

nata nella sovranità dello Stato. Un tale ritorno al soggetto della sovranità, che apparentemente ha un significato a-narchico, non è però un punto di arrivo, ma il punto dal quale partire per poter mettere dentro lo Stato in un sol colpo e tutte insieme le nostre necessità di violenza, di colpa e di amore-riparazione, che integrandosi nell'individuo costituiscono l'eticità individualmente responsabile. Una posizione del genere non è tuttavia rivolta a negare le leggi, ma è intesa alla riaffermazione delle leggi, come funzioni di conservazione del nostro comune oggetto d'amore. La sovranità dello Stato può essere in realtà definita nel presente periodo come una *situazione anomica di rapporto tra i gruppi*. Contrapposto a tale anomia, il ritorno al soggetto della sovranità attraverso la posizione olocratica ha lo scopo di far evolvere l'attuale anomia degli Stati sovrani verso una *posizione olonomica*, per cui lo Stato desovranizzato viene sottoposto alle stesse leggi a cui ubbidiscono i cittadini.'

Il significato olonomico dell'operazione olocratica, che consiste nella riduzione al soggetto in prima persona della sovranità, può essere chiarito dal seguito della vicenda del principe di Homburg.

Homburg dunque scelse di opporsi alle istituzioni dello Stato per portare il proprio oggetto d'amore (l'esercito) alla vittoria. Ma il momento apicale della tragedia kleistiana si verifica quando, dopo aver condotto il proprio esercito alla vittoria, il generale deve rispondere di alto tradimento di fronte alla corte marziale. Nella tragedia il principe sente tale situazione come assurda e ingiusta, in quanto deve affrontare una condanna per aver portato l'esercito alla vittoria, cioè per aver salvato il proprio oggetto d'amore.

Avviene però che il re rinuncia ad applicare la legge marziale. Toccherà al principe di Homburg la responsabilità di decidere lui stesso, in prima persona, se applicare o no per sé la legge marziale. In questo momento avviene qualcosa d'imprevisto. Homburg che fino allora si era ribellato alla legge marziale come ad un'istanza persecutoria, di colpo cambia il suo atteggiamento verso di essa. Poiché è ora responsabile lui stesso dell'applicazione della legge (che gli

si costituisce ora come oggetto d'amore da salvare come

Oltre ad essere auspicata da Glover la desovranizzazione dello Stato è stata preconizzata da A. S. SULLIVAN e altri nel libro *Tensions et Con-flicts*, edito a cura dell'UNESCO e che raccoglie accanto ai contributo di Sullivan quelli di John Rickman, GL W. Allport, G. Freyre, G. Gurvitch, M. Horkheimer, A. Naess, AL Szalai

ma aveva dovuto salvare l'esercito), con la stessa coerenza etica con la quale aveva deciso sul campo di battersi a disubbidire al re, sceglie lui stesso la propria condanna a morte e va al patibolo in uno stato di esaltazione felice: in tal modo il ritorno del soggetto alla propria responsabilità permette la simultanea salvezza dell'esercito e delle leggi.

La Storia di Homburg mi sembra perciò adatta a sancire la necessità del ritorno alla responsabilità individuale come passaggio obbligato per la ricostituzione delle istituzioni sociali, quali funzioni di salvezza dell'oggetto d'amore Comune, quando le istituzioni politico-sociali entrano in crisi nell'esercizio delle funzioni.

L'operazione di ricupero, da parte dei cittadini, della violenza da essi risparmiata e messa nello Stato come in una banca, benché a prima vista abbia un sapore anarchico, ha quindi in realtà un significato economico, in quanto la riappropriazione della propria aggressività da parte di individui "legibus ligati" impedirebbe definitivamente il monopolio anomico della aggressività da parte della sovranità dello Stato "legibus soluta."

Se si vuole cioè togliere allo Stato il monopolio e la Capitalizzazione della aggressività risparmiata dai cittadini, non si vuole certo, con questa operazione, far diventare violenti i cittadini. Sarebbe questa una situazione regressiva pre-statuale in cui tutti gli uomini sarebbero "legibus soluti" e nelle condizioni di "homo homini lupus."

L'operazione di disingorgo della aggressività depositata dagli individui nello Stato, la riappropriazione da parte degli individui della loro aggressività alienata nasce proprio come necessità storica e come operazione tendente a rendere "legibus ligata" ogni tipo di aggressività, sia quella interindividuale che quella interstatale. L'uscire allora dalla nostra alienazione nello Stato attraverso la

riappropriazione della nostra aggressività, che finora abbiamo fatto monopolizzare e capitalizzare da lui, espresso in forma concreta significa che l'aggressività dello Stato-Bestia che fa la guerra è la nostra aggressività. Anche se ciò è occultato dalla guerra come istituzione dello Stato *siamo dunque noi stessi che vogliamo la guerra* e la alienazione della nostra aggressività nello Stato *ci serve semplicemente per poter dire che non siamo noi a voler fare la guerra, ma che è lo Stato che ci costringe a farla*: ci persuadiamo così che è lo Stato il responsabile della guerra, per non sentircene responsabili noi stessi. Uscire quindi dalla alienazione nello

Stato significa sentire noi stessi responsabili della guerra, come ci sentiamo responsabili dei delitti interindividuali.

8. *Istituzione Omega come istituzione alternativa alla guerra e come elaborazione normale del lutto*

Come si è detto, quella che abbiamo chiamato Istituzione Omega (e che ora vediamo definirsi come nuova istituzione giuridica repressiva, all'interno dei gruppi, del crimine guerra, considerato come desiderio delittuoso dei singoli individui, anziché funzione dello Stato) può controllare le angosce persecutive e depressive che gli istituti giuridici già controllano attraverso la elaborazione normale del lutto. L'Istituzione Omega può dunque essere considerata come una organizzazione difensiva, efficace nei riguardi delle stesse angosce profonde che l'istituzione guerra ha sempre curato o ha sempre creduto di curare con la elaborazione paranoica del lutto. Una tale operazione di sicurezza però riguarda quella parte di pericoli che mirano alla parte immersa nell'iceberg, così come le istituzioni giuridiche servono a controllare le angosce persecutorie e depressive dei cittadini che non commettono reati. Ma di fronte alla reale infrazione delle leggi, non cioè al "Terrificante" illusorio proveniente dal mondo interno, bensì ai pericoli reali provenienti dal mondo esterno, quali le azioni dei criminali che violano le leggi o eventualmente le concrete iniziative di individui che, nonostante l'esistenza eventuale della Istituzione Omega (che proibisce la guerra come delitto individuale), riescono a unirsi in una associazione a delinquere e reinstaurano la istituzione guerra come elaborazione paranoica del lutto: di fronte a tutto questo che cosa può fare l'Istituzione da noi proposta? A questo punto la nostra indagine esce dal puro campo della ricerca psicoanalitica applicata ai problemi politici e giuridici per congiungersi con le organizzazioni di sicurezza già in atto, o in via di sviluppo, fino a prendere in particolare considerazione la tesi del Governo Mondiale,

proposto da Bertrand Russeli come l'alternativa urgente alla situazione pantoclastica, ponendo addirittura come termine di scadenza massimo l'anno Duemila.

Volendo fare il ponte tra la tesi che ho cercato di formulare come Istituzione Omega e la prospettiva del Governo Mondiale, vorrei servirmi, come punto di riferimento,

della situazione che riguarda il passaggio del bambino dal gruppo familiare al gruppo sociale più vasto.

Sembra ragionevole ritenere che le leggi di uno Stato siano operanti sui cittadini in quanto precedentemente intervenuto, almeno nella nostra cultura, in un processo di eticizzazione del bambino, attuato ad opera della cultura familiare. Se si va ad indagare la storia dei disadattati sociali, si trova cioè quasi costantemente una deficienza affettivo-pedagogica a livello della cultura familiare.

Ciò che rende possibile il processo di socializzazione e la disponibilità dell'uomo adulto a vivere il rapporto con l'autorità sociale è in definitiva una certa capacità del bambino di accettare la dipendenza dal padre, successivamente internalizzato come Super-lo, vale a dire come legge morale interna. Le istituzioni giuridiche sociali diventano cioè operanti ed efficaci in quanto sono state precedute da una organizzazione etica interna che si forma nel bambino nello sviluppo delle dialettiche di ambivalenza affettiva nei rapporti con i genitori, dai quali il bambino desidera sia dipendere che rendersi indipendente.

Trasportando ora il rapporto tra la legge morale interna e le istituzioni giuridiche sociali nel campo politico (e più precisamente nel rapporto tra Istituzione Omega e Governo Mondiale), vengono spontanee alcune riflessioni. Primo: è difficile pensare che possa formarsi un Governo Mondiale attraverso l'unione di Stati sovrani. Secondo: un Governo Mondiale presuppone che gli Stati siano desovranizzati; ma chi desovranizza gli Stati? Abbiamo visto che quando si è creata l'ONU, i vari Stati aderenti sono stati soprattutto gelosi di conservare la propria sovranità. Terzo: la desovranizzazione dall'alto tende a suscitare forti ansie paranoide di persecuzione e di castrazione e alimenta perciò il revanchismo. Una dimostrazione di ciò si è avuta nella reazione suscitata nella Cina e nella Francia, e sembra oramai anche in altri paesi, di fronte all'intesa sovietico-americana di impedire la proliferazione atomica, cioè di averne il monopolio. In qualche modo una intesa di grandi potenze che detenevano il monopolio delle armi termonucleari poteva

costituire un avvio a un Governo Mondiale o addirittura già una specie di esso. Molti popoli hanno sentito però questo come una grave minaccia alla propria sovranità: evidentemente quei popoli i cui dirigenti erano più sensibili e vulnerabili dalle ansie paranoide. Sembra quindi che non sia priva di fondatezza l'ipotesi che la strada per il Governo Mondiale possa essere prati-

cata solo a partire da una *desovranizzazione dal basso* quale è quella che ho proposto nei contesti teoretici e nelle implicazioni pratiche dell'Istituzione Omega.

Uno Stato desovranizzato dal basso (cioè attraverso la riappropriazione da parte di ogni individuo “legibus ligatus” della violenza alienata nello Stato sovrano inteso come “legibus solutus”) potrebbe avere a livello di nazione lo stesso significato di moralizzazione interna al gruppo come precondizione ad accettare un Governo Mondiale come autorità extranazionale; così come la moralizzazione che si instaura all'interno del gruppo familiare è la precondizione perché il bambino, diventato adulto, accetti una autorità sociale come autorità extrafamiliare.

Gli strumenti politici per mettere in moto una serie di processi tendenti ad instaurare l'Istituzione Omega non dovrebbero essere inaccessibili. La Costituzione italiana prevede già — per esempio - la eventualità di limitare la propria sovranità, a condizione di reciprocità. Ciò che sembra invece molto difficile è che una Istituzione di questo tipo nasca presso i grandi paesi direttamente impegnati nella lotta per la leadership mondiale, che praticamente li immobilizza in dannate necessità di potenza.

Per questo forse, una operazione del tipo Istituzione Omega sembra abbia maggiori possibilità in paesi cosiddetti satelliti, di un blocco o dell'altro, la cui *desovranizzazione a reciprocità limitata* non turberebbe l'equilibrio di potenza dei grandi. Paesi satelliti così desovranizzati potrebbero eventualmente porsi sotto il protettorato dell'ONU e devolvere all'ONU stessa i propri eventuali armamenti. L'ONU in tal caso comincerebbe a non dover più tenere a freno l'aggressività di Stati aderenti infinitamente più potenti dell'ONU stessa e finirebbe progressivamente per acquistare un potere di controllo degli Stati aggressivi che non può essere naturalmente quello di un manipolo di poliziotti armati di mitra che devono affrontare milioni di gangster armati di bombe atomiche — che è la situazione nella quale si trova oggi

l'ONU. Al limite, se l'operazione Istituzione Omega dovesse riuscire e — sempre al limite — dovesse estendersi anche a Stati con armamenti atomici, che nel caso di desovranizzazione dal basso consegnerebbero le proprie armi atomiche all'ONU, il futuro Governo Mondiale, ottenuto attraverso la desovranizzazione dal basso, potrebbe disporre di bombe atomiche come armi di polizia a misura di nazione-gangster, come il mitra è una arma di polizia a misura di gangsterismo individuale.

‘Istituzione Omega, che si fonda sulla riduzione del fenomeno guerra all’inconscio di ogni uomo, suggerisce attraverso la desovranizzazione dal basso, una via per

Mondiale che è piuttosto diversa da quella scelta dai ministri degli esteri delle varie nazioni sovrane. ostacolo più grave alle trattative per il disarmo consiste presupposto paranoico, più o meno esplicitamente ammesso, che, se si assume un atteggiamento di smobilitazione, è sempre l’altro che ne trarrà un vantaggio, cioè diventa più avvantaggiato. Questa evenienza in effetti non è improbabile, ma tale probabilità viene enormemente ingrandita dal fatto che in casi del genere uno proietta e coglie nell’altro come reali le proprie intenzioni o le proprie paure inconsce. In tal modo le garanzie reciprocamente richieste in parte riguardano problemi reali, ma in parte molto maggiore riguardano ansie psicotiche persecutorie che, finché rimangono inconsce e non vengono riconosciute come tali, nessuna rassicurazione di tipo realistico può mai tacitare.

In altri termini, poiché le angosce psicotiche non possono essere curate dal Ministero degli esteri, ma questo, se mai, può più o meno coscientemente o abilmente manipolarle, si tratterà di trovare un modo più efficiente di riconoscerle e controllarle.

Poiché cioè le angosce inconsce, benché operanti nelle dinamiche di gruppo, hanno origine in realtà nei singoli individui, le garanzie per il disarmo sembra che non possano essere elaborate con successo dai ministri degli esteri se non *dopo* che le angosce e le difese che si strutturano nel fenomeno guerra siano state curate. Tale cura però non sembra

poter essere fatta individualmente, come molti moralisti e anche molti psicoanalisti ingenuamente ritengono, ma attraverso il sorgere di una istituzione sociale nuova che assolva le stesse angosce che assolve l'istituzione guerra come elaborazione paranoica del lutto. Ora poiché, come abbiamo visto, la legge assolve la funzione di difendere l'uomo da angosce persecutive e depressive e nello stesso tempo costituisce la elaborazione normale del lutto, la Istituzione

Omega, come istituzione giuridica che tratta la guerra come delitto individuale, avrebbe in sé la possibilità di controllare — e in modo più autentico — quelle ansie che presumibilmente possono essere mobilizzate dall'abolizione della guerra.

di soluzione alla prospettiva pantoclastica che proponevo in quel libro e che viene ripresa in questo. Intendo parlare della soluzione olocratica e olonomica, che può essere intesa come una soluzione giuridica integrale del fenomeno guerra, delitto individuale consumato collettivamente. La delusione del recensore nasceva principalmente dal fatto di ritenere che la accettazione delle mie tesi avrebbe determinato un dilagare tale della nevrosi umana, che quasi sarebbe da preferire la morte ad una vita tanto infelice.

In realtà la riduzione del fenomeno guerra all'inconscio, il ritrovare cioè un nuovo significato della guerra dopo la discesa agli inferi, inaugurata dalla psicoanalisi, ha per me il preciso scopo di una premessa — valida o no, si può discutere — dalla quale partire per affermare la tesi delle responsabilità individuali della guerra.

Si tratta dunque di uno spostamento di accento, — più che di una contrapposizione — dalle cause tradizionalmente riconosciute e esterne (cause economiche, demografiche, politiche, ideologiche, ecc.) alle cause non riconosciute interne della guerra. A sua volta questo spostamento dell'epicentro della guerra dall'esterno all'interno non è, come potrebbe facilmente sembrare, una operazione moralistica, ma una premessa che io ritengo indispensabile per l'impiego della legge contro la guerra.

Il sostenere che la guerra non è una strana congiuntura estranea agli uomini, e che gli uomini devono subire loro malgrado, bensì un preciso modo di esprimere dei desideri inconsapevoli e di difendersi da ansie anch'esse inconsapevoli proprie di ogni individuo (anche dei più sinceri pacifisti), ha un significato depressivo.

Il fatto però che io abbia messo in rilievo e in

qualche modo valorizzato gli aspetti depressivi che si collegano alla situazione atomica, come processo di totalizzazione in atto sul pianeta Terra, — che a sua volta corrisponderebbe al passaggio dalla situazione schizo-paranoide (oggetto parziale) alla situazione depressiva (oggetto totale) nel primo sviluppo umano — può aver indotto il recensore a confondere la diagnosi fatta con la terapia proposta. In effetti è lecito attendersi dalla crisi della guerra il mobilitarsi e lo scoprirsi di angosce inconsce. C'è dunque qualcosa di vero nei timori espressi dal recensore. L'abbandono della guerra come elaborazione paranoica del lutto potrebbe infatti portare realmente all'emergenza di situazioni depressive: e noi sappiamo che questo si è già verificato in talune tribù private della guerra. Tut-

to questo però appartiene alla *diagnosi* che lo psicoanalista è indotto a fare.

Devo aggiungere poi che nell'ambito di questa diagnosi, rimanendo su un piano di valutazione psichiatrica, io vedo nel passaggio dalla posizione schizo-paranoide ad una posizione depressiva un processo evolutivo e, anche se drammatica, la possibilità di un'integrazione ad un livello superiore di umanizzazione della vita dei gruppi.

Su questo sfondo clinico sono stato poi portato, come ho già detto, ad una relativa rivalutazione del mondo della colpa (il che in psicoanalisi è un po' un andare controcorrente), perché ho l'impressione che esso costituisca il pilastro sul quale fondare tutto l'edificio della responsabilità individuale della guerra. Tale rivalutazione implica tutta una rimediazione della psicoanalisi in uno dei suoi punti essenziali, sia sul piano teoretico che clinico.

Il punto di riferimento per una rivalutazione positiva del problema della colpa sul piano clinico mi pare possa essere rintracciato in uno degli aspetti del contro-transfert, discusso al XXIII Congresso degli Psicoanalisti di lingua romanza tenuto a Barcellona nel 1962. Intendo riferirmi alla concezione di Racker, secondo il quale nel contro-transfert dell'analista agiscono tendenze riparative, fondate sul fatto che il paziente, per l'analista, prende il posto di un oggetto d'amore infantile deteriorato dal proprio sadismo. È evidente che in una posizione siffatta, apparentemente paradossale, nella quale l'analista si sente inconsciamente colpevole della malattia del malato che cura, il senso di colpa inconscio (per quanto illusorio se confrontato con la reale nevrosi del malato) gioca un ruolo concreto nel determinare un atteggiamento terapeutico riparativo autentico. Rimarrebbe in tal modo dimostrato che, anche se il senso di colpa inconscio non può essere in alcun modo preso come un punto di arrivo, costituisce tuttavia un passaggio obbligato per poter far vivere il rapporto con un oggetto realmente deteriorato nella modalità della responsabilità riparativa. A sua volta un tale

atteggiamento di responsabilità riparativa sarebbe naturalmente irrilevante se non potesse disporre di concrete conoscenze tecniche nelle quali l'esercizio terapeutico si esprime. Ma il fatto che il diventare psicoanalisti implichi attraverso l'analisi personale una modificazione parziale, ma profonda, della personalità dell'analista, indica che l'esercizio terapeutico psicoanalitico, nonostante si esprima in un puro procedimento esplorativo della relazione interpersonale tra paziente e terapeuta, potrebbe di-

ventare una situazione alienante qualora non contenesse il processo di responsabilizzazione (obiettivisticamente illusorio) di cui abbiamo parlato.

La valorizzazione dell'inconscia necessità di colpa, assieme alle inconse necessità di violenza e di amore, come base della responsabilizzazione di ogni uomo di fronte alla guerra come malattia dei gruppi, si fonderebbe in definitiva sulle stesse operazioni psichiche che si esprimono nel processo di responsabilizzazione apparentemente illusoria dell'analista di fronte alla nevrosi (e specialmente alla psicosi) come malattia del singolo.

Diversamente da quello che avviene nel rapporto terapeutico con il singolo individuo però, il disoccultamento psicoanalitico della responsabilità individuale del fenomeno guerra *ha lo scopo di preparare il terreno a nuove istituzioni sociali, che possano concretamente permettere all'individuo di esprimere la propria responsabilità sul piano politico-sociale.* (Se sono io responsabile, sono io che devo riparare, ma se sono io che devo riparare, ho bisogno di strumenti politici concreti — per esempio la consultazione popolare — attraverso i quali il mio desiderio di riparazione può concretamente esprimersi.)

Se la psicoanalisi è portata ad affermare che il sadomasochismo di ogni uomo è responsabile della guerra, lo fa non per tacitare i nostri inconsci sentimenti di colpa nei riguardi della guerra per mezzo di un discorso moralistico sulla guerra stessa. Quando essa afferma che la responsabilità della guerra appartiene a tutti, e che per uscire dall'alienazione in cui ci porta lo Stato sovrano è necessario — come ha preconizzato Glover — che lo Stato-Bestia diventi Stato-Uomo, sottoposto alle leggi della moralità individuale, pone delle basi teoretiche scientificamente fondate per promuovere una prassi destinata alla creazione di istituzioni sociali nuove, che esprimano storicamente e concretamente il superamento della nostra alienazione nello Stato sovrano.

Tutto questo però non intende proporre come terapia nè la

depressione nè la colpa, che purtroppo esistono già in modo autonomo, come fatto centrale di un evento umano che ora sembra doversi spostare dagli individui alle collettività sociali. Ritengo comunque che, benché in sé e per sé penoso, il nucleo depressivo umano originario sia un momento cruciale e particolarmente importante nel processo di umanizzazione anche se (e qui l'intuizione freudiana della origine della morale dall'istinto di morte conserva tutto il

suo valore) contiene in sé, sul piano fantasmatico, una angoscia autodistruttiva: cioè proprio la stessa angoscia che la situazione atomica porta a verifica concreta su un piano di realtà. Tutto questo però appartiene ancora alla diagnosi e all'epicrisi sia della depressione originaria sia della prospettiva pantoclastica atomica.

Il problema della terapia comincia quando ci si pone il quesito di come debba intendersi il rapporto tra le angosce depressive inconsce e la situazione pantoclastica reale.

A questo punto ciò che rende particolarmente complessa e difficile la ricerca è il fatto che *la prospettiva pantoclastica reale tende a non poter essere più chiaramente distinguibile dall'universo pantoclastico che è nella colpa inconscia, intesa come Terrificante Interno.*

Da questa imprevedibile coincidenza tra situazione pantoclastica illusoria interna e situazione pantoclastica esterna reale, dalla confusione cioè del Terrificante Interno con il Terrificante Esterno nasce la crisi, che io ritengo irreversibile, del fenomeno guerra, e la necessità di una Istituzione sociale alternativa.

La mia tesi è che la istituzione alternativa, ipotizzata come Istituzione Omega, ha in sé la stessa possibilità di controllare le angosce psicotiche delle istituzioni giuridiche in generale.

Ho già chiarito i rapporti tra le funzioni della legge e le angosce psicotiche, in base al fatto che le leggi, relativizzando in reati concreti l'Assoluto originario inconscio come Terrificante Interno depressivo, ne permettono il controllo.

Vorrei ritornare su questo problema per chiarire il *discorso terapeutico*. L'esempio letterario più noto che si potrebbe adoperare per esemplificare la riemersione del Terrificante Interno dal dissolvimento dell'istituzione giuridica mi pare *Il Processo* di Kafka. Ne *Il Processo* può essere infatti trovata la esemplificazione migliore di come il crollo dell'istituzione giuridica porti all'emergenza di angosce psicotiche persecutorie e depressive insieme e porti ad una resa senza condizioni al Terrificante Persecutore Interno.

Ciò che sappiamo di Josef K. è che si sta preparando un processo contro di lui da parte di un misterioso tribunale. La colpa commessa non è però rivelata, K. è invitato a presentarsi di tanto in tanto agli interrogatori. In un primo tempo cerca di lottare, ma poi soccombe e cade in balia di una gigantesca e mostruosa organizzazione giudiziaria, di fronte alla quale le emozioni dominanti sono il terrore e

l'impotenza (il soffocante solaio in cui si svolgono gli interrogatori sembra adombrare il simbolo di una cantina-inconscio). Sempre più isolato e accusato, Josef K. si trova di fronte a tutta la città, come se fosse diventata un immenso tribunale, in cui tutti sono accusatori e ogni parola che egli pronuncia diventa una specie di ammissione di colpa che non può più ritrattare. In questo stato di cose non esiste più alcun intermediario tra lui e il processo (l'accusa, la colpa). La città, diventata un immenso tribunale, indica che non c'è più alcuna istituzione giuridica che si frapponga tra Josef K. e la colpa. Tutto ciò che è fuori di lui è il Terrificante Depressivo e Persecutivo della colpa. Tutto è l'esecuzione di una condanna già pronunciata che esiste ab aeterno e che durerà in eterno perché la rivelazione della colpa diventa in fondo l'autopsia di se stesso.

L'incubo di Josef K. sembra soprattutto sostenuto dal fatto che la colpa non è rivelata; si sarebbe quindi tentati di dire inconscia: comunque non rivelata e indefinita. Ora appunto si sa che "Indefinitum non est pertransibile." é da questo che deriva il fallimento di Josef K. nel suo tentativo di controllare l'angoscia di colpa.

Il famoso assioma giuridico "nullum crimen sine lege" può essere cioè considerato, da un punto di vista psicoanalitico, come la esigenza di una legge concreta come delimitazione dell'indefinito incontrollabile e — al limite — dell'infinito della colpa: una legge concreta che stabilisca quello che si deve e quello che non si deve fare per controllare le indefinite e inconsce angosce di colpa. Ciò che viene proposto come Istituzione Omega sarebbe cioè un tentativo di terapia per impedire che la crisi della guerra esponga gli uomini al pericolo di cadere negli incubi del Terrificante Interno.

Poiché il tribunale inconscio (Alexander e Staub parlano appunto dell'inconscio come di un tribunale arcaico) è, come avviene ne *Il Processo*, un territorio in cui i delitti fantasticati sono la stessa cosa dei delitti realmente commessi e nello stesso tempo non rivelati, l'universo morboso della colpa prolifera nell'inconscio in un modo veramente kafkiano.

La difesa dalle ansie psicotiche che si collegano all'universo della colpa (e che ci appaiono chiare soprattutto nella guerra nei popoli primitivi) costituisce pertanto uno dei fondamenti del sociale. Per questa ragione la mia tesi nei riguardi delle funzioni della cultura, della civiltà e quindi della società concorda

con Freud per quello che riguarda il fatto che la civiltà (le istituzioni sociali) porta al divorzio, nell'uomo, tra istinti e cultura e che "ogni aumento di civiltà è pagato dall'uomo con l'aumento del senso di colpa" (*Il disagio nella civiltà*). Ritengo però anche che il sacrificio parziale della vita istintiva non sia un processo gratuito e afinalistico. Da una parte cioè il sacrificio degli istinti aggressivi e la loro trasformazione in colpa sembra strettamente legato alla conservazione dell'oggetto d'amore. Per un'altra parte non significa solo sacrificio degli istinti. Il fenomeno guerra anzi rappresenta una istituzionalizzazione sociale degli istinti distruttivi. Ma alcune istituzioni e i fenomeni culturali che ad esse ineriscono sembrano trovare la loro radice primaria e più profonda nel creare strutture il cui scopo, in forma illusoria o realistica, sembra essenzialmente quello di difendere gli uomini dalle primarie angosce psicotiche profonde.

La tesi della legge come elaborazione normale del lutto mi si è affacciata durante la rimediazione sull'origine della civiltà proposta da Freud in *Totem e Tabù*, che Thomas Mann chiamò una volta "una saga dell'umanità." Non è qui il caso di stabilire se in sede puramente etnologica la tesi di Freud, che ritrova il complesso di Edipo nella civiltà totemica, sia esatta o no: si può discuterla. Le riflessioni di Freud sui fatti totemici mi interessano sotto il profilo della fenomenologia del lutto. Mi interessa cioè questa misteriosa "fermentazione d'anima" per cui l'animale ucciso (che dovrebbe essere il padre), dopo morto, diventa l'animale sacro, il padre che dà la vita e la morte e che non si può uccidere: ucciderlo significa violare il tabù, cioè violare la legge. Se il tabù come legge originaria è in rapporto con l'animale-padre ucciso-morto, se il tabù è il morto che proibisce di uccidere, allora la legge è una elaborazione del lutto e in particolare del lutto per l'oggetto d'amore che si è ucciso. Il fatto poi che l'animale-oggetto d'amore ucciso diventi l'entità che dà la vita, oltre ad indicare i rapporti tra la religione e la elaborazione del lutto, indica chiaramente che ciò che è stato ucciso

(distrutto) è stato ricostituito nella sua integrità ed è anzi diventato origine di creatività e di vita. Troviamo qui l'aspetto dell'Eros come antagonista alla morte: processo riparativo che ricostituisce l'oggetto deteriorato dagli impulsi distruttivi.

C'è però un altro aspetto che si collega al significato della legge in rapporto alla ipotesi freudiana che il padre ucciso, internalizzato, diventa la legge: diventa cioè la legge morale interna che si costituisce attraverso la reversione

sul soggetto dell'aggressività previamente rivolta all'oggetto. *Ma se è il padre ucciso introiettato che diventa la legge, allora la legge è la elaborazione normale del lutto che porta al ricupero nel mondo interno dell'oggetto perduto, che ne garantisce la integrità attraverso la reversione sul soggetto dell'aggressività distruttiva* (sentimento di colpa) e ne ripristina la integrità attraverso l'intervento dei fantasmi dell'Eros come processo riparativo, quando le fantasie distruttive fanno sorgere l'angoscia di averlo deteriorato o distrutto. Quando Freud postula che il senso di colpa dei figli per il padre ucciso (in fantasia o realmente poco importa) è la radice inconscia della legge, pone le premesse dalle quali mi pare si possa partire per avanzare l'ipotesi di una teoria dell'origine della legge come elaborazione normale del lutto.

Poiché i problemi legati alla legge sono intimamente uniti ai problemi della colpa, dei quali ho già parlato, vorrei ancora precisare alcuni concetti, che si riferiscono alla legge come elaborazione normale del lutto. Mentre cioè la ela

~

razione *paranoica* del lutto cerca di risolvere la esperienza ep a el lutto (sentirsi colpevoli della morte della persona amata) mettendo illusoriamente in un altro la causa della distruzione del proprio oggetto d'amore; mentre poi la elaborazione *maniacale* del lutto cerca di evitare la sofferenza del lutto attraverso un processo di negazione, negando cioè, contro la realtà interna o esterna, che la perdita dell'oggetto d'amore si sia verificata, la elaborazione normale del lutto presuppone invece un Io sufficientemente forte da sentirsi in grado di tollerare la sofferenza del lutto e sufficientemente fiducioso nelle proprie capacità riparative al punto di percepire in sé l'intima sensazione che ciò che è stato rotto può essere aggiustato, attraverso una originaria impressione, che è insieme illusoria e realistica, della onnipotenza degli affetti. Inconsciamente infatti noi sentiamo che le nostre fantasie di odio possono distruggere ciò che amiamo, e che le nostre fantasie d'amore possono far vivere o far risuscitare ciò che abbiamo distrutto.

Il rapporto tra la elaborazione normale del lutto e la ricostituzione dell'oggetto perduto e il suo recupero al di dentro di noi può essere chiarito dal significato del banchetto totemico. Freud aveva visto nel banchetto totemico il semplice ripetersi del misfatto di uccisione del protogenitore arcaico: il periodico ritorno del rimosso (e nello stesso modo Freud interpreterà anche il fenomeno guerra). Freud paragona inoltre esplicitamente il banchetto totemico alla comunione cattolica.

A mio modo di vedere però, il rapporto che abbiamo colto tra la legge come elaborazione normale del lutto in funzione della ricostituzione e del ricupero dell'oggetto d'amore perduto, ci permette di cogliere nel banchetto totemico un rituale di incorporazione e di reinstaurazione al di dentro di sé dell'oggetto d'amore perduto. In quanto poi nel rito cattolico il banchetto eucaristico è preceduto dalla confessione, se consideriamo questi due sacramenti nell'insieme della elaborazione del lutto, possiamo renderci conto come il rito di reintegrazione e ricupero al di dentro di sé dell'oggetto d'amore distrutto (inconsiamente ucciso da noi stessi) si integri in un vasto contesto di processi che vanno dalla sofferenza per il sentimento di colpa per averlo ucciso, al proponimento di non ucciderlo più, e infine alla gratitudine per essere stati perdonati, perché non sarebbe possibile ricuperare e mettere dentro di sé l'oggetto d'amore perduto che si è ucciso, se non in quanto c'è stato tutto un rituale di propiziazione rassicurativa, per cui si pensa che l'oggetto d'amore non sia più in collera con noi per il male che gli abbiamo fatto: in quanto si pensa cioè che quando sarà dentro di noi non si vendicherà uccidendoci per averlo ucciso.

Vista nel contesto delle situazioni qui descritte, la legge, legata al ricupero e alla internalizzazione dell'oggetto d'amore distrutto, rappresenta una formidabile organizzazione di difesa normale da angosce psicotiche sia depressive che persecutive: *più che una difesa anzi rappresenterebbe la soluzione, sul piano delle dialettiche affettive profonde, di tali angosce.*

L'instaurarsi del Super-lo (a parte le sue deformazioni patologiche) come legge originaria, in quanto è legato al ricupero dell'oggetto d'amore perduto-ucciso e, nello stesso tempo, si attua attraverso la reversione sul Sé cattivo-uccisore della

aggressività previamente rivolta verso l'oggetto d'amore, *risolve il problema del lutto evitando sia di alienarlo che di negarlo*. Arriva così da una parte a recuperare l'oggetto perduto senza negare la sofferenza della perdita (non si può recuperare se non ciò che si è perduto), anzi passando proprio attraverso di esso come punto obbligato per arrivare al recupero e dall'altra senza alienare attraverso una iperazione paranoica, le parti cattive del sé, responsabili della perdita.

¹⁰ Vale la pena di precisare che quando si parla di lutto, di perdita, di recupero dell'oggetto d'amore, si tratta in gran parte di processi fan-

Il Super-lo può quindi essere considerato il prototipo della legge come istituzione sociale il cui scopo è quello della elaborazione normale del lutto.

Prima ci si è chiesto se l'avvento di una Istituzione Omega la quale proibisca ai singoli individui la guerra come delitto individuale (elaborazione normale del lutto) potrà suscitare negli uomini risonanze inconse. Per tentare di rispondere a questa domanda, vorrei servirmi dei personaggi-simboli contenuti nell'apologo di San Giorgio, la Vergine e il Drago. Nella versione edificante della guerra come elaborazione paranoica del lutto San Giorgio è l'eroe figlio, la vergine è la patria madre minacciata da un nemico-cattivo padre rappresentato dal drago.

Per continuare a servirci di questo apologo nel descrivere la situazione che si è creata con la bomba atomica, diciamo che la spada di San Giorgio è improvvisamente diventata un enorme stock di bombe all'idrogeno. A questo punto evidentemente i ruoli dei personaggi nell'apologo cambiano. Se San Giorgio fa ancora uso della spada H per ammazzare il drago, ammazza anche la vergine. Il minimo che al nostro eroe può capitare (a meno che sia dell'idea "fiat H pereat virgo") è quello di cadere nell'incubo, perché il Terrificante Interno è uguale al Terrificante Esterno: la spada H cioè è uguale all'incubo del drago.

Vediamo allora di immaginare come il nostro inconscio può risuonare in modo nuovo ad una situazione del genere, supponendo che la vergine, la madre da salvare, sia la pace (l'insieme dei concreti oggetti d'amore degli uomini) minacciata dal drago guerra spada H. Che ruolo diamo all'eroe, che è eroe in quanto salva la vergine? Evidentemente non possiamo più lasciargli in mano la spada H perché è la stessa cosa del drago-cattivo padre che vuole divorare la madre: nella versione atomizzata dell'apologo, la spada di San Giorgio e il drago sembrano dunque confondersi e diventare la stessa cosa. La versione dell'apologo in chiave atomica sembra cioè indurci a farci sentire sempre più chiaramente che *la pace, intesa come l'insieme*

¹⁰ Vale la pena di precisare che quando si parla di lutto, di perdita, di ricupero dell'oggetto d'amore, si tratta in gran parte di processi fan-

tasmatici inconsci sia come rapporti d'oggetto che come angosce o come processi riparativi. Pur essendo però accadimenti fantasmatici, continuamente interferiscono e si strutturano nel comportamento e nella formazione del carattere delle persone.

Un problema particolare è in che misura il ricupero dell'oggetto d'amore originario, come oggetto assoluto, è possibile. Evidentemente tale ricupero è possibile solo a livello di oggetti secondari e in una continua dialettica e verifica tra illusorio e reale.

dei nostri concreti oggetti d'amore, è il nuovo simbolo materno e che diventiamo noi il drago se continuiamo a rifugiarcì ingenuamente nel simbolo edificante del San Giorgio che con la spada salva la vergine (anche se sa che si tratta ormai di una spada H). L'apologo di San Giorgio sta dunque per svelare il suo più profondo significato psicoanalitico perché il drago è in realtà il sadismo orale del bambino. E come il bambino fantastica di distruggere la madre, noi oggi ci scopriamo rei di matricidio, non più i difensori della patria. È in questa antitesi che si può cogliere il significato antitetico che esiste tra l'elaborazione paranoica e l'elaborazione normale del lutto. Il passaggio però dal primo al secondo tipo di elaborazione del lutto suscita una serie di ambiguità e di angosce.

In realtà cioè anche se la spada di San Giorgio è diventata spada H, la prospettiva di non esibire più la propria spada-potenza al drago suscita ansie di impotenza. In quanto il non avere più un'arma-esercito (che inconsciamente è sentito come simbolo sessuale) fa sorgere l'ansia fantastica che la propria terra-nazione-madre è alla mercé di tutti, può essere posseduta da tutti: la fantasia del disarmo suscita cioè l'ansia di prostituire la madre e di diventare cornuti. In tal modo la nostra epoca storica, per il dilemma che nasce tra il permanere nell'illusione di poter salvare la

¹⁰ Vale la pena di precisare che quando si parla di lutto, di perdita, di ricupero dell'oggetto d'amore, si tratta in gran parte di processi fan-

vergine con la spada (anche se spada H) oppure l'impressione di matricidio nel servirsi della spada H per salvare la vergine, si trova nella condizione particolarmente difficile di saper conservare una capacità obiettiva di giudizio e di continuare la strada evitando lo Scilla dell'angoscia di diventare cornuti disertando la difesa della madre per paura del drago e il Cariddi dell'angoscia di diventare matricidi nell'illusione di essere eroi.

Per esemplificare il dilemma tra angosce opposte che abbiamo delineato, ci si potrebbe servire della vicenda di un eroe particolarmente dilemmatico: Amleto, il pallido principe di Elsinore.

La situazione preatomica, o meglio una situazione preatomica di guerra di liberazione, potrebbe facilmente collegarsi alla vicenda di Edipo, nella versione classica di San Giorgio. In questo caso cioè, c'è una madre buona (la patria conculcata da un cattivo straniero padre, il drago che divora la vergine). Allora il figlio-eroe è appunto San Gior

gio che come Edipo uccide il padre e salva (sposa) la madre.

Nella vicenda di Amleto però le cose si complicano. La madre di Amleto non è la madre vergine: è adultera ed ha istigato l'amante ad uccidere il re-padre. Che cosa deve fare Amleto? Come è noto Amleto è l'eroe del dubbio. La radice inconscia del dubbio di Amleto, secondo la interpretazione psicoanalitica più accettata, consiste nel fatto che lo zio che uccide il re e sposa la regina non è che la rap-presentazione alienata di Amleto stesso: lo zio è cioè la proiezione del desiderio di Amleto di uccidere il padre e di sposare la madre (in certe regie teatrali, nella scena di Amleto con la madre traspare qualche sfumatura incestuosa).

Il Terrificante Interno, sotto forma di senso di colpa per l'incesto e il parricidio, viene messo dentro lo zio, attraverso una specie di elaborazione paranoica del lutto, che trasforma Amleto e lo zio in due nemici di cui ognuno vuole ammazzare l'altro.¹² In qualche modo quindi la vicenda del dilemma di Amleto tra la fedeltà al padre e l'attaccamento alla madre ricalca la vicenda di Oreste. Nella vicenda di Oreste però compare Atena con il suo voto materno graziente. mentre la tragedia di Amleto termina in una specie di rito pantosacrificale in cui Amleto, come il soldato in guerra, è insieme sacrificante e sacrificato.

A parte però i significati fantasmatici che essa acquista nella riduzione all'inconscio, vorrei piuttosto servirmi della vicenda di Amleto e della sua situazione dilemmatica per chiarire le risonanze inconscie legate alle ambiguità a loro volta contenute nella crisi della guerra. Se uno infatti potesse continuare a mettere il simbolo della madre buona nel proprio paese o nella propria ideologia e considerare il nemico come il drago e la bomba atomica come la spada con cui San Giorgio può uccidere il drago, le cose sarebbero semplici.

Se però ci identifichiamo con Amleto e ci sentiamo restii ad uccidere il drago-zio (anche se il fantasma del padre continua a istigarci a vendicarlo> ci sentiamo dei vigliac-

¹² Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F. FORNARI, *Psicanalisi della guerra atomica*, Milano, 1964.

chi; ma, nello stesso tempo, se lo zio contiene la parte di

12 La elaborazione paranoica del lutto partecipa alla coesistenza dell'altro come nemico, ma non è esclusiva del fenomeno guerra. La elaborazione paranoica del lutto partecipa cioè anche al costituirsi di molti rapporti interindividuali patologici, ciò che però è specifico del fenomeno guerra è la trasformazione della elaborazione paranoica del lutto in una venerabile istituzione sociale.

noi che vuole uccidere il padre per avere la madre (naturalmente non come situazione incestuosa ma come un sa-per lottare per conquistare un bene) l'uccidere lo zio può significare anche rinnegare la parte di sé che vuole avere la madre, cioè conquistare il proprio oggetto d'amore. A questo punto si potrebbe avanzare l'ipotesi che l'epilogo tragico del dilemma entro il quale si dibatte Amleto (fine tragica legata al processo di militarizzazione tra sé e lo zio) avrebbe potuto essere evitato se Amleto avesse riconosciuto nella ambiguità della necessità di scelta tra la fedeltà alla madre e la fedeltà al padre un suo dilemma personale. Se cioè, abbandonando la elaborazione paranoica del lutto, avesse potuto riconoscere nello zio il suo desiderio di uccidere il padre, ma non l'averlo ucciso realmente! Questa ammissione l'avrebbe portato a soffrire per il fatto di avere in sé desideri di questo genere, avrebbe cioè provato sentimenti di lutto, ma avrebbe potuto constatare che l'adulterio della madre era stato un sogno-incubo, svegliandosi dal quale avrebbe potuto rettificare i suoi incubi nel volto gentile di Ofelia, suo oggetto d'amore adulto, il cui possesso sessuale avrebbe di fatto smentito realisticamente la parte illusoria delle angosce distruttive in una autentica riparazione del lutto, espressa nell'inconscio attraverso il figlio che poteva generare con Ofelia. L'amore avrebbe così potuto smentire le angosce persecutive e depressive attraverso la fantasia "non è vero che sono ucciso da e uccido le persone che amo, al contrario genero vita con amore. "Certo una versione così "edificante," piena di buon senso e così poco psicotica, non avrebbe permesso ad Amleto di diventare uno dei più grossi eroi della letteratura universale. Ciò che però mi premeva di prospettare attraverso la esemplificazione della vicenda di Amleto è una certa alternativa tra la elaborazione normale e la elaborazione paranoica del lutto.

La morale della favola, che sembra comunque scaturire dalla crisi della guerra, è un'acuta situazione di *dilemma tra modo antico e modo nuovo di sentire la lealtà verso il*

*Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

proprio oggetto d'amore.

Secondo il vecchio tipo di lealtà il non battersi, costi quel che costi — anche con la bomba atomica — per salvare il proprio oggetto d'amore, costituisce la diserzione di ciò che si ama per paura di ciò che si teme. (San Giorgio vigliacco perché non si batte per paura del drago.)

Secondo il nuovo tipo di lealtà, in cui la pace (l'insieme degli oggetti d'amore da conservare) è il nuovo simbolo

*Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

FORNARI, *Psicanalisi della guerra atomica*, Milano, 1964.

materno minacciato dalla guerra-drago, il non battersi per la Pace-Madre contro la guerra-drago, è diserzione di ciò che si ama perché il bisogno di dimostrare di sapersi battere (come difesa da una angoscia di impotenza) è narcisisticamente più importante che la salvezza di ciò che si ama. Situazione che si traduce nell'assioma del fanatismo militare che arriva, come abbiamo visto, ad affermare che ciò che è importante è battersi, non ciò per cui ci si batte. Assioma che chiarito in termini psicoanalitici è un meccanismo di difesa dalla impotenza: "più mi batto più dimostro che sono potente." Ma che cosa c'è dietro il bisogno coatto di dimostrarsi potenti, se non l'intima e inconscia paura infantile di non esserlo?

Nel nuovo mito dunque la pace con i suoi beni di cui fruire è la vergine minacciata dal drago atomico. Sembra quindi che in questo nuovo mito il non sentirsi impegnati a lottare con la legge (elaborazione normale del lutto), anziché con la spada (elaborazione paranoica del lutto), costituisca la massima diserzione e la massima vigliaccheria nei riguardi delle cose che amiamo.

Presentare il fenomeno guerra come risultato di difese da angosce psicotiche, anziché come il risultato di conflitti di interessi, particolarmente economici, incontra di solito forti resistenze.

La ragione di queste difese sembra risiedere nel fatto che, siccome le guerre seminano stragi e rovine immani, il non avere ragionevoli conflitti di interesse per giustificare in qualche modo le rovine e le stragi rischia di suscitare una quantità di angosce depressive. Uno dei modi realistici di teorizzare la guerra è quello dell'apologo del "calcio nello stinco." Si dice: "Se uno ti dà un calcio nello stinco, tu cosa fai?" In questi casi si confonde la lite individuale, governata da leggi, con la guerra che anziché "calcio nello stinco proibito dalle leggi" è l'istituzionalizzazione del calcio nello stinco."

Avviene così che il parlare delle funzioni illusorie che si strutturano nel fenomeno guerra finisce per far fraintendere il discorso sulle funzioni illusorie come un fatto illusorio,

⁴Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

attraverso una confusione tra l'oggetto di un dato discorso e il discorso che viene fatto su di esso: come se uno confondesse la tubercolosi con una lezione sulla tubercolosi.

Ho sentito talvolta quelli che difendono la tesi della guerra come il risultato di conflitti di interessi, a loro volta go-

vernati da impulsi al possesso, illustrare la loro tesi con quello che chiamerò l'apologo della quaglia.

Ci sono dunque due cacciatori — si dice — che vanno a caccia. Ad un certo punto vien fuori la quaglia e tutti e due i cacciatori sparano e la quaglia viene uccisa. A questo punto scoppia il conflitto di interessi e la guerra. Ognuno dei due cacciatori é persuaso di aver ragione a prendere la quaglia per sé e, non riuscendo a mettersi d'accordo, si sparano: cioè fanno la guerra.

Come al solito, apologhi di questo tipo a favore della *teoria realistica della guerra* confondono un litigio tra due persone con la guerra, che é una istituzione sociale, con la quale gli Stati ordinano ai cittadini di diventare cacciatori e di spararsi l'un l'altro per stabilire di chi é la quaglia, anche se i cittadini magari non ne hanno voglia (almeno coscientemente). Sembra anzi che proprio questo apologo, o altri del genere che vengono presentati come appoggi alla teoria realistica della guerra, é il più adatto a mettere in risalto proprio le funzioni illusorie della guerra.

Se infatti due cacciatori, esasperati dal desiderio di possesso esclusivo della quaglia, cominciano a fare la guerra, cioè cominciano a spararsi per uccidersi l'un l'altro, mettono in atto una operazione che oramai non c'entra più con il possesso della quaglia. Il fatto che i cacciatori si sparino l'un l'altro significa che, a parte la quaglia, sono arrivati ad una *posizione fanatica che trasforma i due contendenti simultaneamente in selvaggina e cacciatore: ognuno dei cacciatori cioè diventa quaglia per l'altro, sostituendosi cioè all'oggetto di contesa e allo stesso processo di uccisione a cui era stato sottoposto questo.*

é dunque questa trasformazione dei due cacciatori in selvaggina, il diventare, cioè, ognuno dei due cacciatori sacrificante e sacrificato nel rito della morte, che costituisce la trasformazione dell'apologo della quaglia nel fenomeno guerra. Il possesso della quaglia non é che la causa occasionale. é evidente però a questo punto che i fattori realistici che sembravano così evidenti nell'apologo della quaglia diventano invece la sovrastruttura di qualcosa di molto

*Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

più complesso e molto interessante come rito di morte, ma decisamente poco realistico. Al limite l'apologo della quaglia come teoria della guerra significa "trasformarsi reciprocamente in quaglia per poter stabilire di chi é la quaglia." Ora non sembra frutto di deformazione professionale chiamare la modalità di sorteggio così descritta processo psicotico in confronto ad altre modalità di competizione

per il possesso più realistiche. Molto spesso cioè coloro che sostengono la teoria realistica della guerra come promossa da conflitti di interessi tendono a *confondere l'esistenza reale di conflitti di interessi con la modalità psicotica di risolverli.*

La storia di Amleto come paradigmatica per rappresentare il dubbio di scelta tra la lealtà verso il padre (Sovranità dello Stato) che porta a disertare la madre (Pace) oppure lealtà verso la madre (Pace) che porta a disertare il padre (Sovranità dello Stato) può essere adatta a farci comprendere *la doppia diserzione*, ognuna delle quali angosciante, alla quale ci espone la situazione atomica. Se infatti siamo leali verso la sovranità dello Stato, che ci porta alla guerra come istituzionalizzazione della elaborazione paranoica del lutto, disertiamo la Pace-Madre come conservazione dei beni della terra.

Se invece siamo leali verso la Pace-Madre come ricettacolo dei nostri oggetti d'amore, sentiamo di disertare il padre, che, come il padre di Amleto, ci istiga a vendicare il suo onore, anche a costo di distruggere il suo oggetto d'amore (la moglie). Uno dei risultati più cospicui della trasformazione della politica di potenza, a seguito dell'era atomica, sembra infatti quello per cui la lotta tra gli Stati non è più in funzione di conservazione dell'oggetto d'amore (perché le atomiche lo distruggono) ma di voler esibire la propria potenza come difesa dalla angoscia di essere impotenti quanto più si è potenti: di qui un cerchio vizioso, una spirale aperta all'infinito finché non si comprende il carattere illusorio e infantile della angoscia di impotenza. Così mal forse come in questo momento storico il complesso di impotenza, come in Amleto, ci fa temere la lealtà verso la madre come viltà e ci fa sentire come lui che "la coscienza ci rende vili."

Per parte mia ritengo che il prevalere delle funzioni che presiedono alla conservazione dell'oggetto d'amore sulle ansie-paure di impotenza (come pura funzione narcisistica del Sé) sia un tratto tipico della maturità di un uomo. Ritengo inoltre che un tale tipo di comportamento

*Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

appartenga al tipo che Money-Kyrle ha descritto come tipo umanistico.

Servendomi di tale classificazione, vorrei chiamare tipi umanistici quelli che, in era atomica, sentono la guerra non più come strumento di difesa o di lealtà verso ciò che si ama, ma, al contrario, come tradimento e diserzione di ogni oggetto d'amore, proprio e altrui.

La pace cioè è la madre buona minacciata dalla guerra

• Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

FORNARI, *Psicanalisi della guerra atomica*, Milano, 1964.

come cattivo padre per cui la diserzione della Pace-Madre e l'ubbidienza alla Guerra-Cattivo-Padre é tipica della personalità autoritarista. I tipi autoritaristi quindi reagiscono alla prospettiva di rinuncia alla guerra come qualcosa che suscita in essi l'angoscia della perdita di uno strumento di potenza. Questi tipi cioè non sarebbero angosciati dalla prospettiva di distruzione dell'oggetto d'amore, ma piuttosto dalla prospettiva di non disporre di uno strumento di possesso del medesimo. Dominati quindi da questa paura, la prospettiva di non poter più fare la guerra li fa sentire castrati. Essi cioè non sono interessati alla fruizione del loro oggetto di amore, ma piuttosto dall'angoscia che, se sono disarmati, il proprio oggetto d'amore diventi possesso di altri.

I tipi umanistici e autoritaristi sono all'interno di ogni gruppo, di ogni partito, di ogni nazione, di ogni classe e di ogni stato maggiore, di qualsiasi gruppo ideologico o religioso; e le due angosce dalle quali hanno origine tali tipi di carattere sono all'interno di ogni uomo.

Poiché non é chi non veda la importanza enorme che può avere a livello decisionale, anche nei massimi problemi di politica internazionale, il prevalere dell'uno o dell'altro tipo di angoscia o il prevalere dell'uno o dell'altro tipo di struttura difensiva caratteriale, sembra ormai che la nuova frontiera" non passi più ai confini tra una ideologia e l'altra, tra una classe e l'altra, tra un paese e l'altro, tra un partito e l'altro, tra una chiesa e l'altra, tra un esercito e

La teoria della nuova frontiera, così come ho cercato di abbozzarla, implicherebbe quindi la necessità di un nuovo processo di scissione nel momento in cui il processo di totalizzazione porta ad un pericolo di confusione e quindi di inefficienza e di paralisi. Il concetto di scissione legato alla delimitazione della nuova frontiera non é però ovviamente un ritorno al processo di elaborazione paranoica del lutto, che é riconducibile ad un processo di scissione di parti cattive di sé e della loro espulsione

*Per l'analisi psicoanalitica del significato delle guerre di liberazione coloniale vedi F.

nell'altro, il tipo umanistico infatti si fonda sulla elaborazione normale del lutto e il suo contrapporsi al tipo autoritarista non é in una scissione amico-nemico, ma in una nuova dialettica tra uomo sano e uomo malato che, prima ancora di esprimersi su una frontiera esterna, si esprime in una frontiera interna che passa all'interno di ogni uomo. come semplificazione letteraria del modo in cui concretamente può delinearsi l'operare della nuova frontiera, vorrei citare il film *A prova di errore*. Chi lo ha visto ricorderà che i due stati maggiori (americano e sovietico) si scindono in due gruppi, nei quali gli autoritaristi sentono il fidarsi reciprocamente per evitare la guerra atomica come un tradimento, mentre gli umanisti sentono come tradimento il non fidarsi della sincerità del nemico. in tale film é notevole anche il fatto che i tipi umanistici sono due capi di stata maggiore (sovietico e americano) mentre il tipo autoritarista é un intellettuale non militare.