
Appunti su inconscio e politica
Adriano Bugliani

*Una totalità che essi stessi sono
e su cui nulla possono*

Horkheimer-Adorno,
Dialettica dell'illuminismo

Investimento

La psicoanalisi chiama investimento il fenomeno per cui l'energia psichica — per Freud *libido* — si riversa su qualcosa. Le forme e gli oggetti dell'investimento sono i più diversi, inclusa la psiche stessa: nel disturbo narcisistico l'energia è investita sull'io, nella psicosi estrema (catatonia) è assorbita nelle profondità psichiche, e l'individuo si ritrae da ogni relazione con il mondo esterno, perché non ha energia disponibile da investire su di esso. Tuttavia esiste anche un narcisismo sano, una quota di energia investita inevitabilmente sull'io; è un flusso che attiva la nostra esistenza cosciente. Parte dell'energia, poi, di norma è estroversa, investita sulla realtà esteriore: persone, cose. La psiche esce da sé e si riversa sul mondo.

L'investimento è naturale; patologici sono piuttosto i suoi squilibri. È sinonimo di interesse: percepisco un fiore solo perché muove il mio interesse, di cui nessuna percezione è completamente priva. La percezione ha un contenuto e un'energia psichica che la sostiene, dal fenomeno percettivo elementare alla più complessa percezione di sé; così senza l'investimento libidico è compromessa la coesione autocosciente. Se non c'è interesse nei confronti del proprio io è in forse l'esistenza come coscienza individuale.

Ne consegue che la relazione con se stessi, gli altri, il mondo non è posta soltanto sul piano delle sue dinamiche e strutture, ma anche su quello dell'interesse. Però questo interesse non è proporzionato alle caratteristiche dell'oggetto, perché non esiste un metro esterno della proporzione.

C'è la realtà, e c'è l'interesse che la psiche ha — o non ha — per essa. Una proporzione sufficientemente equilibrata relativa all'essere umano medio che Freud definiva nevrotico, ma non troppo. Chiamava questo equilibrio la «comune infelicità», in opposizione a una sofferenza patologica, intendendo che le relazioni della psiche con se stessa e con il mondo sono compromesse anche nel migliore dei casi. Senza dubbio l'equilibrio è regolato da una lunga evoluzione biologica e sociale, tuttavia di per sé l'investimento non ha parametri, perché la psiche e la realtà esteriore sono prive di un *tertium*, sono eterogenee. E perché la psiche è in conflitto con se stessa. Un equilibrio, ma precario, e privo di un asse ideale. Quando nella psicosi l'investimento è tutto a sfavore della realtà esteriore e dell'io, lo squilibrio, la follia, si misura sul metro sociale¹, cioè sulla statistica assurda a norma e valore.

Investimento significa che la psiche si riversa sull'altro senza negarlo. Lo ricopre, si fonde con esso; l'altro non si dà puro, ma già investito. Tuttavia rimane altro, secondo l'interazione la cui radice imperscrutabile Fichte ha tentato di illuminare nella *Wissenschaftslehre* del 1794. C'è molto della psiche nell'altro perché l'altro è significativo in quanto investito, non investito in quanto significativo. Infatti senza la psiche non c'è significato (anche se c'è la realtà esterna). Non tutto ciò che esiste è significativo, ma è significativo tutto ciò che esiste per la psiche.

Percepire è attribuire valore. Ciò accade inavvertitamente quando l'interesse è il sostegno energetico, il senso della rappresentazione ordinaria. Tuttavia se l'umore è basso le percezioni perdono interesse e dunque contenuto: percepiamo meno. Il caso estremo è la depressione, in cui si attenua anche la percezione di sé; tutto è sottovalutato. Viceversa quando l'umore è alto le percezioni sono sovrainvestite, sopravvalutate. Freud considera naturale che nell'innamoramento la persona amata assuma un valore straordinario². L'oggetto d'amore è idealizzato, in quanto l'apporto energetico deborda dalla funzione percettiva. L'interesse diviene valore.

Il caso dell'amore indica che la sopravvalutazione è un fatto comune, ma non implica che il livello ordinario di investimento — il grado zero fra gli eccessi e i difetti — sia oggettivo. Come detto non esistono incastri privilegiati fra la libido e gli oggetti, piuttosto stabilizzazioni temporanee. Anche gli investimenti più elementari, come la fame, hanno un'elevata variabilità individuale, sociale, culturale, storica. È sempre un equilibrio di squilibri, un intreccio di investimenti fluttuanti attorno a un baricentro contingente. Ciò che è investito «giustamente» è calibrato su ciò che lo sembra troppo o troppo poco.

¹ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1998.

² S. Freud, *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo* (1910).

In conclusione il gioco degli investimenti sugli oggetti è la naturalità del vivere. Il diagramma della nostra esistenza libidica è una sinusoide o qualche traccia più complessa, non una retta. Non si trascorre l'esistenza in una moderazione epicurea o nell'imperturbabilità zen, entrambe conquiste tutt'altro che naturali; si passa invece attraverso slanci e delusioni, timori e speranze, che possono trovare una composizione, non una quiete. Lo scenario migliore è un equilibrio conflittuale a metà strada fra gli estremi della mania e della depressione.

Immagini

L'investimento non è limitato all'aspetto energetico; la psiche non lascia intatto il contenuto dell'oggetto nell'alternarsi di idealizzazioni e svalutazioni. L'uomo non si limita a idealizzare la donna che ama, ma vede inconsapevolmente in essa la propria madre; la sceglie fin dall'inizio in base a questa proiezione, e nel protrarsi del rapporto ci saranno molteplici occasioni di rinnovare la proiezione, per esempio quando diventerà la madre dei suoi figli³. L'oggetto amato è percepito attraverso il doppio filtro dell'investimento energetico e dell'immagine materna, sorta di schema a priori a tonalità affettiva. La propensione a proiettare quella precisa figura materna si è formata tempo addietro, e al momento dell'investimento un'«idea» platonica si sovrappone all'oggetto. Senza questa precondizione l'oggetto non susciterebbe, probabilmente, la minima attenzione; non verrebbe sussunto.

Determinate caratteristiche dell'oggetto stimolano la proiezione. Tuttavia esiste una sproporzione con il valore che assumono per il soggetto della proiezione, perché il valutare o svalutare quei tratti è alla luce di un modello. Non che una persona sia meno dotata di quanto crede chi l'ama, o più dotata di quanto crede chi la detesta; la sproporzione indica soltanto che l'oggetto viene giudicato preliminarmente in base a un'immagine che non lo riguarda, radicata nelle propensioni del soggetto. Quando un oggetto è investito o disinvestito alcuni tratti vengono esasperati, altri minimizzati, molti distorti: investimento significa che nella relazione con l'oggetto è in gioco più di quanto crede il soggetto. Le attese nei confronti dell'oggetto non sono in sintonia con il grado di consapevolezza del soggetto; si pretende più di quanto l'oggetto possa dare, perché si investe su di esso più di quanto si sappia. L'uomo chiede alla compagna un grado di attenzione che in effetti sta pretendendo da una madre, ma la richiesta avviene su piani diversi: un'esigenza inconscia si riversa su circostanze quotidiane caricandole di un'importanza inspiegabile agli occhi del soggetto

³ *Ibidem*; cfr. Id., *Sull'universale degradazione della vita amorosa* (1912).

stesso. C'è un'animosità — rabbia, delusione — che si spiega piuttosto, per esempio, con passate carenze materne.

Secondo la psicologia di Jung l'investimento è ancora più complesso. Sull'oggetto non si riversa soltanto l'energia psichica connessa a un'immagine stabilitasi nell'inconscio individuale, ma anche quella, più intensa, connessa a immagini latenti nella psiche di tutti gli esseri umani. Queste immagini, inerenti agli «archetipi dell'inconscio collettivo», si proiettano sugli oggetti allo stesso modo dei contenuti dell'inconscio individuale, ma a differenza di questi non si sono formate durante lo sviluppo dell'individuo, ma della specie. Mentre l'immagine della madre si è formata nella relazione madre-bambino, e quindi ne rispecchia la concretezza, l'immagine archetipica della madre corrisponde a uno schema generale presente dalla nascita, che ha piuttosto la funzione di fissare le linee lungo cui si forma l'immagine inconscia della madre reale. Secondo Jung la donna, nella relazione con l'uomo, viene investita da due livelli di immagine, dei quali l'archetipo è il modello che contiene ogni possibile variazione dell'introspezione della madre reale. L'uomo entrerà in relazione privilegiata con le donne corrispondenti allo schema costituitosi attraverso quei tratti della madre reale concessi e vivificati dalla madre archetipica. In virtù di queste limitazioni e possibilità derivanti da uno schema originario Jung afferma che l'archetipo «è sinonimo di "idea" in senso platonico»⁴. Entrambi gli schemi hanno il rapporto costrittivo con l'oggetto dell'idea platonica: se la realtà non si adatta allo schema non viene percepita, non «esiste». Ma lo schema archetipico è più complesso dello schema individuale; la madre archetipica ha più sfaccettature — e contraddizioni — di quella reale, dunque in virtù delle sue «inaudite possibilità di significato»⁵ accoglie più realtà dello schema che deriva dalla madre reale. L'archetipo può essere considerato, dal punto di vista storico, il sedimento di tutte le esperienze umane in un certo ambito, ed è quindi in grado di reagire a una gamma vastissima di situazioni. Al contrario l'*imago* materna impone alla relazione tratti delimitati: una madre anaffettiva restringe lo spettro di donne che un uomo può desiderare, e anche le loro reazioni, perché nella relazione con questo uomo esse si rappresenteranno non soltanto a lui, ma anche allo schema che egli porta in sé. Lo schema individuale impone più limiti alla relazione, ma in quanto riversa meno sull'oggetto. Ciò che riversa è più semplice, così più semplici le reazioni che suscita o esclude. (Quell'uomo sarà attratto da donne anaffettive, o da donne che compensano l'anaffettività in modo apparente o parziale). Le emozioni associate a questi

⁴ C.G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* (1938/1954), in Id., *Opere*, vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, p. 58.

⁵ C.G. Jung, *Anima e terra* (1927/1931), in Id., *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1980, p. 77.

limiti possono essere crudamente dolorose oppure assenti, rimosse, ma rimangono commisurate alla dimensione quotidiana in cui si è formata l'immagine parentale. Invece l'archetipo porta nella banalità del quotidiano (famiglia, amicizie, lavoro) un sovrappiù, un sovraccarico; c'è una sproporzione sia rispetto alle circostanze attuali, sia rispetto a ciò che può essere spiegato in una luce biografica: «proporrei di indagare se ogni reazione psichica sproporzionata alla causa che l'ha provocata non sia in pari tempo dovuta anche a un archetipo»⁶. L'investimento archetipico è enfatico, estremizzante, eccessivo; procede per polarizzazioni, distorce; ed è al tempo stesso sfuggente. Jung parla di «fascinazione», indicando un clima psichico analogo all'incantesimo, in cui si è prigionieri di un cerchio magico potente e indeterminabile. C'è una sovraesposizione onnipervasiva, non si riescono a precisarne i contorni. Questa attivazione psichica abnorme prende le direzioni più diverse, unite nell'eccesso. Esistono disturbi psicopatologici irriducibili alle carenze della madre reale: se «nella stragrande maggioranza dei casi le origini dei disturbi vanno cercate nei genitori», certe fantasie, proiezioni, terrori, e aspettative «oltrepassano di gran lunga ciò che si potrebbe imputare a una madre reale»; dove il sovraccarico archetipico assume un ruolo così marcato sarebbe salutare «liberare la madre umana da questo spaventoso fardello»⁷.

Secondo Jung l'archetipo ha duplice natura: è immagine e significato, ed è emozione. L'archetipo è infinitamente complesso, è un'essenza che precede ed esaurisce ogni realtà. Esiste dai primordi in quanto potenza di ogni atto, come «sistema potenziale»⁸ che assomma l'idea platonica e l'a priori di Kant; ancora più dell'idea platonica, inoltre, la sua intensità ne impedisce l'esperienza diretta. Sul piano emotivo, d'altra parte, l'archetipo è primordiale o primitivo nel senso di poco evoluto. Ma anche se l'inconscio è «barbarie», abitato da pulsioni infantili o filogeneticamente arcaiche, fossili emotivi di un'umanità sepolta (i bestioni di Vico), quest'emotività grossolana è associata a un patrimonio di senso e immagini tutt'altro che incivile. Se nell'inconscio di Freud si trovano frammenti di senso, gli archetipi sono organizzatori di senso; in Freud l'inconscio è il deposito di un senso che si è spezzato, o che non è compiuto, in Jung esso è la radice di ogni senso. Questo contrasto, vedremo, è utile per spiegare fenomeni politici che manifestano un'analogia commistione di raffinatezza e ingenuità.

Le emozioni associate all'archetipo sono del genere implicato nella «posizione schizoparanoide» descritta da M. Klein⁹. Sono «angosce pri-

⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷ C.G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, cit., pp. 84 e 92.

⁸ C.G. Jung, *Anima e terra*, cit., p. 54.

⁹ M. Klein, *Alcune conclusioni teoriche sulla vita emotiva del bambino nella prima infanzia*, In Id., *Scritti 1921-1958*, Torino, Boringhieri, 1978.

mitive di peculiare intensità»¹⁰, stati emotivi non modulati quali si riscontrano nei bambini molto piccoli, che sperimentano momenti di estrema gratificazione alternati a frustrazione e rabbia per l'assenza temporanea del seno. Il bambino è soverchiato da emozioni che si presentano estranee e assolute — non sa che finiranno — e impara a integrarle grazie all'aiuto della madre. Tuttavia queste zone affettive in certa misura permangono nell'adulto, e si riattivano. Emozioni primitive convivono con dimensioni evolute della personalità. C'è un'affettività sottesa ai vissuti coscienti dell'adulto, profonda e lontana, connessa all'archetipo, al cervello subcorticale, alle primissime esperienze infantili; una compresenza di arcaico e attuale, di passato e presente. (Di nuovo, il modello freudiano).

La «posizione» schizoparanoide è una *Weltanschauung* strutturata su due tendenze. a) Scissione: gli oggetti d'esperienza vengono vissuti o come interamente positivi o come interamente negativi. Una visione del mondo bianco/nero, senza sfumature. b) Proiezione e persecuzione: ciò che è «cattivo» viene rigettato fuori di sé, allontanato, e vissuto come un estraneo minaccioso. Un'implicazione di a) è che l'oggetto «buono» è idealizzato.

Idealizzazioni e demonizzazioni

Il contrasto fra gli strati primitivi della psiche e quelli evoluti precede di molto le epoche storiche, e dunque si manifesta anche in testimonianze culturali distanti dal presente. Il passato storico e l'attualità sono entrambi sullo sfondo di primordi «incerti, informi, oscuri»¹¹, la notte dei tempi in cui si è formata la struttura psichica. In questo senso Platone è un contemporaneo. Il suo immaginario politico è sofisticato, eppure «infantile»: «Platone, com'è risaputo, cerca lo stato perfetto»¹², una situazione ideale nel senso di «interamente buona». La *Repubblica* è la giustizia realizzata, senza residui, una luce senza ombre. Non è lo Stato realisticamente migliore fra quelli possibili, è lo Stato che trasforma l'umanità stessa; edifica l'umanità nuova, non un compromesso. Questa attesa di redenzione dai mali dell'umanità tramite l'istituzione politica o la collettività politica (come la «Rivoluzione» di Che Guevara¹³) segnala la pressione inconscia.

¹⁰ S. Caruso, *Junghismo e scienze politiche in Italia. Una rassegna, alcune critiche e molti riconoscimenti*, in AA. VV., *Anima e Polis*, Firenze, Pegaso, 2001, pp. 5-16, p. 13.

¹¹ G. Vico, *La scienza nuova*, Milano, Rizzoli, 1977, p. 121.

¹² M. Zambrano, *Ancora su «La Città di Dio»*, in Id., *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 127. Vedi naturalmente K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 2004, ma anche S. Hampshire, *Non c'è giustizia senza conflitto*, Milano, Feltrinelli, 2001.

¹³ E. Che Guevara, *Opere*, vol. I, *La guerra rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1968.

L'ideale platonico media un'istanza puerile, è un'elaborazione dell'oggetto «buono» idealizzato da cui, come dal seno materno, si pretende «un soddisfacimento immediato, illimitato e perenne»¹⁴.

Il fascino dell'immagine politica platonica è dovuto al canale eccelso attraverso cui si esprime un materiale inconscio primitivo. Altre teorie politiche geniali (Hobbes) o realistiche (Aristotele) sono apparse sconfortanti perché non appagavano l'intransigenza della posizione schizoparanoide. Nella *Repubblica* l'emozione primitiva è sedimentata nella scrittura, non è più un affetto travolgente, tuttavia i segni di un'aspettativa poco evoluta si mostrano nel totalitarismo paradisiaco della *politeia*. La ragione per cui il genio di Platone non è compromesso dall'idealismo nelle opere teoretiche o etiche dipende dal fatto che riguardano la sfera individuale, mentre nella speculazione politica Platone è sopraffatto dall'inconscio collettivo. L'inconscio archetipico piega la capacità di differenziarsi dell'individuo, imponendo il proprio cliché. L'archetipo non cessa mai di premere, ma la sua efficacia è all'apice nelle circostanze in cui gli esseri umani sono più vicini alla dimensione gruppale, nella politica e in particolare nella politica di massa.

L'ideale di giustizia platonico risponde a una fantasia inconscia di purezza; la pretesa del profondo diviene un progetto della coscienza senza che Platone metta in dubbio il senso stesso di uno Stato perfetto. Lo Stato ideale è un presupposto indiscusso — certo meno discusso della teoria delle idee. Una fantasia collettiva sull'istituzione onnipotente esige che il bene dell'umanità consista in una repubblica che acquieta i conflitti. Questa macchia cieca della speculazione si mostra nell'atteggiamento di Platone nei confronti delle fantasie consapevoli da cui vuole depurare lo Stato. Il suo argomento è troppo semplice: uno Stato puro deve nutrirsi esclusivamente di purezza. «È lecito infatti temere che i nostri guardiani, se cresceranno fra le immagini del vizio come in mezzo a erbacce e ne raccoglieranno molte un poco ogni giorno e se ne nutriranno, ricevano senza accorgersene nel loro animo un unico grande male»¹⁵. Dunque occorrerà «sorvegliare»¹⁶ affinché ogni atto immaginativo rappresenti il bene, e soltanto il bene. Gli dèi, per esempio, devono essere immaginati interamente buoni; non è possibile che provino emozioni negative, dolore o rabbia¹⁷. Nemmeno positive: «non si deve neppure essere pronti a ridere. Infatti abbandonarsi a una forte risata comporta anche un forte mutamento interiore»¹⁸, la perdita della misura. Gli dèi non provano compassione¹⁹:

¹⁴ M. Klein, *Alcune conclusioni*, cit., p. 463.

¹⁵ Platone, *Repubblica*, 401 b-c.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, 388 c.

¹⁸ *Ibidem*, 388 e.

¹⁹ *Ibidem*, 388 c.

secondo la rappresentazione razionale sono atarassici, insensibili. Come già il dio di Senofane, in cui caratteristiche umane «come la tolleranza, o la pietà, o il dolore sono state eliminate»²⁰. «Non siamo in presenza di un essere che trascende l'umanità [...] ma di un *mostro* notevolmente più terribile di quanto i lievemente immorali dèi omerici potessero aspirare a essere»²¹. Questo «mostro intellettuale»²² è la trasposizione di un'istanza psichica poco evoluta. Infatti le emozioni, anche nell'individuo più equilibrato, comportano alternanze e commistioni che violano l'esigenza della scissione: manifestano la relazione fra buono e cattivo. Gli dèi non ridono, e «non osino i poeti deformare»²³ la loro purezza con immagini triviali come quelle di Omero e dei suoi «versi satanici»: «versi simili non si devono accettare in nessun caso»²⁴. Platone non nega le terrifiche immagini ancestrali, ma a differenza di Jung non ne riconosce alcun valore. I poeti hanno la loro responsabilità se queste immagini deprecabili sono state attribuite alle «più antiche e supreme divinità»²⁵: «la menzogna più grave, quella che riguarda gli esseri supremi, è stata commessa da chi ha attribuito a Urano le azioni che egli commise secondo Esiodo, e a Crono la vendetta che ne trasse»²⁶.

Conoscere ciò che è cattivo può servire a tenersene lontani²⁷; ma in definitiva Platone crede che malvagità e follia non debbano avere spazio alcuno nella coscienza dei buoni. È un assunto di base, archetipico, che si manifesta nelle circostanze storiche più differenti, perlomeno in Occidente. Così nei regimi totalitari il male — rappresentato dagli altri sistemi politici — non deve essere conosciuto dai cittadini, ma soltanto dai pochi preposti a impedire contaminazioni. Qualche esempio. Durante la guerra fredda era necessario che l'Occidente venisse conosciuto dal KGB, ma non dai «bravi cittadini sovietici»²⁸. I soldati dell'Armata Rossa che tornavano dalla prigionia tedesca erano uccisi o imprigionati, compresi gli eroi di guerra, perché erano entrati in contatto con il male. Dunque le persone sono mantenute in una purezza originaria: l'investimento privilegiato dell'aspirazione totalitaria sono i giovani. «Se anche fosse vero ciò che Crono fece e subì da parte di suo figlio, non credo che

²⁰ P.K. Feyerabend, *Addio alla ragione*, Roma, Armando, 2004, p. 104.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 105.

²³ Platone, *Repubblica*, 388 c.

²⁴ *Ibidem*, 389 a-b.

²⁵ *Ibidem*, 378 b.

²⁶ *Ibidem*, 377 e-378a.

²⁷ *Ibidem*, 396 a-b.

²⁸ G. Fornoni, *Intervista a uno degli ultimi sopravvissuti* (Grigorij Pomeranc), in «Mediterraneo», 28 (2008), pp. 18-26, p. 19. Paradossalmente nel Gulag «stavamo insieme, senza bisogno di far finta di essere dei bravi cittadini sovietici, e discorrevamo liberamente di tutto quello che succedeva» (pp. 18-19).

si dovrebbe narrare con tanta leggerezza ai bambini [...] sarebbe anzi meglio tacerlo»²⁹.

La posizione platonica è una manifestazione dell'esigenza manichea primitiva che pone il bene e il male separati, una richiesta di purezza e orrore della contaminazione. Sul piano inconscio questo tratto schizoparanoide è una delle tante «barbarie». Il danno avviene quando simili contenuti inconsci si impongono senza mediazione, cioè senza consapevolezza, nella sfera sociale, politica, culturale. Un'aspirazione dell'inconscio collettivo diventa l'ideale della collettività. Quando la coscienza non resiste al fascino del massimalismo inconscio, si trasferiscono sul piano della realtà tratti del profondo psichico. Ma se nell'inconscio le connessioni fra le istanze impediscono la disintegrazione, quando predomina un'istanza isolata (*ab-soluta*) che promana dal profondo l'io è spodestato in modo che non sa cosa gli stia accadendo. «[...] quando un'idea prende il sopravvento, diventa un male. Qualsiasi virtù, qualsiasi idea può essere portata fino all'assurdo, quando si strappa dalla corona di idee che costituiscono la cultura, e incomincia a svilupparsi solo e strettamente secondo le leggi della logica»³⁰. L'aspirazione inconscia si afferma nel regno cosciente con un rigore logico paradossale. In una sorta di delirio psicotico la realtà subisce richieste di coerenza insofferenti agli ostacoli sulla via della purezza.

Nel nazismo e stalinismo — *topoi* della psicopolitologia — questo rigore si avvolge in paradossi estremi³¹. Le alte gerarchie delle SS non erano favorevoli a reclutare individui crudeli, perché gli incaricati della questione ebraica dovevano agire in base all'«ideale» della purificazione ariana. Kantianamente: per rispetto del «dovere» e non sulla scorta di motivazioni impure, «sentimentali». C'è Adolf Eichmann, mite burocrate coscienzioso. E i soldati che fecero il loro dovere verso la nazione tedesca disgustati e in conflitto con l'onore militare, che imponeva di non uccidere donne, vecchi, bambini.

Solo nei Paesi baltici e nella Rutenia bianca, 230 000 uomini, donne e bambini ebrei vennero uccisi dai gruppi di intervento delle SS, che seguivano le orme dell'avanzata dell'esercito hitleriano. Ma tali esecuzioni sommarie erano ancora considerate «selvagge» e persino apertamente riprovate da alti funzionari nazisti, come è documentato dal messaggio inviato dal commissario del Reich a Riga (Lettonia) il 15 novembre 1941 al ministro tedesco dei territori occupati: «Ho proibito» scriveva «le esecuzioni selvagge di ebrei a Libau perché è impossibile rispondere di atti di questa natura [...]»³².

²⁹ Platone, *Repubblica*, 378 a.

³⁰ G. Fornoni, *Intervista*, cit., p. 22.

³¹ E ridicoli: cfr. W. Allen, *Il dittatore dello stato libero di Bananas* (1971).

³² A. Grosser (a cura), *Dieci lezioni sul nazismo*, Milano, Rizzoli, 1977, p. 255. Sono i dubbi di un «funzionario troppo "legalista"» (*Ibidem*).

L'«ideale» nazista manifesta un fenomeno di possessione collettiva, la cui comprensione sfugge alle categorie interpretative ordinarie, politiche ed economiche. Il nazismo è caratterizzato dalla

[...] massima «irruzione» nella coscienza [...] di archetipi emergenti dall'inconscio collettivo, esattamente come accade ai singoli nelle crisi psicotiche [...] Jung paragona l'entusiasmo tedesco per Hitler a una *buoffé* delirante [...] certe manifestazioni collettive che sfidano la comprensione (poniamo l'ascesa di Hitler) si possono descrivere negli stessi termini di certe manifestazioni individuali, meglio passibili di osservazione e relativamente note (le psicosi)»³³.

Gli ideali psicotici non derivano dall'iperuranio, ma dagli «inferi» dell'inconscio. «Dominato dalla forza dell'idea»³⁴ (Stalin) qui significa «agito dall'inconscio». L'aspirazione al Paradiso in terra produce l'Inferno, ha scritto Popper. «Pensavamo al socialismo come a un sogno dorato, mentre quello che era venuto fuori era l'esatto contrario»³⁵. Così «la gente veniva sterminata, annientata a milioni [...] per il totale ho visto valutazioni differenti: si va dai 40 fino ai 60 milioni di vittime»³⁶.

L'immaginario inconscio si riconosce da infantilismo, estremismo, vaghezza, di programmi e condotte, semplicismo. La forza del programma nazista era la «purezza» aliena dalle complicazioni dei «politicanti» ed ebbe successo a ogni livello della stratificazione sociale: contadini, operai, classe media, industriali, *Junker*. Il nazismo è un fenomeno di massa indifferenziata, non di classe. «Hitler seppe riunire nel suo partito iscritti ed elettori di tutte le classi sociali [...] organizzò il suo partito su base interclassista»³⁷. La penetrazione fra le barriere socio-economiche è dovuta al massimalismo archetipico, con il suo insieme di «aspirazioni violente ma vaghe»³⁸. Il carisma di Hitler era «il semplicismo delle idee, la violenza delle invettive, la grossolanità delle argomentazioni, la veemenza del linguaggio»³⁹. Egli «non sarebbe sceso a patti»⁴⁰, e dava voce all'insofferenza di sempre per i compromessi della politica e dei partiti. Un'abilità istintiva: Hitler era una sorta di canale per i prodotti dell'ebollizione inconscia. Un tramite, non un artefice lucido. Uomo insignificante, era come lo stregone posseduto dal mana, un *medium*. Come per altri leader-canale è importante sapere «da dove viene il fascino che questi “nessuno” esercitano sulle masse»⁴¹.

³³ S. Caruso, *Jungbismo e scienze politiche*, cit., p. 13.

³⁴ G. Fornoni, *Intervista*, cit., p. 21.

³⁵ *Ibidem*, p. 22.

³⁶ *Ibidem*, p. 24.

³⁷ A. Grosser (a cura), *Dieci lezioni*, cit., pp. 81-2.

³⁸ *Ibidem*, p. 80.

³⁹ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, Milano, Bruno Mondadori, p. 82.

Altro indice dell'inflazione archetipica è la scomparsa dell'individuo di fronte al collettivo e all'ideale. Nelle parole del *Reichsjugendführer* Baldur von Schirach,

[...] chi marcia nei ranghi della HJ non è un numero fra milioni di altri, ma il soldato di un'idea. Il suo valore per la comunità si misura sulla base della profondità a cui è arrivato nella penetrazione di quest'idea. Il migliore «giovane hitleriano» è colui che — indipendentemente dal suo rango e dalle sue funzioni — si fonde interamente nella concezione del mondo nazionalsocialista⁴².

Goebbels è più sintetico: «tu non sei niente, il tuo popolo è tutto»⁴³. Hitler parla alle centinaia di migliaia di partecipanti al congresso del partito a Norimberga, nel 1936: è il crepuscolo, è illuminato dai riflettori. «Mentre ci incontriamo qui siamo tutti riempiti dal meraviglioso aspetto di questo incontro. Nessuno di voi mi vede e io non vedo nessuno di voi. Ma io vi sento, voi mi sentite, noi siamo una cosa sola»⁴⁴. Il verbale annota: «profondo movimento nella folla, profonda emozione delle masse»⁴⁵. Dunque ciò che unisce, o meglio fonde, non è soltanto l'idea, ma anche l'emozione. Jung ha sostenuto molto presto⁴⁶ che la forza del complesso inconscio è nella sua tonalità affettiva.

Un'onda collettiva travolge il diaframma fra individuo e gruppo, a cominciare dalla famiglia, che è di ostacolo alla «devozione totale, della nuova Sparta»⁴⁷. Il regime totalitario, che non ammette la resistenza delle articolazioni sociali («soprattutto, capitolarono le famiglie»⁴⁸), sembra la realizzazione dell'ideale platonico di armonia collettiva⁴⁹. Ma all'utopia platonica è mancata l'intensa risonanza emotiva che catalizza l'affermarsi dell'immaginario profondo; quando le masse in preda al panico o all'esaltazione assumono i tratti del «gruppo primitivo» fondato su un «moto essenzialmente emotivo»; «tali formazioni di gruppo mostrano tutte quante inconfondibili tracce di psicologia infantile e arcaica [una] [...] regressione che [...] provoca per prima cosa il ridestarsi di metodi e atteggiamenti infantili»⁵⁰: le

⁴² A. Grosser (a cura), *Dieci lezioni*, cit., pp. 117-8.

⁴³ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Psicologia della dementia praecox* (1907).

⁴⁷ A. Grosser (a cura), *Dieci lezioni*, cit., p. 126.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁹ Secondo S. Hampshire, *Non c'è giustizia*, cit., «il conflitto, sociale e psicologico, era il male principale per Platone e Aristotele» (p. 26). Tuttavia F. Arenas-Dolz, *Il luogo delle passioni nella deliberazione. Ciò che la democrazia deliberativa può apprendere dalla retorica aristotelica*, in «Filosofia politica», 23 (2009), pp. 453-473, pp. 464-5, distingue la posizione aristotelica, in particolare riguardo la famiglia.

⁵⁰ C.G. Jung, *Psicologia e problemi nazionali* (1936), in Id., *Opere*, vol. 10*, Torino,

idealizzazioni, scissioni, semplificazioni, demonizzazioni e manie persecutorie della posizione schizoparanoide. Il tratto di fondo è l'inflazione, l'investimento psichico sproporzionato, abnorme. Gli avvenimenti vengono percepiti come rese dei conti millenaristiche, invece che come prosaiche oscillazioni della lunga durata: cicliche crisi economiche, antagonismi religiosi che si accendono e scemano.

Sembra che la Guerra Fredda, per esempio, abbia manifestato questa dinamica di estremizzazione e semplificazione degli antagonismi nella percezione collettiva, molto oltre le intenzioni — tutto sommato realistiche — dei politici e militari americani e sovietici. Nello scontro fra Kennedy e Chruščëv su Cuba «la percezione pubblica di una crisi caricata di forte valenza simbolica ne distillò [...] un significato senza sfumature»⁵¹, e questa modalità drammatizzante caratterizzò l'intera Guerra Fredda. Alla riunione del Presidium del 23 ottobre 1962 Chruščëv affermò: «Brandire le armi nucleari come minaccia è un conto, ma usarle è tutt'altra cosa»⁵². La forza nucleare sovietica nel 1959 era un bluff: «in realtà i missili erano solo quattro e poco efficienti: in termini pratici lo squilibrio strategico restava grandissimo. Ma l'effetto psicologico e politico fu enorme»⁵³. Nonostante i «discorsi roboanti di Chruščëv, che gli arsenali strategici sovietici e americani fossero all'incirca simili»⁵⁴, per buona parte della Guerra Fredda i sovietici non hanno avuto la minima capacità di colpire gli USA con armi atomiche, che erano pochissime e inefficienti. Né gli USA con la loro «superiorità schiacciante nelle armi strategiche»⁵⁵, ebbero mai intenzione di scatenare la guerra: nel 1962 «lo stesso Kennedy era disposto a brandire la forza come minaccia ma era tutt'altro che intenzionato a usarla»⁵⁶. Una sopravvalutazione inflattiva analoga ha indotto la paura delle armi di distruzione di massa irachene nel governo americano, malgrado i dati esibiti dalla CIA indicassero il contrario⁵⁷. Nel 2002 uno scienziato iracheno, contattato dalla CIA per ottenere informazioni, espresse grande sorpresa per questa attribuzione priva del senso della realtà: «Come potevano aver concepito domande simili? Non sapevano forse che non esisteva alcun programma nucleare? [...] Non c'è più nulla da oltre dieci anni. È impossibile che non lo sappiano»⁵⁸.

Bollati Boringhieri, 1985, pp. 299-300.

⁵¹ F. Romero, *Storia della guerra fredda*, cit., p. 163.

⁵² *Ibidem*, p. 161.

⁵³ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁵⁷ J. Riesen, *Stato di guerra. Le attività segrete della CIA durante l'amministrazione Bush*, Roma, Fandango, 2007.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 116-7.

Con il prevalere della psiche profonda sulla moderazione dell'io si verifica un'esasperazione di tratti minacciosi. L'altro è estremamente cattivo o pericoloso, sia esso il capitalismo, la satanica civiltà occidentale, il comunismo, l'Islam, la Corea del Nord o l'Iran. L'inflazione paranoica coinvolge anche fenomeni impersonali, come le crisi economiche: negli anni Settanta «la crisi era nelle menti e nelle dottrine più ancora che nei dati materiali»⁵⁹. La percezione di un nesso minaccioso onnipervasivo celato nella realtà oggettiva contagia le masse ma anche gli intellettuali, rinnovando le ansie dell'Anno Mille:

[...] dove va il mondo? La tragedia causata dalla BP negli Stati Uniti sta per colpire altri paesi. Si direbbe che dopo la paura per il virus dell'influenza H1N1, dopo la nuvola del vulcano islandese, dopo la quasi bancarotta di alcuni paesi europei, l'uomo si stia interrogando sul proprio destino: troppe coincidenze, troppi rischi. Nel mondo qualcosa non sta andando per il verso giusto⁶⁰.

Delusione

Nessun regime democratico reale soddisfa le pretese dell'ideale inconscio, irenico e fusionale, perché la democrazia implica il conflitto. L'ideale di una democrazia concorde nega l'idea democratica stessa. In effetti Platone non era un democratico, pur avendo sotto gli occhi la democrazia più «pura» (a parte gli schiavi) che il mondo abbia conosciuto. Non riteneva la democrazia il regime ideale. La democrazia che diviene contenitore di una massa straordinariamente concorde (Germania 1933) è in crisi. La composizione dei conflitti significa la fine della democrazia. Il desiderio di armonia può incalzare la democrazia da «destra», con la visione del *Volksgeist* in cui si sciolgono le discordie, o depotenziarla da «sinistra», quando una parte non è disposta a riconoscere all'avversario lo spazio che la democrazia gli concede. Di fronte al conflitto il democratico di sinistra accusa la destra di forzare le regole con contenuti inaccettabili.

Il regime democratico virtuoso accoglie la massima divaricazione di contenuti senza collassare: destra e sinistra hanno progetti inconciliabili — istruzione, *welfare* — ma rimangono nell'alveo democratico. Tuttavia l'avversario può apparire non democratico, illiberale, e talvolta lo diviene, perché esistono divaricazioni di contenuto che la forma democratica non può gestire. Non è scandalo, né ingiustizia. Forse tragedia, nel senso che ogni democrazia si fonda su accordi sostanziali — una concezione di vita condivisa — in cui assenza l'elemento formale è impotente (come si

⁵⁹ F. Romero, *Storia della guerra fredda*, cit., p. 252.

⁶⁰ T. Ben Jelloun, *La crisi come modo di vita*, in «L'Espresso», 8 luglio 2010, p. 11.

vede spesso in Africa). Dunque *ethos* e non soltanto procedure, spirito e non soltanto leggi. Esistono conflitti così radicali, che nessuna regola li può contenere, perché quando c'è una regola che contiene, è presupposto l'accordo perlomeno sulla regola stessa. (È difficile concepire un accordo che si limiti alla regola, come se in mezzo a conflitti laceranti essa potesse essere rispettata a prescindere da ogni altro valore. La fiducia nella regola significa che essa è un valore, e questo investimento ne implica altri, come il riconoscimento della positività di una tradizione; la regola non viene rispettata nel vuoto, il rispetto della regola implica il rispetto di molto altro⁶¹).

La salute psicologica è la capacità dell'io di accogliere istanze divergenti; e la salute di un gruppo vive degli elementi che generano conflitto:

[...] nell'anima e nello stato la razionalità e la giustizia sostanziali non consistono in un consenso e in un'armonia di opinioni da cui sia stato completamente eliminato il conflitto, come nel quadro dell'anima e dello stato dipinto da Platone. Nel quadro opposto di Eraclito ogni anima è sempre la scena di tendenze in conflitto, di obiettivi in contrasto e di ambivalenze e, corrispondentemente, i nostri sentimenti di ostilità politica nella città o nello stato non si esauriranno mai finché avremo storie di vita diverse e immaginazioni diverse⁶².

Mentre l'immaginario primordiale si attende dalla democrazia — e dalla politica in generale — la redenzione dai mali dell'umanità e si bea di fronte alla visione di un popolo concorde nel bene e nel vero, il realismo democratico afferma che «non esisterà mai una tale armonia, né nell'anima né nella città»⁶³. Non esisterà perché è l'oggetto di una fede:

[...] l'antica fede, diffusa nel diciannovesimo secolo, nel fatto che debba esistere una convergenza progressiva sui valori liberali: i «nostri valori». Noi ora sappiamo che non esiste alcun «deve» in relazione a ciò, e che il valore predittivo di simili teorie generali della storia umana è quasi nullo. Sono solo versioni diachroniche della fede platonica e marxista in un'armonia razionale finale⁶⁴.

Al contrario il punto di vista liberale afferma il valore della disarmonia. «Occorre avere ben chiaro che il proprio modo di vivere, di parlare e di pensare non solo sembra sbagliato a molti, ma può essere ripugnante [...]»⁶⁵. L'errore sta nello spostare la ripugnanza oltre il confine della democrazia, confondendo ciò che non piace con ciò che viola le regole. Ma questo è un fenomeno di mistificazione psicologica e di fallacia politica. Il proble-

⁶¹ La «posizione originaria» di Rawls è un esempio di principio formale che implica molta sostanza.

⁶² S. Hampshire, *Non c'è giustizia*, cit., pp. 14-5.

⁶³ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 28-9.

ma è che non si riesce a sostenere la ripugnanza per il diverso; se il diverso è troppo diverso perde il diritto alla diversità, che diviene «incostituzionale».

«Il rispetto per un processo può coesistere abitualmente con l'avversione per l'esito del processo, e ciò soprattutto nelle democrazie»⁶⁶. Si può trovare aberrante l'indebolimento dell'istruzione pubblica; e all'opposto aberrante l'idea di istruzione pubblica: la democrazia garantisce tali esiti differenti attraverso l'uniformità delle procedure. L'assunto democratico può essere articolato in una premessa fattuale e in un investimento valoriale. La prima riguarda l'eterogeneità e la contraddittorietà intrinseca all'individuo e al corpo socio-politico: «la condizione normale» in cui «desideri e sentimenti siano generalmente ambivalenti e sempre in conflitto tra loro»⁶⁷. Il valore è che questa condizione è anche «la più desiderabile»⁶⁸, perché è la più vitale. L'«armonia» democratica — sovranità della procedura — è tanto migliore, quanta più varietà dissonante riesce a contenere. Il valore democratico è una quadratura del cerchio, una tensione per favorire e perfino esasperare le diversità, senza che il sistema collassi. «Noi cerchiamo di attenuare la tensione ma, finché abbiamo vita, non ci aspettiamo la scomparsa totale della tensione e del conflitto, nell'anima come nella società»⁶⁹. Il valore infatti è il compromesso, e «un compromesso brillante è quello in cui la tensione fra forze e impulsi contrari, che si respingono a vicenda, è percepibile e vivida, e in cui l'intensità di tali forze e impulsi resta massima (penso all'arco di Eraclito)»⁷⁰. Tuttavia il compromesso delude le aspirazioni all'assoluto di tipo platonico, perché è troppo reale. Così, mentre per un liberale come Hampshire⁷¹ «uno stato di conflitto non è il segno di un vizio, di un difetto o di un malfunzionamento»⁷², perché

[...] la giustizia procedurale tende per sua natura a essere imperfetta e non ideale, giacché rappresenta il risultato incerto di passati compromessi politici [...] quello che emerge da un confronto politico equo sarà spesso descritto come «un misero compromesso» da chi ha in mente soltanto un'unica forma specifica di giustizia sostanziale⁷³.

Quest'ultima concezione — la giustizia perfetta — si riferisce a «un mondo sociale ideale e immaginario, nato dal nulla», e considera poca cosa «il mondo reale della politica necessaria»⁷⁴.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ In realtà «un socialista democratico» (*Ibidem*, p. 9).

⁷² *Ibidem*, p. 35.

⁷³ *Ibidem*, pp. 33-4.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 31.

Anche la democrazia è stata considerata «la panacea di tutti i mali»⁷⁵. Ma l'oggetto delle idealizzazioni si ribalta nell'opposto, viene esecrato; le democrazie sono a tal punto reali che suscitano sentimenti anti-democratici da destra e da sinistra. Non soltanto «l'istituzione e il funzionamento della democrazia non si sono [...] conformati agli ideali dei filosofi o al modello idealizzato della città-stato greca»⁷⁶, ma la migliore democrazia può portare al potere un estraneo intollerabile. È la «perfezione» della democrazia. Essa delude perché nel rispetto delle regole porta al potere un avversario detestabile. Alcuni democratici non reggono questa verifica; sono «integralisti» perché accettano soltanto «un consenso in cui prevalgano le loro opinioni e i loro atteggiamenti»⁷⁷: una «volontà generale» concorde che ha bisogno della procedura democratica in funzione meramente decorativa. È l'assioma dei regimi totalitari: la volontà del popolo non può essere contrastata dagli individui. Il populismo è una declinazione politica della pressione collettiva, secondo le cui pretese democrazia significa assolutismo della massa. Chi aspira a questo regime ideale nutre una «disaffezione nei confronti delle istituzioni democratiche e rappresentative» connessa ad «aspettative inappropriate» e mai appagate⁷⁸. Nelle democrazie in difficoltà simili aspettative e delusioni contribuiscono alla paradossale transizione verso regimi non democratici per via di libere elezioni democratiche. Il regime ideale poi risulta una quinta di palcoscenico, ma l'inconscio è indifferente al principio di realtà, ed è particolarmente in sintonia con gli aspetti irreali del reale, quali le messe in scena fasciste e comuniste.

«La politica [ha] bisogno di essere liberata dall'illusione di possedere la capacità suprema di risolvere tutti i problemi umani e sociali»⁷⁹. Il principale è che il popolo, «buono, saggio e semplice», è nelle mani di «elite ricche e corrotte»⁸⁰. I rappresentanti del popolo — parlamentari, governanti, partiti — ostacolano il «regime democratico "puro", nel quale il popolo ha la prima e l'ultima parola su ogni questione»⁸¹. È un'«immagine in bianco e nero»⁸² radicata nell'inconscio; per questo Heidegger afferma che non abbiamo controllo sul nostro destino politico⁸³. Moderni, emancipati, tecnologici, siamo tuttavia impotenti: il destino politico

⁷⁵ Y. Mény, *La costitutiva ambiguità del populismo*, in «Filosofia politica», 18 (2004), pp. 359-376, p. 359.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 365.

⁷⁷ S. Hampshire, *Non c'è giustizia*, cit., pp. 36-7.

⁷⁸ Y. Mény, *La costitutiva ambiguità*, cit., p. 368.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 369.

⁸¹ *Ibidem*, p. 370.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in «Der Spiegel», 31.5.1976, pp. 193-219.

trascende le risorse deliberative democratiche. D'altra parte è possibile un *Einblick* nelle dinamiche profonde e umanamente incontrollabili; attraverso la comprensione c'è una possibilità di cambiamento. Tuttavia la comprensione è resa difficile dal fatto che «[...] nessuna epoca precedente ha elaborato un oggettivismo così spinto e [...] in nessuna età precedente il non-individuale trovò tanto credito sotto forma di collettivo»⁸⁴. C'è un difetto di autocoscienza: l'epoca immagina il mondo e lo rende conforme a questa immagine, ma senza la consapevolezza di se stessa all'opera, senza avvertire che questo immaginare non rispecchia il mondo, ma origina da esigenze latenti nel profondo della soggettività, e sul mondo viene piuttosto addossato. Ciò che è oggettivo non può essere soggettivo, dunque l'oggettivista non risale alla fonte soggettiva del mondo e non ne prende responsabilità. In questo modo l'umanità plasma il mondo: il mondo «si è fatto immagine»⁸⁵ attraverso le proiezioni inconsapevoli, «il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine [...] l'uomo pone in gioco la potenza illimitata dei suoi calcoli, della pianificazione e del controllo di tutte le cose»⁸⁶. Tuttavia non sa cosa stia facendo, non riconduce a sé tutto questo, lo proietta all'esterno, come se il mondo fosse in sé disponibile al calcolo, piuttosto che reso calcolabile da una violenza poetica. L'inconsapevolezza della collettività intera è mobilitata in questa produzione immane. Il senso comune lamenta lo scarto fra l'archetipo della politica perfetta e la *Realpolitik*; e ne trascura l'efficacia che si mostra a uno sguardo d'insieme come tratto della sociopolitica moderna. L'efficacia caratterizza il sistema a prescindere dalle contrapposizioni interne, non si misura su tratti determinati, rispetto ai quali può riuscire o fallire, l'ascesa di uno Stato o il declino di un altro, o il declino degli Stati e l'ascesa del capitalismo. È la crescita della potenza complessiva, dovunque si manifesti⁸⁷: nessun regime politico era mai riuscito a uccidere i 40 milioni di persone dell'URSS, i 20 del Grande Balzo di Mao⁸⁸, i 6 dell'Olocausto. Questa potenza livellante astratta esprime le esigenze dell'inconscio, l'ideale di un'uniformità deindividuatata in cui sono cessate le tensioni degli «oggetti» reali, mai interamente buoni.

Non è escluso che l'umanità «faccia esperienza» (Hegel) di questa immediatezza, di questo essere immersa in uno stato di cose in modo irri-

⁸⁴ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 85.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁷ B. de Jouvenel, *Del potere: storia naturale della sua crescita*, Milano, SugarCo, 1991.

⁸⁸ F. Romero, *Storia della guerra fredda*, cit., p. 147: «il "Grande balzo" innescò la più grande carestia della storia, in cui si stima che perirono oltre 20 milioni di persone».

flesso. La «mancanza di riflessione»⁸⁹ potrebbe essere superata. Tuttavia un'epoca, per quanto tragica e pericolosa, non può essere risolta sbrigativamente.

Nessuna epoca può essere eliminata con un verdetto di ripudio. Ciò non eliminerebbe che il ripudiante. Per porsi, nella sua essenza, all'altezza del futuro, il Mondo Moderno richiede, in virtù della sua stessa essenza, un'originarietà e un'ampiezza di riflessione alla quale noi, oggi, possiamo forse contribuire, ma di cui non potremo in nessun caso renderci sin d'ora padroni⁹⁰.

Adriano Bugliani
Università di Firenze
adriano.bugliani@unifi.it

⁸⁹ M. Heidegger, *L'epoca*, cit., p. 71n.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 72n.