare che la teoria secondo la quale le idee sono determinate dalle forme di vita economica e sociale non implica che esse non abbiano una propria validità o che siano semplici ‘riflessi’ di necessità economiche. ... Non è solo la ‘base economica’ a creare un determinato carattere sociale, che, a sua volta, crea determinate idee. Anche le idee, una volta espresse, influenzano il carattere sociale e, indirettamente, la struttura economica-sociale. Voglio pertanto sottolineare che il carattere sociale è l’intermediario tra la struttura economico-sociale e le idee e gli ideali predominanti in una data società. Il carattere sociale è intermediario in due direzioni: dalla base economica alle idee e dalle idee alla base economica” (p. 100,101)

Esso è lo strumento che ci dà la possibilità di leggere in maniera più dettagliata i passaggi da un tipo di società a un’altra. Tale passaggio si attua non solo in base alle necessità economiche e di produzione della società, ma anche in base alle idee predominanti e al grado di soddisfazione o insoddisfazione delle esigenze primarie e specificatamente umane. Forse ciò può darci un ulteriore e più profonda chiave di lettura per quanto riguarda quello che abbiamo analizzato nel capitolo secondo. Abbiamo infatti visto già come nella storia dell’evoluzione umana, la necessità di controllo, che è il nucleo del sadismo, abbia preso una parte notevole di importanza nel coordinare e dirigere le nascenti società umane complesse, nonostante tale necessità non fosse essenziale per il loro sviluppo. Il carattere sociale è di certo lo strumento fenomenologico attraverso il quale tale lato è salito alla ribalta nella probabile e illusoria idea di risolvere in tale tratto alcune delle peculiari necessità profondamente umane. Ma se, come abbiamo evidenziato precedentemente, il sadismo “è la religione di chi è psichicamente zoppo” (Fromm, 1973 it. 1978a, p. 364), credo che dovremmo approfondire le cause di tale mutilazione. Dovremmo procedere non tanto sulla base delle condizioni economiche che lo hanno favorito, quali sono esposte nel paragrafo “Le città” del capitolo precedente, ma sulle idee e sugli ideali che possono averlo, anche inconsciamente, supportato.

Per sviluppare quello che sarà l’argomento del prossimo capitolo e cioè quali sono le forme ordinatrici, anche inconsce, che possono aver sviluppato un carattere sociale sadico, dovremo però prima chiarire un concetto basilare per procedere innanzi nella nostra indagine. Il concetto è quello di “inconscio sociale”. In esso potremmo trovare la fonte delle motivazioni inconsce che possono aver generato il carattere sociale sadico. Ma analizziamolo meglio.

L'inconscio sociale

L'inconscio sociale, così come lo definisce Fromm, è rappresentato dagli ambiti di repressione che sono comuni alla maggior parte della popolazione di una data comunità. I contenuti di questi ambiti sono quelli ai quali la società in questione non può consentire di giungere alla consapevolezza, altrimenti essa non funzionerebbe bene e non potrebbe rimanere intatta con le sue contraddizioni (1962). Anche Freud accennò a un inconscio collettivo. Esso riguardava esclusivamente la repressione della consapevolezza degli impulsi incestuosi che è presente in ogni società e che serve a mantenerla integra e funzionante. Mano a mano che la società evolve la consapevolezza degli impulsi primari sarà sempre più repressa e quindi, di conseguenza, aumenteranno le resistenze alla conoscenza di tale consapevolezza (Il disagio della civiltà, 1929). È importante individuare la differenza fra inconscio collettivo frommiano e l'inconscio individuale designato da Freud (1915). Questa differenza riguarda innanzitutto le cause che nell'inconscio individuale hanno portato il singolo alla repressione (rimozione) della consapevolezza di alcuni impulsi. Queste cause nell'inconscio individuale sono specificatamente individuali e inserite nella storia personale.

È un grande merito di Freud quello di aver compreso quanto non sia reale ciò che noi pensiamo di noi stessi e quanto le persone si ingannino sulla propria realtà e su quella degli altri. Freud parla quindi in questo modo di falsa coscienza. La falsa coscienza si basa sulla razionalizzazione del reale e disdicevole motivo inconscio. Nel caso in cui vi fosse un'esplicitazione di questa contraddizione, il soggetto che la vive risponderebbe con sincera indignazione, poiché non ne è consapevole. Più tenaci sono le forze che tendono a mantenere inconscia tale contraddizione (resistenze), più forte e violenta sarà la risposta di indignazione. Gli impulsi repressi di cui parla Freud rappresentano sempre il lato oscuro dell'uomo (primitivo e antisociale) e la distorsione della coscienza, che avviene tramite la repressione e le razionalizzazioni, è alimentata da un unico movente: la paura. Per il padre della psicoanalisi la paura era di un unico tipo, ossia temere di essere castrato dal padre per aver avuto dei desideri incestuosi nei confronti della madre. Ci sono però altre paure che almeno con la stessa forza determinano il verificarsi della distorsione della coscienza: paura di non essere amato, di essere ucciso o abbandonato. Tali paure rappresentano la risposta a una minaccia percepita o reale rispetto alla perdita del proprio senso di identità e con esso l'orientamento e la sicurezza che sono così familiari per il soggetto minacciato: una specie di piccolo e transitorio stato di follia. È da notare inoltre che per i più l'identità rappresenta proprio il conformarsi a norme socialmente stabilite, per cui l'ostracismo appare ancora più terrificante poiché essi non hanno altre idee e valori, all'infuori dell'omologazione, che li possano rappresentare peculiarmente e che formino la base della loro identità. Vi è anche da chiarire che, secondo l'ottica frommiana,

l'inconscio non ha una sua dimensione topografica, non esiste un luogo della mente chiamato inconscio. Scrive Fromm in *Marx e Freud*:

“Ci sono solo esperienze di cui siamo consapevoli ed esperienze di cui non siamo consapevoli, cioè, delle quali siamo inconsci” (p. 113).

Detto ciò possiamo individuare quale sia il ponte di collegamento fra l'inconscio individuale e l'inconscio sociale e come essi si compenetrino reciprocamente.

La minaccia dell'ostracismo, come ho riportato sopra, può essere una delle più grandi fonti di paura. La paura spinge l'individuo, come il gruppo, a reprimere (rimuovere) la consapevolezza di alcuni contenuti mentali. La paura quindi determina la formazione dei contenuti inconsci. Sono dell'avviso che la paura di fronte alla minaccia di ostracismo determini la soppressione di peculiari contenuti che diventano inconsci. Ma quali sono questi contenuti? Se indaghiamo lo sviluppo del carattere sociale sadico, dovremmo ipotizzare che i contenuti che riguardano il contrario del controllo siano stati rimossi. Rammento che abbiamo definito come nucleo del sadismo la necessità di controllo. Probabilmente, quindi, i contenuti che riguardano libertà, imprevedibilità, diversità, incertezza, cambiamento, futuro sono quelli che devono essere messi da parte affinché il carattere sociale sadico possa esprimersi e mantenersi. Potremo quindi definire anche i contenuti del carattere sociale sadico per opposizione a quelli appena elencati. Potrebbero dunque essere: costrizione, prevedibilità, omologazione, certezza, fissità e passato. Analizziamo ora le parole di Fromm sulla paura dell'ostracismo da *Marx e Freud*:

“Il concetto di ostracismo, in quanto fondamento della repressione, potrebbe portare all'opinione piuttosto disperante che ogni società è in grado di disumanizzare e di deformare l'uomo in ogni caso, proprio perché ogni società è sempre in grado di minacciarlo di ostracismo. Accettare questo significherebbe però dimenticare un altro fatto: l'uomo non è solo membro della società ma lo è anche del genere umano. Pur avendo paura del completo isolamento dal proprio gruppo sociale, l'uomo teme anche di isolarsi dall'umanità che è dentro di lui e che è rappresentata dalla sua coscienza e dalla sua ragione. Essere completamente disumani è spaventoso, anche quando un'intera società ha adottato norme di comportamento disumane. Quanto più una società è umana, tanto meno l'individuo ha bisogno di scegliere fra l'isolamento dalla società e quello dall'umanità. Quanto più grave è il conflitto tra i fini dell'umanità e quelli della società, più dilaniato sarà l'individuo fra due poli pericolosi di isolamento. Ed è nella misura in cui una persona, grazie al proprio sviluppo intellettuale e spirituale, si sente solidale con l'umanità che essa potrà sopportare l'ostracismo sociale, e viceversa. La capacità di agire secondo coscienza dipende dal grado in cui si è riusciti a trascendere i limiti della propria società e si è diventati cittadini del mondo” (p. 142).

A mio avviso ciò che abbiamo appena letto è un'eccezionale formulazione non solo dei rischi a cui l'uomo va incontro nel temere l'ostracismo sociale, ma anche delle potenzialità di auto guarigione e cambiamento che l'uomo possiede. Egli, infatti, non solo teme di essere ostracizzato dalla comunità nella quale vive, ma teme anche di essere ostracizzato dall'umanità che vive dentro di lui. Egli per la paura dell'ostracizzazione sociale può perdere il contatto per gradi sempre maggiori dalla sua interna umanità, ma giungerà infine a un punto di rottura nel quale non potrà proceder oltre nell'auto-ostracizzarsi dalla sua umanità. Cercando di analizzare meglio questo complesso concetto dobbiamo soffermarci su cosa sia "l'umanità che vive entro l'uomo". Credo che Fromm intenda quell'intima sensazione di fratellanza universale, che nonostante le nostre diversità e peculiarità ci lega in maniera profonda, dandoci la sensazione di far parte della stessa specie e di vivere la stessa condizione esistenziale. È una sensazione di comunione con l'altro che non appiattisce le differenze, e non ci omologa, né ci suddivide in base a razza, sesso, censo o altro. Dato che tale sensazione non può essere del tutto annientata rimane sempre la speranza che la paura dell'ostracizzazione sociale non l'abbia vinta nei confronti della nostra coscienza morale, la quale è radicata nell'umanità universale che ognuno di noi porta dentro se stesso. La stessa *Dichiarazione universale dei Diritti Umani* potrebbe rappresentare proprio una manifestazione tangibile e concreta di quelle che sono le peculiarità umane e di come esse possano rappresentare la minima base comune di umanità che deve essere garantita a ognuno, non per diritti acquisiti o per specifiche differenze, ma in quanto esseri umani vivi ed esistenti

Il dilemma di Huck

Nel prossimo capitolo cercherò di delineare, tramite le tesi di Girard espresse in *La violenza e il sacro*, quale sia il meccanismo attraverso il quale il carattere sociale sadico si sia rafforzato e propagato nelle comunità originarie; però prima di concludere questo capitolo, voglio dilungherò a riportare un riferimento letterario a me molto caro. Esso è tratto da *Le avventure di Huckleberry Finn* di Mark Twain. Rappresenta proprio la scelta morale di cui sopra. Un ragazzo, poco educato e sul quale la società profondamente razzista del suo tempo non è riuscita fino in fondo a imprimere il proprio carattere sociale, si troverà di fronte a una difficile scelta etica. Grazie al fatto che è un ragazzo che non ha concluso il proprio processo di educazione sociale egli è più esposto al dilemma morale. Per un altro che fosse stato ben educato, la consapevolezza di tale dilemma sarebbe stata inconscia, o meglio sarebbero stati inconsci quei contenuti di umana fratellanza incompatibili con la struttura sociale esistente e quindi il ragazzo non sarebbe stato consapevole del conflitto. Le norme sociali quindi non lo aiuteranno in questa scelta, anzi lo ostacoleranno, ed egli avrà solamente la propria razionalità e la propria intima connessione con la sua profonda natura umana come guida per affrontare questa durissima prova. A mio parere questo passo rappresenta un inno all'umana

intelligenza e solidarietà. Questo giovane è in grado di scegliere il bene e ciò che è umano anche se, intorno a sé, la società del suo tempo e, anche dentro se stesso, la morale comune lo costringerebbero a veder come giusta una scelta profondamente disumana. Dovrà egli inoltre lottare contro il profondo senso di colpa che sperimenta nell'infrangere norme e consuetudini sociali. Fortunatamente sarà sufficientemente forte e non soggetto al timore dell'ostracismo sociale da non scegliere la strada della disumanità.

“Lui salta su e prepara la canoa, e accomoda la sua vecchia giacca sul sedile, che mi sieda sopra, e poi mi dà la pagaia e, mentre mi allontanano, mi dice:

‘Ben presto potrò urlare dalla gioia, e dirò che il merito è tutto e solo di Huck! Sono un uomo libero, adesso, e manco per sogno che ci riuscivo, se non era per Huck. Il merito è tutto di Huck e Jim non vi dimenticherà mai più. Siete stato il meglio amico che Jim ha avuto, il solo amico che ha Jim adesso.’

Io intanto mi allontanavo sulla canoa, e non vedevo l'ora di andarlo a denunciare, ma quando mi dice questo mi sento come sgonfiare di colpo. Continuo a remare, ma molto più lentamente, e proprio non riuscivo più a capire se ero contento di andare a riva, o non lo ero. Quando sono a cinquanta jarde di distanza, Jim si mette a dire:

‘Ecco là il vecchio, il fedele Huck, l'unico gentiluomo bianco che ha sempre mantenuto le promesse fatte al vecchio Jim.’

Be', mi sentivo un nodo in gola. Ma mi dico: devo farlo, non posso fare diverso. Ed ecco che mi vien vicino una barca con due uomini armati di fucile, e quelli si fermano, e anch'io mi fermo. Uno di quelli mi dice:

‘Cosa hai laggiù?’

‘Una piccola zattera’ faccio io.

‘Tu ci hai viaggiato sopra?’

‘Sì, signore.’

‘Ci son uomini sopra?’

‘Solo uno signore.’

‘Be', stanotte sono scappati cinque negri lassù, proprio alla testa del gomito. L'uomo che c'è sopra è bianco o nero?’

Non riesco a rispondere subito. Mi provo, ma le parole non mi venivano. Per un secondo o due cerco di farmi coraggio, e di sputar fuori quello che dovevo dire, ma proprio non ce la faccio. Avevo meno coraggio di un coniglio. Mi accorgo che ho perduto ogni sicurezza, e così pianto lì di sforzarmi, e dico:

‘Bianco!’

...

Quelli allora si allontanano, e io torno sulla zattera, e mi sentivo tormentato dai rimorsi, perché sapevo benissimo che mi ero comportato male, e capivo che era inutile provare a comportarmi da persona perbene. Chi non comincia a comportarsi bene da bambino, non c'è più niente da farci, quando arriva il momento buono non trova niente che lo guida, e così continua a far male. Poi mi fermo a pensarci sopra un minuto e mi dico: ‘be', immagina un momento che facevi il tuo dovere e consegnavi Jim a quei due; forse che adesso ti sentivi più contento?’ ‘No,’ mi rispondo subito ‘tutt'altro che contento, mi sentirei proprio come mi sento adesso.’ Be', allora, mi dico io, a cosa può servire cercare di comportarsi bene, quando far bene costa tanta fatica, e invece far male viene così naturale, e alla fine uno si trova sempre lo stesso?

Resto lì un momento, e non sapevo cosa rispondermi. Così che decido che non mi volevo più rompere la testa con tante storie, ma che d'ora in poi facevo sempre quello che mi veniva più naturale” (p. 103-105).

CAP. IV: LA VIOLENZA ORDINATRICE

Quando tutto fu finito, i rimanenti animali, eccetto i maiali e i cani, uscirono assieme lentamente. Erano tremanti e miseri. Non sapevano che cosa maggiormente li avesse colpiti, se il tradimento di quelli che avevano fatto lega con Palla di Neve o la crudele punizione alla quale avevano assistito.

George Orwell, *La fattoria degli animali*

Violenza e sacrificio

René Girard inizia il suo testo *La violenza e il sacro* prendendo in esame il rito del sacrificio e si domanda quale possa essere il significato profondo di questo rito che è stato sempre presente nelle culture primordiali. Egli ritiene che l'uccisione della vittima sacrificale sia un atto di violenza umana che si appaga nell'assassinio della vittima. L'autore crede che la violenza umana, una volta destata, sia difficile da sopire, se non attraverso una vittima. La violenza per l'autore ha la necessità di essere appagata, anche con una vittima sostitutiva, se non ha a portata l'altro che l'ha scatenata.

Ho inteso questa descrizione come una disposizione della violenza a operare uno spostamento rispetto all'oggetto della propria furia. Ora lo "spostamento" è un ben noto concetto psicoanalitico ed è definito, nell'*Enciclopedia della psicanalisi* di Laplanche e Pontalis, come: "Trasferimento dell'accento, dell'interesse, dell'intensità di una rappresentazione da questa ad altre rappresentazioni originariamente poco intense, collegate alla prima da una catena associativa" lo spostamento "nelle varie formazioni in cui è individuato ... ha un evidente funzione difensiva" (p. 579,581).

Nel testo di White e Gilliland, *I meccanismi di difesa*, lo spostamento viene definito come:

"Lo *spostamento* si riferisce a un processo inconscio e non gradito che connette la minaccia derivante da un impulso inconscio a una certa situazione, persona, oggetto, o animale esterni che viene perciò sentito come la fonte di quella paura" (p. 65).

Tale meccanismo di difesa viene spesso associato alla costruzione della fobia: è il metodo che, per arginare l'angoscia, la focalizza su un oggetto, un animale, una persona, una situazione, un luogo, un'idea o categorie astratte e/o generiche di tali voci. Potremo desumere per similitudine che il meccanismo di spostamento della violenza funziona come quello che genera la fobia. Teniamo a mente questa associazione per quando fra qualche paragrafo dovremo affrontare l'origine della violenza distinguendola dall'aggressività al servizio della vita. Dunque la violenza,

qualora non venga appagata, necessita dell'utilizzo del meccanismo difensivo dello spostamento. Girard porta altre considerazioni sul fatto che la violenza abbia qualità terrificanti che riguardano, come egli scrive in *La violenza e il sacro*:

“La sua cieca brutalità, l'assurdità del suo scatenarsi ... la sua strana tendenza a gettarsi su vittime sostitutive [sono peculiarità della violenza e infatti] si può ingannare la violenza soltanto nella misura in cui non la si privi di ogni sfogo, e le si procuri qualcosa da mettere sotto i denti” (p. 17).

L'autore ravvisa nel sacrificio animale uno spostamento della violenza che sarebbe diretta verso altri esseri umani, consanguinei o prossimi per vicinanza. Quindi il sacrificio animale è, secondo Girard, il modo per appagare la violenza e allo stesso tempo per evitare l'uccisione di un'altra o di altre persone. Riferendosi agli studi dell'antropologo Victor Turner, egli ravvisa in questo rituale un meccanismo di “transfert collettivo”. L'autore afferma che la vittima viene offerta a tutta la collettività che rivolge su di lei tutti “i dissensi, le rivalità, le gelosie, le liti tra vicini” (1972 it. 1980, p. 22). Scrive Girard nel testo già citato:

“Qualora non venga soddisfatta, la violenza continua a immagazzinarsi finché a un certo punto non trabocca e si spande intorno con gli effetti più disastrosi. Il sacrificio cerca di dominare e di canalizzare nella ‘buona’ direzione gli spostamenti e le sostituzioni spontanee che avvengono allora” (p. 24,25).

Girard afferma inoltre che non v'è differenza fra il sacrificio umano e quello animale, per quanto riguarda il meccanismo che ne sta alla base.

Quando mi sono imbattuto per la prima volta nella spiegazione del sacrificio rituale che Girard ci fornisce, devo ammettere che sono rimasto affascinato da questa lettura. Condivido il punto che riguarda la mobilitazione della violenza collettiva su un'unica vittima per evitare che la grande distruttività che la comunità ha in seno si diffonda sulla comunità stessa. Rimango però piuttosto perplesso sul fatto che vengano considerati il sacrificio umano e quello animale sullo stesso piano. Se nel corso dell'evoluzione culturale umana è stato operato uno spostamento che offre la possibilità di scegliere una vittima animale per il sacrificio, credo che ciò porti con sé una parvenza di consapevolezza che l'uccisione di altri esseri umani innocenti sia profondamente ingiusta. Posso ipotizzare che nonostante l'essere umano non fosse consapevole della causa o delle cause che hanno scatenato la violenza, egli abbia compreso nel tempo che le vittime designate per il sacrificio non siano effettivamente coloro che hanno scatenato la violenza, che siano appunto non colpevoli. Per necessità di coerenza interna e di giustizia l'essere umano, a mio avviso, ha sviluppato questa evoluzione del rituale, sostituendo a vittime umane, vittime animali. Potrei sviluppare tale argomentazione sulla scia del riferimento che Girard stesso ci offre come lettura principale della funzione del sacrificio rituale. Come abbiamo già detto, per Girard

il sacrificio rituale è un mezzo che l'essere umano ha escogitato per evitare l'autodistruzione. Possiamo pensare quindi che esso sia, con tutti i limiti che si porta dietro, un meccanismo al servizio della vita. Ora le necessità umane si contraddistinguono, come abbiamo sottolineato nel capitolo primo, nel bisogno di mantenersi vivi e di ricercare un senso nella propria esistenza. La ricerca di senso che l'uomo intraprende nella sua vita esprime il bisogno di trascendere la limitatezza della propria esistenza cercando di individuare una o più verità che possano offrirgli una guida e un orientamento. Nella ricerca di tali verità il bisogno e lo stimolo umano è quello che protende verso un pieno sviluppo delle proprie potenzialità. Ciò significa che l'uomo anela alla realtà delle cose e delle esperienze nelle quali s'imbatte o che può anche creare. Non confondiamo tale ricerca con i risultati assolutamente fallimentari prodotti dalle perversioni o dalle falsificazioni, che l'uomo può adottare per far fronte all'asperità di tale ricerca. Anche il sintomo più abietto manifesta tale ricerca di senso, nonostante esso abbia preso le coloriture più perverse e patologiche e sia risultato infine per chi lo vive, un vicolo cieco. L'evolversi del rituale del sacrificio dall'utilizzare vittime umane a utilizzare vittime animali, esprime proprio un'evoluzione positiva nella ricerca della verità e del senso dell'origine del rituale stesso. Sembra quindi, proseguendo sulla scia del pensiero di Girard, che da un lato esso perda consapevolezza dell'origine e della causa della propria nascita, cioè una violenza originaria rivolta verso altri esseri umani, e dall'altro escludendo vittime umane e sostituendole a vittime animali, affermi il principio che la vittima umana è troppo preziosa per continuare a essere sacrificata. Girard obietterebbe che nell'evoluzione del rituale le vittime animali sono state sostituite a quelle umane, poiché quelle animali non avevano parenti che pretendessero vendetta per l'uccisione. C'è da considerare però che -come Girard stesso sottolinea- le vittime umane di sacrifici rituali venivano comunque scelte fra categorie che non potevano pretendere vendetta per l'assassinio. Un celebre esempio è quello del *pharmakos* nella Grecia del V secolo a.C., il quale era scelto all'interno di una categoria sociale che non poteva permettersi vendette o per il quale nessuno avrebbe proclamato di volersi vendicare. In questa cornice le vittime animali sono maggiormente sacrificabili, a mio avviso, poiché esse non portano in sé il dilemma esistenziale umano. Con la loro morte non precludiamo o impediamo loro il procedere lungo il percorso della ricerca del proprio significato, poiché è la specie che lo determina tramite gli istinti. Uccidendo un essere umano saremo colpevoli di avergli impedito di tentare di realizzare la propria umanità.

Proseguendo nell'analisi del pensiero di Girard sono d'accordo con l'affermazione dell'autore sulle funzioni specifiche del sacrificio. Egli asserisce che "il sacrificio impedisce lo svilupparsi dei germi della violenza" e "aiuta gli uomini a tenere a bada la vendetta" (1972 it. 1980, p. 35). Potremo paragonare quindi il rito del sacrificio a un precursore del diritto e del sistema giudiziario. Nelle civiltà più avanzate democraticamente il diritto e il sistema giudiziario non solo operano in questa direzione, ma determinano dei principi per i quali vengono garantiti i diritti

e i conseguenti doveri per tutti. Il sistema giudiziario opera oltretutto nell'esercitare la forza in maniera da restringere la libertà dell'individuo ed è l'unico che può permettersi di farlo. È quest'organo, con la sua inviolabile autonomia, che garantisce lo stato di diritto. È degno di nota ravvisare l'eventuale associazione linguistica tra il precursore religioso del rito del sacrificio e l'operare del sistema giudiziario nel predicato "celebrare" che viene utilizzato sia per i riti religiosi che per i processi.

Ci sono però dei punti d'incongruenza nel pensiero dell'autore che riguardano la violenza e l'uso della forza. La violenza descritta da Girard è paragonabile a un'energia che si accumula e che deve essere scaricata e che, a quanto pare, fa parte della natura umana. Ravviso in questo presupposto un'analogia con l'istinto di morte di freudiana memoria, che deve trovare il suo sfogo verso l'esterno o verso il soggetto stesso. Tratterò successivamente l'origine della violenza, sottolineando i limiti del pensiero di Girard per quel che concerne l'idea della violenza come appartenente alla natura umana. Per quanto riguarda invece l'assimilazione del sistema giudiziario a una vendetta, essa è del tutto erronea. Ne troviamo la prova in un sublime esempio: la *Costituzione della Repubblica Italiana*. Nella parte che riguarda i diritti e i doveri del cittadino, l'articolo 27 cita:

“La responsabilità penale è personale.

L'imputato non è considerato colpevole sino alla condanna definitiva.

Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato.

Non è ammessa la pena di morte.”

Come possiamo constatare nel comma 3 viene accuratamente esplicitata la funzione delle pene, le quali oltre che garantire, con la limitazione della libertà di chi delinque, la prevenzione di altri reati ai danni dei cittadini, non devono violare il rispetto dovuto a qualsiasi detenuto perché egli è pur sempre un essere umano. Esse devono altresì tendere alla riabilitazione del condannato e non essere misure esclusivamente punitive. Questo è il punto fondamentale: alla persona, nonostante colpevole, viene riconosciuto il diritto a usufruire di una seconda educazione (rieducazione), proponendo implicitamente che buona parte delle motivazioni che possono aver spinto il soggetto a delinquere possano derivare da carenze di tipo ambientale e quindi educative in senso lato. Non si punisce quindi la natura umana in quanto malvagia, ma si cerca di far capire a chi ha commesso un reato la gravità dell'errore compiuto. Ciò avviene tramite un percorso che possa colmare le lacune presenti nella storia di chi delinque e che si presume abbiano contribuito in modo decisivo a far sì che il soggetto compiesse il reato. Credo che esempio più esplicito non si possa trovare per chiarire che i presupposti di un sistema giudiziario democratico non tendono alla vendetta e non possono essere assimilabili a essa.

Repressione e annullamento

In *La violenza e il sacro* Girard afferma:

“Una società primitiva che non possiede alcun sistema giudiziario, è esposta ... alla *escalation* della vendetta, all’annullamento puro e semplice cui d’ora in poi daremo il nome di *violenza essenziale*” (p. 51).

Il rito del sacrificio che attiene al sacro ha dunque la funzione di sopire la necessità di vendetta offrendo una vittima da immolare. Il sangue della vittima immolata riuscirà a lavare il sangue dell’onta subita. Il sangue della vittima sacrificale acquisisce caratteristiche di purezza e di pulizia, in contrasto con il sangue versato durante il delitto di cui ci si vorrebbe vendicare. Il secondo sangue, quello delittuoso, deve essere necessariamente lavato con il sangue puro del rito. Se ciò non fosse possibile il sangue impuro contagerebbe con la sua impurità le genti con cui entrerebbe in contatto creando quella fascinazione per la vendetta e la violenza che determinerebbe un’*escalation* di vendetta e una faida intestina alla comunità. Ciò potrebbe essere pur vero, ma non ci spiega il motivo della grande fascinazione per la vendetta e la violenza. A mio avviso dobbiamo nuovamente prendere in considerazione un termine tecnico psicoanalitico che è quello di “annullamento retroattivo”. Sempre dalla già citata *Enciclopedia della psicanalisi* prendiamo la definizione di questo concetto:

“Meccanismo psicologico con cui il soggetto si sforza di fare in modo che pensieri, parole, gesti, atti passati non siano avvenuti; egli utilizza a tale scopo un pensiero o un comportamento che ha un significato opposto. Si tratta di una coazione di andamento ‘magico’, particolarmente caratteristica della nevrosi ossessiva” (p. 29).

White e Gilliland nell’opera già citata riferiscono l’annullamento “ad atti inconsciamente motivati che, in modo magico e simbolico, cancellano, controbattono, o comunque annullano un atto o un pensiero precedentemente motivato da un impulso inconscio inaccettabile” (p. 78).

Non credo che si possa essere più chiari nell’associare il rituale del sacrificio proprio a questo meccanismo psicologico che tende ad annullare un evento tragico avvenuto nel passato o un desiderio inaccettabile che può spingere in tale direzione. Forse però c’è di più. Il rituale del sacrificio potrebbe comportarsi da serbatoio per tutto ciò che, socialmente incompatibile, finisce per essere quello che abbiamo definito inconscio collettivo.

Potremmo quindi ravvisare che sia la vendetta per un torto subito, sia l’insoddisfazione vissuta in seno a una società e dovuta agli elementi repressivi della società stessa, quelli che vanno a costruire il carattere sociale e il conseguente inconscio sociale, possano essere manifestati e convogliati nel rito del sacrificio.

In questo senso sono d'accordo con Girard quando attribuisce al rito suddetto una qualità stabilizzatrice della comunità. Il sangue della vittima sacrificale diventa un fluido magico portentoso e benefico che permette alla società di mantenersi integra e stabile. Credo però che il riferimento che l'autore fa a proposito del rito esclusivamente come argine alla paura della vendetta interminabile, sia limitato. La paura della vendetta interminabile non è l'unico movente che spinge gli uomini a sviluppare il rito del sacrificio. Sono piuttosto le insoddisfazioni proprie che si generano all'interno di una determinata società che creano la necessità di un sacrificio. Se la società per il suo mantenimento pretende il sacrificio di margini di umanità dai propri membri, questo sacrificio dovrà essere annullato in un rito sacrificale che immolerà una vittima come riscatto per le privazioni subite. Tutto questo dovrà avvenire in maniera inconscia proprio per permettere alla società e alle sue contraddizioni di procedere senza scossoni.

Girard asserisce anche che la società primitiva è quella che maggiormente tiene conto delle differenze e che lo fa proprio per non ricadere in una situazione d'indifferenziazione. Secondo l'autore la situazione d'indifferenziazione apre le porte a una violenza indiscriminata che può portare a una vendetta senza fine che distrugge la società stessa. Tutte le manifestazioni del "doppio" quindi devono essere sopite e annullate tramite il rito del sacrificio. A mio avviso per doppio l'autore intende un individuo che ha le stesse qualità e ruolo sociale di un altro, che possa pretendere i medesimi trattamenti e le stesse proprietà, colui che può sentirsi insoddisfatto per talune discriminazioni e reclamare vendetta. Gli individui che maggiormente si avvicinano a questo modello sono i fratelli, ancor più i gemelli. Egli ritiene che la violenza faccia parte del rapporto fraterno e porta numerosi esempi anche classici di miti nei quali sono presenti dei fratelli rivali, in tutto e per tutto identici per forza e qualità. Per l'autore la nascita della violenza risiede in questo fenomeno spontaneo di "rivalità mimetica". L'analisi è avvincente e la spiegazione della funzione del rituale per stabilire un ordine differenziato all'interno della società certamente rispecchia una preoccupazione reale di talune società, ma forse non di tutte. Le comunità nelle quali le differenze tra individui o classi sociali devono essere rimarcate, a mio avviso sono quelle nelle quali è presente una scarsa possibilità di agire liberamente. Più forti e stringenti sono il controllo e il mantenimento delle differenze dal punto di vista sociale, maggiori saranno le necessità repressive in seno alla società, soprattutto per quegli individui e quelle classi sociali che avranno a disposizione minori mezzi per poter soddisfare le proprie esigenze. Potremo ipotizzare che minore sia il controllo repressivo di una società nei confronti dei suoi membri, minori saranno le porzioni d'inconscio sociale della società stessa. Non è da escludere che anche il rito stesso del sacrificio abbia una funzione più importante in quelle società nelle quali le porzioni d'inconscio sociale siano più ampie.

La violenza ordinatrice

Credo che per una maggiore chiarezza espositiva sia giunto il momento di avvicinarci al concetto di violenza ordinatrice di Girard. Egli, prendendo a prestito le parole del famoso etnologo tedesco Adolphe E. Jensen, si interroga sull'origine del rituale del sacrificio. Cita in *La violenza e il sacro* :

“Ci saranno volute esperienze particolarmente sconvolgenti per portare l'uomo a introdurre nella sua vita atti tanto crudeli. Quali ne furono i motivi? Che cosa ha potuto tanto colpire gli uomini perché uccidessero i loro simili ... sotto una spinta di vita cosciente, creatrice di forme culturali, che cercava di rendersi conto della natura ultima del mondo e di trasmetterne la conoscenza alle generazioni future istituendo figurazioni drammatiche?... Il pensiero mitico ritorna sempre a ciò che è accaduto *la prima volta*, all'atto creatore, ritenendo a giusto titolo che è quello a fornire su un dato fatto la testimonianza più viva... Se l'assassinio ha posto così decisivo [nel rituale] occorre che abbia un posto particolarmente importante [nel momento fondatore]” (p. 133,134).

Come risponde Girard? Egli ritiene che il meccanismo della vittima espiatoria è quello che è riuscito a portare una comunità, sia che fosse sotto l'influenza destrutturante di una vendetta senza fine, sia di una faida, a una nuova armonia concentrando e convogliando tutta la violenza su un unico individuo. In altre parole, spontaneamente, in un certo momento tutta la violenza diffusa nella comunità fu orientata verso una persona che fu linciata dalla comunità stessa. La vittima, durante l'orientamento della violenza verso di sé, assunse, a torto, e senza colpevolezza, tutte le colpe delle insoddisfazioni e dei rancori presenti nella società. Il suo omicidio collettivo fu il modo per placare la violenza della faida, facendo coinvolgere sulla vittima tutte le colpe. La comunità si sarebbe così purificata in maniera catartica dal dover vendicare un'offesa subita in una vendetta assoluta verso chi era all'origine di tutte le offese subite.

Questa fu appunto la “violenza ordinatrice” poiché portò un rinnovato ordine e una rinnovata armonia all'interno della comunità. Che cosa avvenne poi? Girard ci dice che la soddisfazione fu parziale poiché la violenza è come un'energia che si accumula e che, se di volta in volta non le si dà qualcosa in “pasto”, essa si rivolge intestinamente verso la collettività stessa. Quindi secondo l'autore il pensiero religioso sfruttò questo primo e spontaneo metodo di risoluzione dei conflitti interni a una comunità suggellando nel sacrificio rituale lo strumento attraverso il quale periodicamente la violenza, che sarebbe potuta scatenarsi all'interno della società, si sarebbe riversata sulla vittima espiatoria risparmiando la società e la sua struttura. Per Girard quindi la violenza ordinatrice non solo risolve il problema della faida, ma “risolve se stessa” istituendo un ordine e delle forme culturali che tramite il sacrificio rituale si strutturano in maniera sempre più complessa. Per l'autore quindi tale linciaggio originario crea la cultura in ogni società.

Nonostante il ragionamento sia estremamente brillante ravviso alcuni punti critici. Non è chiaro innanzitutto se il primo linciaggio originario sia avvenuto in una situazione nella quale una forma seppur semplice di struttura sociale all'interno di queste società primitive fosse già presente. In tal senso se un ordine sociale pre-linciaggio originario fosse stato presente, l'assassinio collettivo non crea la cultura, ma s'inserisce in una cultura che c'era già orientando lo sviluppo della medesima verso un certo tipo di strutturazione dogmatica, basata appunto sul sacrificio rituale. Inoltre l'autore non analizza in maniera estesa l'origine della violenza, la quale diventa piuttosto un assioma poiché è definita come un'energia naturale che cresce costantemente e che deve essere necessariamente scaricata. In questo modo egli evita di analizzare le cause che possono averla provocata e alimentata fino a sfociare in quella violenza indifferenziata che è destrutturante per la società stessa. Potremmo prendere in considerazione, per approfondire la questione, l'analisi delle motivazioni reali, che nella struttura della società presa in esame, "mortificano" l'uomo. Potremo ipotizzare che le cause di tale mortificazione, come abbiamo più volte ripetuto, non possano diventare coscienti altrimenti inficerebbero il funzionamento della società stessa così come essa si presenta. L'argomentazione che sto proponendo è in altre parole la stessa che ho sviluppato nel capitolo precedente: carattere sociale e conseguente inconscio sociale sono strumenti per mantenere integra una determinata struttura sociale. A mio avviso più una struttura sociale determina delle limitazioni delle qualità più propriamente umane, più essa dovrà far fronte a un malcontento inconscio ampio che potrebbe essere la causa della crescita di quell'energia violenta che descrive Girard. Ora dato che le motivazioni del malcontento devono rimanere inconse, la violenza che ne deriva assomiglierà a una forza naturale, imprevedibile e immotivata. Visto che le persone che sperimentano il malcontento non avranno esse stesse consapevolezza dell'origine di tale insoddisfazione tenderanno, per arginare il disagio crescente, a individuare una o più cause del malcontento, ma in maniera arbitraria o tramite dei "segni vittimari", ma senza associazione con le reali motivazioni inconse. Per paradosso la violenza indifferenziata, che destruttura la società, aggredisce la reale causa dell'insoddisfazione umana, cioè la società che si è strutturata non rispettando i reali bisogni dell'uomo, ma lo fa senza consapevolezza e quindi senza la possibilità di modificarne i presupposti per la società a venire. L'aggressione alla società avviene, infatti, in maniera non diretta verso le persone che vivono in tale società eliminandole fisicamente e ferocemente. Per aggredire le cause del malcontento invece, non dovrebbero essere uccise le persone, ma modificate le idee e il carattere sociale che ne stanno alla base. Il designare una vittima che si addossi il disagio provato e paghi per tutte le insoddisfazioni vissute salva la società, ma non ne modifica i presupposti del malcontento. Per questo motivo nel tema religioso il sacrificio rituale deve ripetersi più volte e non sarà mai soddisfacente a pieno. Per questo motivo gli obblighi rituali saranno sempre più coercitivi, fissi e ossessivi. Essi ricercheranno

disperatamente e in maniera fasulla di trovare una forma che preservi la struttura vigente sopprimendo la causa del male, cioè la vittima sacrificale. Nella fantasia dei membri della società l'uccisione della vittima sacrificale darà vita alla strutturazione di un ordine nuovo, più equo e giusto, dal quale il male è stato estromesso.

Girard cerca di affrontare l'origine della violenza attribuendola a un meccanismo che egli definisce di "rivalità mimetica". Egli presuppone che tutta l'umanità inconsapevolmente si trova in una condizione di competizione costante. L'autore vede questa competizione come intrinseca alla natura umana: non c'è possibilità di evitarla o di scardinarla. Da ciò deriva a suo avviso la violenza. Non mi soffermerò ad analizzare questo concetto in questo paragrafo, perché sarà mia premura trattarlo compiutamente nel capitolo sesto.

È necessario indicare però la distinzione fondamentale per ciò che concerne i vari tipi di aggressività, poiché nel pensiero di Girard questa diversificazione manca. Tale mancanza genera confusione rispetto alle motivazioni che possono portare a un atto violento. Prenderò in esame l'"aggressività al servizio della vita", che è quella manifestazione della forza che serve a un organismo per mantenersi vivo. L'"aggressione maligna", il cui fine è il desiderio di distruggere o mutilare cose o persone per trarne piacere, è legata al carattere sadico e rappresenta, come abbiamo visto nel capitolo terzo, l'exasperazione del tratto caratteriale del controllo. Nei prossimi due paragrafi ripercorrerò brevemente i concetti salienti di Fromm che riguardano l'aggressività al servizio della vita. Sarà utile soffermarci nell'ultimo paragrafo sul concetto di distruttività apparente per approfondire ulteriormente il significato che può avere lo spargere il sangue della vittima durante il rito sacrificale.

L'aggressività in favore della vita

Prendiamo le parole di Fromm:

“Se decidiamo di intendere per ‘aggressione’ tutti gli atti che causano, o hanno lo scopo di causare, danni a un'altra persona, animale o oggetto inanimato, la distinzione fondamentale fra tutti i tipi di impulsi collocati in questa categoria è fra *aggressione benigna, biologicamente adattiva, al servizio della vita e aggressione biologicamente non-adattiva e maligna.*”
(1973, p. 239).

Partendo da questa essenziale distinzione, cercheremo di individuare brevemente le sottocategorie che Fromm ci fornisce a riguardo dei tipi di aggressività al servizio della vita.

Pseudo-aggressione

Per pseudo-aggressione Fromm allude “a quegli atti aggressivi che possono provocare danni, ma non vengono compiuti con questo intento” (1973 it. 1978a, p. 240). Anche in questo caso a seconda delle manifestazioni possiamo riconoscere vari tipi di pseudo-aggressione.

Aggressione auto-affermatrice

Quando si parla di aggressione auto-affermatrice non intendiamo un attacco a scapito di qualcuno o qualcosa, bensì ci riferiamo al significato etimologico del termine. Fromm scrive in *Anatomia della distruttività umana*:

“Essere aggressivo, nel significato originale di ‘aggredire’ può essere definito in questi termini: *muoversi in avanti verso un obiettivo senza inutili esitazioni, paure o dubbi.*” (p. 242).

E ancora nello stesso testo:

“Per avere successo ... è necessario che la persona coinvolta sia in grado di auto-affermarsi senza impedimenti; e cioè di perseguire i suoi scopi con determinazione, senza lasciarsi scoraggiare dagli ostacoli”; “bisogna differenziare fra l’aggressione intesa a danneggiare e l’aggressione auto-affermatrice che facilita il raggiungimento di uno scopo, creativo o distruttivo. [Per quanto riguarda il raggiungimento dello scopo dobbiamo considerare che] un fatto importante è stato dimostrato clinicamente; la persona con un’aggressione liberamente auto-affermatrice tende, in genere, a essere meno ostile in senso difensivo della persona la cui auto-affermazione è difettosa. [Quindi] la persona che manifesta liberamente la propria aggressione auto-affermatrice avverte meno facilmente le minacce e, di conseguenza, si trova meno facilmente nella condizione di dover reagire con l’aggressione. [Il sadico] è tale perché soffre di un’impotenza interiore, dell’incapacità di commuovere l’altro, di avere una risposta da lui, di farsi amare. A questa impotenza cerca compensazione attraverso la passione di esercitare il potere sul prossimo. Poiché l’aggressione auto-affermatrice accresce la capacità di raggiungere i propri obiettivi, diminuisce enormemente l’esigenza di controllo sadico” (p. 246,247).

Per non confondere l’aggressività auto-affermatrice con la puntuale obbedienza alle regole Fromm puntualizza nella medesima opera:

“Per tutti i tipi di autorità irrazionale e sfruttatrice, il fatto che qualcuno persegua interessi propri, reali, è il peccato dei peccati, perché rappresenta una minaccia al potere costituito; l’individuo-suddito viene indottrinato in modo da credere che i propri obiettivi coincidano con quelli dell’autorità, e che l’obbedienza offra le chances ottimali per autorealizzarsi” (p. 248).

Aggressione difensiva

Fromm scrive in *Anatomia della distruttività umana*:

“Lo scopo dell’aggressione difensiva non è il piacere di distruggere, ma la conservazione della vita. Una volta che lo scopo è stato raggiunto, sparisce l’aggressione con i suoi equivalenti emozionali” (p. 248).

L’autore aggiunge poco oltre:

“Anche se la base neurofisiologica dell’aggressione difensiva non è identica a quella dell’animale, è abbastanza simile da consentire l’affermazione che *questo stesso equipaggiamento neurofisiologico porta a un’incidenza di aggressione difensiva di gran lunga superiore nell’uomo che nell’animale*. La ragione di questo fenomeno risiede nelle condizioni specifiche dell’esistenza umana, che sono, in linea di massima le seguenti:

L’unica minaccia percepita dall’animale è il ‘pericolo chiaro e presente’. ... Essendo dotato della capacità di prevedere e immaginare, l’uomo reagisce non solo ai pericoli e alle minacce presenti, o ai ricordi di pericolo e di minacce, ma anche a quelli che la sua immaginazione gli consente di veder nel futuro.

...

L’uomo è capace non solo di prevedere i pericoli *veri* del futuro, ma anche di farsi persuadere dai suoi leaders, dopo un adeguato lavaggio del cervello, dell’esistenza di pericoli irreali. ... Soltanto negli esseri umani si può scatenare l’aggressione difensiva con il lavaggio del cervello.

...

Esiste una terza condizione ... dell’esistenza, che contribuisce ad accrescere ulteriormente l’aggressività difensiva Come gli animali, l’uomo si difende contro minacce ai propri interessi vitali. *Ma la sua gamma di interessi vitali è molto più vasta di quella degli animali*. L’uomo non deve sopravvivere solo fisicamente, ma anche psichicamente ... ; per l’uomo ogni elemento necessario alla conservazione del suo equilibrio psichico ha la stessa importanza vitale di quel che serve al suo equilibrio fisico. Per prima cosa, l’uomo ha un interesse vitale a conservare il proprio schema di orientamento. Da esso dipendono la sua capacità di agire e ... il suo senso di identità. Se altri mettono in dubbio il suo schema di orientamento con le loro idee, reagirà a tali idee come a una minaccia vitale.

...

Oltre allo schema di orientamento, l’uomo ha bisogno di oggetti di devozione, che diventano una necessità fondamentale per il suo equilibrio emozionale. Qualunque cosa siano ... egli li sente sacri. ... L’individuo – o il gruppo – reagisce a un attacco contro il ‘sacro’ con la stessa rabbia e la stessa aggressività scatenate da un attacco contro la vita.” (p. 248-251).

In difesa della libertà

Fromm sull’importanza della libertà umana scrive in *Anatomia della distruttività umana*:

“Fra tutte le minacce agli interessi vitali dell’uomo, quella alla libertà è di straordinaria importanza La libertà è la condizione per la crescita totale di una persona, per la sua salute mentale e per il suo benessere; l’assenza di libertà mutila l’uomo, lo rende sofferente Libertà non significa assenza di costrizione, dato che ogni crescita all’interno di una struttura, e ogni struttura richiede costrizione. ... Quel che conta è se la costrizione ... risulta dalle necessità di crescita intrinseche alla struttura dell’individuo.

La libertà è una condizione biologicamente vitale perché l’organismo umano non sia ostacolato nel suo sviluppo; quando essa è minacciata, insorge l’aggressione difensiva, come per qualsiasi altra minaccia agli interessi vitali” (p. 252,253).

Anche il poeta Omero era consapevole del grave margine di mutilazione che deriva dalla perdita della libertà per un essere umano. Scrive nel libro XVI dell’Odissea nei versi 322 e 323

“Metà del valore d’un uomo distrugge il tonante
Zeus, allorché schiavo giorno lo afferra”.

In difesa del narcisismo

Se vogliamo comprendere quale possa essere l’aggressività che si scatena in difesa del narcisismo dobbiamo cercare di immedesimarci nei panni di un narcisista.

Seguiamo le parole di Fromm tratte da *Anatomia della distruttività umana*:

“Si può descrivere il narcisismo come uno stato di esperienza in cui la persona percepisce come realtà soltanto il *suo* corpo, i *suoi* bisogni, i *suoi* sentimenti, i *suoi* pensieri, la *sua* proprietà, qualsiasi cosa e qualsiasi persona *gli* appartengano, mentre tutto il resto – persone e cose, che non fanno parte della persona o non sono oggetto dei suoi bisogni – non interessa, non è completamente reale, è percepito solo attraverso una conoscenza intellettuale, è *affettivamente* privo di peso e di colore. ...

[Il narcisista] ha bisogno di aggrapparsi all’immagine narcisistica di sé, poiché su di essa si basano la sua auto-stima e il suo senso di identità. Se il suo narcisismo è minacciato, *egli* è minacciato, *egli* è minacciato in un’area di importanza vitale. ... L’intensità [della] reazione aggressiva si rispecchia per esempio nell’incapacità di perdonare chi abbia ferito il suo narcisismo, e spesso in un desiderio di vendetta che sarebbe meno intenso se fossero stati attaccati il suo corpo o la sua proprietà” (p. 255).

Non possiamo però prendere come esempio solamente l’individuo narcisista, perché anche i gruppi possono essere fortemente narcisisti. Scrive Fromm nell’opera sopra citata:

“Nel narcisismo di gruppo, dove l’oggetto non è l’individuo ma il gruppo cui appartiene, l’individuo può essere pienamente consapevole del proprio narcisismo ed esprimerlo senza restrizioni. Affermare che la ‘mia patria’, (o la

mia religione, o la mia nazione) sono le più meravigliose, colte, potenti, pacifiche, ecc., non solo non suona pazzesco, ma passa per espressione di patriottismo, fede, lealtà, oltre che per valutazione realistica e razionale, essendo condivisa da parecchi membri dello stesso gruppo. Grazie a questo consenso, la fantasia si trasforma in realtà: per la maggioranza, infatti, la realtà è costituita dal consenso generale, e non è fondata sulla verifica critica, sulla ragione.

Il narcisismo di gruppo ha funzioni importanti. In primo luogo, incentiva la solidarietà e la coesione della comunità, facilita la manipolazione, proprio facendo leva sui pregiudizi narcisistici. In secondo luogo, è un elemento estremamente importante poiché soddisfa i membri del gruppo, e particolarmente quelle che hanno ben poche altre ragioni di sentirsi orgogliosi e validi. ... Di conseguenza il grado di narcisismo di gruppo è commisurato alla mancanza di soddisfazione reale nella vita” (p. 257).

“I ‘narcisisti di gruppo’ sono suscettibili quanto quelli individuali, e reagiscono con rabbia a ogni ferita, reale o immaginaria, inflitta al loro gruppo” (Fromm, 1973 it. 1978a, p. 258).

Resistenza rabbiosa

Ecco come Fromm definisce la forma di resistenza rabbiosa in *Anatomia della distruttività umana*:

“Un'altra fonte di aggressione difensiva è l'aggressione come reazione a qualsiasi tentativo di far prendere coscienza di tensioni e fantasie represses. ... In tal caso l'aggressione ha un unico scopo: distruggere il testimone che possiede la prova [dei contenuti inconsci]. Questo fenomeno di mobilitazione di aggressività nei confronti di chi ci espone ai nostri pericolosi contenuti inconsci è lo stesso che] si è verificato nel corso della storia. Coloro che hanno detto la verità su un particolare regime, sono stati esiliati, rinchiusi in prigione o uccisi per aver scatenato la furia di chi deteneva il potere. Certo, la spiegazione ovvia sarebbe che erano dannosi alle rispettive classi dirigenti, che la loro uccisione sembrò il modo migliore di proteggere lo status quo. Questo è abbastanza vero, ma non spiega il fatto che chi-dice-la-verità è odiato profondamente, anche se non costituisce una vera e propria minaccia all'ordine costituito. ... [Dicendo] la verità si mobilita la resistenza di coloro che la reprimono. Per questi, la verità è pericolosa non solo perché può compromettere il loro potere, ma perché scuote il loro intero sistema conscio di orientamento, privandoli delle loro razionalizzazioni, e potrebbe persino costringerli ad agire diversamente” (p. 259-261).

Un esempio sublime di reazione dovuta allo scatenarsi di una resistenza è la celeberrima disputa che, ne *I promessi sposi* di Alessandro Manzoni, si verifica fra il giusto Padre Cristoforo e il crudele Don Rodrigo. La reazione aggressiva, dell'iniquo signorotto spagnolo, si scatenerà proprio nel momento in cui il frate scuoterà il di lui più profondo e inconscio timore.

“- Ho compassione di questa casa: la maledizione le sta sopra sospesa. State a vedere che la giustizia di Dio avrà riguardo a quattro pietre, e soggezione di quattro sgherri. Voi avete creduto che Dio abbia fatta una creatura a sua immagine, per darvi il piacere di tormentarla! Voi avete creduto che Dio non saprebbe difenderla! Voi avete disprezzato il suo avviso! Vi siete giudicato. Il cuore di faraone era indurito quanto il vostro; e Dio ha saputo spezzarlo. Lucia è sicura da voi: ve lo dico io povero frate; e in quanto a voi, sentite bene quel ch'io vi prometto. Verrà un giorno...”

Don Rodrigo era fin allora rimasto tra la rabbia e la meraviglia, attonito, non trovando parole; ma, quando sentì intonare una predizione, s'aggiunse alla rabbia un lontano e misterioso spavento.

Afferrò rapidamente per aria quella mano minacciosa, e, alzando la voce, per troncar quella dell'inafausto profeta, gridò: - escimi di tra' piedi, villano temerario, poltrone incappucciato” (p. 79,80).

Il conformista aggressivo

Per ciò che concerne l'aggressione che è una reazione alla necessità di conformarsi Fromm scrive nel medesimo testo sopra citato:

“L'aggressione conformista comprende vari atti aggressivi compiuti non perché l'aggressore è mosso dal desiderio di distruggere, ma perché così gli viene ordinato, ed egli ritiene suo dovere ubbidire. In tutte le società strutturate gerarchicamente l'obbedienza è forse il tratto più profondamente inculcato. Essere disubbidiente è il crimine supremo, dal quale hanno origine tutti gli altri. ... L'obbedienza, come conseguenza del bisogno di conformarsi, mobiliterà in diversi casi degli impulsi aggressivi che altrimenti potrebbero non manifestarsi. Per di più, l'impulso di non obbedire o di non conformarsi costituisce per molti una minaccia interiore, contro la quale si difendono compiendo l'atto aggressivo richiesto” (p. 262).

Nei regimi dittatoriali solo l'obbedienza è il valore che conta. Onestà, correttezza, carità, altruismo, bontà non hanno senso per coloro che si affidano al dittatore. Il regime, in virtù dell'obbedienza manifesta, può tollerare e pure premiare comportamenti indegni. Un desolante e verosimile esempio si trova in *Una giornata particolare*, film di Ettore Scola. Durante il ventennio fascista a Roma, la protagonista Antonietta, prototipo della brava donna del regime, casalinga sfruttata e umiliata dal marito, ha un fortuito incontro in circostanze particolari con un affascinante radiocronista, confinato nell'appartamento di fronte al suo. La portinaia del palazzo, accortasi del contatto tra i due, redarguisce la donna a non frequentare il vicino perché antifascista. Antonietta rimane scioccata dalla notizia. Leggiamo le parole del dialogo che segue tale rivelazione:

“Antonietta: ‘Ma una persona così perbene non può essere antifascista’

Portinaia: ‘Il perbene non c'entra. Io, pe' divvene una, conosco un ladro che è venuto pure a ruba' qua nel palazzo nostro e adesso è caposquadra della milizie. Uno può essere pure un mascalzone, che vor di', quello che bisogna vede'è se è fedele o no al partito, eh! Questo conta, non ve pare?’”

Aggressione strumentale

L'aggressione strumentale è un'aggressione atta a ottenere qualcosa di necessario o desiderabile. Possiamo considerare desiderabile per l'uomo tutto ciò che gli è necessario. Nelle società complesse diventa necessario ciò che è desiderato e che quindi non è strettamente necessario per sopravvivere. La motivazione principale di questo mutamento di ciò che è desiderato in ciò che è necessario è possibile perché la gente è avida, cioè non è mai soddisfatta di quello che ha. Scrive Fromm in *Anatomia della distruttività umana*:

“L'avidità è una delle più forti passioni non-istintive dell'uomo, un sintomo evidente di disfunzione psichica, di vuoto interiore, di mancanza di un centro interiore. È una manifestazione patologica dell'incapacità di svilupparsi completamente, e uno dei peccati fondamentali nell'etica buddista, ebraica, cristiana” (p. 263).

A proposito del mangiare o del comprare coatto Fromm scrive che esso “rappresenta simbolicamente il tentativo di riempire il vuoto interiore e ... di superare momentaneamente il senso di depressione. ... Nella nostra cultura l'avidità è fortemente rinforzata da tutte quelle misure che tendono a trasformarci in consumatori” e, “naturalmente, se” una persona “ha abbastanza denaro per comperarsi tutto quel che desidera,” ella “non ha bisogno di essere aggressiva” (Fromm, 1973 it. 1978a, p. 263,264). Spesso l'avidità viene confusa con il normale spirito di auto-conservazione che attiva l'uomo per avere ciò di cui ha bisogno per vivere o per avere un tenore di vita tradizionale e consolidato dalle abitudini. Questa confusione è spesso una giustificazione o meglio una razionalizzazione di chi vuol fare in modo di convalidare la propria avidità come una naturale predisposizione dell'uomo all'egocentrismo senza mettere in discussione né la propria posizione, né quella del sistema produttivo che sull'avidità basa il suo funzionamento.

Note sulla guerra

In una breve e interessante digressione sulle cause della guerra, Fromm si esprime chiaramente dicendo che “la tesi secondo cui la guerra è provocata dall'aggressività umana non è soltanto non realistica, è soprattutto dannosa. Distoglie dalle cause reali, indebolendo così l'opposizione contro di esse” (1973 it. 1978a, p. 265,266).

Di notevole interesse sono le motivazioni emozionali sottili che rendono attraente la guerra per una persona media, ma che non hanno niente a che fare con l'aggressione. Scrive Fromm in *Anatomia della distruttività umana*:

“La guerra è eccitante persino se implica il rischio di perdere la vita e grandi sofferenze fisiche. Considerando che la vita della persona media è noiosa, tutta routine e senza avventure, l'atteggiamento di chi è pronto ad andare in

guerra deve essere inteso anche come il desiderio di mettere fine al noioso tran-tran della vita quotidiana, di lanciarsi nell'avventura In una certa misura, la guerra rovescia tutti i valori. Incoraggia l'espressione di impulsi umani profondamente radicati, come l'altruismo e la solidarietà, impulsi che vengono mutilati dal principio dell'egocentrismo e della competizione indotti nell'uomo moderno dalla vita normale in tempo di pace. Le differenze di classe, anche se non scompaiono, si riducono notevolmente. In guerra l'uomo è nuovamente uomo, ha la possibilità di distinguersi, a prescindere dai privilegi sociali conferitigli dal suo status di cittadino. Per dirla in forma molto accentuata, la guerra è una ribellione indiretta contro l'ingiustizia, l'ineguaglianza e la noia che dominano la vita sociale in tempo di pace, e non bisogna sottovalutare che, se un soldato combatte il nemico per la sua pelle, non deve combattere contro i membri del suo gruppo per avere cibo, cure mediche, riparo, vestiario, che gli vengono forniti da una specie di sistema perversamente socializzato. Il fatto che la guerra abbia queste caratteristiche positive è un triste commento alla nostra civiltà. Se la vita civile offrisse quegli elementi di avventura, solidarietà, eguaglianza, idealismo che si possono trovare in guerra, potrebbe essere molto difficile far combattere la gente. Il problema del governo consiste nello strumentalizzare questa ribellione, imbrigliandola al servizio dell'obiettivo della guerra; simultaneamente, per impedire che diventi una minaccia al potere costituito, si impone una rigida disciplina e lo spirito di obbedienza ai leaders, rappresentati come uomini altruisti, saggi, coraggiosi, che proteggono il loro popolo dalla distruzione" (p. 269,270).

Riporto la terribile frase iniziale del diario di guerra di uno degli jihadisti italiani, morto in Siria il 12 giugno del 2013. Il ragazzo poco più che ventenne era figlio di genitori italiani di estrazione sociale media. Dopo essersi radicalizzato a un islam intransigente e violento, lasciò la sua città di origine, Genova, per andare a combattere contro l'esercito di Assad, entrando a far parte della Brigata dei Migranti, un gruppo di islamisti caucasici sunniti. La prima pagina del diario, come è riportata nel testo *Jihadisti Italiani* di Foschini e Tonacci, cita:

“Messaggio per tutti gli uomini che non si accontentano di mangiare, lavorare, riprodursi e morire: Apologia di Allah e dell'Islam” (p. 37)

L'inizio del diario è un esempio tragicamente coerente con quanto espresso poco sopra da Fromm rispetto all'insopportabile senso di noia, depressione e vuoto che spingono follemente un uomo a imbracciare le armi.

Per la riduzione dell'aggressività difensiva

Fromm è molto chiaro nel delineare che nonostante l'aggressività difensiva (o al servizio della vita) sia una risposta filogenetica ereditaria predisposta per far sì che l'individuo riesca a sopravvivere, le sue manifestazioni possono essere modulate seguendo principalmente quattro indicatori. Il primo di questi riguarda la percezione della minaccia da parte di altri gruppi o individui. Se fosse garantito un

tenore di vita dignitoso e più equo per tutti, le pretese di dominio di un gruppo su un altro diminuirebbero notevolmente. Per tale scopo dovrebbero avvenire grandi mutamenti per quanto riguarda la produzione di beni, il consumo e la proprietà, che sono difficili da realizzare, ma auspicabili. Il secondo riguarda la subordinazione gerarchica in classi. Tale punto potrebbe essere realizzato solo se fosse garantito il tenore di vita del punto primo: il controllo e lo sfruttamento di classi più agiate non sarebbe infatti più realizzabile né auspicabile. Il terzo punto si basa sulla forza del lavaggio mentale che i leader hanno sulle masse. Se i primi due punti fossero rispettati, la presunta autorevolezza dei leader sarebbe notevolmente ridotta a vantaggio del pensiero critico e razionale individuale. Il quarto punto riguarda il narcisismo di gruppo che per essere ridimensionato, avrebbe bisogno di una spinta nella direzione di far diventare dominanti valori quali “essere e condividere”, rispetto che “avere e accumulare”. Ciò potrebbe essere realizzato tramite piccole e generose azioni individuali che modifichino la struttura sociale e decentrando il potere in strutture più piccole e egualitarie ove ci sarebbe la possibilità di abolire l’anonimato affidando la gestione dei rapporti sociali a una maggiore libertà individuale (Fromm, 1973).

Distruttività apparente

Come già accennato, è giunto il momento di dedicare un intero paragrafo alla categoria della distruttività apparente. Tramite l’analisi della “sete di sangue” cercherò di pervenire a un ulteriore approfondimento critico sul significato del rito del sacrificio. Le forme di distruttività apparente sembrano opera dell’innata distruttività umana, ma in realtà non lo sono. Secondo Fromm esse si verificano per via di esperienze arcaiche che sono sepolte nella profondità della psiche umana. Un esempio può essere rappresentato appunto dalla “sete di sangue”: la passione di spargere sangue. Fromm intende questa pratica in maniera differente rispetto al piacere di uccidere qualcuno e lo collega alle particolarità di questa sostanza corporea. Egli ritiene che il sangue rappresenti uno dei fluidi vitali dell’organismo, gli altri a suo parere sono il latte e lo sperma. Per questo motivo il sangue è stato associato ai riti religiosi. Il sangue ha però una peculiarità rispetto agli altri due: non è né maschile, né femminile, rappresenta entrambi i sessi. Il latte e lo sperma, invece, rappresentano rispettivamente la parte femminile e la parte maschile. Sia il latte che lo sperma sono elementi generativi e creativi: il latte fa crescere i neonati, lo sperma permette di concepire nel grembo materno una nuova vita. Anche il sangue ha funzione vitale: tramite la circolazione all’interno dell’organismo, esso permette il sostentamento delle cellule, degli organi e degli apparati. Entrare in contatto con il sangue può rappresentare entrare in contatto con la forza vitale per eccellenza che risiede dentro il nostro corpo (Fromm, 1973). La letteratura greca classica, inoltre, ci descrive il sangue come un mezzo per parlare con le anime dei trapassati. Il sangue fornisce alle anime quel tanto di vita che

serve loro per ricordare e per parlare. Scrive Omero nel libro XI dell'*Odissea*, versi 34-37:

“E quando con voti e con suppliche le stirpi dei morti
ebbi invocato, prendendo le bestie tagliai loro la gola
sopra la fossa: scorreva sangue nero fumante. S'affollarono
fuori dall'Erebo l'anime dei travolti da morte”.

Omero rappresenta le anime come bramosi di bere il sangue versato. Odisseo deve tenerle lontano minacciandole con la spada affinché il vecchio indovino Tiresia beva per primo. Odisseo si trova nell'Erebo per farsi predire il futuro dall'indovino che, anche se morto, ha conservato le sue qualità di chiaroveggente. Fromm, come abbiamo detto, ritiene che il sangue non appartenga a nessuno dei due sessi, ma a entrambi. È notevole, a mio avviso, ricordare che proprio il personaggio di Tiresia ha nella sua storia delle affinità con la partecipazione a entrambi i sessi. Prendiamone la descrizione delle vicende tramite le parole di Robert Graves. Egli ne *I Miti Greci* scrive:

“Un giorno, sul monte Cillene, Tiresia vide due serpenti nell'atto di accoppiarsi. Quando i serpenti lo attaccarono, egli li colpì con il suo bastone, uccidendone la femmina. Subito fu trasformato in donna e divenne una celebre prostituta. Ma sette anni dopo gli capitò di assistere alla stessa scena nello stesso luogo e allora riacquistò la sua virilità uccidendo il serpente maschio. ... Alcuni giorni dopo Era rimproverò a Zeus le sue molte infedeltà. Zeus si difese replicando che, tuttavia, quando egli divideva il suo letto, Era ne traeva il più grande godimento. ‘Le donne, naturalmente, assaporano nell'atto sessuale un piacere molto maggiore che gli uomini’, affermò Zeus con veemenza. ‘Che assurdità!’ gridò Era. ‘Accade esattamente il contrario e tu lo sai!’ Tiresia convocato per por fine alla discussione in base alla sua esperienza personale, rispose: ‘Se in dieci parti dividiamo il piacere d'amore tre volte tre vanno alla donna e una sola all'uomo’. Era fu così esasperata dal sogghigno di trionfo di Zeus che accecò Tiresia. Ma Zeus lo ricompensò con il dono della chiaroveggenza e una vita che si sarebbe prolungata per sette generazioni” (p. 340).

Credo che sia interessante riportare il commento esplicativo dell'autore sul brano appena citato:

“Il ricorrere di ‘Tiresia’, epiteto comune agli indovini, nella storia leggendaria della grecia, fece nascere la credenza che Tiresia avesse avuto da Zeus il dono di una vita lunghissima. Nell'India meridionale è considerato ancor oggi di malaugurio vedere serpenti che si accoppiano. Si dice infatti che lo spettatore sarà punito con il ‘mal femminile’ (come lo chiama Erodoto), cioè con l'omosessualità. Qui il favoleggiatore greco ha spinto il racconto un po' più in là per dileggiare le donne. La corniola, albero divinatorio sacro a Crono ... , simboleggia il quarto mese, mese dell'equinozio di primavera” (p. 343).

Quindi potremo intuire un'associazione fra i riti sacrificali nei quali scorre il sangue, l'appartenenza a entrambi i sessi e la chiaroveggenza. Ma quale? Per cercare di comprendere meglio la connessione fra sangue, sessi e chiaroveggenza cercheremo di approfondire i significati che sono racchiusi nella corniola albero sacro a Crono e in Crono stesso. L'albero sacro a Crono era associato al quarto mese del calendario e rappresentava il mese del passaggio dall'inverno alla primavera (più o meno il nostro attuale marzo). Nel libro X, verso 242, dell'*Odissea* i frutti dell'albero, le corniole, vengono date in pasto ai compagni di Odisseo che sono stati trasformati in porci dalla maga Circe. Ora il porco non è un animale comune, ma nella mitologia greca esso è sacro alla dea Morte. Anche le corniole sono legate alla morte, sono il frutto rosso dei morti. In antichità un tabù primitivo vietava di cibarsi di cibi di colore rosso che erano destinati ai morti. L'associazione fra il colore di questi frutti e quello del sangue è lampante: il sangue è il nutrimento dei morti, ciò che essi agognano per tornare alla vita. Ma torniamo a Crono. Egli era un titano il più piccolo figlio di Urano e della Madre Terra. Urano dopo aver generato con la Madre Terra i Ciclopi, suoi figli ribelli, e i Titani esiliò i primi nella regione del Tartaro. Per vendicarsi la Madre Terra persuase il figlio più piccolo Crono a capeggiare una rivolta dei Titani contro Urano. Crono con un falchetto fornitogli dalla Madre Terra evirò il padre e ne gettò i genitali in mare. Da alcune gocce di sangue che caddero sulla Madre Terra nacquero le tre Erinni. Ora per i Greci di epoca posteriore Crono rappresenta il dio Tempo che con la sua falce avanza inesorabile. Le tre Erinni, nate dalle gocce del sangue di Urano, rappresentano la triplice dea primitiva. Ma chi è questa triplice dea? Seguiamo le parole di Graves a riguardo della grande religione primitiva, come ce la descrive ne *I Miti Greci*:

“In tutta l'Europa neolitica ... le credenze religiose erano molto omogenee e tutte basate sul culto di una dea Madre La grande dea era considerata immortale, immutabile e onnipotente, e il concetto della paternità non era stato introdotto dal pensiero religioso. ... Gli uomini temevano la matriarca, la riverivano e le obbedivano Le tre fasi della Luna si riflettevano nelle tre fasi della vita della matriarca: vergine, ninfa (nubile) e vegliarda. In seguito, giacché l'annuale corso del Sole ricordava anche il crescere e il decrescere delle sue forze fisiche (la primavera come vergine, l'estate come ninfa, inverno come vegliarda), la dea fu identificata con i mutamenti stagionali che segnavano la vita delle piante e degli animali, e dunque con la Madre Terra che all'inizio dell'anno vegetativo produce soltanto foglie e boccioli, poi fiori e frutta e infine si isterilisce. La dea fu identificata poi con un'altra triade: la vergine dell'aria, la ninfa della terra ed Ecate. Quando il rapporto tra il coito e la gravidanza fu ufficialmente stabilito ... la posizione dell'uomo migliorò sensibilmente e il merito di fecondare le donne non fu più attribuito ai fiumi e ai venti. ... La ninfa tribale, pare, si sceglieva ogni anno tra i giovanotti del suo *entourage* un amante, il re che sarebbe stato sacrificato alla fine dell'anno e che diveniva così un simbolo della fertilità più che uno strumento del piacere della ninfa. Il suo sangue, sprizzando tutt'attorno,

avrebbe reso fecondi i campi, gli alberi e le greggi ... L'anno sidereo aveva un giorno di eccedenza che fu intercalato fra il tredicesimo e il primo mese e divenne il più importante poiché in quel giorno appunto la ninfa tribale sceglieva il suo divino paredro Nell'antica mitologia greca si riflettono soprattutto quei mutevoli rapporti tra la regina e i suoi amanti, che iniziano con il sacrificio annuale o biennale del divino paredro e terminano col tramonto del matriarcato” (p. 5-9).

La descrizione di Graves sull'origine dei miti greci e dell'antica religione neolitica è utile per ampliare il significato del sacrificio come simbolo del rinnovamento e della rinascita collegata all'inizio dell'anno vegetativo. Sembra che il potere di generare o di rigenerare venga attribuito appunto al sangue. Le anime dei morti nell'*Odissea* riprendono la parola bevendone. Inoltre si può grazie al sangue e alle sue proprietà fertilizzanti superare la morte poiché da essa si può risorgere proprio tramite il sangue. Questa speranza si basa sulla credenza che l'anno vegetativo inizierà nuovamente dopo il lungo inverno grazie al sangue versato nel sacrificio. C'è in questo concetto l'idea di poter ingannare il tempo (Crono) che avanzando inesorabilmente ci conduce alla fine della nostra esistenza. Gli uomini si sono sempre interessati al loro futuro e agli avvenimenti che sarebbero potuti accadere loro. Questo desiderio di pre-vedere ha insito dentro di sé un altro desiderio, quello di pre-venire ciò che d'infausto potrebbe accadere. È in altre parole il desiderio di evitare la morte. Alla figura del veggente è affidata la capacità di vedere il futuro e di parlare con i morti. I morti ci raccontano il nostro passato e interrogandoli è possibile indovinare il nostro futuro. Nel mito citato l'indovino Tiresia, per aver vissuto sia come uomo, sia come donna, viene tirato in ballo nella disputa fra Zeus ed Era. Dispute fra i sessi sono più volte rimarcate nei miti greci e soprattutto olimpici e rappresentano il conflitto fra patriarcato e matriarcato che si rifà alle prime invasioni elleniche nella penisola greca a danno delle originarie popolazioni pelasgiche. Gli elleni portarono con loro nel secondo millennio a.C. il culto di una trinità maschile ariana (Indra, Mitra e Varuna), i pelasgi invece erano devoti alla dea Madre. I primi avevano un'organizzazione patriarcale, i secondi matriarcale. Questa contesa è un'allegoria della vittoria del “patriarcato” sul “matriarcato”: la donna sarà d'ora in poi sottomessa all'uomo sia in ambito politico, sia in ambito religioso. Il verdetto di Tiresia è concorde con i vincitori nella versione appunto che i vincitori stessi ne danno. Tiresia è colui che per la sua duplice esperienza nell'essere stato sia uomo, sia donna decide le sorti di chi l'avrà vinta, ma sarebbe potuto essere un mediatore di pace. Egli conosce l'“ermafroditismo del sangue”, comprende le grandi capacità generative e rigenerative di questo liquido, ma non le menziona, preferisce parteggiare per il patriarcato. Questa scelta gli fa acquisire i doni della lunga vita e della chiaroveggenza, ma perde per sempre i suoi occhi. Potremmo azzardarci a interpretare simbolicamente i doni e la maledizione: Tiresia sviluppa un'intelligenza tecnica, che gli fa prevedere il futuro e allungare la sua vita, ma perde il contatto con la realtà più diretta ed essenziale. Credo che il rituale

del sangue abbia molto a che fare con la speranza della rigenerazione e della resurrezione dalla morte, ma che possieda anche, nascosto nel suo simbolismo e a un livello ancora più profondo, la consapevolezza che la vera vittoria sull'esperienza del dolore non sia quella di evitare la morte, ma quella di vivere pienamente. Il sangue con il suo significato di vitale energia che abbraccia entrambi i generi rappresenta la sana collaborazione tra i sessi che si basa su uguaglianza e rispetto reciproco tra uomo e donna. Questa è la visione che a mio avviso Tiresia perde. La prevaricazione genera odio e risentimento, l'amore genera pace. Credo che il simbolismo del rito dello spargere sangue aneli, sebbene inconsapevolmente e in maniera deviata, alla pace e al rispetto fra i sessi. Credo inoltre che la lettura che ho fornito sullo spargere il sangue durante un sacrificio possa essere correlata fruttuosamente con quella di Girard. Egli ritiene che la violenza intestina in una comunità debba essere convogliata verso una singola vittima. Il sacrificio di questa eviterà che la violenza dilaghi nella comunità. Io credo che effettivamente il sangue in maniera concreta riunisca la comunità. È una sorta di "concretismo" del pensiero. Nella comunione del sangue si può ritrovare la comunione dell'intera famiglia umana. L'errore del pensiero concreto sta nel fatto che esso indica di uccidere un altro essere umano e bagnarsi concretamente nel sangue "vivo" per unirsi nel principio vitale da esso rappresentato. L'errore del pensiero concreto viene sfruttato dal sadico che trova nella ricerca della verità, della giustizia, dell'armonia e della pace tramite il simbolo del sangue l'occasione di consumare l'uccisione della vittima innocente. Questo è utile al sadico per attuare i suoi piani di controllo violento. La gente soffre e nella sua sofferenza cerca il significato della propria esistenza anelando alla beatitudine. Essa altro non è che la felicità raggiunta tramite l'armonia e la pace. L'abbandono dei riti dello spargere sangue umano rappresenta l'evoluzione dal pensiero concreto a uno più consapevole dei propri obiettivi e dei mezzi più adatti per il loro raggiungimento. Non illudiamoci però che abbandonato il rito del sacrificio umano e con un sistema democratico di amministrazione della giustizia ci si possa considerare immuni dal fenomeno del capro espiatorio. Qualsiasi azione umana, anche se animata da buoni propositi, può essere perversa nel suo contrario. Lo strumento del sacrificio come capro espiatorio è un blando palliativo per la pace sociale, esso genera solamente ingiustizia e più grandi sofferenze. Non potrà mai generare una cultura realmente libera, produrrà e riprodurrà continuamente solo se stesso: un controllo violento e quindi sadico, anche se non palesemente.

CAP. V: EDIPO

Voi non vedrete né i mali che ho patito né quelli che ho compiuto, ma in avvenire vedrete soltanto nella tenebra coloro che mai avrei dovuto vedere, né potrete riconoscere coloro che avrei voluto vedere

Sofocle, *Edipo Re*

La pietra angolare

Questo capitolo sarà dedicato al mito di Edipo che sarà oggetto del nostro ragionamento tramite le analisi di Freud, Girard e Fromm. L'ormai celebre analisi di Freud (1900) è la pietra angolare sulla quale si basa tutta la teoria psicoanalitica freudiana. L'analisi di Girard (1972) è una revisione critica di quella freudiana che vede in Edipo il prototipo della vittima espiatoria che si immola per la città. Quella di Fromm (1951) è la più completa in quanto espone la reale dinamica che sta alla base della tragedia di Sofocle: il conflitto tra ordine patriarcale e ordine matriarcale. Quest'ultimo tassello scardina la base del pensiero freudiano e ne amplia notevolmente le cause ben oltre le ristrette vedute di origine sessuale. Fromm ci restituisce inoltre una visione di Edipo che si estende oltre il significato di vittima espiatoria del sacrificio rituale caro a Girard: Edipo e alcuni altri personaggi sono effettivamente vittime dello scontro tra i due ordini suddetti, quello patriarcale e quello matriarcale. È proprio l'ordine vincitore, il patriarcale, che attribuisce loro la colpa di aver scatenato il conflitto. Le vittime pagano lo scotto dello scontro fra due modelli di società, perché rappresentano la parte che ha perso nella lotta per il potere. Esse sono state un pericolo reale per l'ordine al quale erano avverse.

Credo che sia interessante fare una piccola notazione sul rito che è descritto nell'*Edipo a Colono* di Sofocle. Ismene, una delle due figlie di Edipo, officia al posto del padre un rituale che consacrerà quest'ultimo come salvatore della terra dove sarà sepolto. Il rito sembra una comune offerta di libagioni alle dee della terra, ma a mio avviso possiede una peculiarità: gli abitanti di Colono intimano a Edipo di non versare del vino durante l'offerta. Il parallelo tra il vino e il sangue è lampante. Credo che il significato simbolico, che sottosta al divieto di versare il vino (sangue) per la salvezza di quella terra e dei suoi abitanti, aneli implicitamente a un'abolizione del sacrificio di vittime rituali. Quindi io credo che il messaggio simbolico che il rito ci fa intravedere sia: affinché la pace e l'armonia regni, ogni rito, ogni propiziazione, ogni desiderio umano deve abolire il sacrificio, solo in questo modo l'uomo troverà sulla Terra la sua pace e la sua dimora.

Edipo re

Proporrò un breve riassunto dell'*Edipo re* di Sofocle per affrontare le analisi che seguiranno con un ricordo più fresco delle vicende prese in esame. L'antefatto della tragedia riguarda l'insediamento di Edipo a Tebe. Edipo, pur essendo il re di Tebe, è un principe straniero originario di Corinto. Egli lasciò la casa dei genitori per evitare ciò che un oracolo gli predisse. Il suo destino sarebbe stato quello di uccidere il padre e di giacere con la propria madre. Durante il suo peregrinare a un crocevia incontrò un vecchio su un cocchio accompagnato da dei servitori. Per un diverbio fra i due Edipo uccise il vecchio e i tutti servitori tranne uno di questi che riuscì a fuggire. Dopo questo scontro giunse a Tebe trovando la città afflitta da un terribile mostro: la Sfinge. Essa strangolava e divorava i fanciulli e le fanciulle del luogo. Il mostro poteva essere sconfitto solamente rispondendo all'enigma che esso poneva. Chi avrebbe risposto correttamente sarebbe stato proclamato re della città per averla liberata dalla sciagura. Graves ne *I miti greci* riporta il celebre indovinello:

“Quale essere, con una sola voce, ha talvolta due gambe, talvolta tre, talvolta quattro, ed è tanto più debole quante più ne ha?” (p. 339).

La risposta è “l'uomo”. Edipo rispose correttamente e la Sfinge si gettò dal monte sul quale era assisa sfracellandosi. Lo straniero divenne così re di Tebe, sposò la regina Giocasta vedova del precedente re ed ebbe da lei due figli maschi, Eteocle e Polinice, e due femmine, Antigone e Ismene. Gli avvenimenti della tragedia iniziano con una pestilenza che imperversa sulla città. Il re, commosso dal dolore patito dai suoi sudditi, manda il cognato Creonte al santuario di Febo per farsi dire dall'oracolo che cosa si debba fare per debellare la città dall'infausto male. Creonte torna con un rimedio contro la peste: l'oracolo ha profetizzato che, per allontanare la pestilenza, debba essere ucciso o bandito l'assassino di Laio, il precedente re. Edipo quindi maledice l'assassino e fa convocare l'indovino Tiresia, affinché possa indicargli il colpevole. Questo dopo molte esitazioni rivela al re che l'assassino di Laio è Edipo stesso. Aggiunge inoltre che lui, Edipo, è il figlio di Laio e Giocasta. Tiresia accusa quindi Edipo di parricidio e d'incesto. Edipo infuriato scaccia a male parole l'indovino e immagina che le accuse siano state escogitate da Creonte per ambire al trono di Tebe. Giocasta interviene a placare la collera del marito e, dopo aver chiesto spiegazioni del perché di tanto furore, cerca di minimizzare le parole di Tiresia screditando tutti gli indovini. Per fare ciò racconta al re la propria esperienza personale. Giocasta narra che a Laio, il precedente marito, era stato predetto che sarebbe stato ucciso dal proprio figlio. Per quanto lei ne sa Laio fu ucciso da dei briganti presso un crocevia. Invece il suo bambino, che avrebbe dovuto uccidere il padre secondo la predizione, fu abbandonato a morire sopra un impervio monte appena tre giorni dopo la nascita. Questo è il primo indizio che scuote l'animo di Edipo. Egli, nonostante la moglie

lo supplicherà più volte di fermarsi, continuerà a cercare la verità. Scoprirà gradualmente che quelli che credeva fossero i propri genitori non lo sono. Essi gli tacquero la sua origine: il servo di Laio, che avrebbe dovuto abbandonarlo sul monte, mosso a compassione lo affidò a un pastore di Corinto, il quale a sua volta lo portò ai sovrani della sua città. Questi, senza figli, lo adottarono come proprio. Il servo di Laio che ebbe pietà per la sorte del bambino lo confermerà e farà precipitare Edipo nell'abisso della colpa e della vergogna: egli è dunque l'assassino di suo padre e lo sposo di sua madre. Giocasta di fronte a questa intollerabile evidenza s'impicca nella camera nuziale ed Edipo, trovatala morta, si punisce accecandosi. In esergo al capitolo è riportata la terribile condanna che egli urla ai suoi occhi mentre si toglie la vista. Dopo l'atroce pena che si è auto-inflitto, Edipo chiede che Creonte lo scacci dalla città, ma non prima che questi abbia accettato la cura delle sue due figlie. Il Corifero conclude la tragedia ammonendo:

“Guardate, abitanti di Tebe: Edipo è questi, che sciolse l'enigma famoso e fu potente fra gli uomini. Nessuno mirò senza invidia la sua fortuna; ed ora vedete in quale gorgo di sciagura è precipitato. E allora fissa il tuo occhio al giorno estremo e non dire felice uomo mortale, prima che abbia varcato il termine della vita senza aver patito dolore” (Paduano, 2006, p. 430).

L'Edipo di Freud

Cercherò di riepilogare gli aspetti salienti del significato psicologico che Freud attribuisce alla vicenda narrata nel mito di Edipo e che si riferisce appunto alla parte della trilogia di Sofocle intitolata *Edipo re*. La Psicoanalisi come disciplina scientifica inizia il suo percorso con lo studio delle manifestazioni sintomatologiche dei pazienti nevrotici. Dopo lunghi anni di studio sull'eziologia di questi disturbi psichici Freud nel *Breve compendio di psicoanalisi* scrive:

“La psicoanalisi ci ha permesso di conoscere, con nostro crescente stupore, quale ruolo di importanza grandiosa svolga il cosiddetto complesso d'Edipo – ossia la relazione affettiva del bambino con entrambi i genitori – nella vita psichica dell'uomo. Tale stupore diminuisce quando comprendiamo che il complesso di Edipo è il correlato psichico di due fondamentali fatti biologici, la lunga dipendenza infantile dell'essere umano e il singolare modo in cui la sua vita sessuale dai tre ai cinque anni di età raggiunge un picco massimo per poi, dopo un periodo di inibizione, ricominciare con la pubertà” (p. 122).

Cerchiamo di comprendere meglio che cosa intenda Freud con l'affermazione citata. L'autore ritiene, come abbiamo già visto, che alla base del comportamento e della motivazione umana vi siano degli impulsi di natura sessuale. L'energia che muove tali pulsioni è energia di tipo sessuale, chiamata “libido”. La manifestazione di tale energia avviene tramite zone del corpo che vengono dette erogene, poiché stimolate producono e scaricano l'energia sessuale

dell'organismo. Tali zone sono associate alle primarie funzioni vitali nello scambio con l'esterno e riguardano i principali orifizi del corpo: bocca, ano, genitali. Per prima cosa il bambino deve nutrirsi. Per crescere ha bisogno di attaccarsi al seno della madre e di succhiare il latte. Le funzioni escretorie vengono ancora svolte in maniera non attiva nei confronti del mondo e nella prima fase sono trascurabili. Ciò che diventa primario per il bambino è la stimolazione della bocca nell'atto del succhiare che gli procura piacere e nutrimento. Scrive Freud nella prima serie di lezioni che fanno parte dell'*Introduzione alla psicoanalisi*:

“Così il primo oggetto della componente orale della pulsione sessuale è il seno materno, il quale soddisfa il bisogno di nutrizione del lattante. La componente erotica, che viene contemporaneamente soddisfatta durante il poppare al seno, si rende poi indipendente come atto del ciucciare, ...[la] pulsione orale diventa [quindi] autoerotica. Lo sviluppo successivo ha ... due mete: in primo luogo deve abbandonare l'autoerotismo, scambiare nuovamente l'oggetto appartenente al proprio corpo con un oggetto esterno; in secondo luogo deve unificare i diversi oggetti delle singole pulsioni sostituendoli con un unico oggetto. Naturalmente ciò può riuscire soltanto se questo oggetto è a sua volta un corpo intero, simile al proprio. ... Noi chiamiamo la madre il primo oggetto d'amore.” (p. 297,298).

Con queste poche righe Freud riesce a spiegare perché il bambino prova un grande affetto verso la madre. Ella incarna nella sua persona tutta la componente erotica orale del figlio. È il simulacro dell'amore dal quale il bambino dipende per soddisfare contemporaneamente il proprio bisogno di dare amore (scaricando la propria libido) e riceverne (come oggetto di cure e nutrimento). Dato che il periodo di neotenia dell'essere umano è molto lungo, il bambino avrà necessariamente bisogno delle cure della madre per molto tempo. L'amore nei confronti di quest'ultima sarà dunque prolungato per i vari anni della sua crescita. Leggiamo ora cosa scrive l'autore poco dopo nel medesimo testo a proposito del complesso di Edipo:

“Voi tutti conoscete la leggenda greca del re Edipo, che è destinato dal fato a uccidere suo padre e a prendere in sposa sua madre, che fa di tutto per sfuggire alla sentenza dell'oracolo e che poi si punisce accecandosi, quando apprende che ha nondimeno commesso, inconsapevolmente, questi delitti. ... [In] ciò è contenuta una verità psicologica. Anche se l'uomo ha rimosso nell'inconscio i suoi impulsi malvagi e vorrebbe dirsi che non è responsabile di essi, qualcosa lo costringe ad avvertire questa responsabilità come un senso di colpa il cui motivo gli è sconosciuto. ... Si vede facilmente [infatti] che il maschietto vuole avere la madre soltanto per sé, avverte come incomoda la presenza del padre, si adira se questi si permette segni di tenerezza verso la madre e manifesta la sua contentezza quando il padre parte per un viaggio o è assente.” (p. 299,300).

Secondo Freud il bambino vede necessariamente nel padre un rivale che può sottrargli il simulacro del suo amore, la primaria incarnazione del soddisfacimento della pulsione orale: la madre. Con la pubertà, il compito dell'essere umano è quello di trovare una soluzione al complesso svincolandosi dai propri genitori. Scrive l'autore nello stesso testo:

“Per il figlio, il compito consiste nello staccare i suoi desideri libidici dalla madre onde impiegarli nella scelta di un oggetto d'amore estraneo e reale, e nel conciliarsi con il padre se è rimasto in antagonismo con lui o nel liberarsi dalla sua oppressione se, reagendo alla ribellione infantile, è incorso in un rapporto di soggezione nei suoi confronti” (p. 305).

Secondo l'autore un fallimento nella risoluzione di questo complesso porterà necessariamente l'individuo a sviluppare una nevrosi, espressione sintomatologica e inconsapevole dell'impantanamento nel primario investimento libidico. Il complesso di Edipo rappresenta quindi la pietra angolare di tutto il pensiero psicoanalitico freudiano, poiché è il nucleo di tutte le nevrosi.

La vittima Edipo

Prendiamo ora brevemente in esame la critica che Girard avanza alla lettura che Freud fa del mito di Edipo. Sempre riferendosi all'*Edipo re* Girard individua alcuni tratti del carattere del protagonista: generosità, impulsività e propensione all'ira. Su tale propensione all'ira Girard fonda la costruzione della sua analisi. L'autore non s'interroga sull'origine di questa propensione, scrive che l'ira è sempre causata da un'altra ira che la precede temporalmente. Per l'autore però non esiste una causa prima dell'ira, ma essa si genera nel conflitto della reciprocità violenta. Che cosa significa? Quando due persone si trovano a confronto esse, anche se desidererebbero un rapporto non conflittuale, si scontreranno per questioni di prestigio. Il dialogo, nonostante la buona volontà, diverrà una competizione conflittuale per determinare chi sia superiore all'altro. Nessuno dei due rivali avrà però la ragione dalla sua parte perché avere la ragione, per Girard, è una questione di punti di vista. Scrive l'autore in *La violenza e il sacro*:

“Agli uomini ripugna dover ammettere che le ‘ragioni’ sono le medesime da entrambe le parti, ossia che *la violenza e senza ragione*” (p. 72).

Il dialogo fra Edipo e Tiresia e fra Edipo e Creonte secondo l'autore attesta proprio ciò, tutti coloro che parlano con Edipo si fanno trascinare in una disputa che diventa fonte di conflitto. Edipo conduce i suoi interlocutori verso un dialogo conflittuale, insulta Tiresia e accusa Creonte di tramare alle sue spalle, ma riesce a fare ciò perché la propensione all'ira non è una caratteristica esclusivamente sua. Tutti sono propensi a essere dominati dal conflitto al quale nessuno può sfuggire. Il

conflitto, la cui causa non può essere attribuita univocamente a una delle due parti, scatena sempre dell'ira che può traboccare in violenza indiscriminata. Scrive l'autore poco prima nella stessa pagina:

“La tragedia è l'equilibrio di una bilancia che non è quella della giustizia bensì quella della violenza” (p. 72).

Secondo l'autore la peste, che affligge la città di Tebe, è il simbolo di una faida violenta che la colpisce. Per Girard la violenza è un germe che contagia la società. I popoli primitivi si comportavano nei confronti di un atto violento come se si fossero trovati di fronte a un morbo estremamente infettivo, la cui capacità di propagarsi diminuisce col passare del tempo e con la distanza. Per tale motivo se veniva per esempio compiuto un omicidio, non solo il colpevole sarebbe stato allontanato dalla comunità, ma anche il luogo dell'uccisione e l'arma sarebbero stati considerati impuri e quindi evitati. Solo dopo riti di purificazione o il passare di un tempo prestabilito quel luogo e quell'oggetto sarebbero potuti essere nuovamente avvicinati. I primitivi, infatti, non disponendo di uno stato di diritto, temevano fortemente lo scatenarsi di una violenza inconsulta e incontenibile all'interno della comunità. Essa, infatti, per la numerosità delle morti che porta, può essere associata intuitivamente a un grande male, alla peste. Per questo motivo l'autore ravvisa nella peste di Tebe un conflitto insanabile in seno alla società. Tutti ne sono afflitti: giovani e fanciulle cadono per colpa della violenza indifferenziata che è esondata. In tali circostanze accusare esclusivamente Edipo di essere la causa di tutti i mali ha un significato ben preciso: è vedere nella sua colpa, il parricidio e l'incesto, la ragione di tutti i disordini. Per Girard l'ordine e la struttura delle differenze in una società primitiva sono i valori che garantiscono l'armonia interna. Edipo si è quindi macchiato dei crimini più atroci che ribaltano tali valori. Egli uccide il padre e gli si sostituisce: tra lui e il padre quindi non vi sono più differenze. La madre diventa moglie, i figli sono fratelli. Tutta la struttura della società va in pezzi. Per l'autore questo disfacimento rappresenta la “crisi sacrificale”, che è la perdita sia del valore sia del significato del rito del sacrificio. Verrà spontaneo domandarsi: cosa c'entra la crisi del rito del sacrificio con la violenza indifferenziata? Le parole di Girard in *La violenza e il sacro* possono aiutarci a comprendere questo passaggio del suo pensiero. L'autore scrive:

“La *crisi sacrificale*, ossia la perdita del sacrificio, vuol dire perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa, cioè reciproca, si diffonde nella comunità” (p. 76).

Per Girard il mito di Edipo è la manifestazione tragica e mitica dello sgretolamento della società che perde nel rito del sacrificio il suo strumento di organizzazione. La “violenza ordinatrice”, quella che s'indirizza verso un'unica vittima espiatoria per

scaricare su di lei tutta la violenza intestina alla comunità, regredisce a “violenza essenziale”: l'*escalation* di una faida senza limiti. C'è un unico modo per evitare che la vendetta continui a imperversare: deve essere designata una vittima espiatoria. La vittima prediletta è Edipo che con le sue colpe rappresenta esemplarmente l'annullamento delle differenze. La sua eliminazione ristabilirà quindi l'ordine e le differenze. Ma Edipo è realmente colpevole? Secondo l'autore no. Egli è una vittima alla quale vengono messe in bocca le parole della propria colpa e della propria condanna. Il tragediografo riporta la vicenda come fu mistificata dalla collettività unanime che accecò ed espulse Edipo, reo immaginario dei crimini più gravi, dell'onta più terribile che una società può sostenere: l'offesa alla struttura delle proprie differenze. Girard ritiene che il vero rimosso di *Edipo re* non sia il desiderio d'incesto con la madre e di parricidio come postulava Freud. Ciò che rimane inconscio è il fenomeno della violenza essenziale che si organizza come violenza ordinatrice. Si può pensare che, durante la grave crisi nella quale si trovavano, i sudditi di Tebe abbiano cercato un rimedio al dilagare della violenza. Inconsciamente essi avrebbero prestato una particolare attenzione a Edipo il forestiero. Per quale motivo però proprio lui? Perché il fatto che fosse straniero rappresentava un primo segno di diversità che faceva riemergere una prima differenza in seno alla società, dopo la grave crisi nella quale la struttura delle differenze era incorsa. Questo primo “segno vittimario”, che lo rendeva visibile rispetto alla massa indifferenziata della comunità, avrebbe attirato su Edipo le fasulle e immaginarie colpe d'incesto e parricidio. Qualificato con questi orrendi titoli la collettività sarebbe stata unanime nella decisione di espellere l'odiato re dalla città. I cittadini avrebbero quindi rivolto la propria violenza verso il sovrano, straniero, parricida e incestuoso. L'uso della forza e della violenza nei suoi confronti avrebbe avuto finalmente una giustificazione unanime, tutti sarebbero stati d'accordo nel vedere in lui la causa dei loro originari malumori, malumori che portarono la città sull'orlo del crollo. La violenza nei confronti di Edipo ha dunque quelle qualità purificatrici e sacre che lavano via l'impurità dalla comunità. Il rito è ristabilito contrapponendo una sacra violenza, quella unanime, a una violenza sacrilega, quella attribuita alla vittima. In questo modo la crisi sacrificale termina.

Per concludere, il mito di Edipo, la pietra angolare della psicoanalisi freudiana, è stato lo strumento attraverso il quale Girard ci ha mostrato come il mito, il sacro e il trascendente si originino. Leggiamo a tal proposito le parole che propongono questa matrice comune. L'autore scrive in *La violenza e il sacro*:

“Il meccanismo della vittima espiatoria spiega i principali temi del mito di Edipo; risulta efficace sia sul piano della genesi sia sul piano della struttura. È proprio ciò che ci ha permesso di constatare le analisi precedenti. Ma constatiamo anche che questo genere di analisi potrebbe facilmente estendersi a un gran numero di miti. Siamo portati a chiederci se questo stesso meccanismo non finirà per rivelarsi come la molla strutturante di qualunque

mitologia. E non è tutto; qualcosa d'altro e di più essenziale ancora è in giuoco se la formazione del sacro stesso, la trascendenza che lo caratterizza, dipende dall'unanimità violenta, dall'unità sociale fatta o rifatta nell' 'espulsione' della vittima espiatoria. Se stanno così le cose non sono i miti soltanto a essere in causa ma i rituali e il momento religioso nel suo insieme" (p. 128).

Paradiso e ribellione

In questo paragrafo cercheremo di chiarire il punto di vista di Fromm sul complesso e sul mito di Edipo. L'autore ritiene che Freud abbia il merito di aver scoperto quanto intenso possa essere l'attaccamento che lega un figlio alla madre. La madre è la persona le cui cure e la cui tenerezza mantengono il bambino in vita, lo fanno crescere sano, evitandogli morte o follia. Leggiamo le parole dell'autore che riguardano a suo avviso il primo e più profondo errore di Freud. Scrive Fromm in *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*:

"Dove Freud errava e doveva errare a causa delle sue premesse, era nella sua visione dell'attaccamento di natura essenzialmente sessuale. Applicando la sua teoria della sessualità infantile, era per lui logico presumere che ciò che lega un bambino piccolo alla madre è il fatto che essa è la prima donna della sua vita che gli sia vicina, e che fornisce ai suoi desideri sessuali l'oggetto naturale cui egli aspira. ... [Non è però] il desiderio sessuale a rendere il rapporto con la madre così intenso e vitale. Tale gravidanza si fonda sul bisogno di quel paradisiaco stato di cui ho appena parlato, e non è certo il desiderio sessuale a rendere la figura della madre così importante non solo durante l'infanzia, ma forse anche per l'intera esistenza di un individuo" (p. 47,48).

Qual è quel "paradisiaco stato" al quale si riferisce l'autore? Leggiamo le parole che Fromm utilizza per chiarire questo concetto. L'autore scrive poco prima nel medesimo testo:

"L'attaccamento e la dipendenza dalla figura materna è più che attaccamento a una persona: è l'aspirazione a una situazione nella quale il bambino è protetto e amato, e non ha ancora responsabilità da affrontare" (p. 46).

Quindi per l'autore l'attaccamento alla madre non ha il suo impulso primario nella sessualità, che è un desiderio piuttosto volubile, ma nell'esperienza di soddisfazione che le cure materne, tramite la sollecitudine e la tenerezza che ella prodiga, procurano al bambino. Il piccolo fa esperienza di un vero paradiso terrestre, che sebbene sia transitorio, lascia una traccia indelebile nella sua mente e in quella dell'uomo che sarà. Per Fromm anche l'adulto infatti, nonostante le certezze che può raggiungere, è indifeso rispetto al mondo nel suo complesso e alle esperienze di malattia e di morte. Scrive l'autore nel testo citato:

“C’è quindi da stupirsi che porti dentro di sé il sogno di trovare un mondo nel quale possa essere ancora un bambino?” (p. 47).

Un esempio poetico e delicato di questa dolce nostalgia è rappresentato dal tenero canto della “donna aiuola” ne *La storia infinita* di Michael Ende. Il protagonista del racconto, avvicinandosi alla dimora della premurosa abitatrice, ode:

“Per cent’anni, ospite amato,
t’ho aspettato in questa casa.
Poiché sei fin qui arrivato,
che sia tu son ben persuasa.
Per sfamarti e dissetarti,
tutto è stato apparecchiato.
Se vorrai qui consolarti,
tenerezza ho preparato
e conforto alle tue pene.
La tua strada non fu corta,
quel che è stato non importa,
così sei, così vai bene ...
Gran signore, sii bambino!
Torna a essere piccino!
Sulla porta non fermarti,
ché son qui per salutarti!
Tutto è stato preparato,
anni e anni t’ha aspettato” (p. 391).

Fromm individua a tal proposito un punto estremamente importante. Egli ravvisa nella contraddizione fra le necessità della vita adulta e l’amore per la vita paradisiaca infantile il conflitto che è alla base di tutte le nevrosi. Dovremo tenere bene a mente questo passaggio, poiché esso si rivelerà molto utile per comprendere la spiegazione che seguirà. Egli ribadisce in *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*:

“Freud, nella sua scoperta del legame edipico con la madre, ha messo in luce uno dei più significativi fenomeni, vale a dire l’attaccamento dell’uomo alla madre e la sua paura di perderla; ma Freud ha deformato questa grande scoperta spiegandola come fenomeno sessuale e quindi oscurando l’importanza della sua constatazione che il desiderio per la madre sia una delle più profonde emozioni che ha radici nell’esistenza stessa dell’uomo” (p. 49).

Fromm critica inoltre la necessaria associazione freudiana tra la rivalità nei confronti del padre e l’attaccamento alla madre. L’autore ritiene che essa si possa verificare, ma che non è quell’assunto universale che Freud riteneva essere. L’inevitabile conflitto tra padre e figlio appartiene, infatti, alle società organizzate secondo l’ordine patriarcale. L’ordine patriarcale pretende che il *pater familias* domini in maniera indiscussa sui membri della propria famiglia e dunque anche sul

figlio che deve sottomettersi in tutto e per tutto alla volontà paterna. Freud fuse il desiderio di protezione e sicurezza nei confronti della madre con la rivalità nei confronti del padre e li considerò la manifestazione naturale della sessualità. Utilizzò inconsapevolmente il canale della sessualità, poiché esso ribadiva in maniera non del tutto evidente la differenza fra i sessi e confermava inconsciamente l'appropriatezza della struttura della società di stampo patriarcale nella quale Freud viveva. Chiarito ciò possiamo prendere in esame la tragedia di Sofocle, *Edipo re*, e cercare di comprendere dove l'interpretazione di Freud sia erronea. Scrive Fromm ne *Il linguaggio dimenticato*:

“Se esaminiamo più da vicino questo mito, nascono questioni che fanno sorgere dei dubbi sull'esattezza di tale teoria. La domanda più logica è questa: se l'interpretazione freudiana fosse giusta, il mito avrebbe dovuto narrare che Edipo incontrò Giocasta senza sapere di essere suo figlio, si innamorò di lei e poi uccise il padre, sempre inconsapevolmente. Ma nel mito non vi è indizio alcuno che Edipo sia attratto o si innamori di Giocasta. L'unica ragione che viene data del loro matrimonio è che esso comporta la successione al trono” (p. 192).

L'autore ci propone, per riuscire ad avere una visione coerente del mito nella sua interezza, di prendere in esame non solo *Edipo re*, ma anche *Edipo a Colono* e *Antigone*, che sono le tre opere che Sofocle dedica al personaggio di Edipo e alle vicende sue e dei suoi figli. Fromm propone un'ipotesi unitaria per spiegare la trama che unisce tutti e tre i capitoli della trilogia. Egli scrive nel medesimo testo sopra citato:

“Il mito può essere inteso come simbolo non dell'amore incestuoso fra madre e figlio, ma della ribellione del figlio contro l'autorità del padre nella famiglia patriarcale; ... il matrimonio fra Edipo e Giocasta è soltanto un elemento secondario, soltanto uno dei simboli della vittoria del figlio che prende il posto di suo padre e con questo tutti i suoi privilegi” (p. 193).

Edipo a Colono

Anche in questo caso un breve riassunto potrà esserci utile per cogliere appieno l'analisi di *Edipo a Colono*. La tragedia presa in esame inizia con un vecchio e cieco Edipo che, dopo tanto vagare assieme alla figlia Antigone, si trova a Colono, nei pressi di Atene. I due sostano nel boschetto sacro alle Erinni mentre Edipo spera che con l'aiuto delle dee possa trovare pace in questa terra. I coloni sono scandalizzati dalla presenza del famoso sovrano di Tebe, parricida e incestuoso, e lo vogliono scacciare. Edipo però domanda loro di poter parlare al sovrano di Atene, poiché ha un grande dono da concedere: la salvezza di quella terra. I coloni acconsentono, ma lo ammoniscono a offrire un sacrificio alle Erinni per propiziare la sua richiesta. Il rito verrà officiato da Ismene, l'altra figlia di Edipo che è

sopraggiunta per portare un importante messaggio al padre. Il cognato e zio di Edipo, Creonte, sta giungendo lì per riportare Edipo a Tebe, per onorarlo, quando morrà, con una degna sepoltura. Questo proposito, però, non è la premura disinteressata di un congiunto, ma è l'atto interessato di un uomo di potere. È stato predetto, infatti, che chi accoglierà Edipo avrà beneficio per sé e per le sue terre, mentre sarà sventura per chi lo rifiuterà. Quando Teseo giunge a far visita al famoso e sventurato supplice, il vecchio cieco gli chiede di poter stabilirsi nella terra di Colono e mette al corrente il sovrano della profezia sul proprio conto: se Teseo accetterà di accoglierlo la città di Atene prospererà, mentre Tebe andrà in rovina. Il sovrano accorda all'esule il permesso di stabilirsi ivi e allontanandosi gli promette protezione nei confronti di Creonte. Quando lo zio e cognato suddetto entra in scena dapprima cerca di convincere Edipo a tornare in patria, poi però, di fronte a un ostinato e rancoroso rifiuto e non potendo catturare Edipo poiché è sotto la protezione di Teseo, Creonte fa rapire Antigone e dichiara di aver già rapito Ismene catturandola mentre si era allontanata per officiare il rito. Creonte afferma che le fanciulle appartengono alla sua città ed è determinato a riportarle a Tebe. Solo l'intervento di Teseo ricondurrà le figlie dal padre, scacciando l'insolente straniero. A questo punto degli eventi giunge al cospetto del proprio padre uno dei due figli di Edipo: Polinice. Egli dopo l'esilio paterno si era scontrato per il trono con il fratello minore Eteocle, ma fu sconfitto. Il figlio maggiore di Edipo, dopo la disfatta, cercò alleati ad Argo per riconquistare Tebe. Egli, durante il colloquio con il padre, ha già organizzato la spedizione e gli si presenta supplice e bisognoso del suo aiuto. Edipo non ha pietà, anzi scaglia una terribile maledizione su entrambi i figli: nella battaglia per il trono si uccideranno vicendevolmente. Antigone cerca allora di dissuadere Polinice a fronteggiare il fratello, ma l'intervento è vano e Polinice se ne va incontro al suo destino. La tragedia si conclude con i fulmini di Zeus che indicano che l'ora di Edipo è giunta. Egli accompagnato da Teseo raggiungerà, attraverso un itinerario segreto, l'Erebo. Lì lo accoglieranno le tre Erinni e quello sarà il luogo del suo riposo eterno. Al ritorno di Teseo le figlie di Edipo chiederanno al sovrano la tomba sulla quale piangere il padre, ma il re risponderà loro che solo se non svelerà il luogo del sepolcro Atene rimarrà indenne da ogni male (Paduano, 2006).

Il figlio della Terra

Procedendo con l'analisi del mito proposta da Fromm ne *Il linguaggio dimenticato*, ci imbattiamo in vari aspetti che denotano Edipo come un rappresentante dell'ordine matriarcale in contrapposizione all'ordine patriarcale. Vediamone alcuni tratti dall'*Edipo re*. In primis Edipo si vendica nei confronti del padre che aveva violato i principi matriarcali. Laio, nella speranza di sopravvivere e di mantenere l'ordine di governo patriarcale, aveva infatti tentato di uccidere il proprio figlio. Nella concezione matriarcale uccidere un figlio per la

sopravvivenza del padre e del suo ordine non ha alcun valore, anzi è un attacco deliberato all'autorità della madre e al suo possesso sul figlio. In secondo luogo l'enigma della Sfinge nella semplicità della sua risposta rivela ciò che è fondamentale per il pensiero matriarcale e cioè "l'uomo", inteso come essere umano. Per la legge matriarcale, infatti, tutti gli esseri umani sono importanti in quanto figli della Madre Terra e non sono sacrificabili per mantenere intatto un ordine gerarchico: vige il principio di uguaglianza fra gli uomini legati dal vincolo del sangue materno. Un terzo punto è ravvisabile nel suicidio di Giocasta che rea di aver sovvertito l'ordine matriarcale, preferendo la vita del marito a quella del figlio, paga le conseguenze della sua scelta. Edipo che si acceca e si esilia probabilmente rappresenta il tentativo fallito di una riscossa dell'ordine matriarcale tramite l'uso della forza. L'eroe non manca, infatti, prima di allontanarsi dalla città, di chiedere protezione per le sue figlie, ultime rappresentati dell'ordine che ha perso. Nell'*Edipo a Colono* possiamo trovare altri riferimenti di questo tipo. In primis Antigone la figlia devota e amorevole, portavoce del matriarcato, è la guida del padre che ne segue gli ammonimenti. Edipo stesso si sofferma nel giardino delle Erinni, che altre non sono che la triplice dea Terra nei suoi tre aspetti, vergine, ninfa e vegliarda. Il vecchio mendicante si offre, altresì, come protettore per quella terra che adora le tre dee e accompagnato da Teseo giunge nel luogo che lo accoglierà e dal quale proviene: il grembo della Madre Terra. Anche in questa opera il conflitto tra Edipo e l'ordine patriarcale, incline al controllo e al potere, non manca. Edipo e Creonte hanno uno scontro che si risolve con il rapimento delle figlie di Edipo. Creonte vuole dominare Edipo con tutti i mezzi consentitogli per aggiorare lui e con lui tutto l'ordine matriarcale per scopi puramente utilitaristici. L'intervento di Teseo libera le fanciulle: grazie a questa e ad altre azioni del re in favore dell'ordine matriarcale rappresentato da Edipo, il sovrano alla conclusione della tragedia si assicurerà la benevolenza delle tre dee e il suo regno sarà così destinato alla pace. L'altro conflitto presente è quello di Edipo con il figlio Polinice che viene maledetto dal padre perché, incurante del di lui esilio, cerca di ottenere ai danni del fratello il potere a Tebe.

Antigone

Prendiamo in esame i principali avvenimenti narrati nell'*Antigone*. L'antefatto della tragedia è costituito dal tentativo di Polinice di riconquistare il trono di Tebe a spese del fratello Eteocle. Entrambi in un duello fatale muoiono uccidendosi vicendevolmente. Creonte, zio di entrambi, diventa così re della città e decreta che a Eteocle vengano attribuiti gli onori funebri dell'eroe e che il cadavere di Polinice giaccia insepolto, poiché reo di aver tentato di riconquistare la città con la forza dell'aiuto straniero. Chi non seguirà il divieto sarà ucciso. All'inizio della tragedia Antigone rivela alla sorella Ismene la decisione di voler seppellire Polinice. La risoluzione di Creonte secondo Antigone è empia contro gli dei e non rispetta

l'amore fraterno. Ismene cerca di dissuaderla, ma Antigone è irremovibile e colta sul fatto dalle guardie, confessa apertamente davanti a Creonte la sua violazione. Emone, figlio di Creonte e futuro sposo di Antigone, supplica il padre di concedere la grazia alla promessa sposa, ma viene scacciato. Creonte infuriato manda a morte Antigone murandola viva in una camera funebre. Dopo che i soldati hanno accompagnato via la sfortunata ragazza verso il luogo della sua sepoltura, entra in scena l'indovino Tiresia. Egli con infausti presagi ammonisce Creonte a cambiare idea, ma viene allontanato anch'egli dalle male parole del sovrano. Poi però Creonte ci ripensa e, colto da un oscuro presagio, si precipita alla camera sepolcrale della ragazza con l'intento di liberarla. Qualcuno, però, è già entrato aprendo un varco nella porta: è Emone. Egli è giunto a salvare la propria promessa ma troppo tardi: Antigone si è impiccata con una fascia di lino. Alla vista del padre Emone tenta di ucciderlo, ma invano. Allora rivolge la spada contro il proprio fianco e si toglie la vita. Creonte con in braccio il figlio morto torna al palazzo reale e apprende che la moglie si è uccisa. Ella alla notizia della morte del figlio si è tolta la vita. Nella conclusione Creonte, disperato, ammette le sue colpe alle quali è andato involontariamente incontro: la sua mancanza di pietà e la sua superbia hanno provocato la morte di tutti i suoi cari. Ci ammonisce il Corifero nella conclusione dell'opera:

“La saggezza è la prima condizione della felicità. Non si deve mai commettere empietà verso gli dèi. Le parole superbe degli uomini arroganti scontano i colpi spietati del destino e in vecchiaia insegnano ad essere saggi” (p. 355).

La paladina dell'amore fraterno?

Perché per Fromm Antigone rappresenta il principio matriarcale in lotta con quello patriarcale? Secondo l'autore ella si batte per il principio di libertà, uguaglianza e fratellanza che sono comuni a tutti gli uomini e che sono alla base dell'ordine matriarcale. Scrive Fromm ne *Il linguaggio dimenticato*:

“Antigone si rifiuta di violare le leggi del sangue e della solidarietà di tutti gli esseri umani in omaggio al sistema autoritario e gerarchico” (p. 211).

Dall'altra parte Creonte incarna l'ordine patriarcale. Scrive l'autore nella stessa pagina:

“Il principio rappresentato da Creonte è quello della supremazia della legge dello stato sui legami di sangue, della supremazia dell'ossequio all'autorità sul rispetto della legge naturale dell'umanità”.

Antigone è la rappresentante del culto della terra e porta onore ai defunti poiché da essa gli uomini furono generati e a essa devono ritornare dopo la loro dipartita. Nella morte che ci unisce ella vede anche il vincolo della nostra umanità al di là degli errori della vita per ristabilire quell'unità e fratellanza filiale che ci fa provare amore e pietà per il prossimo e non odio e indifferenza. Nella condanna che le farà perdere la vita possiamo ravvisare inoltre un altro simbolo del legame di Antigone con le triplici dee della Terra: ella viene sepolta viva e trova la sua dimora eterna nella terra come il padre.

Trovo l'interpretazione generale di Fromm molto esaustiva. Egli riesce a superare i limiti imposti da Freud ampliando la visione patricentrica di quest'ultimo e inscrivendo il mito nella cornice del conflitto fra patriarcato e matriarcato. Per quanto riguarda l'analisi di Girard credo che, nonostante sia estremamente accurata nell'individuare ciò che può accadere in una società che stia andando in pezzi, essa non mette mai in discussione il tipo di società nella quale il fenomeno della violenza ordinatoria si attua. Se Girard prendesse in considerazione che società più rigidamente organizzate e senza libertà possono incoraggiare proprio quel malcontento che è alla base della violenza originaria, allora non estenderebbe tale fenomeno alla genesi di ogni forma di cultura e di ogni società. L'incapacità di comprendere alcune cause delle nostre azioni violente o di meccanismi malsani più ampi non può essere il motivo per asserire che essi siano originati da una condizione immanente: la violenza appunto. In questo senso la lettura di Girard si mostra per quello che è in realtà: una tautologia. Percorrendo a ritroso questo ragionamento ci troveremmo di fronte al fatto che noi siamo violenti perché siamo violenti e ogni società che possiamo creare si fonda sulla violenza perché noi che ne facciamo parte siamo violenti. A tal ragione ravviso nell'esposizione di Fromm una visione più profonda. Egli ritiene che società nelle quali la violenza è presente (che si esprime tramite il fenomeno del capro espiatorio), essa fa parte di un conflitto più grande che è legato alle esperienze primarie di ogni persona, quelle che riguardano da una parte la tendenza a ritrovare il "paradiso perduto" del rapporto con la madre e dall'altra la necessità di crescere e adattarsi alla realtà della vita. Queste due tendenze richiamano, infatti, quei modelli sociali contrapposti che noi chiamiamo rispettivamente ordine matriarcale e ordine patriarcale.

Ora, nonostante il mio grande accordo nei confronti di Fromm per l'analisi svolta, ho trovato nell'*Antigone* un passaggio che in parte smentisce quell'amore indiscriminato e indifferenziato che l'autore propone faccia parte della figura della protagonista:

“Certamente non avrei intrapreso questa audacia sfidando il volere della città né per i figli, né se avessi visto putrefarsi il corpo del mio sposo. E dunque in ossequi a quali principi ragiono così? Se avessi perduto il marito, avrei potuto trovarne un altro e avere da lui un altro figlio, se mi fosse morto un figlio; ma ora che mia madre e mio padre giacciono sotto la terra, non potrò più avere un

altro fratello. In nome di questo principio ti ho reso onore al di sopra di tutto, fratello carissimo, e per questo a Creonte sono apparsa colpevole di un crimine inaudito” (p. 344).

È notevole ravvisare in queste righe un elemento di discriminazione importante che in precedenza non si era mostrato. C'è un principio che muove l'agire di Antigone e che non è l'amore indiscriminato per tutti, ma solo nei confronti di ciò che non potrà più avvenire. È un principio di conservazione di quello che non potrà più nascere. Probabilmente questo vincolo potrebbe essere riferibile a quelli che sono i limiti dell'organizzazione matriarcale. Uno dei limiti di tale organizzazione è l'idea che solo i vincoli di sangue contino. Ciò potrebbe spiegare l'indifferenza nei confronti del marito, con il quale la moglie non ha legami di sangue: è solo il matrimonio che li unisce. Questo presupposto non spiega però il trattamento che la ragazza offrirebbe al cadavere del figlio morto. Con lui ci sarebbe un vincolo di sangue. A mio avviso è presente una specie di atavica devozione verso la generatività dei genitori i cui frutti devono essere mantenuti e preservati. Sono i legami di sangue che si estendono verso i genitori che diventano primari e sacri. I figli in questo senso non sono importanti in quanto esseri viventi, ma come produzione dei genitori. Proviamo a invertire le condizioni di esistenza della frase enunciata da Antigone. Essa potrebbe suonare più o meno così: “Dato che mia madre e mio padre sono in vita potrò avere un altro fratello, quindi non è necessario seppellire il cadavere di quello morto”. L'inversione dell'affermazione dell'eroina ci mostra la chiave d'interpretazione: il fatto che il cadavere del fratello giaccia insepolto poco ha a che fare con l'amore fraterno. A mio avviso la preoccupazione per il fatto che i genitori sono morti e non possono più generare presuppone che Antigone tema per la generatività che è stata interrotta. La generatività che ella possiede nel caso in cui un marito o un figlio, morissero non sarebbe in pericolo, perché potrebbe averne degli altri e continuare a generare. Il legame che diventa essenziale quindi è quello che si propaga tramite il sangue nei vari rami della famiglia di origine. L'amore sembra condizionato al perpetuarsi della specie. Ma è probabilmente presente anche un'altra idea, quella della rinascita e della metempsicosi. Il ramo della famiglia che si estende con Eteocle e Polinice è stato interrotto per la morte di entrambi. Uno è stato sepolto l'altro no. La premura con la quale Antigone vuole seppellire il fratello è legata alla generatività dei genitori ed essa è legata a quella della Terra che accogliendo il cadavere di Polinice può farlo tornare alla vita, magari sotto altra forma e via dicendo. Il timore profondo e inconscio che sta dietro alla scelta di Antigone è quello della “morte assoluta”. Nel suo ragionamento i genitori utilizzano i figli per sfuggire alla propria morte, perché sanno che essi vivranno in loro. La stirpe è quindi essenziale per mantenere immortali i capostipiti e qualora i figli muoiano essi devono essere riaccolti dalla Madre Terra che donerà loro una nuova vita, forse appunto tramite un processo di metempsicosi. È presente quindi l'idea che seppellendo il morto la generatività, anche se interrotta, continui. Creonte non

riesce minimamente a comprendere le ragioni di Antigone poiché egli ha posto inconsciamente il proprio desiderio di vita eterna non nella generatività della Madre Terra, bensì nelle leggi e istituzioni dello stato: egli è l'unico detentore dell'immortalità, nelle sue norme fisse immutabili, nella logica del potere e nelle sue impassibili conseguenze. Ciò è possibile, però, solamente fino a che le istituzioni stabili dello stato reggono. Per questo motivo egli si adopera in ogni modo a distinguere la condotta di Eteocle da quella di Polinice. Il primo, difensore dello stato, viene esaltato come un solido pilastro di Tebe, il secondo non è degno nemmeno di sepoltura, poiché ha cercato di stravolgerne le istituzioni: ha attentato direttamente all'immortalità di Creonte. Potremo ipotizzare, quindi, che una malsana paura della morte animi le scelte di Antigone e di Creonte. Esse prendono nell'una e nell'altro gli elementi più irrazionali degli ordini ai quali si riferiscono: rispettivamente il matriarcale e il patriarcale. A mio avviso la più cauta e razionale Ismene, nonostante l'oppressione che deve subire da parte dell'ordine patriarcale di Creonte, è colei che è più lontana dal desiderio di immortalità ed è più attenta al suo più prossimo futuro e alle sue possibilità. Ora che abbiamo compreso meglio il significato dell'affermazione di Antigone, individueremo brevemente le qualità e i limiti dei due ordini a confronto.

Gli ordini a confronto

Prendiamo in considerazione le parole di Fromm sugli ordini patriarcali e matriarcali. Egli cerca di riassumere i principali limiti e le potenzialità, proponendo anche una prolifica soluzione di sintesi. In *La crisi della psicoanalisi* l'autore scrive:

“Il principio matriarcale si estrinseca in un incondizionato amore, nella naturale uguaglianza, nella rilevanza data ai legami di sangue e alla terra natia, nella compassione e nella misericordia; il sistema patriarcale è quello dell'amore condizionato, della struttura gerarchica, del pensiero astratto, delle leggi fatte dall'uomo e dello stato.

Sembra che nel corso della storia i due principi abbiano talvolta cozzato violentemente l'uno contro l'altro, e che talvolta abbiano formato una sintesi (per esempio nella Chiesa Cattolica o nel concetto marxiano di socialismo). Qualora siano contrapposti, il principio materno si manifesta in una eccessiva indulgenza e in una infantilizzazione del bambino, che ne impediscono la completa maturazione; l'autorità paterna diventa un dominio e un controllo basato sul timore del fanciullo e sul suo senso di colpa. Ciò avviene nella relazione del bambino col padre e con la madre nella famiglia, come pure nello spirito delle società patriarcali e matriarcali che determinano la struttura familiare. La società matriarcale blocca il completo sviluppo dell'individuo, impedendone così il progresso tecnico, razionale e artistico. La società puramente patriarcale non dà alcuna importanza all'amore e all'uguaglianza; si interessa unicamente alle leggi fatte dall'uomo, allo stato, ai principi astratti, all'obbedienza. ... Quando tuttavia i principi patriarcale e matriarcale

formano una sintesi, l'uno si colora dell'altro: l'amore materno di giustizia e razionalità, quello paterno di pietà ed euguaglianza" (p. 117).

Le parole di Fromm non abbisognano di ulteriori spiegazioni, ma potrei indicare la condizione che potrebbe favorire le prolifiche sintesi dei due ordini. Esse si potrebbero realizzare con maggiore probabilità, se la paura inconscia di quella che ho chiamato "morte assoluta" fosse attenuata. L'inconscio desiderio di immortalità non è funzionale alla sintesi dei due ordini, poiché la ricerca del medesimo scopo tramite due modalità opposte non può che portare al conflitto.

CAP. VI: L'ORIGINE DELLA VIOLENZA

Vi son de' momenti in cui l'animo, particolarmente de' giovani, è disposto in maniera che ogni poco d'istanza basta a ottenerne ogni cosa che abbia un'apparenza di bene e di sacrificio: come un fiore appena sbocciato, s'abbandona mollemente sul suo fragile stelo, pronto a concedere le sue fragranze alla prim'aria che gli aliti punto d'intorno. Questi momenti, che si dovrebbero dagli altri ammirare con timido rispetto, son quelli appunto che l'astuzia interessata spia attentamente e coglie di volo, per legare una volontà che non si guarda.

Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*

Sulla via della saggezza

Come abbiamo visto nella conclusione dell'*Antigone* il destino riservato a Creonte è terribile. Il suo desiderio di mantenere saldo il potere nelle sue mani, il rispetto sacrale delle istituzioni dello stato, il terrore di essere dominato da una donna lo hanno portato a seminare solo morte e dolore attorno a sé. Nell'*Antigone* non c'è sacrificio espiatorio che concluda la violenza. Il sovrano rientra nel suo palazzo ben consapevole che l'opera delle sue mani, il suo desiderio irrazionale e testardo di sicurezza, che anela inconsciamente all'immortalità, lo hanno destinato a vivere una vita senza affetti: i suoi cari si sono tutti suicidati. Egli manca di pietà e di carità, ma anche di saggezza, vede nell'altro che contraddice il suo pensiero solo un rivale che desidera la sua rovina e la distruzione di tutto ciò in cui confida. Considera le parole che non si accordano al suo pensiero un attacco diretto a ciò che gli è più caro e che attiene alla sfera d'influenza del suo narcisismo sia individuale (il figlio), che sociale (le leggi promanate). Io credo che il vero protagonista dell'*Antigone* sia proprio Creonte. Solo a lui è riservata la possibilità di diventare saggio tramite le azioni che ha compiuto. Ha molto errato e la sua arroganza e la sua superbia lo hanno travolto. Gli insegnamenti che ha ricevuto lo potranno cambiare per sempre. Mai più egli si scontrerà per ottenere un così macabro risultato. Creonte era affetto dal "peccato originale", che, sempre presente nella vita di ogni creatura, affligge la mente dell'uomo in ogni tempo e in ogni luogo dall'alba della sua comparsa: il terrore della morte. Egli perseguendo la logica di un'evoluzione che rifiuta in maniera massiccia e pervasiva la limitatezza della durata della vita, degli averi e dei poteri tronca le sue possibilità di crescita umana, arresta l'"orientamento produttivo". La vita attorno a lui si tramuta gradualmente in morte, a un suicidio ne segue a catena un altro, fino a che egli rimane solo con il suo "peccato". Intendo il significato della parola "peccato" nell'uso che Fromm ne fa riferendosi al termine *chatah* dal Vecchio Testamento. Scrive l'autore in *Psicanalisi dell'amore*:

“Tradotto di solito come equivalente di ‘peccato’, in realtà significa ‘perdere’(la strada) [e dunque] manca il significato di condanna che hanno le parole ‘peccato’ e ‘peccatore’. Analogamente la parola ebraica che sta per ‘pentimento’ è *teshubah* che significa ‘ritorno’ (a Dio, a se stessi, alla retta via), e manca anche qui l’implicazione dell’auto-condanna” (p. 169).

Questa puntualizzazione è importante per chiarire definitivamente quale atteggiamento morale sia necessario per avvicinarsi non solo alla figura di Creonte, ma anche a quelle di Laio e Giocasta. Esso è ben riassunto dalla frase di Terenzio alla quale Fromm fa più volte riferimento nei suoi scritti: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”. Ogni peccatore, infatti, ha smarrito la retta via della propria felicità ed erra in balia dei propri voraci desideri irrazionali che, lungi dal soddisfarlo, lo tormentano costantemente. Il tiranno che ha smarrito la strada della propria autentica realizzazione non è consapevole di procedere su un terreno a lui non congeniale e spesso predefinito per limitazioni successive dalle richieste esplicite o implicite che le generazioni precedenti possono aver fatto nei suoi confronti. Egli, oltretutto, non è cosciente che i meccanismi della sua società operano proprio nella direzione di mantenere inconscio tale vagare su un terreno non congeniale. Non essere consapevole di aver sbagliato la strada, convinto di procedere nella migliore direzione possibile, rappresenta il conflitto nevrotico. Quando questo errare prende però le vesti di tale conflitto per paradosso siamo di fronte al migliore dei casi, poiché se la strada è completamente sbagliata, e non c’è alcun tipo di consapevolezza del proprio disagio interno, nemmeno sotto forma di sintomo, questo conflitto può diventare apertamente psicotico (mancando il nesso con il senso del reale), oppure può condurre a una forma psicotica ancor più subdola e pericolosa: la distruttività razionalizzata. È proprio Creonte a realizzare questo tipo di distruttività mandando a morte Antigone. Quante altre persone sotto l’influsso di un regime dittatoriale e per nulla consapevoli di reprimere la parte migliore di loro e di dar sfogo a impulsi sadici e distruttivi, convinte, oltretutto, di realizzare un bene superiore, hanno massacrato vittime innocenti? Non è forse una psicosi razionalizzata?

Credo che potremo perciò confermare la definizione che Fromm dà della nevrosi in *Dalla parte dell’uomo*. Egli scrive:

“Il problema della salute psichica e della nevrosi è legato inseparabilmente a quello dell’etica. Si può dire che ogni nevrosi rappresenta un problema morale” (p. 168).

Perché tale affermazione? Perché la nevrosi è l’espressione di un uomo che non rispetta la sua natura e che compie scelte che sono contrarie alle necessità profonde che gli sono proprie. Se tutto va come deve andare, se non vi sono distorsioni nella coscienza tali da indurlo a scegliere la strada sbagliata, egli intraprenderà delle azioni motivate dalla ricerca di una profonda comprensione di se stesso e degli altri. Non sarà certamente violento nei confronti suoi e tantomeno degli altri. Avrà

la pazienza e la forza di approfondire la propria conoscenza nei campi che non comprende, per poter attuare la scelta migliore, quella che più si avvicina alla sua natura. È proprio per questo che il sintomo nevrotico ha una funzione di ammonimento. Esso ci dice che qualcosa che abbiamo fatto non rispetta la nostra natura, va contro l'etica della nostra umanità. Possiamo perciò dire che l'uomo viene ammonito dal sintomo a "conoscere se stesso" come già l'oracolo di Delfi fece con Socrate (Reale, 2000). Il sintomo, visto nella giusta chiave di lettura, è come il Grillo Parlante de *Le avventure di Pinocchio*. Ci pone, anche se non sappiamo nulla sulla sua origine, di fronte a un interrogativo: perché esso si presenta? Esso si presenta per spronarci a conoscerci, per dirci che qualcosa deve cambiare nella nostra vita, che le nostre azioni, motivate dai nostri pensieri e dalle nostre credenze, ci stanno portando fuori strada. Il sintomo ci dice che non stiamo rispettando noi stessi e ci dà la possibilità di confrontarci con lui e in definitiva con noi stessi. Data l'equivalenza già stipulata tra peccatore, errabondo e insano di mente è doveroso pronunciare una definizione di salute mentale che faccia propria la ricerca di verità che sta alla base del motto socratico. Quella che Fromm ci fornisce in *Psicanalisi della società contemporanea* è a mio avviso la migliore:

"La salute mentale è caratterizzata dalla capacità di amare e di creare, dalla liberazione dai legami incestuosi con il clan e con il suolo, da un senso di identità basato sull'esperienza che l'individuo ha di sé come di soggetto e agente dei suoi poteri, dalla capacità di afferrare la realtà dentro e fuori di noi stessi, cioè dallo sviluppo dell'obiettività e della ragione" (p. 74).

Perché, però, nella conclusione della tragedia, per Creonte, una figura così abietta, superba e insensibile resta aperta la via che lo condurrà alla saggezza? Ciò accade poiché egli potrà diventare un peccatore pentito, un "maestro del ritorno". Scrive Fromm in *Voi sarete come dei*:

"L'opinione assunta dalla tradizione talmudica sul peccatore pentito è indicata nel termine usato: baal teshuvah, letteralmente 'il maestro del ritorno'. ... [Cita il Talmud:] nessuno è superiore a colui che intraprese la strada sbagliata e che poi tornò; neppure gli angeli valgono più di lui" (p. 115).

Qual è, dunque, la condizione per la saggezza e per essere un maestro del ritorno? È la capacità di pentirsi, di tornare sulla giusta strada dell'obiettività e della ragione, ma senza il senso di colpa del peccatore contrito. Il maestro è un simbolo di verità dalla quale scaturiscono forza e conoscenza. Chi è padrone della verità non è soggetto al narcisismo, ma è in grado di comprendere la sua natura e quella delle cose o circostanze che gli sono attorno proprio per il tramite del suo peccato. Chi è maestro vede chiaramente l'errore che ha commesso senza le deformazioni del proprio narcisismo e può agire finalmente in "scienza e coscienza". Può quindi attuare a pieno l'orientamento produttivo. Il senso di colpa in lui non ha spazio, poiché esso stesso è ancorato a un narcisismo di ripiego: la rimuginazione

sull'errore significa che ancora non è possibile concepire la limitatezza dei propri poteri. Il maestro, però, ha anche un'altra funzione: egli insegna. Possiamo presupporre che fra tale maestro e il suo discepolo possa comporsi una delle più belle e armoniose relazioni che l'essere umano abbia a disposizione. Girard non è di questo avviso. Egli crede fermamente che l'origine della violenza si trovi proprio nel rapporto tra insegnante e discepolo.

Il desiderio mimetico

Cerchiamo di comprendere meglio che cosa intende Girard. Egli crede che la violenza abbia la sua motivazione nel fatto che chi la attua pensa di aver la ragione dalla sua. Secondo l'autore gli ideali o gli dei che ispirano gli uomini sono privi di significato poiché sono manifestazione della violenza. Anche gli oggetti per i quali ci si scontra sono privi di un valore in sé. Scrive Girard ne *La violenza e il sacro*:

“Bisogna dunque guardarsi dall'interpretare tale conflitto a partire dai suoi oggetti per quanto prezioso ci possa sembrare il loro valore intrinseco, siano essi il trono, per esempio, oppure la regina. ... Man mano che si avanza nella crisi sacrificale la violenza diviene sempre più manifesta: non è più il valore intrinseco dell'oggetto a provocare il conflitto, eccitando bramosie rivali, è la violenza stessa che valorizza gli oggetti, che inventa pretesti per meglio scatenarsi” (p. 202).

Poco oltre egli afferma che il fenomeno della crisi sacrificale, che abbiamo visto nel capitolo precedente, è comune a tutte le società, è universale e che il motore di questo fenomeno e della sua risoluzione in un ordine culturale è sempre la violenza. Scrive Girard nel medesimo testo:

“Al parossismo di questa crisi [sacrificale], la violenza è al tempo stesso lo strumento, l'oggetto e il soggetto universale di tutti i desideri. Ecco perché sarebbe impossibile qualsiasi forma di esistenza sociale se non vi fosse una vittima espiatoria, se, al di là di un certo parossismo la violenza non si risolvesse in ordine culturale. Al circolo vizioso della violenza reciproca, totalmente distruttrice, si sostituisce allora il circolo vizioso della violenza rituale, creatrice e protettrice” (p. 203).

L'autore nega altresì la presenza nell'essere umano di un istinto che lo porti verso la violenza e la distruzione poiché lo ritiene una soluzione di ripiego per non affrontare il tema principale sull'origine della violenza. Egli ritiene infatti che la questione debba essere analizzata in un sistema di rapporti nel quale ci sono tre termini: il soggetto, l'oggetto e il rivale. Egli postula che un oggetto diventi desiderabile perché c'è un altro che lo desidera e non per le sue qualità intrinseche. È il desiderio dell'altro che fa diventare appetibile l'oggetto. Scrive Girard in *La violenza e il sacro*:

“L’uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l’essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito” (p. 204,205).

Questo riferimento a mio avviso è importantissimo, poiché svela il fondamento su cui si poggia la costruzione del pensiero di Girard e ci offre una soluzione alternativa a quella tautologica della “violenza come origine della violenza”. Secondo ciò che l’autore scrive l’intenso desiderio dell’uomo è quello dell’essenza. Abbiamo già visto nel capitolo primo che, se la ricerca di questa essenza viene effettuata al di fuori di noi, essa diventa idolatria e alienazione. L’idolatria è collegata al pensiero religioso monoteistico. Dio, infatti, nel suo nome altro non racchiude che l’essenza. Il suo nome è “Eheyeh”, l’“essente”, colui che è l’essenza vitale in divenire. Ogni adorazione dell’oggetto e dell’altro come sede dell’essenza è idolatria, e si manifesta con l’allontanarsi dalla strada che conduce l’uomo verso la verità e la felicità che è Dio. Lo stesso concetto è rintracciabile nella teoria marxista dell’alienazione per cui l’uomo che trasferisce i suoi poteri al di fuori della propria persona ne diventa soggetto passivo e dominato: si estranea da se stesso. Quando ravvisiamo che l’uomo, come dice Girard, si sente privo dell’essere e che lo vede nell’altro, siamo già di fronte a un processo patologico in atto. Possiamo già giudicare quest’uomo idolatra o alienato. È da questa condizione che la violenza si scatena. Essa rappresenta una ricerca impossibile e insanabile di trascendenza tramite gli oggetti. Per oggetti intendo tutto ciò che, esterno a noi, possa essere posseduto, che rientri quindi nella logica dell’avere: persone, animali, piante, terra, relazioni, istituzioni e via dicendo. Per questo motivo il tratto caratteriale del controllo diventa essenziale e il sadismo si diffonde. Questa folle ricerca non avrà mai compimento e soddisfazione per chi la effettua. Ha generato e genererà soprusi e violenza a non finire. In questo quadro ristretto Girard ha ragione, il fenomeno della vittima espiatoria e della violenza che crea un tipo di società è ragionevole e spiega esattamente le dinamiche dell’idolatria e dell’alienazione, ma non è assoluto. È la rappresentazione sociale del quadro patologico individuale che ho espresso poco fa.

Credo che ora sia importante analizzare la relazione insegnante-discepolo di cui tratta Girard. Egli ritiene che fra insegnante e discepolo o fra genitore e figlio s’instauri un rapporto nel quale il meccanismo del “*double bind*” agisce più chiaramente. Il *double bind* (doppio legame) è una modalità di comunicazione che Gregory Bateson descrisse nel 1972. Significa inviare un messaggio contraddittorio, che assume una connotazione paradossale per chi lo ascolta, del tipo: “Devi essere libero!”. Nella specifica relazione che Girard descrive gli imperativi contraddittori sono due: “imitami”, “non imitarmi”. Vediamo insieme che cosa intende. Il discepolo cerca di imitare il maestro per raggiungere quello che per lui è un modello e secondo le indicazioni che il maestro fornisce. Il maestro ha dunque piacere che le sue indicazioni siano eseguite. Egli, però,

constatando che il discepolo lo sta imitando, dopo un primo momento in cui ne è fiero, vede nel discepolo un rivale che lo può sostituire. Il maestro dunque inverte il comando in “non imitarmi”. Il discepolo è così intrappolato nel *double bind*: se raggiunge il suo modello, la sua ispirazione, contraddice il suo maestro, se non lo raggiunge contraddice il suo modello che è sempre il maestro. Sia l’una che l’altra scelta lo porteranno a scontrarsi con il mentore, o meglio con il modello che questo rappresenta. Girard ritiene inoltre che i messaggi contrastanti che il maestro invia non sono consapevoli. Tutto il rapporto, secondo l’autore, può anche essere esteso alla relazione genitore-figlio. Scrive Girard ne *La violenza e il sacro*:

“Sono tutti gli adulti, cominciando dal padre e dalla madre, sono tutte le voci della cultura, perlomeno nella nostra società, che ripetono su tutti i toni ‘imitaci’, ‘imitami’, ‘sono io a possedere il segreto della vita vera, dell’essere autentico...’. Più il bambino è attento a quelle seducenti parole, più è pronto e ansioso di seguire i suggerimenti che gli vengono da ogni dove e più disastrose saranno le conseguenze degli scontri che non mancheranno di verificarsi. Il bambino non dispone di nessun punto di riferimento, di nessuna distanza, di nessuna base di giudizio che gli permetterebbe di ricusare l’autorità di quei modelli. Il no che essi gli rimandano risuona come una terribile condanna. Su di lui pesa una vera scomunica. Tutto l’orientamento dei suoi desideri, cioè la selezione futura dei modelli, ne sarà colpito. È la sua personalità definitiva ad essere in gioco” (p. 207).

Il ragionamento che Girard ci propone ha una sua logica, ma non tiene conto di un aspetto fondamentale, non sono dinamiche che riguardano tutti i tipi di rapporto genitore-figlio, ma solo quello di tipo narcisistico. L’indicazione dei genitori “imitami” non ha nulla di maieutico. L’educazione che sottilmente impartiscono è quella di voler assurgere a modello di perfezione per essere stimati, poiché il nucleo della loro personalità è assolutamente vuoto, essendo appunto narcisistico. Non c’è nulla che nelle loro azioni sia autentica manifestazione di loro stessi. Il loro stesso ego è oggetto d’idolatrata adorazione, in quanto per sentire che esistono hanno bisogno di adulatori. I loro figli in questo caso non sono che propaggini delle loro necessità, meri strumenti di ambizione personale. I figli che si ribellano, se si ribellano, provano una rabbia non distruttiva in difesa della loro libertà, essi, appena le capacità di giudizio glielo consentono, si accorgono dell’ingiunzione paradossale e reagiscono a essa come si reagisce a qualsiasi cosa sia decisamente irrazionale. La delusione è sicuramente notevole poiché ciò che professano i genitori ai propri figli è di amarli indiscriminatamente e senza doppi fini, ma nel caso descritto da Girard, purtroppo, non è così. È un raggiramento certamente inconscio, ma anche se i genitori non ne sono consapevoli, è pur sempre un raggiramento. Vedere nella violenza il *primum movens* di ogni tipo di conflitto è un errore di riduzionismo e un’offesa nei confronti della capacità di giudizio dei fanciulli. Non credo sia oltretutto corretto focalizzare l’origine della violenza proprio nel conflitto fra il desiderio di essere amati dai genitori e la propria crescita e la propria libertà.

Credo piuttosto che il problema riguardi la risoluzione di questo conflitto. Se un bambino si risolve ad abbandonare totalmente le proprie aspirazioni e i propri interessi per compiacere i genitori, allora sì che egli inizierà a vagare su un percorso che non è il proprio, ad allontanarsi sempre più da se stesso. Potrebbe egli stesso diventare un nuovo Creonte: nell'inconscio desiderio di ricevere amore dai propri genitori potrebbe sacrificare se stesso e gli altri per soddisfare quella brama nascosta, potrebbe diventare violento, poiché egli stesso è stato vittima di una violenza, di una coercizione magari abbellita da dolci parole. Scrive Fromm in *Avere o essere?*:

“Tutti i dati di cui disponiamo stanno a indicare che *l'interferenza eteronoma con il processo di crescita del bambino e dell'adolescente costituisce la radice più profonda della psicopatologia e soprattutto della distruttività*” (p. 111).

L'autorità

Fortunatamente però non è sempre così e nonostante siamo ben consapevoli che è difficile ravvisare situazioni del tutto sane o del tutto malate, Fromm ci offre una visione opposta a quella fornita da Girard. Egli ritiene che proprio il rapporto che è stato definito come quello nel quale la violenza si origina, può essere uno dei più prolifici e atti a sviluppare l'orientamento produttivo di un fanciullo, ma non escluderei anche quello di un genitore e/o di un insegnante. Il passaggio che citerò è quello relativo al tipo di autorità alla quale una persona può essere subordinata. Leggiamo le parole di Fromm tratte da *Fuga dalla libertà*:

“Il rapporto tra insegnante e studente, e quello tra proprietario e schiavo, si fondano entrambi sulla superiorità dei primi sui secondi. Gli interessi dell'insegnante e dell'allievo sono orientati nella stessa direzione. L'insegnante è soddisfatto se riesce a far progredire l'allievo; se non riesce, l'insuccesso è tanto dell'allievo quanto suo. Il proprietario, invece, vuole sfruttare lo schiavo il più possibile; più ne ottiene, e più si sente soddisfatto. Nello stesso tempo lo schiavo cerca di difendere come meglio può le sue aspirazioni a un minimo di felicità. Questi interessi sono chiaramente antagonistici, perché quello che reca vantaggio ad uno, è dannoso all'altro. Nei due casi la superiorità ha una funzione diversa: nel primo, è la condizione per aiutare la persona soggetta all'autorità; nel secondo, è la condizione per il suo sfruttamento.

Anche la dinamica dell'autorità è diversa nei due casi: più lo studente impara, e più si accorcia la distanza tra lui e l'insegnante. Diventa sempre più come l'insegnante. In altre parole, il rapporto di autorità tende a dissolversi. Ma quando la superiorità serve come base per lo sfruttamento, la distanza si accresce col passar del tempo.

La situazione psicologica è anch'essa diversa in queste due situazioni. Nella prima prevalgono i sentimenti di amore, di ammirazione e di gratitudine. L'autorità è anche un esempio con cui ci si vuole identificare parzialmente o

totalmente: nella seconda situazione sorgeranno risentimento o ostilità contro lo sfruttatore, la subordinazione al quale è contraria al proprio interesse. Ma spesso, come avviene nel caso dello schiavo, quest'odio porterebbe solo a conflitti che farebbero subire allo schiavo sofferenze maggiori, senza alcuna possibilità di uscirne. Perciò di solito si manifesterà la tendenza a reprimere il sentimento di odio e talvolta persino a sostituirvi un sentimento di cieca ammirazione. Quest'ultimo ha due funzioni: primo, quella di rimuovere il penoso e pericoloso sentimento di odio; secondo, quella di attenuare il sentimento di umiliazione. Se la persona che mi domina è così meravigliosa e perfetta, allora non debbo vergognarmi di obbedirle. Non posso essere un suo eguale, perché è tanto più forte, saggia, migliore di me. Di conseguenza, nel tipo di autorità inibitoria l'elemento dell'odio o della sopravvalutazione e ammirazione irrazionali dell'autorità tenderà ad aumentare. Nel tipo razionale di autorità, tenderà a diminuire nella misura in cui la persona soggetta all'autorità diventa più forte e quindi più simile all'autorità" (p. 146,147).

Mi sono dilungato a riportare questo lungo passaggio poiché esso contiene una chiara rappresentazione del rapporto produttivo che si verifica sotto la tutela di un'autorità razionale. Gli obiettivi di fondo dell'autorità razionale sono l'uguaglianza nel valore della persona, il rispetto reciproco delle differenze, la condivisione delle risorse e delle conoscenze, l'inclusione, la fratellanza universale, l'esame della realtà, l'accertamento della verità, il valore dello sforzo e del sacrificio, il donare e ricevere attivamente. Il rapporto genitore-figlio o insegnante-discepolo è la relazione nella quale un certo tipo di autorità si manifesta. Se il genitore o l'insegnante adotta come modello l'autorità razionale entrambi nel rapporto si arricchiscono poiché, al di là del passaggio di risorse o di conoscenze, entrambi riescono a fuggire dal peso della condizione umana e a raggiungere quella situazione nella quale il momento presente è foriero di ogni bene nell'atto di costruire assieme una relazione d'amore. Possiamo dire che entrambi si orientano produttivamente. Nel caso in cui però la relazione genitore-figlio o insegnante-discepolo abbia solo la parvenza della manifestazione di autorità razionale, ma sia in sostanza sotto l'egida dell'autorità irrazionale ci troviamo di fronte ciò che Girard ha descritto. Il figlio o il discepolo è un mero strumento di sfruttamento. Il genitore o l'insegnante potrà ricevere dei benefici dalla sottomissione del figlio o del discepolo, ma questi guadagni non faranno altro che alimentare la sua avidità sia di beni materiali che immateriali, come per esempio la necessità di essere ammirato. L'esperienza di costruire una relazione di amore con il figlio o il discepolo gli sarà del tutto preclusa, ed egli vagherà incerto in una folle corsa per consolidare o aumentare ciò che ha. Questo fenomeno si verifica senza la consapevolezza di chi detiene l'autorità irrazionale, altrimenti non si comporterebbe in tal modo. Dal canto suo il figlio o il discepolo nel migliore dei casi manifesterà un conflitto diretto e aperto. Nel caso in cui però rinunci alla sua capacità di giudizio per uniformarsi al volere del genitore o dell'insegnante, svilupperà ammirazione irragionevole nei confronti dell'autorità per paura, per

sopportare meglio l'umiliazione o perché spera egli stesso di trovare quell'amore che trascende la penosa condizione umana. Nel fare ciò corromperà se stesso nella folle idolatria dell'autorità. Il contenuto del torto subito potrà dunque essere rimosso, ma non l'affetto corrispondente: la rabbia scaturita in difesa della propria libertà. Quale sarà il destino di questa rabbia che era al servizio della vita? Essa si trasformerà in odio distruttivo spostandosi verso oggetti e persone che nulla a che fare hanno con l'esperienza di cattività subita. Il figlio o il discepolo, non comprendendo più da dove origini la sua rabbia, il suo malumore, la sua insoddisfazione, cercherà di esprimerla nella speranza di trovare la fonte del suo male e di estirparla. Rileggiamo la definizione che ne *I meccanismi di difesa* viene data al fenomeno dello spostamento:

“Lo *spostamento* si riferisce a un processo inconscio e non gradito che connette la minaccia derivante da un impulso inconscio a una certa situazione, persona, oggetto, o animale esterni che viene perciò sentito come la fonte di quella paura” (p. 65).

La definizione è tipica del meccanismo che sta alla base della fobia, la cui radice è la paura. La paura del figlio o del discepolo è quella che egli prova di fronte all'autorità irrazionale, teme di perdere la condiscendenza e l'amore, o di subire torti ancor più terribili e quindi sacrifica la propria libertà. Sacrificare la propria libertà, però, attiva inevitabilmente dell'aggressività in difesa di quest'ultima. Tutto il processo, pericoloso e inaccettabile per l'individuo, diventa inconscio nel suo contenuto. Tale contenuto inconscio inaccettabile alimenterà quindi una passione irrazionale: l'originario desiderio di giustizia diventerà sete di vendetta. Essa non riuscirà a placarsi poiché si riverserà appunto verso oggetti o persone che non l'hanno provocata. Il crescente malumore che Girard aveva postulato come quell'energia violenta che a un certo punto trabocca altro non è che quest'aggressività difensiva spostata su altri. Sarà insaziabile poiché riversandosi non sulle cause che l'hanno provocata, ma su “fonti” sostitute, non appagherà mai la ragione per cui è nata: ne andrà continuamente alla ricerca. La somma di queste aggressività spostate produrrà tutta quella serie di meccanismi che Girard ha ottimamente descritto nel fenomeno della violenza ordinatrice e del sacrificio rituale, il quale appunto deve essere di volta in volta rinnovato, poiché mai bastate ad appagare l'originaria aggressività in difesa della libertà. Credo che con questa cornice l'acuto pensiero di Girard abbia trovato la sua giusta collocazione.

Cap. VII: LO SPIRITO DELLA VERITÀ

Quando verrà lui, lo spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future.

Giovanni 16, 13

Il rito razionalizzante

Come abbiamo visto il pensiero di Girard spiega il perpetuarsi dell'aggressività difensiva che si trasforma in violenza indiscriminata tramite il meccanismo dello spostamento. Essa diventa ordinatrice tramite una vittima espiatoria la quale riunisce e concilia la comunità tramite la sua morte. Il sacrificio rituale è una rievocazione non cosciente dell'uccisione della prima vittima che ha la funzione ciclica di trovare ed eliminare di volta in volta una causa fittizia della violenza, appagando la coscienza della comunità tramite una razionalizzazione. Leggiamo la definizione di razionalizzazione che è presente nell'*Enciclopedia della psicanalisi*. Scrivono Laplanche e Pontalis:

“Procedimento con cui il soggetto cerca di dare una spiegazione coerente dal punto di vista logico, o accettabile dal punto di vista morale di un atteggiamento, un'azione, un'idea, un sentimento ecc., di cui non sono percepiti i veri motivi; si parla più particolarmente della razionalizzazione di un sintomo, di una coazione difensiva, di una formazione reattiva. La razionalizzazione interviene anche nel delirio, che porta a una sistematizzazione più o meno accentuata” (p. 488,489).

White e Gilliland ne *I meccanismi di difesa* scrivono a tal proposito:

“La *razionalizzazione* si riferisce ad un atto inconsciamente motivato e involontario con il quale si danno spiegazioni logiche e ragionevoli di un comportamento irrazionale che è effetto di desideri inaccettabili e inconsci, o delle difese utilizzate per fronteggiare tali desideri” (p. 69).

Come abbiamo visto tale razionalizzazione tende a rinforzare il carattere sociale e a mantenere repressi i contenuti inaccettabili che rimangono segregati sotto forma d'inconscio sociale. Il rito svolge però, come qualsiasi sostituzione, una funzione vicaria e quindi non pienamente soddisfacente poiché non rimuove la causa dell'insoddisfazione che ha generato l'aggressività prima e la violenza poi. Quale potrebbe dunque essere l'evoluzione del rito? Esso potrebbe diventare una somma di atti ossessivi sempre più complicati per arginare l'insoddisfazione crescente perché nell'atto del sacrificio rituale chi lo compie o vi assiste da una parte si convince di aver estirpato e compreso le cause del proprio malumore e dall'altra, però, si allontana sempre di più dalla vera origine del proprio malessere. Quindi la

ricerca delle cause reali continuerà. Nella logica di questo discorso possiamo anche comprendere come mai si verifica la “crisi sacrificale” di cui parla Girard. Se il sacrificio rituale fosse un meccanismo “perfetto”, esso non potrebbe andare in crisi. Se però prendiamo per vero ciò che ho proposto poc’anzi, la ciclicità della crisi sacrificale viene compresa come sommatoria di atti e razionalizzazioni che allontanano sempre più l’uomo dalle cause della propria insoddisfazione. Tale sommatoria crescente, poiché sottoposta alla continua ricerca della vera causa della propria insoddisfazione da parte dell’uomo, genera delle sovrastrutture sempre più complesse le quali, messe in piedi per arginare la violenza e dunque salvare l’organizzazione della società, sottilmente e inconsciamente non fanno altro che accrescerla fino a che essa si manifesta in un punto di rottura tramite violente rivoluzioni sociali. Procedendo oltre comprenderemo che la risoluzione della rivolta violenta potrebbe creare nuovamente un fenomeno di sacrificio rituale sul quale strutturare una nuova organizzazione sociale secondo lo schema riferito e fino al successivo punto di rottura. Tutto ciò ha le caratteristiche di un circolo vizioso nel quale la verità difficilmente ha spazio. C’è però una possibilità davvero liberatrice: può giungere in soccorso il Paracleto.

Il Paracleto

Sono grato a Girard per aver spiegato in una maniera così coerente, chiara e brillante cos’è lo Spirito Santo che i Vangeli annunciano. Vediamolo insieme. L’autore ritiene che il meccanismo della violenza ordinatrice sulla vittima espiatoria, che poi si organizza nel rito sacrificale, sia lo strumento attraverso il quale gli dei sono stati creati. Per Girard essi non sono altro che le vittime della violenza ordinatrice che tramite la loro uccisione hanno ristabilito un ordine che era stato corrotto dalla violenza indifferenziata. L’autore pensa che, grazie all’effetto benefico che hanno prodotto con la loro morte, essi sono stati divinizzati sia come cause della violenza indifferenziata, sia come rimedio a tale violenza. Se in vita a coloro i quali divennero l’obiettivo della violenza ordinatrice furono attribuite tutte le colpe della violenza indifferenziata, dopo la morte fu attribuito loro per associazione il potere di salvare la società dalla violenza indifferenziata poiché nella sostanza, anche se non per loro capacità intrinseche, ma per la persecuzione avvenuta contro loro stessi da parte della collettività, essa si era risolta. I persecutori non erano coscienti di effettuare una vera e propria persecuzione nei confronti di vittime innocenti, ma erano convinti della giustizia delle loro azioni. Il fenomeno di associare poteri salvifici a chi era stato causa di tanto male s’inserisce nel timore di essere perseguitato da chi in vita era stato così potente da scatenare la violenza indifferenziata. Quindi per i persecutori le divinità hanno in sé sia il potere di distruggere, sia il potere di salvare evitando di scatenare sugli uomini il loro potere distruttivo. Il sacrificio ha dunque anche il significato simbolico di nutrire la distruttività della divinità. Per questo motivo Girard afferma

che le divinità mitologiche altro non sono che violenza. Tutto questo processo si basa unicamente sul fatto che i persecutori non sono coscienti di attuare una persecuzione. Se essi ne fossero consapevoli tutto l'impianto sacrale-mitologico andrebbe in pezzi. Tale impianto è quello nel quale l'uomo crea delle divinità mitiche sulla base del processo che ho esposto. C'è un motivo razionale che giustifica la violenza ordinatrice? Come abbiamo visto no, addossare su una vittima espiatoria le colpe delle sofferenze di una società è la razionalizzazione di una persecuzione. Qual è il testo che in maniera più esplicita lo rende noto? Il Vangelo. In quale modo? Tramite i martiri. Scrive Girard ne *Il capro espiatorio*:

“I Vangeli contengono tutta una serie di testi suscettibili di applicarsi a situazioni molto diverse, tutto ciò insomma di cui gli uomini hanno bisogno per considerare criticamente le loro rappresentazioni persecutorie e per resistere ai meccanismi mimetici e violenti che li tengono in essi prigionieri. L'azione concreta dei Vangeli su questi problemi comincia visibilmente con le violenze contro coloro che i cristiani chiamano i loro *martiri*, nei quali noi vediamo degli innocenti perseguitati. La storia ci ha trasmesso questa verità. La prospettiva dei persecutori non ha prevalso, e questa è la constatazione fondamentale. Perché ci sia del sacro in senso mitologico, bisogna che la glorificazione della vittima si effettui sulla base stessa della persecuzione. Bisogna che i crimini immaginati dai persecutori siano considerati veri” (p. 305).

L'immagine del martire è quella della vittima senza colpa: non solo essi sono consapevoli che sono odiati senza nessun motivo e nonostante ciò non cedono alla violenza, allo spirito della vendetta, oltretutto essi pregano per i loro carnefici. Essi con la loro testimonianza (martire, infatti, dal greco *martyr* significa testimone) mettono in luce la strutturazione della società sul modello della vittima espiatoria. Scrive Girard nello stesso testo:

“La specificità del processo cristiano ... agisce nella direzione contraria a quella del sacrificio, ossia nella direzione della rivelazione” (p. 307).

Non è che non vi siano esempi illustri di vittime innocenti precedenti alla venuta di Cristo, quali per esempio Antigone o Socrate, ma tali martiri non avvengono con lo stesso clamore di folla e persecuzione religiosa che potrebbero creare una nuova ritualizzazione sacrificale. La vicenda di Cristo potrebbe essere propizia in tal senso, ma tutto ciò, però, non accade. Per quale motivo? Poiché il fulcro centrale dei martiri cristiani è la passione del Cristo. Scrive Girard sempre nello stesso testo:

“Per il solo fatto di essere rivelato dalla passione, il meccanismo del capro espiatorio non ha più abbastanza efficacia per produrre un vero mito. ... Nelle vite dei santi, è sempre la passione che fa da modello, e che si insinua sotto le circostanze particolari di questa o quella persecuzione. ... La critica delle

rappresentazioni persecutorie non può che iniziare da qui, e se i suoi risultati sono all'inizio rigidi, maldestri e persino parziali, bisogna considerare che riguardava un processo fino ad allora addirittura inconcepibile e tale che esige un lungo apprendistato." (p. 308,309).

Girard prende altresì in considerazione l'obiezione evidente che, una volta salito al potere, anche il cristianesimo è stato responsabile di atroci persecuzioni. Noi però possiamo riconoscere ciò e dichiararlo proprio per la testimonianza dei martiri che con il loro esempio non violento ci forniscono una chiave di lettura rivoluzionaria. Scrive Girard ne *Il capro espiatorio*:

"È in corso una rivoluzione formidabile. Gli uomini, o almeno certi uomini, non si lasciano più sedurre dalle persecuzioni, nemmeno da quelle che fanno appello alle loro credenze, e soprattutto al 'cristianesimo'. È dal seno dell'universo persecutorio che scaturisce la resistenza alla persecuzione" (p. 309).

Ciò non significa che nel corso della storia le persecuzioni o le violenze siano diminuite o tendano a diminuire in conseguenza alla passione, ma vuol dire che, nonostante la visione dei persecutori desideri affermarsi, la veridicità di tale visione avrà una vita relativamente breve. Le false accuse nei confronti delle vittime non reggeranno a lungo. Scrive Girard nel medesimo testo:

"Quando i vangeli affermano che Cristo, ormai, ha preso il posto di tutte le vittime, noi vediamo in questa affermazione solo una religiosità sentimentale ed enfatica, mentre dal punto di vista epistemologico essa è vera alla lettera. Gli uomini hanno imparato a identificare le loro vittime innocenti soltanto quando le hanno messe al posto di Cristo Naturalmente, l'interesse principale dei Vangeli non sta nell'operazione intellettuale bensì nel cambiamento di atteggiamento che essa rende non *necessario*, come alcuni assurdamente esigono, ma *possibile* ... Soltanto il nostro atteggiamento concreto di fronte alle vittime determina il nostro rapporto con le esigenze suscitate dalla rivelazione, e quest'ultima può diventare effettiva senza che Cristo stesso venga mai nominato" (p. 311).

Quindi la passione di Cristo non nelle sue qualità divine mitico-sacrali, ma in quelle rivelatrici dello schema persecutorio salva gli uomini dal meccanismo della violenza ordinatrice. Gesù diventa così il protettore dell'umanità e manda un altro protettore nel mondo affinché la verità continui a essere rivelata. Esso è lo Spirito. Scrive Girard ne *Il capro espiatorio*:

"Lo Spirito opera nella storia per rivelare quello che Gesù ha già rivelato, il meccanismo del capro espiatorio, la genesi di ogni mitologia, la nullità di tutti gli dèi della violenza; ossia, nel linguaggio evangelico, lo spirito completa la sconfitta e la condanna di Satana" (p. 318).

Come può operare lo Spirito nella storia? Può farlo unicamente screditando via via gli dei della violenza e in quest'opera di ampliamento della consapevolezza esso finisce apparentemente per screditare Cristo stesso, ma unicamente per ciò che concerne le commistioni con la sacralità violenta che il cristianesimo ha compiuto, cioè le persecuzioni in nome di Gesù. Più l'opera di portare alla consapevolezza l'assurdità delle accuse nei confronti delle vittime espiatorie avanza, più Satana è sconfitto. Satana in ebraico significa "accusatore". Egli è il principio che ordina la violenza nei confronti di vittime innocenti, egli è le accuse menzognere che vengono loro rivolte. Scrive Girard a tal proposito ne *Il capro espiatorio*:

"Adorare Satana significa aspirare alla dominazione del mondo, cioè a entrare con l'altro in rapporti di idolatria e di odio reciproci, rapporti che porteranno necessariamente ai falsi dei della violenza e del sacro finché gli uomini potranno perpetuarne l'illusione, e alla distruzione totale il giorno in cui questa illusione non sarà più possibile" (p. 303).

A mio avviso è notevole il punto di convergenza che in questo punto le teorie di Fromm e Girard manifestano. Il passo riportato dal testo di Girard ha molte affinità con la descrizione che Fromm fornisce rispetto al carattere sadico e alla sua necessità di controllo onnipotente che, come estremo, sfocia nella distruttività del necrofilo. Ma c'è di più, Fromm intende la follia del controllo onnipotente e sadico che aliena le persone da se stesse e dagli altri come una forma di religione. Egli scrive in *L'amore per la vita*:

"La pazzia al contrario di quello che comunemente se ne pensa, non è a ben vedere una malattia, ma piuttosto un modo particolare di risolvere il problema dell'umana esistenza. Il pazzo nega l'impotenza insita nell'uomo e che lo tormenta: nella sua fantasia non ci sono confini a trattenerlo, ed egli si comporta come se davvero non esistessero. Siccome tuttavia l'impotenza è reale, non può che perdere la ragione se vuole restare fedele al proprio obiettivo. Se si preferisce, la follia non è una condizione patologica ma una filosofia o, più esattamente, una forma di religione. La pazzia è il tentativo di negare l'impotenza umana, di affermare, attraverso una determinata finzione, che essa non esiste" (p. 72).

Come è possibile rivelare questa forma di religione della violenza? Tramite l'azione del Paracleto. Paracleto è una traslitterazione del termine greco *parakletos*, che significa avvocato. Scrive Girard ne *Il capro espiatorio*:

"Il paracleto è chiamato presso l'imputato, la vittima, per parlare al posto suo e in suo nome, per servirgli da difensore. Il Paracleto è l'avvocato universale, il preposto alla difesa di tutte le vittime innocenti, *il distruttore di ogni rappresentazione persecutoria*. È dunque lo Spirito di Verità, colui che dissipa le nebbie di ogni mitologia" (p. 319).

Com'è però che tale Paracleto si trasmette e si fortifica? Tramite le testimonianze. Scrive Girard nel medesimo testo:

“I persecutori si sforzano di sotterrare tutti i morti nella tomba della rappresentazione persecutoria, ma più numerose sono le vittime del martirio, più questa rappresentazione si indebolisce, e più la testimonianza si fa luminosa” (p. 322).

Con l'avanzare del processo storico si fa sempre più difficile quindi poter giustificare le proprie azioni violente, poiché esse non possono essere addotte a motivazioni razionali. Il peccato stesso si trasforma in una sorta di resistenza nei confronti della verità inconscia che preme per essere rivelata. Scrive Girard poco oltre la citazione precedente:

“Il peccato è la resistenza alla rivelazione. E questa resistenza si esteriorizza necessariamente nella persecuzione del rivelatore, ossia del vero Dio, poiché è lui che sconvolge i nostri miserabili patteggiamenti più o meno utili con i nostri demoni familiari. ... Ogni violenza rivela ormai quello che rivela la passione di Cristo, la genesi debole degli idoli cruenti, di tutti i falsi dèi delle religioni, delle politiche e delle ideologie.” (p. 324,325).

Che cosa ci sta dicendo Girard? Quello che Fromm in altre parole definisce come l'aggressività che si attiva di fronte alla verità. Rileggiamo di nuovo cosa scrive Fromm in *Anatomia della distruttività umana*:

“[Dicendo] la verità si mobilita la resistenza di coloro che la reprimono. Per questi, la verità è pericolosa non solo perché può compromettere il loro potere, ma perché scuote il loro intero sistema conscio di orientamento, privandoli delle loro razionalizzazioni, e potrebbero persino costringerli ad agire diversamente” (p. 261).

Dunque più la consapevolezza della verità delle persecuzioni aumenta, più le resistenze sono sollecitate e, nonostante la crescente reazione rabbiosa che si scatena, esse sono indebolite, poiché alla luce della verità lo strumento della razionalizzazione non ha più base sulla quale poggiare. Per riepilogare quindi sono due gli elementi che compongono lo Spirito: la verità e la testimonianza. Incarnati in un processo storico potremmo dire che lo Spirito agisce attraverso chi testimonia la verità. Chi testimonia la verità è libero dall'illusione della violenza ordinatrice e dell'onnipotenza sul mondo e può accingersi a vivere produttivamente: il Regno dei Cieli per lui è giunto. L'espressione biblica “Regno dei Cieli” può essere tradotta come beatitudine, salute mentale, vita piena e soddisfacente in unione con se stessi, gli altri e la natura. La possibilità per l'uomo di testimoniare la verità avviene nella maniera più semplice: attraverso i suoi organi di senso che registrano nella sua memoria gli avvenimenti violenti che egli ha vissuto come testimone, vittima o carnefice. Non intendo, però, che il ricordo

sia preso come prova per formulare delle accuse vendicative nei confronti del carnefice, altrimenti non usciremmo dal circolo della violenza. Quello che intendo per “testimonianza del ricordo” è, per esempio, il processo di pacificazione sociale che Nelson Mandela promosse in Sud-Africa dopo il suo insediamento a capo del governo. Tale pacificazione ebbe sì la forma del processo giuridico e fece anche emergere tutti i crimini dell’Apartheid, ma non per attuare una vendetta nei confronti dei carnefici, bensì per il fine della riconciliazione nazionale tramite l’amnistia per i colpevoli che seguì alla testimonianza dei misfatti da parte delle vittime e dei carnefici.

Fromm e Girard

È giunto il momento di riepilogare il confronto effettuato tra il pensiero di Fromm e quello di Girard. Girard con la sua conoscenza approfondita dei miti e dei riti dei popoli della Terra giunge a ravvisare nel mito di Edipo, ma anche nella maggior parte dei miti da lui presi in esame, il fenomeno del capro espiatorio come strumento stabilizzatore della violenza originaria che si manifesta fra gli uomini. Esso, come abbiamo visto, è una manifestazione spontanea di risoluzione dei conflitti, allo stesso tempo genera la cultura che si manifesta tramite il rito del sacrificio, che perpetua in maniera simbolica la prima uccisione unanime che la collettività effettuò a spese di una vittima originaria. Egli presuppone che tutta la cultura derivi da questa prima uccisione e ha un debito, anche palesemente ammesso, nei confronti dell’intuizione centrale che Freud espresse in *Totem e tabù* (1912-13). Freud descrisse la celebre uccisione del padre tirannico da parte dei figli coesi, i quali, stanchi di subire le angherie del genitore privo di ogni inibizione, decisero di eliminarlo. Secondo Freud il senso di colpa per il crimine commesso fu l’origine delle norme sociali e dei tabù, mentre il padre venne divinizzato come totem. Per Girard invece la vittima non è colpevole, ma è solo lo strumento che la collettività utilizza per riunificarsi dopo il dilagare della violenza nella comunità. Solo la testimonianza storica potrà rendere giustizia delle sofferenze delle vittime innocenti che hanno subito innumerevoli persecuzioni e ciò permetterà che il circolo vizioso del capro espiatorio cessi. L’anelito conclusivo di Girard è al perdono universale. Il pensiero dell’autore è estremamente interessante, ma presenta alcune lacune e contraddizioni, che probabilmente possono spiegarsi per via della carenza di formazione psicoanalitica relazionale. La violenza è definita come un’entità astratta e non ben identificabile che cresce all’interno della comunità umana: una sorta di energia che deve essere scaricata. L’origine della violenza sembra scaturire da un rapporto narcisistico di competizione sottilmente violenta fra insegnante e discepolo e/o genitore e figlio. Ciò può esser vero e credo che il tentativo di critica che Girard effettua nei confronti della società sia interessante e che descriva minuziosamente la genesi di istituzioni oppressive e repressive, ma le fondamenta del suo ragionamento sono

fragili: i tratti da lui descritti non sono universalmente validi. Egli è purtroppo privo di una teoria del carattere e soprattutto del carattere dinamico, non distingue chiaramente le motivazioni inconscie che ne sono alla base e le resistenze che si possono attivare nei confronti di contenuti inconsci inaccettabili. Non ha un sistema di riferimento valido per capire se la violenza di cui parla è distruttività o reazione aggressiva in difesa della vita. Inoltre non approfondisce il tema degli ordini culturali e degli scontri fra questi come movente d'insoddisfazione della collettività. Il carattere sociale e il relativo inconscio sociale sono completamente ignorati dall'autore, per cui vengono analizzati i dati consci di una comunità come se essi fossero le peculiarità della natura umana senza prendere in considerazione i condizionamenti operanti all'interno della società. Il pensiero di Girard è altresì carente di un'analisi della natura e della condizione umana: la frattura esistenziale non viene minimamente presa in considerazione, né il terrore della morte assoluta. D'altro canto Fromm riesce ad approfondire esaurientemente il tema dell'aggressività, della violenza e del sadismo/distruttività. Egli tramite l'indagine antropologica riesce a individuare il periodo storico nel quale il tratto del controllo, nucleo del sadismo, diventa centrale nelle nascenti città neolitiche. Spiega tale ascesa come una possibile risposta dell'uomo alle sue necessità intrinseche di sicurezza e di ricerca di senso nel quadro di una visione della condizione umana tipicamente esistenzialista e alternativista: l'uomo può sviluppare se stesso ed essere produttivo o rimanere incompleto, mutilato, non produttivo. Il fenomeno dell'idolatria o dell'alienazione unito al concetto del carattere sociale e del relativo inconscio ci permette di analizzare le strade che l'uomo può intraprendere per allontanarsi da se stesso, negando la propria impotenza e affidando a fonti esterne il soddisfacimento delle proprie necessità. Sadismo e controllo sono i tratti caratteriologici dell'adorazione della folle religione dell'onnipotenza e l'autorità irrazionale è lo strumento esecutivo attraverso il quale tali tratti vengono rafforzati e perpetuati. La menzogna aperta o la razionalizzazione di motivazioni sadiche inconscie sono i modi che permettono a una società di professare valori di fraterna solidarietà, quando è animata da motivazioni del tutto contrarie. In questo punto credo che gli autori abbiano inconsapevolmente un contatto molto prolifico. Fromm dice che al mutare di determinate condizioni economiche il carattere sociale che era stato il cemento della società può diventare esplosivo e determinare la disgregazione della struttura sociale. Anche Girard parla di tale crisi che lui identifica come la crisi sacrificale. Io sono dell'idea che il fenomeno del capro espiatorio descritto da Girard sia l'accurata descrizione di come si perpetuino attraverso le generazioni i caratteri sociali non produttivi che si sostengono e sostengono il sistema economico che sottostà alla struttura sociale di riferimento tramite la sottile persecuzione di persone, animali o cose. Sono dell'avviso che l'uomo non abbia sviluppato ancora una sana armonia con la natura poiché per i lunghi anni della sua storia ha tentato di dominarla evitando che da essa derivassero sofferenze non controllabili. È giunto a sviluppare un sistema

economico che trascina tutti i popoli del mondo verso un accesso illimitato ai consumi come promessa di felicità e lo scotto lo paga appunto la natura con tutti i processi di cambiamento climatico e di inquinamento in atto e che in ultima analisi si ritorcono verso l'uomo stesso, poiché egli, volente o nolente, è parte della natura. Nel momento in cui il sistema economico fallisce, cioè non garantisce quella felicità che prometteva, tutte le insoddisfazioni che inconsciamente venivano rivolte nei consumi e nei metodi per potervi accedere (lavoro costante e attivismo) vengono meno. Quando il sistema economico si blocca, e lo abbiamo visto con la recente crisi iniziata nel 2008 (Lanchester, 2018), si arresta lo sfruttamento della natura, vittima espiatoria del carattere sociale e del sistema economico consumistico. La violenza che si perpetuava sottilmente nei suoi confronti si arresta. Verso chi si dirigerà la violenza originata dalle insoddisfazioni dovute al carattere sociale? Le persone non consapevoli delle cause reali del proprio malumore e delle proprie insoddisfazioni tenderanno allora a rivolgerle verso categorie minoritarie all'interno della società alla ricerca della causa del male che li attanaglia. Le manifestazioni razziste, populiste e le derive autoritarie di questi anni ne sono una preoccupante conferma (Backer, 2019). La domanda che sorge spontanea è: quale può essere il ruolo della psicoanalisi e dello psicoanalista al giorno d'oggi?

Il ruolo della psicoanalisi

Prenderò in esame il testo di Fromm *L'arte di ascoltare* poiché esso rappresenta una chiara guida per lo psicoanalista, valida a mio avviso anche ai giorni d'oggi. Fromm a riguardo dell'analisi caratteriale scrive:

“Per dare a un problema come questo un nome o una definizione più scientifica, si parla dunque di analisi caratteriale. Essa si occupa di quanti *soffrono di un disagio psichico*. A costoro non manca nulla, hanno tutto, ma la sofferenza ha origine da loro. Non sanno che fare di sé, stanno male, la vita è per loro un peso e un compito che non sono in grado di risolvere. Sanno risolvere i cruciverba, ma non sanno risolvere l'enigma che la vita pone a ciascuno di noi.

A mio avviso, per questo tipo di disagio la psicoanalisi classica non è sufficiente. Occorre tutt'altro genere di analisi, perché questo disagio sfocia in un radicale mutamento di tutta la personalità. Nessuno che soffra di questo disagio può essere analizzato con successo senza un cambiamento radicale e una trasformazione del carattere. I piccoli cambiamenti non portano assolutamente a nulla, né i piccoli miglioramenti danno alcun risultato. Questo si può spiegare con i criteri della teoria dei sistemi. Come ogni organizzazione, la personalità è un sistema, ossia non è soltanto la somma di molte parti, ma ha anche una sua struttura; appena un elemento della struttura si modifica, ciò si ripercuote su tutti gli altri, anche se la struttura ha una sua coesione interna che la mantiene immutata. E poiché essa ha in sé questa tendenza, tende anche a respingere ogni cambiamento. ...

Chi prova ad avviare dei piccoli cambiamenti si accorgerà ben presto che dopo un po' essi sono di nuovo scomparsi, per cui di fatto non è cambiato nulla. Solo una fondamentale trasformazione del sistema della personalità produrrà alla lunga una trasformazione che poi includerà il pensare, l'agire, il sentire, il muoversi, tutto. È sufficiente un solo passo, purché sia integrato e riguardi la totalità; sarà più efficace di dieci passi che puntano in un'unica direzione. E, comunque, la stessa logica vale anche per i mutamenti sociali. Anche in quel caso il singolo cambiamento, preso in sé, non ha alcun effetto duraturo" (p. 57,58).

Fromm intende dunque l'uomo e il suo carattere come un sistema complesso del quale è inutile modificare singoli tratti per poter giungere alla salute mentale: ogni ambito dell'esistenza dell'individuo deve essere coinvolto nel processo di cambiamento affinché esso porti dei risultati duraturi. Quali sono i modi attraverso i quali Fromm si propone di favorire questo mutamento complessivo? Uno di questi riguarda la mobilitazione della responsabilità del singolo. Scrive Fromm ne *L'arte di ascoltare*:

“Secondo la mia concezione di terapia, per il paziente è importante mobilitare il proprio senso di responsabilità e attivarsi. Ciò che oggi si intende spesso per psicoanalisi parte da un presupposto molto diffuso tra i pazienti: essa sarebbe un metodo che dà la felicità mediante il semplice conversare, senza correre rischi, senza soffrire, senza agire o prendere delle decisioni. Ma come nella vita di tutti i giorni non c'è nessuno che diventi felice semplicemente parlando, lo stesso vale anche in psicoanalisi. Nessuno raggiunge la felicità conversando, neppure quando lo fa per ricevere in cambio delle interpretazioni. Per realizzare un vero cambiamento, il paziente deve avere una ferma volontà ed essere spinto a farlo.

Al fine di sottrarsi alla propria responsabilità, tutti cercano di addossarla agli altri. Ma se qui parlo di 'responsabilità', non lo faccio dall'ottica del giudice, né accuso nessuno. Per me non si ha il diritto di accusare o di giudicare. Eppure è così: non si guarisce se non crescono il senso di responsabilità, la collaborazione e la ferma volontà di stare meglio.

Ci sono condizioni che favoriscono un sano sviluppo della persona e altre che portano a manifestazioni patologiche. È dunque di decisiva importanza individuare di volta in volta quelle condizioni. Nella storia del pensiero di solito è stata l'etica a farsi carico di definire le condizioni per un sano sviluppo dell'individuo. Per sua natura l'etica mira a indicare le norme che guidano l'uomo verso uno sviluppo sano.

Ma appena si fanno delle affermazioni normative sugli esseri umani, molti hanno subito da eccepire che si tratta di giudizi di valore, perché si preferirebbe non riflettere su norme che invece sono indispensabili. I nostri contemporanei vorrebbero vivere felici senza prima sapere come si fa. ...

Io ho una chiara convinzione etica e una precisa idea su come debba configurarsi una cultura che miri al benessere umano. Col che non intendo dire di avere un piano dettagliato su come la società dovrebbe essere esattamente. ...

Rispetto ai valori-guida della nostra cultura io ho un'idea molto precisa: lo scopo principale della vita deve essere *lo sviluppo completo dell'uomo*, e non

le cose, la produzione, la ricchezza o gli averi; lo stesso processo vitale deve essere davvero visto come un'opera d'arte. La vita è il capolavoro di un singolo individuo che deve mirare al massimo di forza e di crescita. La vita del singolo è da considerarsi la cosa più importante” (p. 63-65).

Quella che Fromm ci fornisce non è un'indicazione banale, può sembrarlo a primo acchito, ma in effetti non lo è. Egli apertamente pone la questione etica come elemento fondante della terapia in quanto, a mio avviso per ciò che Fromm esprime, anche la personalità dell'analista con i propri valori determina quelle che sono le condizioni favorevoli o meno al pieno sviluppo della persona umana. Quali sono, quindi, i fattori determinanti della terapia psicoanalitica secondo l'autore? L'efficacia terapeutica secondo il pensiero di Fromm si basa essenzialmente su tre elementi: 1) l'aumento di libertà che si manifesta quando s'individuano i conflitti reali; 2) l'aumento di energia psichica che torna a essere disponibile, poiché non più impiegata nella rimozione e nelle resistenze; 3) la liberazione dell'aspirazione a guarire che è presente in ogni uomo. Scrive l'autore ne *L'arte di ascoltare*:

“L'efficacia terapeutica della psicoanalisi implica innanzitutto una crescita in termini di libertà, nel momento in cui, al posto dei conflitti fittizi, si è in grado di cogliere quelli reali. ...

Facciamo un semplice paragone: se una persona tenta di aprire una porta con la chiave sbagliata, non ce la farà mai. E finché è convinta di avere soltanto infilato la chiave nel modo sbagliato, e non si accorge che invece ad essere sbagliata è proprio la chiave, la porta non si aprirà. ...

Con questo esempio vorrei soltanto mettere in evidenza che il tentativo di risolvere un problema là dove non esistono soluzioni è una fatica degna di Sisifo. ...

Se una persona cerca di trovare una soluzione, ma non sa che è impossibile trovarla nel modo tentato, si convincerà sempre più dell'impotenza e dell'inutilità dei suoi sforzi. È l'inizio della fine. Da un certo punto in poi proverà solo un profondo scoraggiamento. Ma quando riesce a dire: 'Accidenti, ma questo non è il problema reale, le mie premesse erano sbagliate; sì, è più difficile, ma ora finalmente so come affrontarlo', si sentirà rinascere, perché penserà: 'Forse non arriverò mai alla soluzione, però posso fare qualche tentativo; il problema non è fondamentalmente insolubile, non mi condanna all'eterna impotenza; posso almeno provare; non lavoro a un problema fittizio, ma a qualcosa di sensato'. Secondo me soltanto questo porta a una crescita in termini di libertà, di energia, di fiducia, tutte cose di grande importanza. Significa riconoscere i conflitti reali al posto di quelli fittizi. ...

Il secondo fattore che determina l'efficacia terapeutica [riguarda la resistenza] ... : la resistenza ha bisogno di una grande quantità di energia. Tale energia viene sottratta e consumata inutilmente, come quando spendiamo una parte considerevole del reddito nazionale per gli armamenti. Questa energia va sprecata. Solo quando la rimozione viene meno e la resistenza non ha più bisogno di essere alimentata possiamo di nuovo disporne. ...

Il terzo punto ... è forse il più importante: rimuovendo gli ostacoli interiori per arrivare a ciò che veramente accade dentro di me, la mia innata aspirazione a star meglio può di nuovo operare. ...

Forse è più facile [e comprensibile] mettere in rilievo la tendenza innata all'autoconservazione, alla crescita e alla vita pensando alle situazioni di emergenza. Quando ci si trova in pericolo di vita, si sviluppano improvvisamente forze e capacità ritenute fino ad allora impensabili, che non sono soltanto di natura fisica o psichica, ma riguardano anche altre sfere, come la percezione. ...

L'innata aspirazione umana a guarire è importante sia per la psicoterapia psicoanalitica, sia per affrontare la vita senza di essa. I falsi incoraggiamenti sono dannosi e persino fatali, a meno che la persona non sia un malato senza speranza, per cui comunicare tutta la verità non può più provocare alcun effetto. Ma se io 'faccio coraggio' a una persona, minimizzando la gravità del suo problema, le arrecò un danno, impedendole di mobilitare le riserve di energia per le situazioni di emergenza. Il punto è allora che quanto più comunico all'interessato con chiarezza e serietà la situazione in cui si trova, indicandogli anche delle alternative, tanto più mobilito le sue riserve energetiche d'emergenza, e se lo faccio in modo convincente, le sue possibilità di guarigione saranno ancora maggiori" (p. 79-84).

Il terzo è ultimo punto evidenziato da Fromm è molto interessante se confrontato con la questione etica presa in esame precedentemente. L'autore ci dice che l'innata aspirazione a guarire è mobilitata dalla verità che ci viene detta a riguardo della propria condizione di salute. Possiamo quindi pensare che dire la verità su ciò che si vede, si sente e si percepisce è uno dei fattori che favorisce la guarigione sia sul piano analitico, sia sul piano sociale. Il tema della promozione della responsabilità individuale, vista in precedenza, presuppone che le alternative che devono essere offerte nel momento in cui si dice la verità siano quelle che corrispondono ai presupposti etici di chi le enuncia. Se è vero che la psicanalisi ha come obiettivo quello di indagare le motivazioni inconsce demistificando le razionalizzazioni di comodo e dando un significato ai sintomi nella ricerca della verità profonda dell'uomo, credo che sia necessario indagare l'etica e la morale che sta alla base di questa ricerca ed enunciazione della verità. Cerchiamo di comprendere la strada che Fromm ci indica quando delinea quelli che sono i requisiti che lo psicoanalista dovrebbe avere. Egli scrive nel testo sopra citato:

"L'analista non deve aver timore del suo inconscio, perché solo allora non avrà paura di trovarsi in difficoltà di fronte all'inconscio del paziente e avrà quindi un atteggiamento più aperto.

Questo porta alle premesse umanistiche del mio lavoro terapeutico, nel senso che nell'uomo non c'è nulla che mi sia estraneo. Ogni cosa esiste anche dentro di me. Io stesso sono un bambino piccolo, un adulto, un assassino e un santo. Sono narcisista e sono distruttivo. In un paziente non c'è nulla che non sia anche dentro di me. E solo nella misura in cui riesco a ritrovare le esperienze di cui direttamente o indirettamente egli mi parla, tanto da farle rinascere e riecheggiare dentro di me, sono in grado di capire ciò che mi dice

e restituirglielo. Si verifica allora questa singolare esperienza: il paziente non avrà la sensazione che io parli *su* lui, che mi rivolga a lui dall'alto; percepirà invece che parlo di qualcosa che è comune a entrambi. A questo proposito mi viene in mente una frase dell'Antico Testamento: 'Amate dunque lo straniero, perché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto' (Dt 10,19), e dunque conoscete il suo animo. ...

Per il terapeuta fare autoanalisi non significa scoprire realmente i propri traumi infantili o altro, quanto piuttosto rendersi disponibile e costantemente aperto verso ogni forma di irrazionalità presente dentro di sé. Solo in questo modo sarò in grado di capire il paziente. E non devo andare alla ricerca della mia irrazionalità; essa è già presente, perché i miei pazienti mi analizzano in continuazione. La miglior analisi della mia vita non è stata la mia analisi didattica o quella come paziente, ma quelle fatte come analista, perché nella misura in cui cerco di reagire, di comprendere e di sentire ciò che avviene dentro il paziente, sono costretto a guardare anche dentro di me, mobilitando tutte le cose di cui l'altro parla, anche quelle molto irrazionali. Se ne ho paura e rimuovo la mia paura, non riuscirò mai a comprenderlo. ...

Lo psicoanalista non deve essere un ingenuo, deve anzi sapere che cosa avviene nel mondo e deve avere un atteggiamento critico nei confronti di quanto accade. Non si può avere un atteggiamento critico verso la psiche e la coscienza degli altri senza avere lo stesso atteggiamento anche nei confronti della coscienza generale e delle potenze del mondo. Io credo che la verità sia indivisibile e che non si possa conoscerla nella sfera privata, rimanendo ciechi in tutte le altre. Se entro certi limiti è possibile conoscere la verità nella sfera privata, ciò sarà comunque impossibile se si è per metà ciechi. Se invece la nostra mente è sveglia e aperta, riuscirà a osservare ogni cosa allo stesso modo, si tratti di esseri umani, della società, di una particolare situazione o di un'opera d'arte" (p. 89-91).

A mio avviso, quindi, per Fromm la questione etica ruota attorno al confronto con la propria paura. La paura più grande è quella di guardarsi dentro, in profondità, e di riconoscere dove il nostro atteggiamento critico non vuole guardare oppure cede ed è indulgente nei nostri confronti. Scrive Fromm ne *L'arte di ascoltare*:

“Un individuo può prendere completa coscienza della sua identità solo quando prende coscienza della situazione sociale complessiva in cui vive, con tutte le influenze e i fattori che agiscono su di lui. Sono convinto che la psicoanalisi sia per sua natura un metodo per pensare criticamente. Ma questa è una cosa molto difficile, perché è in conflitto con la nostra tendenza al guadagno. Nessuno di noi è particolarmente stimolato a pensare criticamente e ad avere un atteggiamento critico, nessuno ne trae dei vantaggi, se non a lungo termine.

Sono pure convinto che sia impossibile separare davvero la psicoanalisi sociale da quella individuale. Non sono che aspetti diversi di una visione critica della realtà umana. ...

Tutti, ma soprattutto noi psicoanalisti, dovremmo imparare a discernere la differenza tra ciò che è autentico e genuino da ciò che è semplicemente di facciata. La facoltà di distinguere queste due cose è oggi notevolmente ridotta. Quasi tutti confondono le parole con la realtà, con un atteggiamento

tipico dei pazzi. E sebbene a livello inconscio lo percepisca perfettamente, la maggior parte delle persone non vede più la differenza tra ciò che è autentico e ciò che è finzione” (p. 92-93).

La conseguenza di ciò che Fromm asserisce riguarda, a mio avviso, il processo critico al quale lo psicoanalista si deve sottoporre e deve sottoporre altresì la società nella quale vive e opera. Egli deve domandarsi se il carattere sociale con il quale s’identifica o al quale è più vicino non nasconda alcuni contenuti inconsci che possono essere utili al sostentamento della società della quale è parte, ma che interferiscono con il suo lavoro e la sua ricerca. Se prendiamo, per esempio, in considerazione che molti stili di vita ritenuti “normali” sono apertamente in contraddizione con l’etica profondamente umanistica che anima la ricerca psicoanalitica, egli per primo deve manifestare le incongruenze presenti e promuovere un cambiamento indicando le alternative anche sul piano pubblico. Nello stesso tempo deve tentare di assurgere a modello di coerenza fra ciò che professa e quelli che sono i propri comportamenti, sia sul piano analitico, sia su quello sociale. Non si può limitare a esprimere le proprie capacità critiche all’interno della seduta, ma deve estenderle a quei fenomeni sociali che minano il pensiero critico o ne sono apertamente in conflitto. Se, come abbiamo visto, alcune società perpetuano tratti sadici del carattere sociale, tramite sottili persecuzioni su minoranze vittimizabili o sulla natura, dovremo essere veridici portavoce di tale persecuzione altrimenti rischieremo di concludere delle analisi e dichiarare guariti dei pazienti che si affiliano al carattere sociale dominante continuando a essere, loro malgrado, persecutori inconsapevoli. Il mio è un augurio affinché la psicoanalisi, strumento di eccellenza per indagare la natura umana, possa promuovere quel cambiamento sia individuale, che sociale di cui l’uomo ha bisogno per fronteggiare i rischi della modernità. Credo che lo studio sull’etica, la morale e il senso di responsabilità e di attività individuale debbano essere approfonditi per permettere al processo psicoanalitico di affrontare i temi complessi di un mondo nel quale le differenze fra le culture specifiche si stanno assottigliando. Azzarderei a ipotizzare che proprio il processo di globalizzazione può condurre, se ciò non si è già verificato, alla costruzione di un primo carattere sociale universale, sotto l’egida del sistema produttivo vigente e più diffuso. Credo che un’approfondita analisi in tal senso possa essere una fonte molto ricca di nuove ipotesi interpretative che potrebbero riverberarsi prolificamente anche sulla pratica analitica individuale.

In conclusione vorrei riportare un punto del pensiero di Fromm che a mio avviso è molto importante. Esso riguarda il ruolo del narcisismo per ciò che concerne sia l’analisi individuale, sia l’analisi critica della società, come struttura che plasma il carattere sociale e individuale tramite il suo agente psichico: la famiglia. Scrive l’autore nell’opera sopra citata:

“Comprendere il narcisismo di una persona significa possedere la chiave per comprendere le sue azioni irrazionali. Anche le nostre azioni irrazionali sono in gran parte basate sul fenomeno del narcisismo. ...

Nello sviluppo umano il narcisismo è il problema cruciale. Tutte le dottrine dell'umanità, come il buddhismo, quella dei profeti ebrei, dei cristiani o degli umanisti, concordano sul fatto che superare il narcisismo è fondamentale, è l'inizio di ogni forma di amore e di fratellanza. Finché sono narcisisti, gli individui restano estranei e nemici, incapaci di comprendere gli altri. E non si deve scambiare il narcisismo con l'amore di sé Tanto nella filosofia scolastica quanto in altre tradizioni filosofiche si fa una chiara distinzione tra narcisismo o egocentrismo da un lato, e amore di sé dall'altro. L'amore di sé è amore, e in amore l'oggetto è indifferente; siamo tutti esseri umani e quindi degni di amore. ...

Chi realmente desidera progredire e crescere deve anzitutto tentare di conoscere il proprio narcisismo, tentativo che può avvenire solo lentamente, per gradi. Solo così si fanno passi avanti e cresce la percezione del proprio stato, così difficile perché insieme si è anche giudici di se stessi, ossia si dà credito a ciò che si pensa. E chi può correggerci? Chi ci indica dov'è l'errore? Dal nostro punto di vista l'errore non si vede, non abbiamo un punto di orientamento. ...

Per conoscere il nostro narcisismo un punto di orientamento può essere costituito da un'altra persona che, di fronte a una nostra osservazione, risponderà: 'Guardi, è una sciocchezza bella e buona. Lei ne è convinto semplicemente perché questa è una sua idea o perché è nel suo interesse'. Di solito non ci si rapporta agli altri in questo modo. Ma un analista lo può fare, sempre che abbia fatto abbastanza esperienza col proprio narcisismo, superare il quale è un compito che dura tutta la vita. Chi l'ha del tutto superato è chiamato 'santo' dai cristiani e 'illuminato' dai buddhisti: è ciò che Meister Eckhart chiama 'uomo giusto'. Ma l'essenziale non è tanto il punto a cui siamo arrivati nel superamento del narcisismo, quanto piuttosto in quale direzione ci muoviamo o se invece siamo spinti sulla strada sbagliata" (p. 177-179).

Credo che sia compito della psicoanalisi cercare di capire meglio su quale strada ci stiamo muovendo, non solo come singoli individui, ma anche come collettività unanime.

BIBLIOGRAFIA

- Aa.vv. (2011). *La nascita della Repubblica e la sua Costituzione*. (G. Ajani, Ed.) Torino: UTET.
- Abraham, K. (1916-25). *Libido e carattere*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Assemblea Generale delle Nazioni Unite. (1948). *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*. Milano: Garzanti, 2018.
- Bachofen, J. J. (1861). *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*. Torino: Einaudi, 2016.
- Backer, P.C. (2019, Febbraio 15/21). Cos'è davvero il populismo. *Internazionale*, p. 36-43.
- Bateson, G. (1972). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 1977.
- Bauman, Z. (2006). *Homo consumens*. Trento: Erickson, 2007.
- Calvino, I. (1972). *Le città invisibili*. Milano: Mondadori, 1993.
- Calvino, I. (1966). *Marcovaldo*. Milano: Garzanti, 1990.
- Collodi, C. (1883). *Le avventure di Pinocchio*. Milano: Piemme, 2011.
- de Unamuno, M. (1897-1931). *Filosofia e religione*. Milano: Bompiani, 2013.
- Ende, M. (1979). *La storia infinita*. Milano: TEA, 2009.
- Fatigante, E. (2019, Gennaio 22). Il mondo è ancora più diseguale. *Avvenire*, p. 7.
- Foschini, G., & Tonacci, F. (2018). *Jihadisti Italiani*. Milano: UTET.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio del piacere*. Roma: Newton Copton Editori, 1993.
- Freud, S. (1929). Il disagio della civiltà. In S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi* (pp. 190-280). Torino: Bollati Boringhieri, 1971.
- Freud, S. (1915-17, 1932). *Introduzione alla psicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Freud, S. (1910, 1924). *La psicoanalisi in cinque conferenze e Breve compendio di psicoanalisi*. Roma: Newton Compton Editori, 2014.
- Freud, S. (1900). *L'interpretazione dei sogni*. Roma: Newton Compton Editori, 1974.
- Freud, S. (1915). *Metapsicologia*. Torino: Bollati Boringhieri, 1978.

- Freud, S. (1912-13, 1921). *Totem e tabù - Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla sessualità*. Roma: Newton Compton Editori, 2014.
- Fromm, E. (1973). *Anatomia della distruttività umana*. Milano: Mondadori, 1978a.
- Fromm, E. (1976). *Avere o essere?* Milano: Mondadori, 1982.
- Fromm, E. (1947). *Dalla parte dell'uomo*. Roma: Astrolabio, 1971.
- Fromm, E. (2017). Freud's Concept of Sexuality. *Fromm Forum* , 89-107.
- Fromm, E. (1941). *Fuga dalla libertà*. Milano: Edizioni di Comunità, 1979.
- Fromm, E. (1979). *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*. Milano: Mondadori, 1984a.
- Fromm, E. (1951). *Il linguaggio dimenticato*. Milano: Bompiani, 1982.
- Fromm, E. (1970). *La crisi della psicoanalisi*. Milano: Mondadori, 1976.
- Fromm, E. (1983). *L'amore per la vita*. (H. J. Schultz, Ed.) Milano: Mondadori, 1987.
- Fromm, E. (1991). *L'arte di ascoltare*. (R. Funk, A cura di) Milano: Mondadori, 1995.
- Fromm, E. (1962). *Marx e Freud*. Milano: Garzanti, 1978b.
- Fromm, E. (1955). *Psicoanalisi della società contemporanea*. Milano: Edizioni di Comunità, 1976.
- Fromm, E. (1964). *Psicoanalisi dell'amore*. Roma: Newton Compton Editori, 1984b.
- Fromm, E. (1966). *Voi sarete come dèi*. Roma: Ubaldini Editore, 1970.
- Galbiati, M. E. (1978). *La storia della salvezza ne l'Antico Testamento*. Vicenza: Edizioni Istituto San Gaetano.
- Girard, R. (1982). *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi, 1987.
- Girard, R. (1972). *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi, 1980.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2018, Ottobre 12/18). Come cambiare la storia dell'umanità. *Internazionale* , pp. 46-53.
- Graves, R. (1954). *I Miti Greci*. Milano: Longanesi, 2012.
- Lanchester, J. (2018, Settembre 7/13). Il mondo nato dalla crisi. *Internazionale*, p. 38-46.

- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1967). *Enciclopedia della psicanalisi*. Bari: Laterza, 1968.
- Luxemburg, R. (1904). Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa. In R. Luxemburg, & L. Basso (Ed.), *Scritti Politici* (pp. 209-236). Roma: Editoriale Opere Nuove, 1967.
- Manzoni, A. (1840). *I promessi sposi*. Roma: Gruppo Editoriale l'Espresso, 2012.
- Marini, D. (2017, dicembre 22). L'Italia smarrisce il senso del sacro e si riduce il numero dei cattolici. *La Stampa* .
- Marx, K. (1844). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1975.
- Matteo, Marco, Luca, & Giovanni. (2009). *Vangelo e atti degli apostoli*. (P. B. XVI, Ed.) Milano: San Paolo.
- Omero. (VIII sec. a.C. circa). *Odissea*. Verona: Club degli Editori, 1970.
- Orwell, G. (1945). *La fattoria degli animali*. Roma: Gruppo Editoriale L'Espresso, 2002.
- Paduano, G. (2006). *Il teatro greco*. Milano: BUR.
- Palano, D. (2019, febbraio 5). Dalla Mesopotamia in poi la città si fonda sui cereali. *Avvenire* , p. 24.
- Reale, G. (2000). *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Milano: Rizzoli.
- Rousseau, J.-J. (1755). *Origine della disuguaglianza*. Milano: Feltrinelli, 2004.
- Scola, E. (Director). (1977). *Una giornata particolare* [Motion Picture].
- Terenzio, P. A. (II sec. a.C.). *Adelphoe-Heautontimorumenos*. Milano: Mondadori, 2006.
- Twain, M. (1885). *Le avventure di Huckleberry Finn*. Milano: Garzanti, 1981.
- White, R. B., & Gilliland, R. M. (1975). *I meccanismi di difesa*. Roma: Astrolabio, 1977.

