

Paolo Bartolini (a cura di)

Psiche e città

**La nuova politica
nelle parole di analisti e filosofi**



Paolo Bartolini (a cura di)

Copyright © 2018 Philo - Pratiche filosofiche

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma, incluse la fotocopia, la registrazione o altri metodi elettronici o meccanici, senza l'autorizzazione scritta di Philo, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright.

Per richieste diverse scrivere a:

Philo - Pratiche filosofiche
via Piranesi 12, Milano
info@scuolaphilo.it

Già pubblicato da IpoC editore nel 2014

Collana AUTORI DI PHILO

ISBN: 978-88-6772-116-0

Indice

Introduzione	7
I. Dal mito della coscienza alla comunanza in psiche. Intervista a Federico de Luca Comandini	13
II. In cammino verso l'Uomo. Intervista a Massimo Diana	21
III. Il mondo in una stanza. Intervista a Nicole Janigro	29
IV. La fine di un'epoca, l'inizio del domani. Intervista a Franco Livorsi	35
V. Un'avanguardia spirituale per la nuova politica. Intervista a Romano Madera	47
VI. La filosofia e la speranza. Intervista a Moreno Montanari	57
VII. Il mistero della felicità. Intervista a Marina Valcarenghi	63
VIII. Il limite e il profondo. Intervista a Luigi Zoja	71
IX. La nuova politica al crocevia tra psiche e storia	79
Autori	93
Bibliografia citata	97

A Romano e ai nuovi amici di SABOF.
Ai compagni di Alternativa
e a tutti coloro che hanno scelto di “essere di più con meno”.

Introduzione

Ciascuna di queste interviste è nata da un'urgenza etica che, ci piace credere, appartiene sia all'intervistatore che a coloro che hanno gentilmente accettato di rispondere alle sue domande. L'obiettivo comune, affrontato da prospettive tanto diverse quanto le personalità dei singoli autori, è stato quello di interrogare a fondo il rapporto che intercorre tra i cambiamenti storici e culturali innescati dalla globalizzazione economica e la vita psichica degli esseri umani che stanno prendendo parte a questo inedito processo.

Un dibattito serrato su questi temi, che coinvolga nel nostro Paese i professionisti della cura psicologica ed esistenziale, stenta ancora a decollare nonostante alcune recenti pubblicazioni sull'argomento. Questo spiega la scelta di inaugurare, perlomeno in forma scritta, un dialogo sincero ed esigente con alcune figure di spicco della cultura italiana appartenenti al mondo della psicoanalisi e dell'analisi filosofica. Con loro – come vedremo – sono stati esplorati argomenti decisamente attuali, che nel mondo accademico e in quello della stampa ufficiale faticano a suscitare interesse, forse per la paura di sconfessare le illusorie pretese di oggettività e neutralità associate abitualmente al discorso analitico e terapeutico.

Non stupisce, allora, il fatto che buona parte delle interviste pubblicate abbia già visto la luce, in forma leggermente diversa, sulle pagine virtuali del *magazine online Megachip*, un sito *web* nato per divulgare idee e tematiche spesso trascurate dai principali mezzi di informazione.

È uno spazio critico dunque – se con questo termine intendiamo l'aspirazione consapevole a mettere in discussione l'egemonia dei grandi centri di comunicazione e del loro pensiero “unico” – quello che ha ospitato in origine gli scritti che qui offriamo parzialmente modificati.

Consapevoli di questo tutti gli intervistati si sono distinti per coraggio e onestà, rifiutando le maschere di ruolo e scegliendo di impiegare il sapere dell'anima, acquisito in molti anni di pratica per far luce sulle contraddizioni dell'odierna organizzazione socioeconomica e culturale.

Tuttavia, prima di illustrare i temi portanti che ricorrono nel libro, è opportuno chiarire a chi legge cosa accomuni i partecipanti a quest'opera corale. Innanzitutto ciascuno di loro, come psicoanalista o come analista biografico a orientamento filosofico, ha sviluppato nella sua formazione umana e professionale un legame intellettuale particolarmente intenso con il pensiero di Carl Gustav Jung e con la sua idea di psicologia complessa.

La sintonia profonda che risuona, leggendo i diversi contributi qui raccolti, non è però il risultato scontato di un'ipotetica appartenenza di scuola. Comune a tutti, piuttosto, è l'ascolto innamorato per il profondo e per l'incompreso che abitano tanto la psiche individuale quanto quella collettiva. La dedizione che ne segue fa sì che l'approccio alle dinamiche psicosociali esplorate sia ben lontano dalla tendenza, ancora prevalente, a rinchiudere il disagio e la sofferenza degli esseri umani tra le mura anguste del romanzo familiare. Anche il duro lavoro per riuscire gradualmente a integrare la propria Ombra, ovvero gli aspetti rifiutati della vita psichica che minacciano il regime autocratico dell'Io e della coscienza collettiva, è un'esigenza irrinunciabile a cui, in un modo o nell'altro, alludono i protagonisti di questo libro. Riflessioni del genere si pongono in continuità con le intuizioni anticipatrici di Jung e, soprattutto, con le successive elaborazioni tentate dai suoi discepoli più originali.

Ci troviamo allora, in virtù di queste considerazioni, dinnanzi alla possibilità di rintracciare un compito politico *sui generis* per la psicologia del profondo: quello di favorire nel singolo individuo – visto come espressione unica e irripetibile di una storia collettiva a cui immancabilmente partecipa – l'adozione di una postura esistenziale tesa a trasfigurare il male e il negativo senza cadere nei vecchi meccanismi difensivi della repressione, della rimozione, del diniego e della proiezione. Anche una filosofia che voglia dirsi realmente "biografica" si riconosce oggi nella necessità, per il soggetto, di

farsi carico dei propri complessi irrisolti, rinunciando a fare del prossimo un capro espiatorio su cui scaricare angosce mai elaborate e pulsioni aggressive.

Detto ciò non sorprende il fatto che, con accenti anche molto diversi, tutti gli autori coinvolti in questo dialogo a più voci concordino sulla centralità propedeutica di una trasformazione di sé che anticipi e accompagni un possibile, e desiderato, cambiamento del mondo. L'armonizzazione individuale, in quest'ottica, si configura come transito obbligato per dirigersi responsabilmente verso una crescente sostenibilità dell'intero sistema socio-economico e verso una convivenza pacifica tra culture e soggettività rese prossime dall'estensione planetaria dell'economia capitalistica e delle sue interconnessioni materiali, ambientali e tecnologiche.

Che un'etica globale all'altezza dei tempi possa e debba passare per un'educazione psicospirituale dei singoli individui è quanto emerge da queste interviste e rappresenta l'esito condiviso di una comune ricerca di senso nella quale la consapevolezza del fallimento dei progetti di liberazione novecenteschi convive con l'urgenza di nuove utopie concrete capaci di futuro. Questo libro aspira, dunque, a portare l'attenzione dell'opinione pubblica e degli addetti ai lavori sulla "categoria della liberazione integrale, che abbraccia tutte le dimensioni dell'essere umano: quella sociale, quella politica e quella personale".¹ Gli interrogativi rivolti agli autori si sono soffermati proprio su queste dimensioni, con l'obiettivo di stimolare nel lettore una comprensione articolata della crisi di civiltà che stiamo attraversando.

Il risultato finale ha preso la forma di una riflessione molto libera che, sollecitata dalla forza centripeta delle domande, è spesso tornata – con accenti e sfumature mai uguali – su almeno quattro temi guida: il primo riguarda l'attuale fase neoliberista del capitalismo globale, caratterizzata dal declino progressivo dell'egemonia americana e segnata dall'inasprirsi delle disuguaglianze sociali, dall'indebolimento delle istituzioni democratiche e dall'aggravarsi della situazione ambientale; il secondo si confronta con gli effetti psichici e culturali collegati al cambiamento storico in corso; il terzo rivendica la necessità di immaginare alternative possibili all'attuale sistema dominato dalle ambizioni sfrenate del capitale finanziario; il quarto si focalizza sulla decrescita come esempio di uno stile di vita misurato ed eco-compatibile, vero e proprio esercizio di consapevolezza praticabile al crocevia

¹ L. Boff, L. Zoja, *Tra eresia e verità*, Chiarelettere, Milano, 2014, p. 131

tra scelte individuali e ripensamento collettivo dei rapporti produttivi e di consumo. Ovviamente molto altro emerge da questi scritti e ogni autore sembra offrirci, dalla sua personale prospettiva, chiavi di lettura originali capaci di arricchire l'impianto complessivo della discussione.

Federico de Luca Comandini, ad esempio, sottolinea l'importanza – per un'epoca come la nostra in cui la coscienza collettiva si identifica senza scarto con il controllo razionale degli eventi – di promuovere una crescita psicologica dell'individuo che contempra il dialogo paritario tra l'Io e l'inconscio, al fine di riscoprire in noi stessi quel sentimento di relazione e di connessione che il primato della tecnica e della competizione di tutti contro tutti sta tristemente oscurando. In quest'ottica l'esercizio dell'immaginazione attiva (di cui de Luca Comandini è uno dei massimi conoscitori) si configura come uno dei lasciti junghiani più stimolanti e ricchi di futuro.

Massimo Diana, da un altro vertice di osservazione, ribadisce la fiducia nelle possibilità di cambiamento del singolo, purché il suo processo trasformativo approdi a una vera e propria *metánoia*, a una conversione che riguardi la persona nella sua interezza psico-sociale e spirituale. Affrontare la realtà in modo non-duale, ricucendo tra loro dimensioni esperienziali dolorosamente separate (corpo/mente, maschile/femminile, autonomia/dipendenza, spirito/materia ecc.), significa per il filosofo immaginare una pienezza di vita che già qui, nell'istante presente, può essere assaporata mutando il nostro modo di percepire la realtà.

Proseguendo, Nicole Janigro sottopone al lettore delle considerazioni penetranti sulla psicoanalisi al tempo del capitalismo globale. La prassi analitica, secondo l'autrice, non può estraniarsi dal flusso dei mutamenti storici che condiziona le più frequenti richieste di aiuto influenzando persino le coordinate abituali del *setting*. L'insicurezza epidemica dovuta alla crisi generalizzata del lavoro, nonché la paura di fallire nella realizzazione di progetti di vita un tempo "garantiti" alla maggior parte dei cittadini, si riflettono nella stanza d'analisi attraverso le vicende di pazienti sempre meno dotati di strumenti psicologici adeguati a fronteggiare il male e il negativo insiti in ogni sconfitta esistenziale.

Franco Livorsi, nella sua lunga intervista, sviluppa una proposta inedita di alleanza tra la psicologia analitica di Jung e le tendenze emancipative maturate in ambito ecologista e socialista. Pur riconoscendo la gravità della

crisi sistemica innescata dalle contraddizioni dell'attuale fase capitalistica, egli non risparmia una critica severa al materialismo storico e ai progetti rivoluzionari del Novecento che a esso si sono ispirati.

Il fascino della proposta di Livorsi è rintracciabile, a ben vedere, proprio nel capovolgimento di prospettiva che ci costringe ad adottare: secondo l'autore le innovazioni sociali e politiche capaci di fiorire e durare nel tempo sono quelle preparate da una rivoluzione nel campo delle idee, da un cambio di mentalità profondo che – a partire da piccoli gruppi di uomini consapevoli – può riuscire a contagiare positivamente larghe fasce della popolazione. Oltrepassare il capitalismo e le sue storture, in altre parole, non è pensabile al di fuori di una nuova e profondissima presa di coscienza che avvenga prima nell'anima degli individui e solo dopo nello spazio esterno delle relazioni politiche e materiali.

Romano Màdera, coniugando il rigore del discorso filosofico con le intuizioni della psicologia del profondo, esprime un quieto disincanto rispetto alla possibilità di modificare in tempi brevi l'assetto odierno della civiltà dell'accumulazione economica. Il suo approccio, tuttavia, non cede allo sconforto né si accontenta di un adattamento creativo allo stato di cose presente. La nuova politica a cui il suo pensiero allude non cerca referenti, in prima istanza, nella galassia dei movimenti e dei partiti "antisistema". Entrambi possono ambire a rallentare l'estensione capillare delle logiche di potere, tuttavia l'autore sembra scommettere su un'avanguardia spirituale che si dimostri capace di trascendere il feticismo del nostro tempo, sperimentando su di sé una cultura dell'autolimitazione consapevole che funga da antidoto al cattivo infinito insito nell'accumulazione compulsiva di merci e di denaro. La ricetta di Màdera per il presente è, in definitiva, quella di una rivoluzione culturale e spirituale che non disdegni, visti gli attuali rapporti di forza, di attestarsi su posizioni istituzionali più meditate e riformiste.

In linea con queste conclusioni anche Moreno Montanari insiste decisamente sull'importanza di valorizzare la formazione personale come premessa ineludibile per "immaginare altrimenti" la nostra storia condivisa. L'autore ritiene che solo una comprensione autentica (intellettuale, emotiva e sensoriale) del nostro costitutivo essere-in-relazione con gli altri possa nutrire un'etica centrata sui valori della pace e della giustizia. Il sogno di una convivenza umana solidale e sostenibile va dunque ricercato al cuore della

nostra esperienza biografica, là dove lo slancio verso l'universale si incarna necessariamente nel particolare.

A Marina Valcarengi dobbiamo invece alcuni spunti illuminanti sulla fenomenologia del malessere contemporaneo. La sua intervista, oltre a sintetizzare in maniera estremamente efficace le principali reazioni dell'inconscio collettivo di fronte alla rigidità degli orientamenti dominanti, coglie un aspetto centrale della nostra società europea colpita dalla recessione economica e dalle politiche di *austerity* imposte dalla Commissione europea, dalla Banca Centrale e dal Fondo Monetario Internazionale. Secondo l'autrice le masse di cittadini-consumatori che scontano gli effetti della crisi finanziaria scoppiata nel 2008 sarebbero ormai entrate in una condizione patologica di astinenza. La società dei consumi e dello spettacolo è, in altri termini, una società drogata che rende ormai indifferibile un processo di disintossicazione senza il quale i nostri desideri più profondi sono destinati a essere puntualmente traditi.

In ultimo Luigi Zoja chiude la serie di queste interviste indicando nel mito della crescita infinita il fulcro simbolico di un'ambizione umana radicalmente autodistruttiva. La nascita e l'affermarsi di una cultura del limite, purtroppo assente, dovrebbero essere la priorità per tutti coloro che hanno individuato nella dismisura l'origine dei nostri mali. Zoja riesce inoltre a infrangere il culto ipermoderno delle nuove tecnologie, secondo il quale la liberazione integrale dell'uomo passerebbe necessariamente per la Rete. Lo spazio-tempo virtuale, infatti, non potrà mai appagare il bisogno umano di legami affettivi concreti; ne è prova inconfutabile il crescente senso di insoddisfazione e sofferenza che dilaga soprattutto tra le nuove generazioni. Ed è forse pensando a esse che andrebbe letto questo libro, cercando di utilizzarlo come una mappa attendibile per preparare l'esodo verso un altro mondo possibile.

Dal mito della coscienza alla comunanza in psiche. Intervista a Federico de Luca Comandini

Dunque, prendersi cura della propria complessità psichica,
come se fosse interesse del mondo,
non è affare solo personale, e tutt'altro che individualismo.
È impegno introverso di fronte al tutto e nuova responsabilità d'estroversione,
a partire da una spregiudicata considerazione della propria socialità interiore,
fino a risponderne, interloquendo con l'esperienza d'altri,
nella comune cornice collettiva.¹

Al tramonto del mito della coscienza dell'io
(l'eroe solare, il cavaliere solitario che va incontro alla morte)
può sorgere una nuova configurazione della consapevolezza,
con al centro figure implicate tra loro da un sentimento di rapporto:
l'io e le personificazioni dell'inconscio, gli attuali viventi (mortalità)
e le generazioni che sono uscite dalla scena dell'esistenza
(congiunte a quelle, forse, che vi entreranno).²

Per analogia, l'inferiorità psichica possiamo rappresentarcela
come la radice dell'albero, di un albero che abbia
disteso le sue chiome fino a cogliere il massimo di luce possibile;
ma, al di sotto dei rami e delle fronde,
c'è il tronco che ha radice sotterranea in uno sfondo oscuro.
Sarebbe folle sradicare l'albero per dare alla luce le sue radici;
e folle è l'attuale conscio collettivo, preda di un tardo ideale illuministico
di espansione della coscienza all'infinito. Brama luciferina.³

¹ F. de Luca Comandini, "Immaginazione attiva. Senso interno e valenze sociali dell'individualità psicologica", in F. de Luca Comandini, R. Mercurio (a cura di), *L'Immaginazione Attiva*, La biblioteca di Vivarium, Milano, 2002, p. 89.

² F. de Luca Comandini, "Simboli della trascendenza", in AA. VV., *In dialogo con l'inconscio*, Edizioni Magi, Roma, 2011, p. 63.

³ F. de Luca Comandini, "La prospettiva infera della psiche", in C. Widmann (a cura di), *Simbolo o sintomo*, Edizioni Magi, Roma, 2012, p. 45.

D. Nei suoi scritti insiste più volte sul declino del mito della coscienza nella società contemporanea. Può spiegarci le coordinate di questo passaggio epocale?

R. La questione è tanto profonda da rendere opportuno circostanziarla in una prospettiva specificamente psicologica. Se adottiamo questa visuale, va chiarito che si parla del paradigma della coscienza egoica. Il complesso dell'io, quale disposizione archetipica mutuata a livello individuale e collettivo, nella parabola dell'Occidente (che oggi, necessariamente, diremmo "globale") ha assunto una determinazione sempre più unilaterale, a scapito di altre componenti della personalità umana. Intorno a tale fondamento si è costituita un'attitudine possente, volta all'incessante mutamento e capace di finalizzazioni straordinarie nei riguardi dell'universo mondo. Si è edificato un ordine nuovo d'incomparabile valore, dando luogo però a una civiltà della dismisura, fonte di squilibri gravi percepibili a livello umano ed eco-ambientale. Svariate griglie di lettura attestano questo passaggio epocale, sul piano storico-sociale, economico e ideologico; qui ci limitiamo a enfatizzarne la determinante psicoantropologica. Osserviamo allora come l'accentuazione autoreferenziale del complesso dell'io, e della forma di coscienza a esso improntata, siano foriere di immane sviluppo creativo ma, al tempo stesso, di altrettale minaccia di rovina.

Consegnata unilateralmente alla propria vocazione, la coscienza egoica, quale apparato altissimamente selettivo, inclina per sua natura all'inflazione: vale solo quel che appartiene al suo criterio, tutto il resto è residuale. Rievocando un motto filosofico di gran fortuna: per la ragione inflazionata dell'io, *il reale è razionale*. Fuori dalla cinta delle mura resta solo irrealtà, un'accozzaglia di cose che non hanno senso proprio. Tuttavia, tra smania di accelerazione e ansia di controllo, l'umanità viaggia col freno a mano tirato, con grave nocumento per il processo vitale, globalmente inteso, che ha vincolato al proprio destino. La coscienza egoica riflette la figura di Lucifero: quanto più la sua stella brilla in cielo, tanto più essa smarrisce il senso della misura nella percezione dell'insieme. Così, fascinata per orgoglio, induce alla caduta. I miti dell'eroe solare votato al sacrificio e dell'angelo luminoso che precipita nel buio rendono per immagine la nozione che abbiamo di coscienza.

Staccandosi dall'ibrido di natura l'essere umano ha fondato la propria autonomia di significato, che divenne logica, civile e tecnica; l'apporto vitale di tale grandiosa opera di separazione appare oggi saturo. La velleità monocratica del complesso dell'io declina specularmente alle sorti del divino nel mondo. Dietro il mondano trono dell'io spicca l'immagine del Dio monoteista che nell'animo dell'Uomo ha condensato tutta la sacralità dell'esistenza, soffocando le differenze caleidoscopiche della psiche naturale. Parafrasando Nietzsche: Dio è morto nello specchio inflazionato dell'io.

Alla riflessione critica, appunto, del messaggio nietzschiano Jung legò la propria concezione di psiche, complessa e multipolare. Nella dimensione infera dell'inconscio rintracciò le orme del sacro; detto psicologicamente: del senso simbolico dell'esistenza. Il modello di consapevolezza che emerge dalla ricerca junghiana non trascurava ma eccede le ingenue fantasie "riparative" intorno a cui tanta parte del movimento psicoanalitico si affaccenda. Indica un impegno di conciliazione tra gli opposti, affinché la coscienza non sia più intesa quale ideale assoluto ma piuttosto mezzo per la percezione simbolica della vita. Come, da vecchio, Jung ebbe una volta a dire (cito a memoria): "Ora che si sono delineati i tratti di una coscienza psicologica, il vero arduo compito sarà divenire più decentemente inconsci".

D. Da decenni lei studia, pratica e fa conoscere l'esperienza dell'immaginazione attiva sviluppata da C. G. Jung. Più che una tecnica l'immaginazione attiva sembra un esercizio spirituale per i nostri tempi. Quali sono i suoi risvolti etici nella vita individuale e sociale?

R. Proprio come dice, sarebbe fuorviante ridurre il procedimento psicologico dell'*immaginazione attiva* a un *optional* tecnico della terapia. Ben inteso, in terapia (ma sempre in forma autonoma rispetto al *setting* analitico) può essere indicata in determinate situazioni, come quando, ad esempio, ci si confronta con blocchi ostinati di aree complessuali cieche, per così dire, a livello di rappresentazione; in tali casi il ricorso al metodo può fluidificare la percezione immaginale del problema. In altre circostanze, l'*immaginazione attiva* permette di condensare il materiale inconscio, ad esempio, quando una produzione onirica eccessiva tende ad allagare la coscienza a detrimento della possibilità di elaborazione. In simili e altri casi, può essere indicato

ricorrervi nel contesto analitico. Tuttavia, il vero fulcro della questione non è qui.

L'*immaginazione attiva*, infatti, intesa in senso proprio, è un procedimento “auto-terapeutico” che si pone al centro della scena proprio quando il lavoro dell’analisi va compendosi. Come a dire: l’esperienza condivisa con l’analista comincia allora ad apparire quasi come un prototipo, una sorta di modello *iniziatico*, cui va dato sviluppo indipendente con impegno personale. La tendenza alla congiunzione degli opposti psichici, cui il lavoro dell’analisi ha introdotto, andrà dispiegata mediante un confronto individuale con le figure dell’inconscio. L'*immaginazione attiva*, in tal senso, diviene strumento specifico dell’individuazione psicologica. Focalizzando la prospettiva simbolica in rapporto ai conflitti dell’esistenza, essa sostanzia la dimensione etica della personalità individuale. Jung riteneva espressamente che l’impegno immaginativo rappresentasse un po’ la pietra di paragone per constatare l’effettiva disposizione del paziente a rendersi indipendente dall’analista e ad assumersi la propria personale responsabilità psicologica. Sia detto di passaggio, ciò getta qualche luce anche sulle problematiche di soluzione del *transfert* e sul nodo spinoso della terminabilità/interminabilità dell’analisi, questioni altrimenti consegnate ai paradossi dell’impasse psicologica. L'*immaginazione attiva* è strumento prezioso che favorisce il “travaso” dei percorsi terapeutici nel vivo delle esistenze personali degli individui, senza che l’intensità d’*anima* di cui s’è fatta esperienza sia necessariamente destinata a disperdersi.

D’altronde se i terapeuti non indicano una via percorribile per rapportarsi all’inconscio con metodo personale è evidente che il trasferimento della tensione simbolica nella sfera individuale dell’esistenza divenga problematico. A quel punto sembra quasi che il gioco di ruolo dell’analisi sia insostituibile (e che la professione sia l’unico “eterno” riferimento). Non ci sarà di mezzo un’ombra di potere inconfessata? Certo, scaricare a priori la difficoltà sui pazienti (Freud parlava specificamente di “nevrosi da traslazione”) ha un che di disonesto e adombra l’abuso. Se si riflette sul senso delle terapie personali o se, in accezione più ampia, si pensa alla dimensione collettiva del problema, la questione preminente è comunque la stessa: urge fortemente una maturazione etica delle coscienze.

Le forme ideologiche dell'etica collettiva paiono sterili e contraddittorie. Come biglie da *flipper* schizzano tra gli opposti senza dar luogo a visioni trascendenti. Quale che sia la bontà del proposito e la finezza dei ragionamenti, le morali normative suonano vuote. Siamo nella necessità di un trapasso dall'etica di stampo ideologico a una nuova dimensione etica fondata su individui personalmente impegnati a elaborare un proprio stile di consapevolezza psicologica. Prendendo fiducia a rapportarsi con le figure della psiche sul piano dell'immaginazione si acquisisce una diversa mentalità, si apprende a dialogare con l'altro e gli altri *dentro* di sé. Ma attenzione a non fraintendere: l'individuazione psicologica è tutt'altro che ripiegamento interiore. Comporta anzi la più spassionata apertura all'esterno. Crea valore aggiunto nel mondo proprio in quanto riversa la trama psichica individuale in ogni ambito della sfera di relazione, dall'interpersonale al sociale, dal culturale all'ambientale. Ci consente di non proiettarci reciprocamente addosso esigenze per lo più inconsapevoli o, per lo meno, ci aiuta ad accompagnarle con maggiore attendibilità e sentimento.

D. Per praticare l'immaginazione attiva è sempre consigliato un percorso di analisi che, ancor prima, aiuti a stabilizzare le funzioni adulte della personalità. Non crede che i costi dell'analisi rischino di impedire a molte persone l'accesso a questa forma moderna di conoscenza di sé? E per quanto riguarda l'immaginazione attiva, non teme che essa rimanga una pratica per pochi, annullando così il suo effetto moltiplicatore di benefici per la collettività?

R. Di regola la prospettiva dell'*immaginazione attiva* ha senso solo quale sviluppo di una pregressa esperienza personale di analisi dell'inconscio; senza timore di apparire bacchettoni, andrebbe persino specificato che dovrebbe trattarsi di un effettivo procedimento junghiano orientato dall'interpretazione dei sogni; poiché su tale base lo stile psicologico inaugurato da Jung incoraggia la realizzazione di una prospettiva simbolica in cui convergano tutte le tendenze, razionali e irrazionali, della personalità. E ciò è assolutamente imprescindibile per l'evento immaginativo. Fin dagli esordi del trattamento, adempiendo ai fondamentali della terapia analitica (contenimento e differenziazione dell'inconscio, incremento ed estensione qualitativa della coscienza), tale approccio predispose e prepara gli sviluppi tendenti

alla sintesi della personalità. Nel processo d'individuazione psicologica, conscio e inconscio sono così chiamati a confrontarsi direttamente sul piano dell'immaginazione in favore di una sinergia che ridisegni senso e valore del fenomeno della coscienza.

Se lo slogan di Freud fu la “conquista” (“là dove è l'Es dovrà essere l'Io”), Jung, a simbolo di una nuova accezione di *consapevolezza*, incoraggia la congiunzione creativa degli opposti. Il senso del progetto junghiano resta significativamente inscritto nell'immagine del *Mysterium Coniunctionis*, che opportunamente diede titolo alla sua opera più matura, metafora alchemica dell'unione tra i contrari.

La questione dei costi dell'analisi, e della sua difficile accessibilità, è certo un problema. Attualmente (e sempre più in tempi di crisi) le strutture sociali non ne sostengono la possibilità. L'individuazione psicologica non rientra nel panorama del conscio collettivo, anzi; cosicché il tutto ricade sul privato. Per l'utenza ciò è senz'altro oneroso, per qualcuno è pressoché impossibile intraprendere un percorso, per altri diviene questione di scelta riguardo alle priorità. Prese dall'emergenza, molte persone sono disposte a far sacrifici per la terapia, poi, ammesso che i risultati siano soddisfacenti, si tratterà di vedere se l'inclinazione alla crescita psicologica verrà confermata. Di ciò risponde anche lo spirito con cui è condotta la terapia: se il senso dell'evento psicologico vi si sarà configurato al di là della fantasia di riparazione. *Last but not least*, dipenderà in ultimo anche dalla disponibilità etica e dalla sensibilità sociale del terapeuta nel venire incontro o meno alle condizioni economiche dei pazienti. Comunque non si contemplan scorciatoie, la via dell'*immaginazione attiva* passa di qui. Solo così può gettar solide basi per un'etica post-ideologica fondata sulla relazione psicologica.

D. È possibile immaginare, al tempo del capitalismo globale, un progetto di liberazione che sia individuale e politico insieme, capace al contempo di non cadere nelle trappole dell'idealismo astratto o della cieca violenza? In altre parole: quale radicalismo può darsi per creare alternative, appunto “radicali”, alla deriva della civiltà della dismisura?

R. Questione gigantesca... Pur non rassegnandomi a una vita da nani, provo a rispondere senza fughe in avanti. L'immagine evocativa della “dismisura”

accenna alla necessità di individuare nuovi e più credibili criteri per “misurare” la realtà. Nell’ambito un po’ criptico della psicologia dell’inconscio, in fondo, ci si occupa proprio di questo, e l’esercizio dell’*immaginazione attiva* a ciò è rivolto in modo specifico.

Non esito a ripetermi: il fattore di rischio più cospicuo nella civiltà dell’Uomo è l’ombra della coscienza. Quel che riluce è sotto gli occhi di tutti: nel giro di pochi millenni, esponenzialmente negli ultimi secoli, il possesso del mondo da parte dell’umanità si è affermato “globalmente”. Per mille motivi si può farne vanto. Tuttavia, l’ombra di questo immane sviluppo riflette la scissione interna all’umano, detto meglio: la sua costitutiva scindibilità. La coscienza improntata su base unilateralmente egoica è organo di costante, accentuato mutamento nelle coordinate dello stare al mondo. In quanto tale, rappresenta la parte che prende se stessa per il tutto. È motrice, quindi, di inflazione psichica e di “dismisura”. Nelle forme storiche in cui questo processo si dà – che lo si intenda come “capitalismo globale”, nichilismo o mediante altre metafore descrittive – il virus è comunque insito nella natura dell’Uomo. Revisionare il fenomeno della coscienza, gettare le basi di una *consapevolezza* più discreta e proporzionata alle ragioni dell’istinto è il punto essenziale del nostro discorso.

L’idealismo astratto, di cui lei parla, e la cieca violenza che ne rappresenta il compendio, sono forme opposte e simmetriche dell’unilateralità di questo modello di coscienza. Il conscio collettivo costituitosi nella civiltà dell’Uomo rappresenta il “vecchio Re”, onnipotente/impotente, che tende a divorare i suoi figli. L’inconscio collettivo, per quanto foscamente possa darsi, suggerisce un radicale riassetto. Lo spirito *inferiore*, legato all’immaginario psichico, pone in evidenza le necessità prioritarie del sentimento di relazione.

Nelle nostre trame personali, se riusciamo a viverle quali *comunanza in psiche* e non solo come affare privato, il sentimento di connessione è al centro di ogni riflessione. Lo stile di *consapevolezza* forgiato in questo genere di vicende è sia individuale che collettivo, e “radica” la ricerca di sé nelle forme intuitive ispirate dall’*eros*. Se le cose stanno così, vivendole in questo spirito, il tempo non scorre mai inutilmente e mai si sarà in ritardo (paranoie tipiche del complesso dell’io). A dirla con un detto napoletano molto efficace: *dove c’è piacere non c’è perdita*.

D. In ultimo voglio domandarle se ritiene che i mutamenti sociali e produttivi occorsi negli ultimi quarant'anni abbiano compromesso la nostra capacità di confrontarci apertamente con l'inconscio. Ci sono ancora margini di manovra per immaginare una nuova educazione diffusa che rilanci un contatto autentico e dialogante con la funzione inferiore della psiche personale e collettiva?

R. Per quanto gli ultimi quarant'anni abbiano segnato un mutamento accelerato che suscita interrogativi specifici, dal punto di vista del confronto con l'inconscio la questione è (non può che rimanere) del tutto aperta. Il tempo è un battito di ciglia. I quarant'anni precedenti non furono certo una passeggiata di salute... E così via, a ritroso.

Che ogni sforzo sincero vada rivolto a “immaginare (esprimendomi con le sue stesse parole)... un contatto autentico e dialogante con la funzione inferiore della psiche”, per i motivi fin qui sostenuti, costituisce per me l'indirizzo prioritario. I “margini di manovra” non potranno venire a mancare, almeno finché ci siano persone a questo disposte. Si è in pochi per una impresa tanto ardua? E, guardando ai grandi numeri, ciò è davvero disperante?

A tali meste considerazioni induce l'atteggiamento prevalente nel conscio collettivo che, goccia a goccia, inculca depressione. Senza fideismi, ma come elemento di riflessione, vale la pena di ricordare quel che Jung rispose quando, nel pieno della “guerra fredda”, gli si chiedeva cosa lui pensasse della catastrofe atomica che, da un momento all'altro, avrebbe potuto distruggere il mondo: *in ultima analisi – disse Jung – dipenderà da se un certo numero di individui riuscirà a mantenere in equilibrio dentro di sé la tensione costellata tra gli opposti*. Nella mentalità pragmatica del mondo attuale parrebbe quasi una farneticazione disperante; simbolicamente inteso, però, l'atteggiamento proposto da Jung rivisita il *Tao*, si dà come fondamento interiore del sentimento di *comunanza in psiche*, in sintonia con la sincronicità degli eventi.

In cammino verso l'Uomo. Intervista a Massimo Diana

Il richiamo alla maturità *mette in croce* tutte le realtà che costituiscono il tessuto della nostra vita quotidiana, prime fra tutte le nostre relazioni più intime, gli affetti più legittimi e naturali: padre, madre, figlio e figlia, moglie e marito.

Quelle relazioni intime e profonde che ci rassicurano e per la cui conservazione siamo disposti a pagare prezzi altissimi possono divenire una prigione. Per esorcizzare la paura di possibili perdite, ci impediamo di amare veramente e di vivere la nostra *vita*.¹

Si tratta, in sostanza, di auto-educarsi al desiderio: *de-siderus*, ad andare oltre, ad *ad-tendere*, a trascendersi, a guardare il cielo, verso quell'oltre e quell'ulteriorità che può dare significato e senso al quotidiano.

Questo non certo per disincarnarsi o per evadere, ma per assaporare meglio il quotidiano stesso e vivere con una maggiore pienezza il nostro presente e la nostra vocazione nella storia che ci è stato dato di abitare, insieme alle persone con le quali abbiamo scelto di dividerla.²

Se ciò che abbiamo compreso non trova il modo di *incarnarsi* in precise scelte di vita e in uno stile di vita adeguato e coerente, in una pratica quotidiana, rimane vano.³

D. Da anni lei si impegna a promuovere, integrando saperi e pratiche attinenti a campi differenti (filosofia, religione, antropologia, psicoanalisi), dei percorsi di umanizzazione rivolti a individui e gruppi che avvertono l'esigenza profonda di una *metànoia*, di una conversione che orienti la vita verso un senso capace di resistere all'usura del tempo e all'avvicinarsi delle mode. Questo bisogno emergente di orientamento quanto ha a che fare con l'inso-

¹ M. Diana, *Legàmi. Percorsi di umanizzazione II*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2012, p. 38.

² M. Diana, *La casa sulla roccia. Preghiere, meditazioni, rituali interreligiosi per la famiglia*, Servitium, Bergamo, 2012, p. 11.

³ M. Diana, *Credere. Percorsi di umanizzazione III*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2013, p. 246.

stenibilità dell'attuale sistema socioeconomico basato sul mito della crescita infinita e dell'accumulazione quantitativa?

R. Ha a che fare nel senso che l'unico modo serio ed efficace per contrastare la follia di un sistema che si fonda sull'idea di crescita infinita e di accumulazione continua di denaro è quello di testimoniare e vivere in prima persona possibili alternative. Credo sempre meno nel potere e nell'efficacia delle parole, anche delle più belle e altisonanti, troppo spesso vuote chiacchiere se poi si va a vedere chi è e come vive colui che predica così bene.

I tre scritti che compongono i miei *Percorsi di umanizzazione* nascono anzitutto per permettere a me stesso una *metànoia*, una conversione. Prima di parlare ad altri, mi sono sempre detto e continuo a ripetermi: cura te stesso! Avevo bisogno per primo io stesso di fare tesoro di quanto la vita mi aveva insegnato, e ho compreso che non c'è *esperienza* – e quindi non è possibile imparare veramente dalle proprie scelte e dai propri errori – se non si è disposti a ritornare, in qualche modo, sul proprio passato, per ripensarlo e immaginarlo altrimenti, per raccontarlo individuando trame di senso e di significato. Ho così raccontato, nel primo volume, della mia ricerca dell'amore, attingendo all'enorme serbatoio della sapienza dell'umanità: fiabe, miti, testi delle religioni, romanzi, film... E poi ancora, nel secondo volume, della fatica per allentare e trasformare quei legami che la natura stessa costruisce – penso ad esempio al legame con la madre o al rapporto di soggezione a un padre/maestro/guru – perché indispensabili alla nostra sopravvivenza, ma che rischiano di diventare puro veleno se non si sciolgono. E infine, nel terzo volume, ho raccontato di come “credere” possa essere una risorsa preziosa per affrontare questi due compiti così vitali. L'esigenza di conversione è stata, ribadisco, la mia. Ed è solo l'essermi impegnato in prima persona in questo processo di cammino verso l'Uomo, verso l'umano nella sua pienezza, ciò che mi autorizza a parlare e a scrivere. Ed è soprattutto il valore di una testimonianza ciò che può, con una certa efficacia, contrastare la *hybris* del modello dell'accumulazione e del consumo.

D. Nel suo libro *Credere. Percorsi di umanizzazione III*,⁴ lei si interroga apertamente sulle responsabilità etiche e sociali che il credente maturo è

⁴ M. Diana, *Credere. Percorsi di umanizzazione III*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2013

chiamato a riconoscere e far proprie. Il concetto di “secolarità sacra”, formulato da Raimon Panikkar, può sintetizzare questa nuova urgenza? Cosa significa rendere sacro lo spazio-tempo storico della nostra vita?

R. In questo testo mi sono fatto guidare da una domanda: che cosa significa credere, oggi? Sono partito dal presupposto che credere sia una risorsa per i due compiti di cui ho parlato sopra, e mi sono chiesto: come è possibile credere, oggi, in un modo adulto, aperto, non dogmatico, senza necessariamente riconoscersi in una istituzione, senza sacrificare la propria umanità?

Ho sintetizzato tutto questo in un *navaratri* (nove *sutra*), nove aforismi, che poi ho commentato e discusso. L'idea di fondo, una idea che sta ancora guidando il mio cammino e la mia ricerca, è che sia sempre più indispensabile per il mondo di oggi trovare una via spirituale – e con questo mi riferisco a convinzioni e soprattutto a pratiche non esclusivamente religiose, ma che molto si avvicinano a ciò che Jung intendeva per processo di individuazione – laica e soprattutto integrata, cioè che sappia ricomporre e tenere insieme ciò che per secoli è stato disgiunto: il maschile con il femminile, il corpo con lo spirito, la sessualità con la preghiera e la meditazione, l'ambito del secolare con quello del sacro, in una prospettiva di apertura e dialogo con tutte le sapienze dell'umanità. Avverto forte l'esigenza di superare la ristrettezza della nostra logica aristotelica che si basa sull'aut/aut ed esclude, per andare verso una logica – come quella orientale dell'*advaita* o della non-dualità – che integra e comprende gli opposti, che tiene insieme e non disgiunge. Un processo che non è, ovviamente, solo un asettico modo di pensare, ma che va a toccare nel vivo la nostra stessa esistenza, così divisa e lacerata.

La spiritualità che intendo vivere per poi proporre è un cammino di unificazione, dove ciò che siamo tende a unificarsi con ciò che pensiamo, ciò che pensiamo con ciò che diciamo, ciò che diciamo con ciò che facciamo. Un compito difficile, una vera e propria sospensione sulla croce, ma indispensabile perché è il legno della croce l'albero della vita – come nel cristianesimo delle origini si diceva. Ebbene, la secolarità sacra è uno degli ambiti di questa ricomposizione: non c'è un altrove; questo mondo è tutto ed è qui che dobbiamo giocare fino in fondo. Considerare questa vita come la “valle di lacrime” che dobbiamo attraversare per raggiungere la vera vita

che è altrove è, dopo i cosiddetti maestri del sospetto – cioè dopo Marx, Freud e Nietzsche – un atto non solo poco saggio e alienante, ma anche, per alcuni aspetti, colpevole.

Panikkar invitava a considerare questo tempo/spazio come realtà definitiva e quindi sacra. Si tratta, semmai, di imparare a vedere nel visibile l'Invisibile, a cogliere nelle pieghe della storia e del quotidiano l'Eterno che qui si manifesta. Senza fuggire e senza nascondersi dietro il comodo alibi della fede in un Dio tappabuchi. Il credente adulto, come scrive un teologo contemporaneo, Dietrich Bonhoeffer, vive *etsi Deus non daretur*. Proprio il considerare questo spazio/tempo come realtà ultima e definitiva è ciò che lo rende sacro.

D. A suo avviso il dialogo interculturale e interreligioso può avere un ruolo politico da giocare in questi anni segnati dagli esiti catastrofici dell'ideologia neoliberista?

R. Il dialogo è davvero una esigenza sempre più imprescindibile se non vogliamo autodistruggerci. Ma il dialogo interreligioso, ecumenico, presuppone il dialogo intrareligioso, cioè che le grandi istituzioni religiose dell'umanità si rendano disponibili a fare autocritica, ad ascoltare davvero le periferie – per usare un'espressione felice di papa Francesco. Ma quanto ancora siamo lontani da questo, e come è difficile finché permane una struttura ancora così clericale e gerarchica, di uomini (maschi) sordi e ciechi perché troppo ingolfati in una miriade di privilegi e di ricchezze!

Il dialogo interreligioso, poi, deve condurre al dialogo interculturale, che esige un passaggio tutt'altro che facile e cioè la presa di coscienza che ogni cultura è costruita attorno a un suo specifico *mythos*, come lo chiamava Panikkar. Da questo punto di vista non esiste una cultura più vera delle altre, perché ciascuna è costruita attorno a un proprio *mythos*, tutti altrettanto veri. La verità di una cultura o di una religione non esclude la verità di un'altra cultura o di un'altra religione. Eccoci di nuovo all'esigenza dell'*advaita*, di un pensare non-duale. Il punto è che solo il dialogo e il confronto aperto con l'altro ci consente di prendere coscienza del *mythos* su cui la nostra cultura è costruita. Essendoci da sempre immersi facciamo fatica a vederlo, esatta-

mente come solo nelle relazioni concrete e vissute giungiamo a conoscere veramente noi stessi.

E come noi possiamo aiutare l'altro a cogliere il proprio *mythos*, così dobbiamo imparare l'umiltà di un dialogo che ci aiuti a smascherare il nostro. Un dialogo che, come dice sempre Panikkar, deve essere *dialogico*, e non dialettico, finalizzato cioè solamente a vedere chi ha ragione; un dialogo che si deve basare su un'ermeneutica *diatopica*, cioè sulla consapevolezza – umile – che non esiste un solo *topos*, un solo luogo interpretativo, ma che ogni cultura esige che venga letta attraverso il suo proprio *topos*.

Un dialogo, infine, che esige un coinvolgimento amoroso, altrimenti non si capisce nulla. Possiamo anche conoscere a memoria tutta la dottrina di un'altra religione (*noema*), ma se non condividiamo l'esperienza della fede vissuta di chi quella religione vive e pratica (*pisteuma*) rischiamo di non comprendere nulla. L'ideologia neoliberista – nel suo dogmatismo segnato dalla *hybris* e dall'angoscia – ci ha a lungo andare privato del contatto vitale con quelle sapienze che appartengono alla nostra storia umana, alla nostra preistoria, facendoci perdere l'orientamento e la capacità di dialogo, quell'orientamento che "l'uomo di due milioni di anni che vive dentro di noi" – come diceva Jung – conosce, e senza il quale non ci comprendiamo più tra di noi e non comprendiamo più il linguaggio dell'ambiente che ci ospita e di tutti gli altri esseri viventi che, al pari di noi, hanno diritto ad abitarlo.

D. Lei propone la decrescita come uno stile di vita che può sostenere e in-
verare una fede adulta aperta al dialogo e alla convivenza pacifica tra gli
esseri umani. Quali le sembrano i punti di forza e i punti di debolezza del
messaggio decrescista in questa fase, per noi occidentali, di recessione se-
gnata da una spontanea contrazione dei consumi e da un impoverimento
diffuso della popolazione?

R. È, mi sembra, già una grande novità nell'ambito delle spiritualità e delle
religioni poter porre questo tema come centrale. Sempre nel segno di quel
superamento delle opposizioni schizofreniche che hanno contraddistinto e
spesso ancora contraddistinguono religioni e spiritualità. Ebbene, porsi questi
problemi, interrogarsi sul proprio stile di vita, è un vero e proprio compito
spirituale, esigenza imprescindibile di una fede adulta.

Il punto di forza del messaggio decrescista, secondo me, è che non si pone come un modello rigido, ma come un insieme potenzialmente infinito di sperimentazioni, di esperienze, di esperimenti. Esalta e stimola la creatività, nel rispetto delle risorse, del Pianeta come realtà vivente e di tutte le creature che lo abitano. Il punto di debolezza è che mi pare non sia ancora riuscito a trovare un linguaggio incisivo e meno contrappositivo. Lo stesso termine decrescita è tremendamente ambiguo e fuorviante, come se decrescere volesse dire tornare indietro, a una povertà volontaria e quasi eroica, un impoverimento generalizzato. Ma non è così: la decrescita è anzi il vero nome della crescita ormai possibile, di una crescita umana e in umanità, e dello sviluppo per il futuro. O cresciamo a questo livello – e allora le risorse del Pianeta basteranno per tutti – oppure rischiamo di annientarci con le nostre stesse mani. Non è un caso che Serge Latouche, uno dei rappresentanti più autorevoli della corrente decrescista, abbia dovuto scrivere un libro intero⁵ per contrastare gli equivoci e le ambivalenze impropriamente attribuiti al movimento che lui stesso ha contribuito a generare.

D. Infine voglio rivolgerle una domanda molto personale: in cosa ripone la sua fiducia quando, intorno a noi e persino dentro di noi, la paura e l'angoscia della morte ergono i bastioni di una nuova e sempre uguale banalità del male?

R. Personalmente la fiducia la ripongo in quelle che Zoja, in un recente libro, ha chiamato *utopie minimaliste*.⁶ Mi permetto una citazione:

Per collaborare a un miglioramento del mondo bisognerebbe prima di tutto ridurre le contraddizioni con se stessi. Ognuno cercherà in seguito i propri compiti e i propri ideali [...]; e saprà istintivamente che scrivere le proprie riflessioni, tenere un diario, annotare i propri sogni, o comunque cercar di conoscere meglio se stessi, nel tempo finirà coll'essere anche per la società un contributo più importante che il partecipare a manifestazioni rumorose.

⁵ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

⁶ L. Zoja, *Utopie minimaliste*, Chiarelettere, Milano, 2013.

Ebbene, è proprio questo ciò in cui credo. Questa è anche la differenza tra i miti e le fiabe. Spesso i miti dell'umanità sono tragici e non potrebbe che essere così: essi si riferiscono a eventi e storie collettive, e da questo punto di vista c'è poco da stare allegri. Le fiabe, al contrario, sono spesso a lieto fine, e questo perché, dal punto di vista dell'individuo, è possibile guadagnare una pienezza di vita e di umanizzazione. A questo livello, a livello del singolo, tutto è possibile, le persone possono cambiare e migliorarsi. Ma è molto più difficile che la società e le istituzioni cambino. Per questo motivo ho scelto di fare l'analista filosofo e non il politico, almeno così come abitualmente lo si intende. Credo nelle relazioni personali, nella potenza trasformativa e trasfigurativa delle relazioni e dell'amore. Ho molta diffidenza, invece, verso le istituzioni che spersonalizzano e che hanno loro logiche di autoconservazione così potenti capaci di piegare anche chi vi entra con le migliori intenzioni. Che promuovono i mediocri, e ti costringono, se ne fai parte e se vuoi restarci, alla mediocrità, perché hanno bisogno per autopettersi di "funzionari" più che di persone libere. Questo è ciò in cui ripongo la fiducia.

Il mondo in una stanza. Intervista a Nicole Janigro

Il paesaggio è incontaminato, davvero fantastico, lo vedono dal cielo i piloti americani sui loro pterosauri, che scaricano bombe degli arsenali della guerra fredda e sperimentano aggeggi “senza danni collaterali”.
Ma il “fattore umano” è sempre lì, in marcia, colonne di esseri espropriati, ridotti alla “nuda vita”, con un sacchetto di plastica in mano.¹

La creolizzazione della popolazione globale incita i persecutori che temono l’indifferenziazione. L’“assurda” violenza metropolitana, che non ha più riti né contenitori, cicli temporali né schemi di comportamento, va alla carica con “la cupa invidia del nulla”, contamina la democrazia secolarizzata con “la nostalgia del non-umano”.²

La storia dell’uovo inventa un mito personale, inserisce una tradizione nella narrazione analitica, attiva immagini dell’analista: dall’uovo alla luna, dalla luna alla melanconia, tristezza diventata leggera, tinta di umorismo, dei paesaggi interiori dei quadri di Caspar David Friedrich.³

D. La psicoanalisi ha dato a lungo l’impressione di ricondurre la sofferenza individuale al romanzo familiare di ciascuno, limitando decisamente l’esplorazione dei nessi presenti tra storia personale e storia collettiva. In altre parole, una scarsa attenzione al riverbero nello spazio analitico degli avvenimenti sociali, politici ed economici ha messo in secondo piano la natura relazionale dell’individuo, isolando lo stesso processo analitico dalla matrice culturale in cui affonda le sue radici. In quali modi, invece, lei ha scelto di operare come psicoanalista per restituire al lavoro di cura tutte le sue dimensioni costitutive, dunque anche quelle che riguardano il legame tra il soggetto e il mondo al di fuori della stanza d’analisi?

¹ N. Janigro, *L’esplosione delle nazioni*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 13.

² N. Janigro, *La guerra moderna come malattia della civiltà*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, p. 29.

³ N. Janigro, *Il terzo gemello*, Antigone, Torino, 2010, pp. 113-114.

R. La psicoanalisi ha sempre fatto fatica a passare dall'io al noi, a fare i conti con la Grande Storia, o meglio, a insistere sui nessi, a costruire ponti tra la dimensione individuale e quella collettiva. Con alcune eccezioni, Adler per esempio, la cui teoria della personalità comprende un concetto di inferiorità che non a caso oggi riesce a descrivere il malessere psichico prodotto dalla crisi economica e sociale. Anche se Freud, seppure assorbito dalla costruzione del "romanzo familiare", in un testo non troppo noto del 1912, *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*,⁴ parla di un individuo frustrato (prende il termine a prestito da Jung) dal rapporto con un oggetto reale del mondo esterno, un individuo che si ammala per le "richieste della realtà". E, attenzione, la consapevolezza della dimensione storico-culturale era fortemente presente nella riflessione delle origini di questa "peste" che Freud, Jung e Ferenczi esporteranno anche in America.

Alla fine della Grande Guerra, in una Vienna impoverita e moralmente declassata, Freud sostiene l'idea che ogni individuo ha diritto a una consultazione psicologica quanto a quella medica. E gli ambulatori gratuiti di Vienna e Berlino, dove saranno presenti terapeuti illustri, costituiscono un'esperienza significativa. Che ora viene richiamata là dove la pratica psicoanalitica si confronta con le forme attuali dei *man made disaster* (dalla guerra alle forme di follia e degrado provocate dalla povertà), ma anche dalle associazioni analitiche tradizionali che si trovano a dover affrontare il mutamento d'epoca.

Ogni passaggio storico influenza la teoria e la pratica analitica, si potrebbe forse dire che la ricchezza della clinica – uno sguardo profondo sulle forme dell'essere umano – non viene sufficientemente, diciamo così, sfruttata, meditata in relazione agli altri campi del sapere. Prevale spesso la preoccupazione di marcare un proprio campo, di trovare una propria legittimità, ieri come oggi. A un certo punto, in quella miniera d'oro rappresentata dal suo libro testamento, *La mente estatica*,⁵ Fachinelli dice che se il rapporto tra Freud e Fliess avesse avuto un'evoluzione diversa anche la storia della psicoanalisi sarebbe stata differente, perché si sarebbe sviluppato un rapporto diverso con la dimensione antropologica. Potremmo anche aggiungere: se non fosse terminato con una rottura, come a Freud è accaduto con tutti i suoi compagni di strada, anche le modalità di confronto teorico e di

⁴ S. Freud, *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, Vol. 6.

⁵ E. Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano, 1989

funzionamento della maggioranza delle associazioni avrebbero assunto altre forme. Mentre quella “matrice relazionale”, direbbe Mitchell, è diventata una coazione a ripetere. In *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*,⁶ l'americano Zaretsky insegue questo doppio movimento, l'oscillazione tra innovazione e tradizione, tra rottura dell'ordine costituito (si pensi al tema del genere, maschile/femminile/omosessuale) e conservazione della norma. Per quanto riguarda il mio stile di lavoro, essendo approdata relativamente tardi a questa professione, credo sia segnato da precedenti esperienze di lavoro in campi diversi, giornalistici e letterari.

D. Quali cambiamenti nel campo della psicopatologia e del disagio esistenziale ha registrato in questi tempi così segnati, sul piano socio-economico, dal richiamo insistente alla libera iniziativa e alla competizione come stile di vita?

R. La situazione è ben rappresentata dal film di Paolo Virzì *Il capitale umano*, termine con il quale si intende l'insieme di conoscenze, competenze, abilità, emozioni acquisite durante la vita da un individuo e finalizzate al raggiungimento di obiettivi sociali ed economici. Per la trama del film è emblematico il valore monetario di un individuo nell'ambito assicurativo-finanziario, valore calcolato in base a parametri quali l'aspettativa di vita, la qualità e quantità delle relazioni, l'eventuale reddito per quantificare economicamente una polizza assicurativa sulla vita e l'eventuale pagamento della stessa. Definisce il prezzo di un individuo spinto a una sorta di accumulazione solitaria e individuale che non pare avere limiti.

La violenza sociale e la crisi economica stanno dietro le quinte della psiche, difficile pensare che la *realtà psichica* non abbia nulla a che fare con questa realtà. In un'epoca di scarsità – di tempo e di denaro – l'analisi rimane un lusso sempre più essenziale, rappresenta una pratica critica che prova a curare l'universale senso di inadeguatezza, un esercizio autobiografico che cerca di capitalizzare l'invisibile. Qui è il racconto della quotidianità di ciascuno che assume valore, la normalità dell'esistenza diventa dramma capace di produrre narrazione. Le sedute incontrano difficoltà a

⁶ E. Zaretsky, *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano, 2006

conservare l'andamento prestabilito, l'insicurezza alimenta il senso di urgenza, i repentini cambi di lavoro e di vita portano lontano, richiedono sedute uniche ma doppie, appuntamenti diradati ma fissi che assumono il ruolo di una consultazione.

Epoca di mutazioni antropologiche, di nuovi interrogativi etici, la nostra. Con le professioni che svaniscono e le identità che fluttuano. Il lavoro diventa un bene scarso, la sua mancanza diffonde smarrimento, l'abbassamento del potere d'acquisto investe la cornice del senso.

“So di ripetermi, ma ho un grande senso di stanchezza” è una frase che fa da *Leitmotiv*: la stanchezza pare depressione – o è viceversa? L'ansia è il nome comune del malessere che attanaglia i più giovani e quelli che non possono ammettere di sentirsi vecchi. L'ansia è il pieno che accompagna la giornata, che la notte impedisce di riposare e di sognare: ancora ansia che anticipa lo stress dell'incontro dell'indomani, ansia da prestazione, ansia che non si allenta nemmeno nelle pause – fine settimana, vacanze –, anzi, dilaga. Esistere è una *performance* ininterrotta di cui l'esaurimento nervoso è il sintomo nella vita dell'individuo che procede astenico e chiede soccorso alla chimica del farmaco.

D. Al cuore di un autentico processo trasformativo c'è sempre la necessità di raggiungere una consapevolezza dinamica, capace di integrare in un senso emergente le ombre e le possibili scissioni a cui la psiche è esposta per sua stessa natura. Quali le sembrano, oggi, gli aspetti della personalità e della vita in comune che maggiormente sollecitano, nei singoli e nei gruppi, l'attivazione dei principali meccanismi di difesa (rimozione, negazione, repressione, diniego ecc.)?

R. Credo che questa destrutturazione, la crisi dei garanti meta-sociali come li chiama Kaës, produca un aumento della sofferenza psichica, si potrebbe anche dire di violenza psichica. Le difese, che sono poi anche forme di adattamento, cercano di tenere a bada il bisogno di controllo onnipotente, l'ansia da prestazione accompagnata da un sotterraneo timore del fallimento, il senso di solitudine. Un esempio per tutti. Nella stanza d'analisi è abbastanza raro che un uomo ammetta pulsioni omicide nei confronti della sua *partner*, però sono molte le situazioni – viste dalla parte di lui o dalla

parte di lei – che presentano una costellazione psichica molto simile, seppure, certo, con un'intensità diversa da quella di chi poi agisce.

Gli uomini che perdono potere devono diventare violenti per continuare a dominare, non sopportano che la donna sia mobile, che possa sfuggire alle tradizionali costrizioni, donne che lavorano e crescono figli con la sensazione, sempre, che l'indomani non ce la faranno, che si fanno trattare male per espiare un senso di colpa al quale non sanno dare un nome. Stati di negazione, stati di desensibilizzazione, stati di scissione sono un modo per tenere insieme pubblico e privato, la parte che si ritiene forte e razionale, quella mentale, e quella a cui si attribuiscono impasse e debolezza, quella del corpo.

D. Oggi, mentre assistiamo al dominio di valori centrati sull'accumulazione (di denaro, di merci, di esperienze) e sulla massimizzazione delle prestazioni, come descriverebbe lo stato attuale di quella forza elusiva e misteriosa che è il desiderio? Nel lavoro terapeutico che forma viene offerta alla libertà del desiderio per consentirle di incarnarsi nella relazione concreta tra due persone, e per dar voce alla sua aspirazione spesso irrappresentabile?

R. Meno denaro a disposizione per consumare trasmette un senso di diminuzione energetica. La vita appare un'impresa in perdita – di mezzi, di lavoro, di status, di giovinezza. Sopravvivere diventa più importante che vivere, l'angoscia di morte più forte del desiderio. Desiderare un amore, un figlio, una meta è inevitabilmente intrecciato con il rischio di non poterlo avere, di non poterlo raggiungere. Questo, oggi, appare intollerabile, la paura dell'esposizione alla delusione, alla frustrazione, al tradimento appare più radicata del desiderio. A volte si evita di *sentire* proprio per non dover rispondere al proprio desiderio, per rimanere in una situazione di funzionamento psichico autarchico-omeostatico non esposta al contatto con l'altro che, inevitabilmente, scompagina i nostri piani, i nostri orari, i nostri ritmi di vita: i nostri desideri. Non è *L'infelicità senza desideri*, per usare un titolo di Handke, che sia un né-né, né felici né infelici?

D. Lei ha approfondito, in alcuni scritti, gli aspetti psico-sociali della guerra e della violenza. Quale ruolo può assumere la psicoanalisi rispetto a questi temi, sul versante clinico e su quello, più ampio, della critica sociale?

R. Così scrive Freud nel 1915, nella prima parte delle *Considerazioni attuali sulla vita e sulla morte*.⁷

La guerra a cui non volevamo credere è scoppiata, e ci ha portato... delusione. Non soltanto è più sanguinosa e rovinosa di ogni guerra del passato, e ciò a causa dei tremendi perfezionamenti portati alle armi di offesa e di difesa, ma è anche perlomeno altrettanto crudele, accanita e spietata quanto tutte le guerre che l'hanno preceduta. Essa infrange tutte le barriere riconosciute in tempo di pace e costituenti quello che è stato chiamato il diritto delle genti, disconosce le prerogative del ferito e del medico, non fa distinzione fra popolazione combattente e popolazione pacifica, viola il diritto di proprietà. Abbatte quanto trova sulla sua strada con una rabbia cieca, come se dopo di essa non dovesse più esservi avvenire e pace fra gli uomini.

Inizialmente Freud si sente attratto dalla guerra, assume un atteggiamento patriottico, superficialmente acritico, ma le *Considerazioni* sono già il segno del ripensamento che segue l'infatuazione. La Grande Guerra cubista ha sconvolto la concezione umana del tempo e dello spazio, i suoi traumi hanno fornito nuovo materiale psichico alla riflessione e alla clinica di psichiatri, psicoanalisti, psicologi. Ha influenzato lo stesso pensiero di Freud che, negli anni Venti, sostituisce la teoria della libido e dell'istinto di autoconservazione con la teoria delle due pulsioni: di Eros e di Thanatos. Le sue riflessioni sono attraversate da intuizioni profonde sul caos emotivo che l'evento bellico provoca, sulla morte di massa che porterà all'esclusione della morte reale dallo scenario del moderno, e infine trovano uno sbocco nelle elaborazioni della teoria delle pulsioni, con le considerazioni sull'aggressività. Dalle riflessioni sulle nevrosi traumatiche al PTSD, al concetto attuale di resilienza: l'avvenire della psicoanalisi rimane legato alle sue capacità ermeneutiche di accrescere ed elaborare il confronto con il negativo (secondo recenti ricerche nelle interazioni tra madre/neonato solo il 40% sembra avere una valenza positiva), per sfidare gli effetti che produce sul singolo l'incontro con la distruttività umana, l'"appartenere a una specie implicata in storie di male" nell'espressione di Paul Ricoeur.

⁷ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla vita e sulla morte*, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, Vol. 8.

La fine di un'epoca, l'inizio del domani. Intervista a Franco Livorsi

Infatti, per quanto decisivi siano gli insiemi di singoli convergenti che tramite generalizzazioni concettuali chiamiamo classi, o nazioni, o in altro modo, e per quanto importanti siano senza ombra di dubbio i rapporti di forza militari politici ed economici tra tali insiemi di individui convergenti detti classi o nazioni o in altro modo, il perno di tutto restano gli individui stessi, e quel che avviene, o non avviene, in loro. Sia per capire il mondo che per mutarlo. Vale per ciascuno, cioè per tutti.¹

A questo punto, direi, si può vedere bene che il Noll ha ragione nel vedere lo junghismo come un nuovo movimento ideale internazionale per così dire a tutto campo, ossia psicologico, religioso e politico, in fermentazione: solo che tale movimento ha chiaramente tratti di liberazione psicologica, religiosa, sociale e naturale che sono proprio l'opposto – come spero di avere almeno in parte dimostrato – di ogni tendenza controrivoluzionaria e reazionaria. Sembra per contro essere un movimento di rinascita e di rivoluzione che si integra con l'idea di nuova liberazione quale prende a emergere, sia pure per ora a livello di virgulti – però molto forti e resistenti – nel secolo XXI che ormai si avvanza.²

Sulla base di tutta quest'analisi si può fare la seguente ipotesi politologica. Il rivoluzionario o riformatore radicale del presente-futuro sembra dover necessariamente unire, e persino sintetizzare, una forte empatia e spiritualità, un forte impegno alla rinascita della natura e nella natura, e una forte solidarietà sociale. Tali istanze potrebbero allearsi o, meglio ancora, fondersi, diventando tre in una.³

¹ F. Livorsi, *Sentieri di rivoluzione*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2010, p. 71

² *Ivi*, pp. 197-8.

³ *Ivi*, pp. 297-8.

D. L'egemonia angloamericana sembra in crisi e difficilmente potrà imporsi ancora a lungo su tutto il pianeta, tanto più adesso che l'emergere dei nuovi grandi attori globali (Cina, Brasile, Russia, India) annuncia l'imminenza di un mondo multipolare. Quale futuro intravede, nel breve e medio periodo, per i nuovi equilibri geopolitici?

R. Sembra che si diano due letture fondamentali dello stato del mondo prossimo venturo. Una è quella espressa nel famoso libro di Michael Hardt e Antonio Negri *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*,⁴ che ebbe molta eco e che a suo tempo recensii anch'io su *Pensiero politico*, la rivista degli storici delle dottrine politiche; l'altra è quella più antica, ma anche più "collaudata", legata ai teorici della ragion di stato e che nel XX secolo può essere approfondita attraverso le opere di Friedrich Meinecke come *Cosmopolitismo e Stato nazionale*⁵ e in tanti altri autori, e che nella sua versione democratica informa di sé i pensatori del federalismo europeo, in un arco che idealmente va da *Per la pace perpetua* di Immanuel Kant (1795) al pensiero di Altiero Spinelli, poi di Mario Albertini, sino a Corrado Malandrino, Sergio Pistone, Lucio Levi e altri. Su ciò si può vedere, dopo il fondamentale testo d'inquadramento dottrinario di Corrado Malandrino *Federalismo. Storia, idee, modelli*,⁶ il bel libro di Lucio Levi *Crisi dello Stato e governo del mondo*.⁷ L'interpretazione di Hardt e Negri (ma ovviamente è soprattutto di Antonio Negri), risente dello strutturalismo o "sistemismo" sociale già di tipo marxista operaista (ora evidentemente "ex operaista"). Per esso tutte le contraddizioni – salvo quella economico-sociale "irriducibile" un tempo incarnata dai lavoratori salariati (o operai) e ora dalle grandi masse dei poveri della Terra ("moltitudini") – sono considerate "intrasistemiche", ossia parti dialetticamente composte o componibili di un unico insieme o sistema, come fossero pesi e contrappesi di un solo organismo che si tengano reciprocamente in equilibrio, anche conflittuale, ma sempre unico-unitario. Perciò quello che sembra a noi il disordine mondiale del tempo della globalizzazione sot-

⁴ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2001

⁵ F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1908), tr. it. Sansoni, Firenze, 1975

⁶ C. Malandrino, *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Carocci, Roma, 1998

⁷ L. Levi, *Crisi dello Stato e governo del mondo*, Giappichelli, Torino, 2005

tenderebbe in realtà un ordine intrasistemico, capitalistico, come se una mano invisibile lo regolasse.

Perciò alla domanda se la fine del duopolio sovietico-americano non segnasse l'inizio di un'ingovernabilità mondiale, Hardt e Negri rispondevano di no, nel senso che vi sarebbe tutto un complicato sistema di poteri a rete, formato da taluni stati, le multinazionali, le stesse agenzie ONU e così via, che costituirebbe una sorta di disordine ordinato, o di ordine naturalmente disordinato, proprio del capitalismo d'oggi, che solo la rivoluzione mondiale dei dannati della Terra potrebbe spezzare. L'interpretazione degli altri autori cui ho accennato per contro mette sempre in alternativa, come già Hobbes quattro secoli fa, caos autodistruttivo "naturale" ("*homo homini lupus*") e autorità statale. Caduto il sistema delle potenze statali, che anche tramite guerre parziali si riconoscevano reciprocamente – ordine saltato nel 1914, e tanto più nel 1945 – ritenuto imprescindibile dal notevole politologo, pur ex nazista, Carl Schmitt, la Terra sarebbe precipitata nell'anomia, con fine del diritto internazionale (su ciò è da vedere il suo imprescindibile libro *Il nomos della terra nella crisi internazionale dello jus publicum europeo*).⁸ In pratica si potrebbe ormai uscire dalla catastrofe, strisciante o nucleare, solo con lo Stato mondiale, affermano i federalisti "europei" da Altiero Spinelli a Lucio Levi. Si tratterebbe di costituire in forma liberaldemocratica "Stati di Stati", Stati pluricefali, via via continentali, in vista della mondializzazione federalistica dello Stato stesso.

È più o meno esplicita l'idea che lo scacco dell'internazionalizzazione liberal-federalista porterebbe altrimenti, prima o poi, alla terza guerra mondiale: per arrivare allo stesso risultato per via imperialistico autoritaria (nel che sarebbe stato il senso – o non senso perché per curare il mondo malato lo si ammazzava – del secondo conflitto mondiale). Personalmente ritengo più persuasiva la seconda ipotesi, naturalmente in senso democratico federalista, continentale e mondiale. A differenza dei federalisti vedo però difficoltà "profonde" nel far sorgere "Stati di Stati" dove manchino grandi miti condivisi e aggreganti, un comune finalismo, una religione e lingua più o meno comuni. In tal senso la mia paura è che la mondializzazione si attui o in forme neautoritarie oppure tramite forme di caos crescenti che suscitino il

⁸ C. Schmitt, *Il nomos della terra nella crisi internazionale dello jus publicum europeo*, Adelphi, Milano, 1991⁴.

bisogno – tra i popoli – di tali processi di unificazione concordata, federativa, ma dopo catastrofi parziali. Per tale ragione il palese declino della potenza mondiale americana, a un quarto di secolo dal crollo di quella sovietica, potrebbe avere risvolti assai pericolosi.

In effetti stanno risorgendo o sorgendo grandi potenze che sono in grado di controbilanciare gli Stati Uniti, e ciò è persino un bene. E può pure darsi che s'instaurino o durino forme di cooperazione conflittuale tra le stesse, in tal caso nel senso detto da Hardt e Negri (l'equilibrio squilibrato, ma reale, del sistema mondiale globalizzato). Ma spesso i troppi centri di potenza, quasi mai comunicanti, nella storia hanno reso ingovernabili le crisi, portando catastrofi ciclicamente più spaventose. Queste catastrofi per ora non sono né previste né prevedibili, ma siccome è molto difficile che il genere di policentrismo tra grandi Stati verso cui andiamo, e in cui in parte già siamo, possa governare sempre le crisi calde – come le aree di produzione dell'energia, in specie del Medio Oriente, la bomba demografica afroasiatica e il declino ecologico di tutto il pianeta – non sarei stupito se un giorno, che credo verrà quando saremo tutti morti (ma non si sa mai), si scivolasse in un terzo conflitto mondiale e nucleare. L'unificazione politica mondiale in tal caso arriverebbe, ma tramite miliardi di morti che solo i pazzi potrebbero mettere nel conto. La speranza è che la gravità e persino l'aggravarsi dei fattori di crisi, ma senza catastrofi assolute, spinga i popoli all'unità democratica federativa. Anche ciò credo sia possibile. Diciamo che personalmente, rispetto allo scenario catastrofico estremo, darei questa seconda possibilità al cinquanta per cento.

D. Nei suoi lavori ha tentato di illuminare la questione relativa al rapporto tra psiche, religione e politica, rifiutando il riduzionismo del materialismo storico. Qual è, secondo lei, il limite principale dei movimenti riformisti e rivoluzionari che hanno tentato, vanamente, di opporsi allo strapotere del sistema capitalistico?

R. Su questi temi rinvio al mio *Politica nell'anima*,⁹ ma anche a *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al*

⁹ F. Livorsi, *Politica nell'anima. Etica, politica, psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2007

XXI secolo.¹⁰ Di ciò mi sono occupato anche in una fase recente, in una rivista che io stesso dirigo; in un mio saggio, invece di interrogarmi come si faceva in decenni passati sulla “rivoluzione proletaria mancata”, ho provato a interrogarmi sul capitalismo “riuscito”: perché ha tenuto così a lungo, anche in circostanze assai calamitose, e infine ha trionfato a livello planetario?

In apparenza per la potenza dell'economia o anche delle relazioni socio-economiche; alcuni, come György Lukács in certe interviste, aggiungevano l'inefficacia dell'economia di piano, alternativa a esso. Questo a me è parso al tempo stesso vero (a conferma della scorza esterna del materialismo storico, marxista ma pure dell'economia classica, o “neoclassica”, liberal-capitalistica), e falso (contro lo stesso). È vero infatti che i punti alti del capitalismo hanno tenuto e che il collettivismo non è riuscito a essere alternativo a esso, bensì emulo in tono minore, al ribasso, in certo modo come surrogato dove esso non era riuscito non dico ad arrivare, ma a decollare in grande stile. Ma poi bisogna spiegare perché, tanto nel 1914 quanto nel 1939 (in tal caso dopo la crisi del Ventinove), sia arrivata la guerra mondiale; e poi perché, invece dell'attesa autoriforma del capitalismo di stato o collettivismo – che molti tra noi attendevano da tanti decenni e su cui, all'avvento di Gorbaciov, quando ormai non ci credevano più, erano tornati a sperare – sia avanzato il capitalismo più puro, da Mosca a Pechino.

Ciò è accaduto, a mio parere, perché – contro Marx e il materialismo storico – il “feticismo della merce” non è una conseguenza del capitalismo, ma la sua prima matrice, il segreto della sua forza. Il capitalismo è un mito interiore collettivo, è una fede, è la religione di Mammona, del denaro e del potere il più possibile e a qualsiasi costo. Ma questo è un dato di mentalità collettiva “profonda”. Il socialismo, anche quando ha sconfitto il capitalismo (comunismi) o comunque è giunto a governarne aree chiave del capitalismo (socialdemocrazie), è rimasto succube del capitalismo. Ha teso sempre o in pochissimi anni a emularlo invece che a sostituirlo. I comunismi miravano a costituire *élite* del potere che facessero per conto dello Stato le stesse cose, per produrre sviluppo quantitativo, del capitalismo (il che, finita l'era tremenda dei plotoni d'esecuzione che non poteva durare per sempre, risultò oltretutto impossibile); le socialdemocrazie miravano a fare un capitalismo

¹⁰ F. Livorsi, *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al XXI secolo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2010

dal volto umano, uno Stato “del benessere” (*welfare state*), riuscendovi ma paradossalmente rafforzando il loro nemico.

Naturalmente si potrebbe pure pensare che fosse possibile creare volontaristicamente la mentalità nuova. Questo fu il tratto forte del socialismo occidentale rivoluzionario e del comunismo di sinistra, dal “sulfureo” ma creativo anarcosindacalista Georges Sorel, che odiava tanto il mondo tradizionale liberal-capitalistico da preferirgli apertamente non solo le camicie rosse ma pure quelle nere, alle varie famiglie del marxismo “occidentale”, dal Lukács protomarxista del primo dopoguerra ad Antonio Gramsci. Quest’ultimo, anche nella fase più matura (*Quaderni del carcere*), concepiva il comunismo come una specie di religione secolarizzata, una contro-società: o come sistema dei consigli operai (1918-1920) o, dal Ventuno, tatticamente, e dal Venticinque in poi strategicamente, come partito comunitario e rivoluzionario di sinistra, partito della palingenesi della coscienza sociale, “Nuovo Principe” in tal senso (anche se non solo per questo).

Ma anche l’idea di fare una specie di comunità della rinascenza socialista si scontrò con la realtà effettuale. L’idea del “partito nuovo”, in cui ancora Berlinguer credeva così fortemente, confliggeva troppo col burocratismo della “casa” comunista, e ancor più con l’influsso socioculturale di tutto il mondo democratico borghese e capitalistico diffuso. L’Enrico, Berlinguer, è stato in fondo una figura tragica, che voleva mantenere una forma partito ormai obsoleta, comunista, proprio mentre puntava al compromesso storico con tutti i “democratici”. In sostanza in casa comunista, sin da Gramsci, si voleva realizzare, tramite il PCI, il contenitore di una nuova eticità, che non poteva essere lo Stato come per Hegel o Gentile, ma appunto il “partito nuovo”, che prefigurava la società fraterna e senza classi da realizzare. Il progetto fallì e finì male. La potenza che fa una nuova etica non può essere data dalle relazioni di potere di segno economicistico o istituzionale, ma solo da qualcosa che avviene, o non avviene, nella coscienza più intima dei singoli come delle masse.

D. È noto il suo apprezzamento per il pensiero di Carl Gustav Jung. Quale contributo può dare la psicologia analitica a un ripensamento del nostro modo di vivere ai tempi della globalizzazione economica?

R. Ho detto che il mondo può cambiare solo attraverso una profonda *metànoia*, ossia attraverso una rinascita interiore collettiva, nelle *élite* politiche come a livello diffuso. Ogni vera rivoluzione, che sia riuscita, e che sia durata nei secoli, e che persino se vinta abbia “germinato” per il futuro, è stata prima culturale e solo dopo economica e sociale. La coscienza viene “prima” e non dopo i processi d’innovazione sociali e politici. Non c’è rivoluzione nelle istituzioni o nei rapporti sociali che non sia stata prefigurata, a livello almeno di quel vasto gruppo di persone che influiscono sulla coscienza diffusa dei concittadini partecipi alla vita pubblica (influenti, però, non per mestiere, da maestri o professori, ma “di fatto”, in mille forme di ascendente sugli altri). Così è stato col protestantesimo puritano, che anche suo malgrado preparò la “gloriosa rivoluzione” inglese del 1689. Così per l’illuminismo, che preparò rivoluzione americana e francese. Così non è stato per il socialismo, in termini economico-sociali ma persino culturali, dal momento che è stato più materialista, più darwinista, più positivista dei suoi stessi avversari sociali. È stato succube dei modi di pensare dominanti.

Ora, in questo campo, la psicologia junghiana ha molto da dire sia in termini storico-interpretativi che storico-trasformativi.

In termini storico-interpretativi – che io mi sono studiato di chiarire sin dal mio libro *Psiche e Storia. Junghismo e mondo contemporaneo*,¹¹ e in seguito¹² – lo junghismo può dare un buon contributo, anche se siamo ai primi passi. Esso non si limita a enfatizzare il ruolo dominante delle idee nella storia come l’idealismo, ma mira a far emergere quello che emoziona, appassiona, fa sognare le persone. Nessuno si è mai fatto ammazzare per un’astrazione. Questa – l’astrazione – se efficace si caricava di una serie di aspettative forti che il singolo riteneva meritevoli del suo impegno continuativo e, se necessario, della sua stessa vita. Tra parentesi il mondo d’oggi è in piena decadenza perché tutte le grandi narrazioni del passato – si chiamassero liberalismo, radicalismo, socialismo, comunismo, fascismo o solidarismo cristiano – sono o morte o tramortite o faticosamente tenute in vita da certi farmaci mirati, con molte difficoltà. È venuto meno tutto quello che si accompagnava a tali idee generalizzatrici. È venuto meno il “mito vivo”

¹¹ F. Livorsi, *Psiche e Storia. Junghismo e mondo contemporaneo*, Vallecchi, Firenze, 1991

¹² F. Livorsi, “Archetipi e storia contemporanea nella psicologia analitica”, *Rivista di psicologia analitica*, n. 33, 2012, pp. 199-224.

di ogni “ismo”. Ora lo junghismo, in sede storico-interpretativa, ci aiuta a cogliere non solo le grandi idee che accompagnano e soprattutto anticipano la nuova storia, ma anche i miti vivi, le immagini potentemente suggestive, l'*eros* e il *pàthos* che le alimentava, ora empatico e ora purtroppo anche di odio, e senza di cui le idee, tanto più nella versione necessariamente massificata, sarebbero state imparaticci per scolaretti. Non occorre essere junghiani per fare o capire i miti vivi, come non era necessario essere marxisti per fare storia dal punto di vista del materialismo storico. Ad esempio a me pare che taluni storici, come George Mosse (per il nazismo), Emilio Gentile (per il fascismo) o il Mario Isnenghi (storico del mito della grande guerra e poi di Garibaldi stesso), siano già in tale lunghezza d'onda. Pure il notevole libro del mio amico Luigi Zoja, *Paranoia. La follia che fa la storia*,¹³ che enfatizza il dinamismo paranoico nella spiegazione della storia contemporanea, si situa in tale contesto. Nell'ultimo caso siamo di fronte a uno dei maggiori junghiani in Italia.

Ma il dato più importante è quello che io chiamo storico-trasformativo. A me sembra evidente che la maggior fabbrica del futuro ha fatto fallimento. E a me dispiace moltissimo. Il marxismo, che Gramsci voleva trasformare da pretesa scienza in una concezione del mondo che fosse una specie di rivoluzione spirituale, come la Riforma di Lutero e Calvino ma senza Dio e nel nome dei proletari, è giunto al capolinea. Anche se avrà magari movimenti di nostalgia forti per chissà quanti anni, creando pure nuove scuole. Ma ha perso “la spinta propulsiva” della storia (come nel 1981 aveva detto Berlinguer, ma del solo comunismo sovietico). È defunto. Noi ci troviamo nella stessa situazione in cui si era trovato Marx quando era o sembrava fallito il mondo liberale o repubblicano della rivoluzione francese, l'attardarsi sul quale a suo dire – come sottolineava nel 1849 in *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* – sarebbe stato fatale ai rivoluzionari ancora nel 1848 francese. Solo che adesso la concezione del mondo esauritasi non è più quella repubblicana democratica o liberaldemocratica come al tempo di Marx e dei successori, ma proprio quella marxista, comunista e socialista, per quanto gli epigoni possano attardarsi in essa.

¹³ L. Zoja, *Paranoia. La follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011

Ora a questo punto si danno due possibilità. Ci sono i teorici del post-moderno come Jean-François Lyotard e come Gianni Vattimo (ma quest'ultimo sembra da alcuni anni attratto da una specie di ritorno romantico alla rivoluzione o al comunismo, che però forse è solo "polemico"), i quali dicono: "Abbiamo smesso di essere bambini, ogni rivoluzione è impossibile, la storia è finita, diventiamo adulti, smettiamo di credere nella Befana della rivoluzione e cerchiamo di fare il poco di buono che possiamo fare". Ragionano più o meno come Voltaire alla fine del suo splendido *Candido* (1759). Solo che poi arrivò la rivoluzione francese. Ma ci sono anche quelli che come me pensano che morto un "ismo" se ne deve per forza fare un altro, che sia la negazione ma anche la ripresa dei problemi irrisolti da quello fallito. E che ciò accada sempre, ci piaccia o non ci piaccia. Qui non posso soffermarmi tanto su questo, ma mi sentirei di dimostrare che anche gli "ismi" del XX secolo, giunti più o meno al capolinea che ho citato, nessuno escluso – liberalismo, fascismo, comunismo e socialismo eccetera – erano stati eredi "d'altro" sviluppatosi tra la rivoluzione francese e tutto il XIX secolo. C'è dunque un fantasma che si aggira per il mondo. Ma quale?

Oltre a rispondere mi sono chiesto quali dovrebbero essere le sue "attaccature" in base a tutto quello che è accaduto. Anche il marxismo aveva avuto più attaccature, e Lenin aveva scritto un bel saggio, mi pare nel 1913, per dimostrare che esso aveva sintetizzato socialismo "francese", economia classica "inglese" e filosofia classica tedesca, ossia la linea Babeuf-Blanqui ma pure Proudhon, le teorie economiche del valore lavoro e plusvalore di Smith e soprattutto Ricardo, e l'idealismo dialettico hegeliano, naturalmente "raddrizzandoli" o rovesciandoli. Ora io ipotizzo che il nuovo "ismo" rivoluzionario dovrà sintetizzare la psicologia analitica junghiana, che ci fa capire bene il nesso miti-storia, ma più ancora l'istanza di autorealizzazione interiore e spirituale, una nuova religiosità e l'ecologismo. C'è una dimensione d'infinità, d'eternità ed empatia da riscoprire nella nostra psiche, soggettiva e intersoggettiva, e c'è una natura come corpo della psiche, casa dell'essere, grande madre da risanare per risanare noi stessi. E c'è un solidarismo, erede del socialismo, da riscoprire nella loro ombra.

D. Lei ha scritto che i problemi irrisolti del socialismo si pongono sul terreno dell'ecologismo. Può approfondire questa affermazione così carica di conseguenze?

R. Il socialismo mirava a un'economia non più basata sulla formula che Karl Marx nel suo *Capitale* (I, 1867) considerava come il DNA del capitalismo stesso: la formula "DMD", per cui si investe Denaro al solo fine di fare, attraverso la Merce (in realtà più merce), più Denaro, trasformando il mezzo (il soldo) in fine. Questo era anche detto "feticismo della merce" perché faceva della moltiplicazione continua della produzione, dell'accrescimento dei prodotti, il fine, senza il quale non ci sarebbe, in termini reali, "più denaro", ossia profitto. Il capitalismo concepiva e concepisce perciò tutto come merce, a partire dall'uomo che deve vendere l'energia umana sua propria (forza lavoro) al miglior offerente, cessando con ciò di essere persona, anche se questo la persona sotto sotto o apertamente lo contesterà sempre, per farsi un "utilizzabile". Il socialismo, per vie in vero risultate o inefficaci o interne al capitalismo, voleva realizzare una società fraterna, senza classi (post-capitalistica). Non voglio ripetere le ragioni dello scacco del post-capitalismo: l'aver sostituito – come socialismo o comunismo – il potere dei padroni semplicemente con quello della burocrazia di stato; l'aver condiviso una visione quantitativa dell'economia, e per ciò l'idea dello "sviluppo illimitato"; l'aver condiviso il materialismo economico e persino morale della borghesia; l'aver rinunciato a superare il capitalismo sperando vanamente di umanizzarlo; l'essersi spesso fatti complici o della politica di potenza dello stato o dell'imperialismo economico, o di entrambi; l'essere stati – come comunisti – tanto spesso liberticidi a livello di Stato.

M'interessa invece sottolineare che la visione ecologista, tanto più se connessa a una nuova visione dell'autorealizzazione della psiche (di sé) e della sacralità della natura, risponde alle istanze socialiste richiamate. Combatte il feticismo della merce, ossia il produrre per il profitto, come vizio interiore capitale, che genera il capitalismo e non è generato dal capitalismo. Si emancipa dunque da un servilismo verso la produzione illimitata, facendo di ciò non già una variabile indipendente, ma dipendente da altre istanze, quali il non rovinare l'*habitat*, e per ciò il decelerare la produzione, effetto già dell'optare per le sole energie rinnovabili e pulite come acqua e vento.

Mira non già a domini di classe ma a un comunitarismo solidale, a una visione cooperativa e di piccola produzione. L'idea della buona qualità della vita dà al fine di emancipazione il carattere di istanza non connessa a un avvenire remoto, ma all'impegno quotidiano. Certo l'approccio richiede una sorta di conversione collettiva e per ciò stesso una visione personalistica e spirituale, tendenzialmente panteistica e solidale, della natura e della società.

D. Che caratteristiche dovrebbe quindi avere un'alternativa sociale all'attuale civiltà del consumo dello spreco?

R. Condivido con Marx la diffidenza per quella che definiva, contro gli epigoni del grande socialismo utopistico, "l'osteria dell'avvenire". Non possiamo prefigurare tutto. Posso solo abbozzare talune istanze e idee.

Non possiamo più lottare contro l'economia di mercato perché ormai sappiamo che quella dei burocrati di stato funziona pure peggio e ha una vocazione liberticida. L'idea di avere libere istituzioni in un'economia statizzata, cui ad esempio io avevo creduto per trent'anni, si è dimostrata un'illusione. Oggi rivaluterei il concetto di democrazia industriale in alternativa a quello di statizzazione. Dovremmo tendere a una società "senza padroni" (non dello "Stato padrone") che io concepisco come una rete di libere cooperative e anche di libere professioni, artigiane e non. In questa prospettiva tutte le forme di possibile controllo operaio della produzione, non più di tipo antagonistico ma critico e partecipativo, con condivisione degli utili e rappresentanti dei lavoratori nei consigli di amministrazione, andrebbero incoraggiate. Inoltre dovrebbe esserci una cura estrema per la buona qualità della vita e perciò – oltre che il diritto alla salute per tutti, da salvaguardare e ampliare – dovrebbe esservi il diritto a un *habitat* quanto più possibile immune da inquinamento. Dovrebbe esserci un'opzione sempre più forte per le energie dolci e rinnovabili. Anche pagando qualche prezzo, in termini di decelerazione dello sviluppo, almeno nei settori meno indispensabili per stare sul mercato mondiale. La scuola secondo me non dovrebbe solo essere attiva ma "scuola del lavoro", sempre professionalizzante. Il pieno possesso della lingua nazionale e pure della lingua inglese, una cultura informatica dovrebbero essere dati comuni e perseguiti con ostinazione sin dalla primissima scolarizzazione. Credo che dovrebbe essere abolito il valore le-

gale dei titoli di studio, mettendo fine alla distribuzione di titoli svalutati, basata sull'abbassamento del livello degli studi. Dovrebbe essere posta una cura massima per la divisione e il bilanciamento tra i tre poteri dello Stato, senza di che tutto è putrido. Credo pure che la governabilità dovrebbe essere un valore forte, anche perché la globalizzazione accresce l'anomia.

Il federalismo è poi importantissimo, non già o non tanto nello Stato, su cui ha un senso dubbio e spesso controproducente, quanto per unire ciò che è diviso, ossia per fare "Stati di Stati", a partire dall'Unione Europea, sul modello degli Stati Uniti d'America. Sono contrario a qualsiasi guerra non bandita almeno dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite e sono favorevole a valutare caso per caso anche quelle sanzionate dall'ONU. Sono contrario a ogni imperialismo, ma credo che gli Stati possano evitare i disastri solo andando via via a formare autorità comuni *super partes*, mentre trovo illusoria una visione dell'indipendenza dei grandi Stati senza alcun coordinamento permanente.

Ritengo, infine, che sia importante riprendere tutta la battaglia mazziniana per i "doveri dell'uomo", enfatizzando per essa la stessa dimensione religiosa ma in una chiave non confessionale e rinnovata in senso interiore e di sacralizzazione della natura. Sono persuaso che la dimensione religiosa, dopo la disfatta della forma secolarizzata della religione stessa (comunismi), abbia un grande presente-avvenire, ci piaccia o non ci piaccia. Questa grande spinta può giocare o nel senso del "futurismo del passato", cioè reazionario, come nei fondamentalismi emersi in tutti e tre i monoteismi, oppure come istanza redentiva rivolta all'avvenire. In tal caso il nesso Psiche-Sacro-Natura mi sembra il trinomio su cui lavorare. In generale credo che l'Occidente, per rinascere, avrebbe bisogno di qualcosa che vada nella direzione or ora accennata, della portata della Riforma del XVI e XVII secolo, ma in un senso appunto psicologico, ecologico e sociale. Ma queste cose non si possono decidere a tavolino. Ciascuno può però cercare di portare una piccola pietra. Io mi sforzo di farlo.

Un'avanguardia spirituale per la nuova politica. Intervista a Romano Màdera

Dall'immaginazione, figlia della natura, nasce la cultura,
e con essa il bene e il male, la possibilità della dismisura
e la possibilità di ricreare con la ragione
il limite della natura per godere della bellezza
e della bontà fondamentali della vita.¹

Non si tratta quindi di rovesciare gli stati e il capitalismo,
per la buona ragione che non siamo affatto consapevoli,
né capaci di controllare quasi nulla delle nostre interrelazioni.

Si tratta invece di imparare *nel* capitalismo
a diventare consapevoli e a organizzare direttamente,
là dove e nella misura in cui si è in grado di farlo,
particelle dell'interscambio tra noi e con la natura.²

Non la “tecnica” ma il denaro
– che, nella misura della sua possibilità di accumulazione,
decide la creazione, la distruzione, l'accantonamento
e la posticipazione delle tecniche –
è il vero Dio del nostro mondo, cioè il suo valore
e il suo giudice, il suo senso in ultima istanza.
Ma proprio perché il capitale è la figura nella quale
si condensano l'insieme e il senso dei rapporti sociali,
allora ogni modificazione spirituale e psicologica
ha una decisiva importanza materiale, sociale e politica.³

D. Nei suoi lavori l'essere umano viene descritto come l'unica specie capace di “immaginare altrimenti”, dunque di produrre alternative che modifichino l'esistente liberando le potenzialità insite nella dimensione del possibile. Ciò è vero perché l'uomo, grazie allo iato che la cultura instaura tra stimoli biologici e risposte differite dell'organismo, si muove essenzialmente in uno

¹ R. Màdera, *Il nudo piacere di vivere*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2006, p. 83.

² R. Màdera, *La carta del senso*, Raffaello Cortina, Milano, 2012, p. 188.

³ R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, IPOC, Milano, 2013, p. 45.

spazio aperto, instabile, nel quale è di vitale importanza tracciare degli orizzonti di senso. Nell'epoca del pensiero unico neoliberista intravede ancora degli spiragli per immaginare altrimenti il futuro dell'umanità?

R. Credo sia un'esagerazione ritenere che il pensiero neoliberista sia davvero unico. È il pensiero egemone, solo questo. Un'egemonia sgangherata, a dire il vero, perché l'egemonia americana, oggi, è ormai da tempo in declino. Non sappiamo se ci sarà, o quale sarà, la forza egemonica nel futuro prossimo, o se, invece, entreremo in un'epoca di confusa competizione tra diverse aree geopolitiche che incorporano grandi gruppi capitalistici. Una delle possibili prospettive, relativamente nuova, è quella di una sovrapposizione di diverse sfere di giurisdizioni e d'influenza non più riconducibili a sfere istituzionali esclusive, come sono state quelle degli stati nazionali o dei blocchi internazionali.

Ma nella pancia del mondo ci sono anche milioni di piccoli esperimenti che moltiplicano le sfaccettature di un altro mondo possibile. Non cambieranno la sorte complessiva, nel breve periodo, ma sono laboratori di alternative di ogni genere, pronte a tornare utili nella lunga fase di transizione avviata dalla crisi generale del nostro modello di vita. Una crisi che riguarda, come si sa, fonti di energia, materie prime e risorse alimentari, distribuzione mondiale del lavoro e della popolazione per classi di età, divaricazione fra istruzione e mercato del lavoro, servizi alla persona, assenza di istituzioni sovranazionali forti e credibili.

D. Come esperto di pratiche filosofiche e psicoanalista junghiano lei ha rivendicato per i percorsi terapeutici un esito trasformativo che non si fermi al benessere privato, ma inauguri piuttosto un'etica di "autorealizzazione solidale" non lontana dagli insegnamenti della saggezza buddhista. Può chiarire meglio questo concetto?

R. Non lontana, direi, dalle linee comuni delle diverse forme di saggezza, occidentali e orientali, che attraversano filosofie e spiritualità di tipo religioso e no. Il benessere privato, in senso stretto, è una povera illusione, di scarso respiro e di breve durata. Ogni malessere psichico è rinvenibile nell'interfaccia fra biologia e società, è una funzione di mediazione che non

riesce più a trovare un senso per le sofferenze del corpo e per quelle emergenti nelle relazioni con gli altri. Questo non vuol dire che la soluzione stia nella società dell'avvenire e che, nel frattempo, si possa solo soffrire ed essere alienati. Al contrario, la prospettiva di senso della mia azione di oggi può offrire sufficiente soddisfazione, pienezza di vita, capacità di sopportare sconfitta, delusione e sofferenza. Dunque si tratta di pensare e sentire la via dell'autorealizzazione come particella del tutto che la costituisce, anche intimamente. Senza la prospettiva della trascendenza del proprio interesse egoistico non c'è nessuna terapia che possa avere un minimo di stabilità. Diventa soltanto un rafforzamento, oltretutto precario, delle difese narcisistiche della nostra cultura dominante.

D. Lei ha parlato di “civiltà dell'accumulazione” per descrivere la nostra epoca dominata dal processo di perpetuo autoaccrescimento del capitale. In che senso potremmo dire, come lei ha fatto, che il denaro è il dio del nostro tempo?

R. Qui ci aiuta la splendida definizione, del teologo protestante Paul Tillich, del divino come *ultimate concern*, quello che mi riguarda in ultima istanza, che struttura le mie finalità, i miei interessi profondi. Che il denaro che si accumula sia il dio del nostro tempo lo aveva già detto con chiarezza Karl Marx, peraltro, che aveva diagnosticato e prognosticato la religione feticistica della nostra vita quotidiana. C'è ancora bisogno di dimostrarlo? Il numero delle prove è sterminato: si vendono organi da trapiantare, si specula sulle derrate agricole mentre milioni di persone muoiono di fame o di denutrizione, si corrompono dirigenti e sottoposti in qualsiasi settore della vita associata e in tutti i Paesi del mondo, si accumulano ricchezze spropositate giocando alla finanza spregiudicata, si producono armi di ogni genere per venderle al migliore acquirente, si trasforma la vita interiore ed emotiva in una vetrina di sessualità immaginarie e deaffettivizzate, e così via. È persino puerile fare il gioco quasi infinito degli elenchi di orrori. Ma il dio ha anche i suoi lati gloriosi: non c'è quasi attività buona e giusta che non debba passare per un giudizio di fattibilità economica.

Questo non è solo male, anzi, forse è un modo indiretto, ancora imperfetto perché poco cosciente, di far valere l'importanza del giudizio sociale su ciò che ci si propone. Ma anche il dio del denaro che si accumula morirà,

come tutti gli dei della storia. La questione decisiva è sempre: quale dio lo sostituirà? Beninteso, non credo affatto ai filosofemi pseudo religiosi, di contraffatta e camuffata emozionalità, tipo l'heideggeriano roboante appello al "solo un dio ci può salvare", estraneo alla nostra prassi. Il dio non è in potere delle costruzioni consapevoli dei singoli, ma non è neppure un'entità autonoma e sovraordinata, puramente misteriosa. Piuttosto, il dio che verrà sarà il risultato delle nostre interazioni, consapevoli e non. Dunque la sua venuta è anche, sottolineo anche, responsabilità di tutti e di ciascuno. Questo, in fondo, è un modo mitico-simbolico per parlare di un effetto sistemico delle inter-intra-relazioni che producono il senso complessivo della vita associata.

D. Spesso ha sottolineato la necessità di recuperare il senso del limite e della misura per scardinare la logica dell'accumulazione infinita e i suoi effetti patologici sulla vita delle persone. Qual è la sua opinione sul tema della decrescita? In che modo pensa che possa diffondersi una nuova cultura del limite capace di incidere sia sul versante degli stili di vita individuali che su quello della macroeconomia?

R. Si stanno diffondendo migliaia di microesperimenti in questa direzione, semplicemente perché in modo più o meno confuso l'assenza di limite è vissuta come radicalmente insoddisfacente, radicalmente angosciante. Questo malessere è rafforzato dalla sempre più acuta percezione che stiamo arrivando al capolinea dello sviluppo, uno sviluppo che, ormai in modo palese, non conduce alla conquista di maturazione umana. Il disgusto, probabilmente, crescerà insieme alla crisi. Il disagio psichico delle popolazioni sopra il livello di sussistenza si specchierà nel rovescio della disperazione dei poveri del mondo, scatenando ancora più depressione e rabbia espulsiva, ma anche preoccupazione e stimolo a convertire le nostre abitudini di vita. Certo non basterà. Noi umani siamo testardi, ancora impariamo solo dalle catastrofi. Penso che ci saranno passaggi molto duri, tremendi, le convulsioni del vecchio mondo possono durare secoli, e non è detto che sorga poi il sole dell'avvenire.

Ma avere in mente come obiettivo un patto di equilibrio e di pace può orientare le azioni e iscrivere la propria vita nella sensatezza. Serve la

crescita consapevole di una nuova avanguardia. Non di un nuovo partito, ma di una avanguardia spirituale capace di sperimentare su di sé una disciplina spirituale (con spirituale intendo l'unità dello psichico, del corporeo e della cultura sociale di un dato tempo), una cultura della cooperazione e della competizione non distruttiva e non espulsiva. Essa può diventare la cellula virale capace di iniettare la possibilità di un esito positivo alla grande crisi di civiltà che stiamo attraversando. Sperimentare su di sé e con gli altri forme di comunicazione e di cooperazione solidale, esercitarsi quotidianamente per rendersi capaci e degni di questo compito utilizzando in modo eclettico, sincretico ed ecumenico – sulla base della propria esperienza biografica di vita – lo sconfinato patrimonio di saggezza che ci è stato consegnato da filosofie, religioni, spiritualità e arti di tutte le culture.

Confesso però che il termine “decrescita” – non l'idea che condivido nella sua ispirazione di fondo – mi suona, comunicativamente, troppo legata a una negazione, ancora troppo polemica. Preferisco parlare, come ho fatto poco sopra, di un *patto di equilibrio e di pace*. Equilibrio e pace nel rapporto con la casa comune che è costituita dagli altri, dal lavoro di tutti e dalla natura. Voglio dire, ovviamente, che il punto non è in sé crescere o decrescere, ma come, rispetto a che cosa. So che questo è ben presente nella teoria, ma lo slogan che la traduce non mi convince e rischia di dare un'immagine falsata di quello che si propone. Bisogna dire che vogliamo che crescano immensamente attività sensate, consumi attenti, tempi di riflessione, di contemplazione, di gioco, di cura...

D. Dunque, chi volesse costruire un'alternativa credibile all'attuale totalitarismo capitalistico, quali forze simboliche dovrebbe mettere in campo per riconquistare i cuori dei delusi dalla politica?

R. Le forze simboliche non si inventano, si raccolgono e si re-inventano sulla base di una memoria capace di creazione, come sempre è in realtà la memoria. Abbiamo possibilità meravigliose: possiamo mettere in sintonia e in sincronia la concordia di tutto ciò che di saggio, di buono e di bello hanno creato le culture della storia del mondo. Il criterio può appunto essere ciò che contribuisce a costruire un patto di equilibrio e di pace fra i popoli e nell'interiorità di ciascuno.

Ma non serve neppure basarsi soltanto su ciò che forma la grande concordia della saggezza universale, sui punti di coincidenza che pure sarebbero più che sufficienti e di stupefacente capacità trasformativa. Con un metodo adeguato di comunicazione che rispetti la singolarità biografica e la faccia vivere nella fecondità dello scambio comunitario, possiamo, senza urtarci, far tesoro delle più fini diversità, senza pretendere di imporle. Uno dei tanti esperimenti è anche quello che conduciamo in piccoli gruppi di pratiche filosofiche da più di quindici anni, pratiche fra le quali, appunto, c'è anche la sperimentazione di regole di comunicazione biografico-solidali.

Questo per dire cosa tento di fare personalmente. Facciamo invece un esempio in grande: prendiamo il tema scottante dello scontro e dell'incomprensione tra universi simbolici diversi, usati spesso a rinforzo di politiche fondamentaliste, contrappositive, sostanzialmente succubi, peraltro, agli interessi della civiltà dell'accumulazione. Quali tesori simbolici sono da snidare nelle convergenze fra le religioni del Libro – Ebraismo, Cristianesimo e Islam –, quali forze simboliche possono essere evocate a vantaggio della fratellanza e della cooperazione, della trasformazione interiore e della condivisione sociale e materiale, quali spinte generose verso la comunità universale dell'umano! Certo, bisogna impegnarsi in un processo di purificazione, di vera e propria catarsi, liberando le religioni – queste e tutte le altre – dalle loro incrostazioni complici di mentalità oggi inaccettabili: bisogna liberarle dall'etnicismo, dal classismo, dal sessismo, dall'autoritarismo, farle passare da questo setaccio, trattenendo solo le perle che vincono il tempo.

D. Lei ha affermato, alcuni anni fa, discutendo circa una possibile via d'uscita dalla trappola dell'odierna fase capitalistica, di non credere alla critica per la critica e neppure alla rassegnazione. Un orientamento intermedio, capace di contrastare o quantomeno di correggere le storture di un sistema fondato sulla concorrenza di tutti contro tutti, mi pare lo abbia recentemente individuato nella valorizzazione del corpo come limite e nella trascendenza denominata “desiderio di desiderio”. Potrebbe concludere questo nostro scambio soffermandosi su entrambe queste esperienze e sulla tensione creativa che le unisce?

R. L'orientamento intermedio mi sembra una necessità per chi non si acquieta nello stato di cose presente, che è uno stato di cose per davvero, il dominio incontrastato della Cosa, non quella lacaniana ma quella marxiana: tutto per la Cosa-Denaro che si deve accumulare, questa è la regola del gioco, lo sanno tutti. Durante la crisi il 95% della ricchezza prodotta è andata all'1% della popolazione. Ma se si pensasse che la soluzione stia in un po' meno di disuguaglianza – per quanto non sia davvero male preoccuparsi che una tal cosa avvenga – saremmo ancora lontani dall'aver capito qual è il fondo del problema, peraltro già perfettamente individuato tanto da Marx quanto da Keynes. La ricchezza aumenta, non solo in modo diseguale, condannando alla disperazione materiale parti consistenti dell'umanità e allo squallore parti consistenti del pianeta, ma privando di ogni decente considerazione di sé la maggioranza, peraltro gravemente istupidita quanto dolorosamente afflitta dall'insensatezza nella quale vanamente si agita.

Basta per questo avere chiaro che il prossimo ciclo in ripresa sarà ancora più povero di lavoro e tra i lavori disponibili ancora maggiore sarà la percentuale di quelli poco qualificati e refrattari a una espressione personale. Tuttavia all'orizzonte non si alza la polvere dei nostri che arrivano al galoppo. Al contrario. L'orizzonte è gravido di un'acuita concorrenza fra stati, etnie, masse disorganizzate e inconsapevoli che dovranno competere selvaggiamente per l'acqua, l'aria, la casa, il salario, le medicine, l'assistenza e l'istruzione. Non vedo da nessuna parte movimenti e partiti di qualità e dimensione tale da poter seriamente rovesciare questa tendenza alla guerra economica intestina di tutti contro tutti. Al massimo i pochi consapevoli potranno cercare di ridurre i danni, alleandosi con le parti delle classi egemoni più accorte e preoccupate di governare in qualche modo i colossali disequilibri che lacereranno ancora il pianeta. Insomma: una faticosa tessitura riformista, in politica. Già sarebbe molto.

A chi guarda più in là resta l'opera immane e molecolare di creare in un lasso di tempo indeterminato, senza nessuna certezza di riuscita, senza tornaconti immediati né per loro né per chi sarà capace di continuarne il cammino, il terreno di cultura della rivoluzione antropologico-culturale più profonda che la storia abbia mai neppure immaginato: educarsi a percepire – dico percepire, non solo pensare o averne sentimento – la inter-intra-dipendenza di tutti da tutti e da tutto. Percepire vuol dire: sapere con tutte le fa-

coltà che il metano che adesso mi scalda ha dentro mani, muscoli, nervi, cervelli umani che lo producono, una catena che dalla Siberia mi raggiunge e che già solo attraverso la storia delle tecniche comprende la fatica e l'intelligenza di miliardi di uomini del passato, in relazione a ricchezze naturali e a pericoli naturali immensi... Solo così il mio prossimo sarà, problematicamente, ovunque nel mondo, e riconoscerò la natura come la fonte, il limite e l'occasione – drammatica – del nostro stesso sopravvivere.

Questo vuol dire, nella direzione più luminosa e più oscura del percepire, allargare il campo della coscienza fino alle capacità estatiche della mente: sapersi nel tutto che si fa e si disfa come tutto, sentimento oceanico del vivere. Panikkar scriveva che solo il mistico può farcela. Credo che parlasse di qualcosa di simile. Ma perché? Perché provare l'immersione in questo fondo e vetta dell'umano consegna al desiderio la dimensione di appagamento che vanamente insegue: il desiderio non può trovare limite in un oggetto o in un milione di oggetti, di eventi, di incontri. Potremo sempre immaginare altro. Dunque l'unica meta adeguata, il soggetto-oggetto identico è il desiderio stesso, il suo fluire e la sua infinità. Invece di combatterla o di colmarla, impossibile svuotamento dell'oceano, si può riposare nel flusso, contemplarne dall'interno la meraviglia inesauribile. Questo è il desiderio di desiderio. So che è, come sempre è stato in altre forme, per pochissimi. Ma la valanga ha da iniziare, come sempre, da millimetrici, subatomici spostamenti.

E questa sola è la risposta alla falsa infinità del desiderio che il capitale ha creato come nostra realtà effettuale. Falsa e realissima: falsa è solo la promessa sempre spostata alla mossa successiva. Da questo incantamento occorre svegliarsi. Alcuni si svegliano. Il loro compito non è diverso da quello del filosofo nella caverna di Platone, dal profeta che grida nel deserto, dall'illuminato solitario sotto l'albero della meditazione. Diversa è la condizione: il problema ora è posto in agenda come problema globale, come forma di vita dell'umanità intera, in una inter-intra-dipendenza effettuale senza uguali – e senza cordoni sanitari possibili – in tutta la storia fino a oggi.

Che c'entra allora il limite del corpo e il corpo come centro? Questo è l'unico appiglio per comunicare, per cercare di formare una compagnia più larga e minimamente influente, è la via per creare la massa critica. Il limite del corpo – del tempo e dello spazio sentiti della vita – è insuperato. Il post-umano attenda in parte anche a questa certezza. Ma resta o l'annuncio di

una nuova fase produttiva o l'apertura di un nuovo settore di beni di lusso, anche se potrà essere il corpo stesso e la sua vita, sostenuta da raffinate protesi, l'oggetto da acquistare. Il corpo vivente rimane il baluardo che ci ricorda il limite stesso della nostra immaginazione, il fondo insuperabile della nostra costituzione nella natura, per quanto forzate possano essere le sue possibilità. L'attenzione percettiva al tempo e allo spazio, le pratiche meditative immobili o dinamiche, l'esercizio del tempo presente e della morte, la sintonizzazione con le età della vita... molteplici sono le vie, le tecniche possibili, ma al centro c'è la misura di tutte le cose, il nostro corpo vivente. Dal piede piantato a terra fino al vertice o sprofondo estatico, in tutte le direzioni possiamo diventare sensori di quella sensibilità che può guidare oggi i nostri passi e indicare, lontano sull'orizzonte, la stella dell'eutopia, la visione capace di giustificare il nostro tremendo e sublime percorso sulla Terra, per noi e per le generazioni che ci hanno preceduto.

Altrimenti la rassegnazione all'inesausto e insensato macello della storia sarà la parola finale di una specie miserabile.

La filosofia e la speranza. Intervista a Moreno Montanari

C'è dunque nel concetto di cura un imprescindibile atteggiamento di salvaguardia e premurosa partecipazione proprio di chi – si pensi alle cure dei genitori per i propri bimbi – si preoccupa della condizione di chi gli sta a cuore. Quest'accezione non medica della cura – che la lingua inglese renderebbe con il verbo *to care*, avere cura, e non con *to cure*, curare – è propria della filosofia che in essa riconosce, da Socrate a Heidegger, il compito principale di ogni uomo: aver cura di *conoscere e diventare* ciò che si è.¹

Il tentativo nevrotico di irreggimentare il flusso della vita nell'illusione di poterlo controllare è quindi quanto di più lontano si possa immaginare da un'esistenza autentica: essa è caratterizzata dal tentativo di orientare una *possibilità* d'essere prendendo posizione rispetto al corso della vita, non la volontà-illusione di poterne determinare l'evoluzione.²

La trascendenza del negativo non sfocia dunque nel positivo ma nell'insieme di positivo e negativo, nel loro irriducibile intreccio, se si vuole, perfettamente reso dal simbolo del Tao. In questa prospettiva, il negativo non cessa dunque di essere tale ma, se lo si conosce come parte del tutto, può essere trasvalutato e concepito come ciò che coopera all'intero, acquisendo dunque un significato diverso.³

D. Come analista filosofo e professore di storia e filosofia, lei ha quotidianamente a che fare con i processi educativi. Dal suo punto di vista, cosa significa oggi “educare” una persona? E in che modo si può stimolare nel soggetto una presa di responsabilità sulla propria vita, quando i mutamenti innescati dalla globalizzazione economica sembrano aver ridotto gli esseri

¹ M. Montanari, *La filosofia come cura*, Mursia, Milano, 2012, p. 9.

² *Ivi*, p. 81.

³ M. Montanari, *Vivere la filosofia*, Mursia, Milano, 2013, p. 116.

umani a passivi ingranaggi di un funzionamento astratto che avanza parcelizzando sempre e di nuovo compiti e ruoli?

R. L'educazione è un modo per imparare a essere. Non per imparare a essere in un particolare modo, rifacendosi a un modello prestabilito al quale naturalmente non credo, ma per imparare a dare forma all'essere che siamo, a *diventare* se stessi. Si tratta di un processo che richiede che si parta da sé, dall'assunzione della responsabilità, ad esempio, di pensare in proprio, di avere il coraggio, kantianamente parlando, di farsi guidare dalla propria ragione ma per riconoscere che nessuna persona è un'isola, che non siamo irrelati ma che, al contrario, siamo intessuti di relazioni che, a più livelli, ci costituiscono. Il compito dell'educazione è implementare le capacità di riconoscere e di dare senso a queste relazioni. Del resto educare, com'è noto, deriva da *ex-ducere*, cioè condurre fuori dalla propria autoreferenzialità, dall'ignoranza, dall'acriticità, dal senso comune, ma anche dalla malafede, cioè dalla volontà di mentirsi misconoscendo in particolare quanto possiamo fare ed essere, non appiattendoci – ad esempio, per rifarmi alla sua domanda – sul compito o sul ruolo che ricopriamo. Da questo punto di vista, anche rispetto al tema della globalizzazione del quale m'invita parlare, è importante riflettere sul concetto di reificazione che tende a far percepire come naturale e imm modificabile lo stato delle cose nel quale ci troviamo, e a pensare l'uomo come un suo prodotto anziché riconoscere che, semmai, è vero il contrario.

D. La filosofia come interrogazione sul senso della vita, ma anche come pratica e stile di conduzione dell'esistenza, sembra ritrovare nel nostro tempo di disorientamento collettivo una funzione immediatamente trasformativa. In che modo, secondo lei, questa filosofia può contribuire a migliorare, direttamente o indirettamente, le relazioni umane?

R. Magari trovasse una funzione immediatamente trasformativa! Innanzitutto in filosofia non si dà trasformazione che non sia mediata – in particolare nella prospettiva che mi caratterizza come analista filosofo – dalla formazione e dall'esercizio. La pratica filosofica, se diviene abituale e non occasionale, può facilitare un processo di trasformazione se non si limita a determinare un cambio di mentalità, ma segna davvero un diverso modo di vivere. In

particolare, come accennavo prima, riconoscersi parte dell'ordito del mondo, innesco di una serie di relazioni che mi trascendono e alle quali tuttavia contribuisco a dare forma e senso, può rilanciare le relazioni umane quanto meno in un duplice senso: riducendo l'esperata importanza delle questioni legate alle pretese dell'ego e realizzando il nostro bisogno di sentirci parte di qualcosa di più grande di noi. Prima ancora di invitare a dare valore alla relazione in senso etico, la filosofia svela che siamo relazione, lo siamo costitutivamente, e che, in quanto animali sociali, per realizzarci abbiamo bisogno degli altri.

D. Nei suoi ultimi scritti si nota un accresciuto interesse per la politica con la P maiuscola. Che rapporto può intessere la “filosofia come cura” con l'impegno politico diretto a trasformare collettivamente le condizioni di vita, materiali e spirituali, di una determinata società umana?

R. Se mi sono interessato un po' di più di politica nei miei ultimi lavori è, direi, per una questione di verità. La politica è infatti oggi, forse più che mai, il *topos* sul quale proprio quei fenomeni di acriticità, delega deresponsabilizzante, malafede e reificazione di cui abbiamo parlato sopra si esercitano maggiormente. Heideggerianamente parlando potremmo dire che la politica è sempre più consegnata alla chiacchiera, e non solo nei *talk show*. Inoltre la crisi del sistema di rappresentanza dei partiti, che non deriva solo dagli uomini e dalle idee che li sostanziano ma dalla necessità di ripensare profondamente la loro funzione oggi, non ha ancora trovato un sufficiente bilanciamento nell'idea di una politica extrapartitica, secondo quell'idea che qualcuno ama chiamare “civismo”. Di questa carenza, nel mio piccolo, provo a farmi carico, mostrando quanto ciascuno di noi possa fare per le grandi questioni politiche nonostante abbia l'impressione di non contare nulla.

Da questo punto di vista, facendo cenno all'attualità italiana, quando Grillo guarda fisso la telecamera e dice “non voglio i vostri voti, voglio la vostra attivazione locale e non la vostra delega”, al di là della strategia comunicativa, mi trova concorde sul contenuto. Non per niente il suo è l'unico movimento che, per alcuni aspetti, contiene davvero un'idea alternativa di mondo possibile oggi che prova a prendersi cura di quello di domani. Purtroppo il modo in cui viene gestita questa proposta politica la rende irricevibile, il

che dimostra proprio l'importanza dell'educazione: non bastano le buone idee, bisogna anche trovare la giusta maniera per realizzarle, la forma che le rende non solo efficaci ma giuste.

D. Potrebbe descrivere come l'analisi filosofica si pone rispetto alla cura della sofferenza psicologica ed esistenziale degli individui? Se la "ricerca di senso" è quanto distingue un approccio biografico e filosofico dai più comuni interventi psicoterapeutici, le sembra azzardato affermare che l'ambizione dell'analisi biografica a orientamento filosofico è quella di offrire all'analizzando un nuovo modo di vivere la sua spiritualità?

R. Certamente una spiritualità laica, non necessariamente intesa per sottrazione dalla dimensione religiosa, ma come rivendicazione della possibilità di esercitare la propria interrogazione sulle questioni ultime della vita, in una forma di sapere che, per dirla con Hadot, chiama in causa l'intero "psichismo dell'uomo", che per noi è necessariamente connotato anche in termini di inconscio, e che è davvero laico perché non riconosce temi di cui non si possa parlare se non in chiave simbolica, e perché libero da qualsiasi ossessiva appartenenza a una specifica tradizione o scuola. Ma questo approccio nasce a sua volta dalla prospettiva che ci caratterizza e che potremmo considerare olistica – anche se oggi questo termine sa un po' di *new age* e rischia di essere svuotato di senso – perché convinta che la dimensione etica e quella formativa siano inscindibili, e dunque sempre inconsapevolmente presenti in ogni proposta terapeutica. La piena coscientizzazione di questa condizione ci ha portato a occuparcene apertamente ricercando un modo per tesaurizzare questi aspetti in una proposta che persegue lo scopo di permettere all'individuo di ricercare un senso che possa reggere in ciascuno di questi ambiti, senza sacrificarne nessuno, realizzando quella che potremmo definire la propria vocazione umana.

D. La speranza, come stato d'animo e come concetto filosofico, non ha ricevuto attenzioni benevole nella storia del pensiero occidentale. Lei, invece, ribadisce in più circostanze l'importanza di nutrire una speranza, certo non cieca, bensì visionaria, capace quindi di immaginare altrimenti il futuro.

Oggi, dinnanzi ai segnali onnipresenti di una crisi sistemica della civiltà dell'accumulazione economica, lei cosa spera per se stesso e per gli altri?

R. Intanto chiariamo che la speranza non va pensata come fatalistica attesa, bensì come apertura al possibile, attivazione che ci spinge a occuparci adesso del nostro tempo, non a partire dall'ottimismo ma dal senso di responsabilità che è il contrario della rassegnazione, sia essa mossa dalla paura, dall'indifferenza o dalla sazietà. La speranza è dunque la lucida capacità di scorgere nel presente tanto ciò che non si può accettare, e che si deve combattere, quanto le sue potenzialità inesprese delle quali occorre prendersi cura se si vuole cambiare lo stato delle cose.

Ed è qui che entra in gioco la capacità/responsabilità di immaginare altrimenti ciò che è, partendo da ciò che potrebbe essere. Una facoltà profondamente umana *perché unicamente umana*, che molto ha a che fare con l'educazione dalla quale siamo partiti. Una facoltà che, per avere slancio, deve sperare nell'impresa, innamorarsi delle possibilità di cui si prende cura, essere fedele alla vita, cioè non tradirne la trascendenza appiattendola sul mero dato attuale.

Ecco, la mia speranza è che queste due facoltà – “immaginazione” e “speranza” – non vengano mai meno, né in me né negli altri, e che si smetta di scambiarle per sterili esercizi d'astrazione di funamboli poco concreti che abitano le nuvole, la stessa accusa che, d'altronde, viene da sempre mossa alla filosofia.

Il mistero della felicità. Intervista a Marina Valcarenghi

Molte persone fino a un certo punto della loro vita si comportano come se fossero eterne e come se tutto fosse sempre possibile: sono persone che pensano la vita, ma che non si lasciano vivere, quando arriva l'età della resa dei conti si sentono tradite dal loro destino, mentre sono tradite dal loro Io e da un sistema di pensiero perverso e inflazionato.¹

Accettare il desiderio – in altre parole – equivale ad accettare anche un dovere, un compito etico che è quello di essere – possibilmente al meglio – ciò che profondamente si è. Il desiderio è dunque una legge?

In un certo senso sì, è una legge interiore, un comandamento che ci guida e ci indica a che cosa è tempo di dedicarsi perché la vita acquisti o conservi un suo senso.²

Nella mia vita ho sempre visto l'immaginazione tornare alla luce in seguito ai momenti di crisi, individuale o collettiva, perché dà forza e imprime una direzione al nostro agire.³

D. Lei si è interrogata con originalità sul tema della felicità. Partiamo quindi da questo argomento così delicato: quali sono gli aspetti salienti di una felicità autentica e non convenzionale?

R. Credo che la felicità possibile stia nel riconoscere e nel cercare di dare forma ai desideri, alle passioni, ai valori, ai sentimenti che danno senso alla propria vita. Tutto questo richiede una ricerca e comporta dei rischi: la ricerca parte dalle domande “chi sono io? e chi gli altri vogliono che io sia?”, “che cosa intendo fare di me a questo punto della mia storia?”, “che cosa è nego-

¹ M. Valcarenghi, *L'amore difficile. Relazioni al tempo dell'insicurezza*, Bruno Mondadori, Milano, 2009, p. 15.

² M. Valcarenghi, *Il coraggio della felicità. Appunti sulla psicoanalisi nel tempo presente*, Bruno Mondadori, Milano, 2013, p. 56.

³ *Ivi*, p. 148.

ziabile e che cosa no?”, “a che cosa sono disposto a rinunciare?”. I rischi sono nella possibilità del fallimento, nella tristezza che ne deriva e nella necessità – in un secondo tempo – di riprendere la ricerca.

Può sembrare strano, ma in base alla mia esperienza non sono così numerosi coloro che si pongono queste domande; sono altri gli interrogativi dominanti: “che cosa mi conviene fare in questa situazione?”, “che cosa mi offre questa persona (o questo lavoro, questa situazione sociale, questo genere di studi e così via)?”, “qual è la scelta in cui mi sento più garantito?”, “quale il percorso meno rischioso?”.

La differenza – in altre parole – è in una scelta soggettiva o adattiva. L’adattamento è rassicurante, ma non avvicina alla felicità; quando va bene “sistema” le persone per esempio in un lavoro, in un matrimonio, in un insieme di tranquillizzanti abitudini. La soggettività ci orienta a scegliere la nostra vita, la vita aderente alla nostra personalità, ci incoraggia, quando è necessario, a uscire dagli schemi socialmente dominanti e a proseguire sulla nostra strada. La nostra strada è quanto di meglio possiamo avere per sentirci felici, ma non è sempre facile trovarla, né semplice seguirla e si corrono dei rischi. Per questo penso che ci voglia coraggio per andare in cerca della felicità.

È vero che il *chi sono* è stato in larga misura deciso dal contesto sociale e familiare nel quale ci siamo trovati a vivere, ma esiste tuttavia la libertà di riconoscere i nostri desideri profondi a partire da quello che gli altri hanno fatto di noi. Penso che Sartre avesse ragione e che alla fine è la consapevolezza che attribuisce la responsabilità, anche etica, alle nostre azioni. Avremmo potuto – in altre parole – diventare e volere altro e tutto avrebbe potuto essere diverso, ma alla fine conta ciò che siamo diventati e che cosa possiamo e vogliamo farne.

D. Che ruolo gioca l’inconscio (personale e collettivo) nell’attuale crisi di civiltà che stiamo attraversando? In altre parole: nell’analisi e nelle dinamiche sociali a cui prendiamo parte, come riesce l’inconscio a esprimere la sua posizione rispetto ai mutamenti enormi che il capitalismo globale impone all’umanità da almeno trent’anni?

R. Le reazioni inconse più evidenti di questo stato di cose non si riferiscono solo all’identità fluida descritta da Bauman o all’insicurezza collettiva della

quale in tanti abbiamo scritto in passato, ma anche a una sempre più radicale estraneità rispetto al funzionamento complessivo della macchina sociale. Questo perché, in fondo, si vive in un sistema che non si conosce. “Di chi è davvero la società per cui lavoro?”, “chi ha manipolato questa informazione e perché?”, “da dove viene questo banchiere che fa il presidente del Consiglio?”, “perché dovrei votare se tanto poi tutti fanno il contrario di quello che hanno promesso?”. Questa estraneità dà origine, dal punto di vista psicologico, a quattro possibili reazioni inconsce che si traducono in comportamenti concreti.

La prima, a tonalità depressiva, induce ad accettare tutto quello che succede con rassegnata impotenza, dalla mozzarella blu ai corruttori in Parlamento. Non è disaffezione dalla politica, come ripetono in molti: è espropriazione dalla politica. Si subisce il disastro e ci si chiude nella vita privata.

La seconda reazione ha un carattere paranoico. Di fronte a una situazione persecutoria si deve agire con prudenza: meglio non andare in giro, ci sono gli stupratori e i terroristi, nei prati si nascondono siringhe infette, nei parchi si aggirano i pedofili, paghiamo sempre in contanti così siamo meno controllati, niente politica (i politici sono tutti pericolosi mascalzoni), evitiamo di esporci, rischiamo di meno. In questo caso non solo ci si disinteressa della cosa pubblica, ma la si teme e si cercano nascondigli.

La terza reazione – del resto endemica nel nostro Paese – ha un carattere maniacale e genera fermenti e forme di protesta a carattere demagogico e populista, catalizzate da personalità che non di rado manifestano tratti visibilmente *border*.

La quarta conseguenza è in una crisi dell'identità collettiva. Non *chi sono?* ma *chi siamo?* Che cosa vuol dire oggi essere europei, sloveni, italiani? Dall'orda primitiva in poi l'appartenenza a una comunità è un'esigenza psicologica fondamentale, e quindi la svalutazione dei contenuti ideali di un gruppo ne indebolisce tutti i componenti perché offusca o cancella il senso dello stare insieme e crea un contesto di sfaldamento sociale buono solo per le peggiori avventure.

D. Nel suo *Il coraggio della felicità* parla di un desiderio profondo che potrebbe dar luogo – nella vita dei singoli, ma anche delle comunità – a un diverso modo di vivere, meno soggetto al richiamo del consumismo e della

competitività distruttiva che caratterizzano il nostro tempo. Quali costanti presenta, pur nelle sue infinite variazioni biografiche, questo desiderio profondo?

R. Quelli che io chiamo i *desideri profondi* sono personali e scaturiscono dall'inconscio; sono indifferenti allo *status quo*, alle mode, alle regole del mercato, ai condizionamenti ideologici e anche alla legge quando essa entri in conflitto con la coscienza morale. È quindi evidente come questi desideri, nella maggioranza dei casi, agiscano in controtendenza rispetto al modello imposto dalla globalizzazione. I desideri profondi sono personali, i desideri collettivi sono invece oggi indotti dall'impero delle merci e la rotta di collisione è quasi sempre inevitabile.

L'opportunità che può derivare da questo conflitto – in un'epoca di progressivo impoverimento cui andiamo incontro in Europa e quindi di conseguente contrazione dei consumi indotti – è allora proprio nel ritrovare il valore dei desideri autentici e il loro senso, nel riscoprire il piacere dei tempi lunghi, della pazienza nel costruire progetti di vita, nella rinuncia all'accumulo scriteriato di cose, nelle possibilità che offre uno stile di vita più sobrio, nel tempo e nell'energia che lascia alle cose importanti.

Ogni tanto, nel corso di un'analisi, chiedo: “Se questo fosse il suo ultimo giorno di vita e lei lo sapesse, come lo impiegherebbe?”. Nessuno mi ha mai risposto “Mangiando caviale Beluga”, “Guardando film porno”, “Facendomi di coca”, “Girovagando su *internet*” o “Chattando su *facebook*”. Le risposte più frequenti sono invece di questo genere: “Vorrei sdraiarmi in un prato”, “Andrei a rivedere il mare”, “Ascolterei i *Notturmi* di Chopin”, “Parlerei ai miei figli”, “Andrei a salutare i miei genitori”, “Vorrei fare l'amore con la mia donna”. Nessuna risposta omologabile al sistema delle merci. Più i momenti sono difficili e più si vedono meglio le cose importanti.

D. Colpisce, leggendo i suoi lavori più recenti, l'intuizione secondo la quale noi europei, ma anche i popoli anglosassoni, staremmo sprofondando, dopo la fase bulimica e perversa del consumismo in Occidente, in una inedita e pericolosa condizione di astinenza di massa suscitata dall'attuale crisi dei debiti sovrani e dalle relative politiche di *austerità*. Può spiegare meglio cosa intende e discutere gli effetti maggiormente visibili di tale astinenza?

R. La crisi di astinenza dal consumo perenne e coatto può costituire un'opportunità – come dicevo prima – ma può anche produrre conseguenze distruttive, che sono poi molto simili alle conseguenze distruttive provocate dalle sostanze psicotrope. In fondo la nostra era ed è ancora una società drogata.

Una prima conseguenza – come possiamo tutti vedere – è nell'immediatezza pulsionale di tante esistenze: si vive alla giornata, non si fanno progetti, conta solo ciò che si può essere o avere subito, tutto si contrae e si velocizza, e tutto cambia velocemente come in un caleidoscopio: il linguaggio, le relazioni, le mode, i comportamenti, i consumi... Conta l'oggi perché sul domani ormai non si può fare nessun affidamento.

La seconda conseguenza è nella reazione rabbiosa del tossico che cerca la dose: con qualunque mezzo, a qualunque prezzo, senza guardare in faccia nessuno; sono in aumento i debiti con chiunque sia in grado di prestare soldi anche a usura, ma è in aumento anche la prostituzione occasionale di studenti, immigrati, casalinghe e lavoratori diversi, non per mantenersi, ma per poter accedere a consumi altrimenti impossibili. È il fenomeno per esempio delle (e degli) *escort*, un mercato del tutto sommerso ma che ha raggiunto dimensioni ragguardevoli. Ed è in aumento, per gli stessi motivi, anche la microcriminalità occasionale: uno scippo vale un nuovo cellulare. È anche troppo facile prevedere l'incremento di queste scelte nel futuro prossimo.

La terza conseguenza riconoscibile nel comportamento collettivo è nell'impressionante aumento della violenza e dei fatti di sangue sia da parte degli uomini che (anche se se ne parla di meno) delle donne. È una violenza questa che ha diverse radici non solo riconducibili alla crisi socioeconomica in atto ma, per quanto interessa il nostro discorso, essa deriva da una rabbia incontenibile nei confronti di un tradimento. Il modello sociale, fino a qualche anno fa, imponeva di costruire una vita sul benessere economico e sui consumi; gli esseri umani ideali erano quelli che costituivano una semplice cinghia di trasmissione fra la produzione e il consumo. E questo programma era, per la maggioranza, la speranza e il senso della vita: produrre reddito e spenderlo, su questo si sognava, su questo si investiva. Poi, all'improvviso, le regole sono cambiate e il modello sociale, come un padre cattivo, ha eliminato tutti i giochi e tutti i sogni senza offrire niente in cambio: ecco il tradimento. I soldi sono finiti, non c'è più nemmeno il lavoro, per che cosa allora si vive? La violenza, come condensato di una rabbia inconscia, ha

origine anche da questa impotenza furibonda contro il mondo intero, e il bersaglio può essere del tutto casuale. La violenza senza movente, un fenomeno in costante aumento, è una delle spie di questo disagio collettivo.

Un altro segnale è nella depressione suicidale, che anche ha cause diverse e complesse, ma in parte è comunque legata a un vuoto di senso, a un non saper più che cosa fare della propria vita dopo che sono crollati i pilastri sui quali essa era stata costruita.

D. Lei è abituata a usare parole dure e inequivocabili sullo stato di degrado della democrazia contemporanea. Non manca, inoltre, di evidenziare la preoccupante osmosi tra finanza e politica, nonché l'utilizzo spregiudicato dei *mass media* per orientare l'opinione pubblica o per tenerla all'oscuro di informazioni essenziali per il benessere di tutti. Non crede che chi lavora per accogliere e trasformare la sofferenza esistenziale e psicologica degli esseri umani debba apertamente schierarsi contro questo sistema patogeno guidato dal motore cieco dell'accumulazione economica? Si può, in definitiva, essere un vero psicoanalista (ma anche psicoterapeuta, psicologo, analista filosofo, *counselor* ecc.) senza denunciare gli squilibri che la civiltà del denaro riproduce ogni giorno sulla pelle di milioni di individui?

R. Io, come dice, uso parole dure e inequivocabili sul degrado della democrazia e ne traggio quindi le conseguenze: mi schiero, denuncio, scrivo, faccio l'analista anche in carcere e mi impegno come posso – ovviamente al di fuori dei canali politici tradizionali – per “modificare lo stato di cose presenti”. Ma questa è la mia posizione e non mi sento di estenderla ad altri. Questa è la mia prospettiva e, di conseguenza, questi sono i miei comportamenti; ma esistono altre posizioni e quindi altri comportamenti. Non mi sento di conseguenza di affermare che un “vero psicoanalista” non può essere tale “senza denunciare gli squilibri che la civiltà del denaro riproduce”, come lei mi chiede. Posso solo affermare che io mi sentirei molto a disagio se non lo facessi. Per me la psicoanalisi è strutturalmente sovversiva e libertaria e, proprio per questo, credo che tutte le dittature di qualunque colore l'abbiano sempre ostracizzata. Ma esistono altri modi di vedere la psicoanalisi e altri modi di interpretare il disagio psicologico collettivo.

Il mistero della felicità

Non mi sembra, in altre parole, né importante né possibile, e nemmeno auspicabile, che la si veda tutti allo stesso modo; mi sembra invece importante e possibile che tutti, soprattutto noi che lavoriamo con la sofferenza della gente, si prenda posizione nei confronti del mondo in cui viviamo e che se ne traggano le dovute conseguenze. La tolleranza prevede la diversità, ma la diversità può essere riconosciuta solo se è manifestata. Il resto è finzione.

Il limite e il profondo. Intervista a Luigi Zoja

L'etica è stritolata dalle due ganasce di una morsa:
una è l'erosione dei valori tradizionali in ogni angolo della terra;
l'altra è l'avanzata di forze economiche globali e di nuove tecnologie,
entrambe cieche alla morale e legate al profitto come unico valore.¹

Proprio perché mantiene una tensione creativa tra i soggetti e la società,
l'individuazione ha importanza sia per la salute dell'individuo
che per l'azione politica.²

Che sia possibile un insieme di gesti quotidiani capaci
di opporsi alla degenerazione delle condizioni
economiche e ambientali, senza assolutismi, senza fanatismi,
senza sospette passioni viscerali, è l'incredibile ricchezza
di cui forse per la prima volta disponiamo
in modo così completo.³

D. I tempi che viviamo inquietano lo spirito, il cuore e la mente. I limiti ambientali, ma anche quelli sociali, si impongono in modo traumatico e sembrano annunciare un prossimo collasso della civiltà del denaro e del consumo. Quali pensa che siano gli effetti di questa difficile fase storica sulla psiche individuale e collettiva? C'è un rapporto, secondo lei, tra la sofferenza dell'anima e l'accelerazione di questa crisi epocale?

R. Sarebbe ingenuo pensare di poter definire le sofferenze profonde in modo standardizzato e scientifico una volta per tutte. Quello che sappiamo oggi è che i disturbi dell'anima sono relativi alla cultura in cui si vive. Il disturbo prevalente, un secolo fa, quando nasceva la psicoanalisi, era l'isteria, adesso l'isteria non esiste praticamente più, perché era legata alla repressione sessuale che oggi si è molto allentata. Adesso ci sono numerosi disturbi, tra i

¹ L. Zoja, *Giustizia e Bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 107.

² L. Zoja, *Utopie Minimaliste*, Chiarelettere, Milano, 2013, p. 187.

³ *Ivi*, p. 220.

più evidenti troviamo i disturbi alimentari, che sono intuitivamente molto legati a quello che nell'ultima generazione si è imposto prepotentemente, il consumismo, cioè il rapporto immediato con una soddisfazione, in questo caso la soddisfazione più primaria e necessaria: il nutrirsi. Quindi c'è sempre stata una relazione tra le problematiche dell'epoca e le patologie psichiche.

Questo è l'aspetto più evidente, poi se stiamo parlando della crisi ambientale e sociale do una risposta da privato cittadino e non da psicoanalista. Quello che colpisce, essendo una persona che si interessa anche di sociologia ed economia, è che effettivamente siamo entrati in una crisi senza precedenti, dalla quale però mi sembra molto difficile uscire se non con un'altra civiltà di tipo finanziario, una civiltà del denaro e del consumo. Spererei molto ma ritengo sia improponibile un'uscita vera e propria da questa macchina infernale in cui siamo immersi, anche perché questo provocherebbe una quantità spaventosa di disoccupati e affamati. Penso dunque che vedremo qualcosa di un po' assurdo.

La crisi si fa globale – io me ne ero occupato con uno scritto degli anni Ottanta sul problema dei limiti, che riprendeva gli studi degli anni Sessanta e Settanta sui limiti dello sviluppo sul pianeta (MIT, Club di Roma), studi che però erano essenzialmente tecnico-economici. Tuttora mi domando perché non siano stati fatti anche dei veri studi psicologici, perché in fondo è una cosa relativamente recente e occidentale questo “volere all'infinito”. Oggi ci siamo semplicemente avvicinati molto di più ai punti di rottura delle diverse crisi in corso. A qualcosa si è posto parziale rimedio, per esempio si sono trovate fonti energetiche alternative al petrolio in misura significativa, anzi se ci fosse buona volontà e comunanza di scelte con un coordinamento mondiale si potrebbe risolvere questa situazione; il problema demografico in parte si è fatto meno pressante, anche se, come sappiamo, per uscire da un'ondata demografica grave bisogna aspettare almeno una generazione. Quindi c'è sempre un grosso ritardo nelle risposte.

Comunque il paradosso è che, pur senza affrontare l'aspetto psicologico (perché l'uomo desidera sempre di più? Da questo provengono anche tutte le altre crisi: eccesso di produzione, eccesso di consumi ed eccesso di inquinamento), si rifletteva quasi più allora su questi argomenti che non oggi. Soprattutto ora il tipo di cultura in cui viviamo ha fatto sì che, come indirettamente dicevo a proposito dei disturbi alimentari, i tempi si facciano

sempre più brevi, la capacità di aspettare del cittadino medio si fa sempre più breve, siamo educati alla soddisfazione sempre più immediata. In merito può servire una brevissima considerazione sugli abusi sessuali. Pur non condividendo molti aspetti dell'impostazione tradizionale della Chiesa, sotto questo aspetto bisogna concordare con la critica che fanno molti teologi al consumismo, per cui anche la sessualità è diventata sempre più merce di consumo e questo conduce a un moltiplicarsi dei casi di perdita di controllo. La soddisfazione immediata, insomma, è ricercata in ogni senso, ma per risolvere i problemi di cui stiamo parlando ci vorrebbe invece un enorme coordinamento globale e un'enorme attenzione verso i decenni e le generazioni future. Al contrario, come vediamo, stiamo tutti regredendo.

Con la crisi dell'euro, che è dovuta a un'insufficiente pianificazione, a un'insufficiente coordinamento (abbiamo una valuta centrale europea ma non dei ministri delle finanze centralizzati, quindi assistiamo a continui litigi), sarebbe quantomeno necessario un coordinamento europeo, e invece assistiamo a un ritorno alla chiusura negli interessi nazionali. La realtà è che c'è un'attenzione diretta solo ai problemi immediati. Così si cerca di rilanciare la produzione, ma questo è un obiettivo di brevissimo termine, solo per assicurarsi un vantaggio nelle prossime elezioni, nei prossimi mesi o nell'arco di due anni.

Dunque vedo un aggravarsi di queste problematiche per motivi di psicologia collettiva: l'inconscio collettivo è infettato dal consumismo e dall'attenzione esclusiva ai tempi brevi. In generale poi direi che c'è una mancanza di considerazione per la dimensione morale dei problemi che stiamo discutendo. Per esempio, una generazione fa si faceva molta attenzione alle differenze di reddito interne ai vari Paesi, ora praticamente in tutto il mondo, tranne ammirevolmente in America Latina, in Brasile, le differenze sociali continuano ad aumentare ma se ne parla sempre meno. Perciò c'è latitanza rispetto al vero e proprio problema morale. Gli svantaggiati, gli sfruttati, tendiamo ad allontanarli. Abbiamo spostato i costi economici e ambientali in parte nel Terzo mondo e in parte li stiamo spostando nel futuro, per esempio rinviando la chiusura delle centrali nucleari o l'uso di materiali inquinanti per procurarci energia. Tutto questo pone problemi sociali e morali che non hanno, direi, quasi corrispondenza con le generazioni precedenti.

D. Cosa pensa della decrescita e dei suoi possibili esiti politici? È la direzione giusta verso cui guardare per superare le ingiustizie e le contraddizioni del sistema in cui viviamo?

R. Pur avendo qualche competenza economica, non ne ho abbastanza per rispondere a questo. In fondo conosco ancora in modo insufficiente l'idea di decrescita. Quel che posso dire è che trovo assolutamente preoccupante il fatto che per rilanciare l'andamento delle economie dei vari Paesi europei si parli sempre di tornare alla crescita. Noi abbiamo accumulato dei debiti spaventosi e continuiamo a dire che il debito si può affrontare soltanto in una economia che continua a crescere. Ma un'economia siffatta è parte stessa del problema, perché si dà come obiettivo solo la crescita, senza correggerne gli squilibri in termini di vantaggi dati a determinate classi sociali. La crescita è andata avanti in modo particolarmente squilibrato, eppure ci si dice adesso che abbiamo accumulato un debito che si può affrontare solo tornando a crescere, quindi rimettendoci nello stesso circolo vizioso di prima. Certamente non è la direzione giusta questa, e non so se sia sufficiente la decrescita come alternativa, anche perché si tratta di un messaggio che arriva a una parte purtroppo piuttosto ridotta della popolazione.

D. In passato ha sostenuto che la paranoia è la malattia mentale che più facilmente si propaga all'interno dei gruppi umani, causando guerre, persecuzioni e violenze che annullano la dignità degli esseri umani finiti nel bersaglio della sua follia. Quali sembianze, oggi, le pare stia assumendo la paranoia?

R. Il messaggio che ho tentato di passare è che non possiamo vivere di rimpianti guardando soltanto verso il passato. La tecnologia e in linea di massima, nel nostro Occidente, la libertà di informazione, ci permettono di essere a conoscenza almeno in teoria dei problemi sociali, economici e politici che ci affliggono, e questo molto di più di quanto avvenisse un tempo.

Al tempo stesso, proprio perché i mezzi di comunicazione sono diventati ormai prevalentemente dei mezzi di comunicazione di massa (*mass media*), per arrivare a raggiungere la massa i mezzi di comunicazione hanno semplificato molto i messaggi, e far questo vuole dire cercare il più possibile un responsabile dei problemi ben identificabile ed esterno, cioè che non ap-

partenga al gruppo sociale a cui il *mass medium* stesso si rivolge. Così tutti hanno la soddisfazione di sentirsi a posto e di avere capito perché si sta male. Per esempio una parte del cosiddetto populismo, in Europa e in Nord America, se la prende con gli immigrati come causa delle difficoltà economiche, mettendoci un minimo di verità e un 90% e oltre di esagerazione. Questa è quella che chiamerei una paranoia *soft*, certo da contrapporre alla paranoia *hard* di Hitler che identificava negli ebrei il male del mondo e si proponeva di sterminarli per risolvere i problemi, ma che comunque va in una direzione non troppo dissimile. Oggi infatti, in Occidente, la libertà di informazione e la libertà dai bisogni primari non hanno portato a una sostanziale prevenzione delle follie e delle semplificazioni dei messaggi, per cui qualcuno viene additato come responsabile e quindi si entra in un circolo vizioso che può giungere persino alla distruzione delle minoranze ritenute causa primaria di alcuni problemi.

Insomma non siamo ancora usciti da questa dinamica proiettiva, che rimarrà sempre una tentazione molto forte per i politici che non riescono a ottenere il successo che vorrebbero.

D. Carl Gustav Jung ha spinto la psicologia oltre se stessa, verso il vasto orizzonte della filosofia e della religione. Al crocevia tra questi mondi si può forse intravedere la rinascita del “mito” per l’uomo contemporaneo. Lo stesso Jung ben sapeva che il mito cristiano, in Occidente, ha perso la capacità di orientare in maniera stabile e profonda la vita dei popoli e degli individui. Qual è dunque, secondo lei, il mito in cui vive l’uomo contemporaneo ai tempi della globalizzazione economica?

R. Qui tornerei a quello che ho già detto nella prima risposta. C’è, per quanto riguarda la società, un inconscio mito di crescita infinita come soluzione a tutti i problemi, per quello che riguarda l’individuo una specie di corrispondente mito della giovinezza infinita: si pensi al *fitness*, alla chirurgia estetica, alla medicina sia estetica che preventiva e riparativa di tutti i mali.

Direi che dal punto di vista junghiano il posto occupato dalla religione, ovvero nell’individuo dalla ricerca del Sé – per rimanere alla terminologia di Jung – viene oggi sostituito da questi inconsci miti moderni estremamente semplici e rozzi. In fondo si tratta di una laicizzazione della onnipotenza divi-

na. Abbiamo in qualche modo introiettato Dio, la società ha introiettato Dio e quindi ritiene di poter crescere all'infinito e di fornirci sempre più beni, e anche noi crediamo di poter vivere "sempre più all'infinito". Quindi siamo dinanzi a una trasposizione di questa onnipotenza in forme tecnologiche.

D. Infine, cosa pensa di *Internet* e delle nuove tecnologie che producono, istante dopo istante, la mediasfera in cui "navighiamo" e grazie alla quale comunichiamo? Quali sono gli effetti di questa rivoluzione antropologica sulle strutture profonde della psiche?

R. Qui mi permetto di rinviare a un mio libro particolarmente accessibile, *La morte del prossimo*,⁴ dove sintetizzo proprio questi temi. In quel testo ho trattato dell'aspetto ambivalente che caratterizza l'anaffettività della società moderna (in quanto appunto società di massa, urbanizzata, dove ci incontriamo all'infinito senza conoscerci, senza affettività) insieme alle nuove tecnologie che ci danno l'illusione che la distanza non sia un ostacolo agli affetti. Tutto questo distorce profondamente anche il nostro funzionamento psico-fisico. Ci sono infatti degli studi neurologici che mostrano come i nostri neuroni, in presenza di una persona cara ma raggiunta per realtà virtuale, non reagiscono allo stesso modo; quindi assistiamo a una vera e propria privazione sensoriale.

Aggiungo un'annotazione che viene dalla mia professione. Noi con l'analisi abbiamo superato le barriere dello spazio, soprattutto dopo la caduta del muro di Berlino. Nell'Europa orientale, dove già era forte l'interesse culturale, c'è oggi una vasta diffusione dell'analisi. Anche in India e in Cina c'è una crescente richiesta, e questo ha implicato la possibilità di effettuare sedute individuali a distanza, mediante *skype* o per telefono. Secondo me è molto discutibile questo modo di procedere. Io sono stato invitato più volte ad avvalermi di questa metodologia, ma mi sono sempre rifiutato.

L'analisi non si fa solo a livello verbale, c'è l'importanza della prossimità e dell'influenza emotiva. Sono aspetti determinanti, che non possono essere sacrificati, pena il rischio di cadere nella fretteolosità e nella superficialità dell'intervento. È troppo artificiale, insomma, questo tipo di contatto umano. Mi pare, dunque, che vi sia qualcosa di profondamente innaturale in

⁴ L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009.

Il limite e il profondo

questa virtualità delle relazioni. Ce lo confermano numerose ricerche e studi di laboratorio: tutto questo si paga con un'insoddisfazione di vita, con nevrosi, con insonnia e con uno scoordinamento della nostra unità psicofisica.

La nuova politica al crocevia tra psiche e storia

Psiche vive nella storia. Per questo, di fronte al proliferare dei disturbi psicopatologici e del disagio esistenziale in Occidente, è necessario tentare una comprensione approfondita dei rapporti che legano, in un destino comune, psiche individuale e vita collettiva. Qualsiasi discorso su temi centrali come la salute psicofisica, l'armonia relazionale e il senso dell'esistenza non può più prescindere da una visione profonda capace di cogliere la reciproca connessione tra mondo interiore e contesti di appartenenza. Questa convinzione proviene dal fatto che, insieme ai veloci mutamenti delle configurazioni culturali, stiamo assistendo a un altrettanto rapido avvicinarsi delle forme di sofferenza, al punto tale che la nosografia elaborata nel secolo scorso non riesce più a rendere conto dei mali che affliggono l'uomo ipermoderno.¹ L'isteria, le psiconevrosi radicate nel dissidio permanente tra desiderio e divieto, il conflitto lacerante con le autorità (esterne, ma soprattutto interiorizzate) che incarnano il codice paterno diventano fenomeni marginali e lasciano spazio alle patologie proprie di un'epoca segnata dalla crisi irreversibile del patriarcato e dell'ordine millenario da esso istituito. Intanto la fatica a stabilire e conservare una sufficiente coesione del sé (con punte di disorganizzazione massime nei casi *borderline*), i disturbi alimentari, gli attacchi di panico e l'ansia generalizzata, la rabbia e i comportamenti antisociali,

¹ V. Codeluppi, *Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente*, Laterza, Bari, 2012. L'autore ricorda che, in questi decenni, stiamo assistendo a una intensificazione degli aspetti caratteristici della modernità. L'idealizzazione del progresso (soprattutto tecnico-scientifico) e la possibilità per l'individuo di svincolarsi dai legami sociali tradizionali raggiungono, nell'attuale fase ipermoderna, livelli sempre più elevati.

l'insicurezza cronica, i pensieri paranoici e il narcisismo sono diventati i sintomi più eclatanti di una crisi della soggettività senza precedenti.

Si può spiegare questa epidemia psicologica, e la crescente instabilità dei quadri identitari che la presuppone, rintracciando l'origine di tutti i problemi nei rapporti infantili tra bambino e genitori? È la ricerca di un preciso trauma evolutivo che può spiegare un fenomeno collettivo di questa portata? Sono domande retoriche che, pur criticando un orientamento tutto rivolto al passato e centrato esclusivamente sulle coordinate del romanzo familiare, non intendono sminuire l'importanza capitale della matrice affettiva in cui, appena nato, si trova immerso il bambino. Qui, infatti, non è in discussione l'utilità di rintracciare le carenze affettive e di sintonizzazione emotiva che hanno segnato l'individuo fin dagli esordi della vita extrauterina, quanto piuttosto la pretesa di leggere la sua sofferenza trascurando o minimizzando le determinanti storiche e sociali che hanno influenzato il suo sviluppo e condizionano il suo presente. Persino la rivoluzione relazionale introdotta nella psicologia contemporanea dalla teoria dell'attaccamento di John Bowlby e dai contributi degli studiosi delle cosiddette relazioni oggettuali ha modificato e corretto la prospettiva pulsionale di Freud, senza però riuscire a guardare oltre il cerchio ristretto della diade madre-bambino, allargata al massimo, secondo gli spunti dei modelli sistemici, al padre e ai componenti prossimi della famiglia. Questa esitazione fa pensare che, ai grandi pionieri novecenteschi della cura mentale, sia mancato il coraggio di dirigere l'esplorazione nei territori meno frequentati della sociologia, della politica e delle altre scienze umane e sociali. Per fortuna, comunque, non tutti hanno rinunciato a un profondo e irrimandabile cambio di paradigma.

C'è anche, difatti, chi ha sfidato apertamente i luoghi comuni del proprio tempo. Erich Neumann, psicoanalista e brillante allievo di Carl Gustav Jung, scriveva ad esempio:

Il nesso tra la problematica del singolo e quella della collettività è molto più stretto di quanto gli uomini in generale non si rendano conto. Si continua ancora a non vedere la "costellazione globale" in cui ogni singolo individuo è un organo della collettività; egli ne porta con sé nel suo inconscio collettivo la

comune struttura interna e la collettività cessa di essere per lui un'astrazione, per divenire invece l'unione di tutti gli individui in cui esso si rappresenta.²

La questione è chiara, quasi banale: nascendo, l'individuo viene al mondo, un mondo (culturale, storico, geografico) che precede – sul piano temporale e su quello logico – la famiglia stessa del bambino. Quest'ultima, in verità, assume il ruolo di mediatrice tra la società di appartenenza (con i suoi miti, i suoi valori e la sua divisione del lavoro) e il singolo, che porta in sé il patrimonio filogenetico della specie e lo declina nei modi unici e irripetibili che gli sono propri.

Affrontare le vicende umane da questo vertice osservativo significa mettere in discussione le abituali premesse epistemologiche che hanno guidato, per molti decenni, la ricerca negli ambiti della patogenesi e della salutogenesi. Vuol dire porsi consapevolmente sulla scia degli interrogativi più profondi della filosofia e dell'antropologia. Sotto questa luce l'individuo ci appare come un'espressione particolare dell'universale, una parte autocosciente che riflette, dalla sua prospettiva, il Tutto a cui appartiene. Un approccio del genere, per unire la teoria alla pratica, è chiamato a far emergere e interagire tra loro gli aspetti biografici e socioculturali che caratterizzano ogni vita umana, pena l'impossibilità di promuovere l'adozione di stili di vita più sostenibili ed equilibrati.

Questo infatti ci pare il traguardo, etico e politico, di un cammino di crescita personale che non intenda ridursi a un mero adattamento all'esistente, ma sfoci in una nuova presa di consapevolezza e di responsabilità proponibili in ogni ambito della vita quotidiana. D'altronde, come hanno sufficientemente mostrato le interviste raccolte nel presente volume, una cura di sé che diventi esercizio costante di maturazione e di trascendimento della centratura egoica difficilmente potrà risultare compatibile con le tendenze dominanti nell'odierna civiltà dell'accumulazione economica. Con ciò intendiamo affermare, rinunciando ai compromessi dettati dalla prudenza, che la trasformazione del proprio orientamento di vita messa in moto da un serio percorso di analisi (psicologica e/o filosofica) non può essere duratura e significativa se non comporta, a qualche livello, una messa in discussione della gerarchia di

² E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, p. 32.

priorità e di valori comunemente accettata dalla società in cui si vive. Lo aveva compreso lo stesso Jung quando, elaborando il concetto di “processo di individuazione”, alludeva a una forma di autorealizzazione che, senza opporsi conflittualmente allo spirito del tempo, comunque ne prendeva le distanze, evitando accuratamente gli estremi del conformismo e della ribellione fine a se stessa.

Se ora volgiamo la nostra attenzione allo stato dell’attuale civiltà del denaro e del consumo, possiamo scorgere facilmente le linee di frattura che stanno incrinando il sogno di benessere promosso dai fautori della globalizzazione economica neolibera. Il capitalismo storico, entrato nella sua fase planetaria, ha consolidato il proprio funzionamento e conquistato le menti di milioni di persone promettendo un illimitato accrescimento quantitativo della ricchezza materiale e delle gratificazioni psicologiche collegate al godimento di beni sempre nuovi. Una promessa così smisurata denuncia ormai tutti i suoi limiti. Lo dimostrano l’emergenza ambientale, i cambiamenti climatici, la crisi occupazionale e il precariato, l’enorme divario di reddito tra fasce diverse della popolazione, l’assoluta mancanza di norme per regolare l’anarchia dei mercati finanziari e il moltiplicarsi di focolai di guerra come risposta al declino inarrestabile dell’egemonia americana.³ Questi e altri fattori complessi spiegano perché la vita delle persone stia diventando preda di continue angosce e di insicurezze difficili da gestire. Il mito della crescita infinita, sostenuto dalla presunta onnipotenza dell’apparato tecnico-scientifico messo al servizio del capitale, riproduce paradossalmente un senso diffuso di impotenza. È all’interno di questo scenario inedito che le tradizionali soluzioni riformiste e rivoluzionarie perdono la loro attrattiva e lasciano il cittadino medio nella convinzione, amara e sconsolata, che la competizione di tutti contro tutti resti l’unica via percorribile per far fronte alle paure di dissoluzione generate dalla crisi sistemica appena accennata.

Come è possibile, allora, che tutto questo non incida sulla qualità della vita e sulla salute delle persone? Dovrebbero domandarselo soprattutto i professionisti della relazione di aiuto che, negli ultimi decenni, hanno visto aumentare le richieste di cura da parte di pazienti atipici i quali, pur non

³ Per un’analisi della crisi sistemica e dei suoi numerosi segnali, si veda G. Chiesa, *Invece della catastrofe. Perché costruire un’alternativa è ormai indispensabile*, PIEMME, Milano, 2012.

avendo storie di attaccamento traumatiche alle spalle, si trovano comunque spaesati e privi di orientamento nel fronteggiare i principali passaggi del ciclo di vita (adolescenza, entrata nel mondo del lavoro, unione o separazione dal *partner*, perdita di persone care, malattia e vecchiaia). È facile, dunque, concordare con lo psichiatra Enrico Ferrari quando afferma:

Questo, dunque, è quanto mostrano le psicopatologie oggi emergenti: è morto dio, sono stati divelti i codici della sicurezza (il padre, la colpa edipica, la difesa operata dalla rimozione ecc.) e si rinvengono tra le rovine condizioni arcaiche di spaesamento, di perdita di familiarità nei confronti dei riferimenti collettivi. Di questa atmosfera del relativo, l'angoscia è il sentimento rivelatore.⁴

Come sia potuto accadere tutto ciò è possibile capirlo se, invece di perderci nelle mille specializzazioni di un sapere ormai parcellizzato, decidiamo di puntare al cuore del problema. Nel farlo scopriamo che il motore perpetuo della civiltà dell'accumulazione economica è l'innovazione, una innovazione istantanea, veloce quanto serve per garantire profitti e posizioni di potere nel minor tempo possibile. Il culto del "nuovo" nasce da questa esigenza vertiginosa: rendere subito vecchi e antiquati gli oggetti in uso, le tecnologie, le abitudini e le preferenze di tutti i giorni. Solo il progressivo smantellamento delle tradizioni condivise può alimentare un meccanismo del genere, nutrendo un senso di insoddisfazione che nel consumismo cerca, vanamente, di acquietarsi. A questo fine, che non ha precedenti nella storia umana, lavorano ininterrottamente i guru del *marketing* e della produzione. L'obsolescenza programmata dei prodotti e la frustrazione indotta dalla pubblicità, con lo scopo di sollecitare un nuovo investimento di desiderio sui beni di consumo più recenti, concorrono a privare di valore ogni realtà stabile, rilanciando l'accumulazione di denaro come centro elusivo di una cultura ormai priva di radici e di punti di riferimento.

Non stupisce, dunque, che la fretta, la scarsa riflessività, i disturbi dell'attenzione e la sfiducia nella capacità di instaurare rapporti umani duraturi e profondi segnino precocemente lo sviluppo delle nuove generazioni. I sociologi chiamano i ragazzi nati e cresciuti ai tempi di *Internet* "nativi digitali". Questo neologismo descrive bene la loro naturale propensione al-

⁴ E. Ferrari, *L'ambiguità del patire. Quando la psicopatologia svela le radici culturali del presente*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2014, p. 246.

l'impiego delle nuove tecnologie multimediali. Il mondo virtuale, per i giovani e non solo, sembra essere così diventato un luogo di rifugio nel quale si spera, nascondendosi spesso dietro identità fittizie, di aggirare le pressanti richieste di successo e di *performance* ovunque presenti nella società dello spettacolo. Al tempo stesso, però, i modelli da imitare – attori, musicisti, sportivi, imprenditori ecc. – scelgono la via dell'esibizionismo pur di conservare un'alta visibilità nella Rete e sui principali canali televisivi. Un comportamento siffatto viene riprodotto, acriticamente, da un numero crescente di *teenager* e persino da figure adulte che dovrebbero ricoprire per loro un ruolo educativo. Il quadro che stiamo tracciando è stato sintetizzato in modo mirabile dallo psicoanalista Luigi Zoja:

Nella nostra epoca forze poderose come la pubblicità possono indurre il pubblico ad adorare uno sportivo alla guida di una certa auto: quindi a pensare che l'acquisto di certi oggetti costringa il mondo ad accettarci e ammirarci, migliorando la nostra vita. Niente di più falso, dal momento che, quando tutti avranno quell'auto e quei vestiti, nessuno ci guarderà più in modo speciale: al massimo, se siamo riusciti a salire mezzo gradino più in alto della media, ci osserveranno con una certa invidia, qualità che nel tempo, invece di migliorare la nostra esistenza, la avvelena. L'approvazione sociale legata al possesso dell'effimero o non significa niente o rischia addirittura di rivelarsi negativa. Il primo passo dell'individuazione dovrebbe dunque liberare dagli stereotipi del successo.⁵

La fredda razionalità del calcolo economico, estesa impropriamente a ogni campo della vita umana, non poteva che suscitare – a causa della sua evidente unilateralità – delle compensazioni inconsce di vasta portata. I sintomi di questo malessere generale che stiamo discutendo sono in definitiva i testimoni scomodi di una crisi spirituale che riguarda l'intera civiltà occidentale. Chiunque lavori nel campo della cura psicologica ed esistenziale, e perciò abbia a che fare con il disagio dei suoi pazienti, sa che il mondo reale non può essere facilmente tenuto fuori dal *setting* terapeutico.

Nessun cambiamento di scena può consentire la completa, o quasi completa, elusione della complessa stratificazione, e interdipendenza, dei modelli d'azione a radice biologica rispetto ai ruoli familiari e a quelli tra i pari, della

⁵ L. Zoja, *Utopie minimaliste*, Chiarelettere, Milano, 2013, p. 186.

storia parentale rispetto alle funzioni sociali e professionali storicamente determinate. Si tratterà allora di una delicata operazione di decodifica e di sbrogliamento dei nodi confusi di questi intrecci che impegnano uno sguardo antropologico, quanto una sensibilità storico-sociale. Né si potrà evitare – pena il suo agire inconsciamente nel retroscena del campo – di esercitare, in modo rispettoso e accurato, una funzione pedagogica e quindi psicagogica.⁶

L'importanza di una funzione psicagogica – dunque di una guida che stabilizzi la crescita psichica offrendole un indirizzo spirituale – è sentita massimamente negli orientamenti analitici che, per loro natura, si pongono in ascolto della sofferenza non al fine di negarla, ma con l'obiettivo di facilitare nella persona la scoperta di una direzione vivente, di un senso che ricomponga finalmente le scissioni presenti nella vita interiore e nei rapporti intersoggettivi. Il mal di vivere, d'altronde, non può essere eliminato definitivamente (come vorrebbe invece la cieca ambizione di una tecnica impegnata a scovare e cancellare presunti disfunzionamenti in ogni sfera dell'esistenza), ma richiede di essere accolto e trasceso in un processo di evoluzione personale che tenga conto della reciproca co-appartenenza tra psiche e realtà condivisa. L'unità psico-fisica dell'essere umano, da sempre plasmata dalla storia del proprio tempo e oggi immersa in un flusso cangiante di cambiamenti culturali, socioeconomici e politici, ha bisogno di reperire un orientamento di fondo che le permetta di rielaborare percezioni, sentimenti e pensieri, stabilizzando uno stile di vita più critico e consapevole. I percorsi analitici non mirano, infatti, a rendere possibile un adattamento scontato alla vita collettiva (come spesso accade per altri interventi terapeutici, brevi e non, che puntano essenzialmente a normalizzare il disagio garantendo al soggetto un pronto rientro negli schemi di comportamento previsti dalla cultura della *performance*); al contrario, l'analisi psicologica e/o filosofica predispone a nuovi adattamenti creativi che possono sfociare in una conversione radicale del nostro modo di essere-in-relazione (con noi stessi, con gli altri, con il cosmo e con quella che la filosofia chiama verità).

Lo slogan “trasformare se stessi per trasformare il mondo” assume, alla luce di quanto detto, un senso più chiaro, e mette in evidenza il legame profondo che sussiste – una volta sviluppate le premesse del nostro discorso –

⁶ R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012, p. XXXIII.

tra consapevolezza individuale e cura responsabile del bene comune. Concordare con il ragionamento fin qui esposto significa chiedersi quali ricadute formative e politiche abbia una visione del genere sulla pratica analitica e, ancor più, sugli analisti che quotidianamente si avventurano, insieme ai loro interlocutori, nel labirinto di biografie che stentano a liberarsi dalla stretta del dolore. È ovvio che qui non pensiamo nemmeno lontanamente a una forma di indottrinamento dell'analizzante da parte del suo analista. La politica a cui accenniamo non è un insegnamento da impartire condizionando la libertà dell'altro, né tantomeno un "fare la morale" per ottenere a ogni costo un'adesione intellettuale ai nostri valori e ideali. L'orientamento etico dell'analista, che è sempre attivo nel processo dialogico, può essere tuttavia sollecitato ad assumere una forma esplicita ogni qual volta l'analizzante cerchi un confronto su determinati temi che riguardano la collettività intera, le sue regole e i valori socialmente riconosciuti. Ciò accade più frequentemente di quanto si immagini, poiché, come scrisse Jung:

Esistono infatti non pochi cosiddetti pazienti che, pur non essendo affetti da una nevrosi clinicamente classificabile, consultano il terapeuta a causa di conflitti psichici e altre difficoltà della vita, sottoponendogli problemi la cui soluzione implica la discussione dei principi ultimi. Spesso queste persone sanno benissimo, mentre il nevrotico lo sa raramente, o non sa mai, che i loro conflitti riguardano il problema fondamentale del loro atteggiamento e che quest'atteggiamento dipende da determinati principi o idee generali, insomma da certe convinzioni religiose, etiche o filosofiche.⁷

Potremmo dire, quindi, che in un cammino di comprensione biografica e di crescita psico-spirituale è sempre in gioco una questione etica fondamentale: quella di chi, avendo capito che la felicità ha un suo prezzo e non assomiglia minimamente all'immagine che di essa si è fatta il modello culturale dominante, è ormai deciso a coltivare un centro di consapevolezza che, senza coincidere con l'Io e con le sue ansie di controllo, garantisca un senso di appartenenza a ciò che supera infinitamente il perimetro della coscienza egoica.

⁷ C. G. Jung, "Questioni fondamentali di psicoterapia" (1951), tr. it. in *Opere. Pratica della psicoterapia*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pag. 133.

A sostegno di quanto stiamo dicendo, è utile riportare in questa sede un passo tratto da un'opera recente del filosofo e psicoanalista Romano Màdera:

Se i filosofi, nel detto di Marx, avevano cercato di interpretare il mondo, ma si trattava di trasformarlo – anche per capirlo davvero –, possiamo aggiungere che per trasformare il mondo bisogna trasformare quei micromondi che siamo noi stessi. Così è abolito il contrasto tra la pratica spirituale, di ogni religione ed etica laica, e la pratica politica. Così anche la pratica analitica, se orientata alle trascendenze di un modo di vita filosofico, prende il suo posto nella ricerca di una convivenza basata su un patto di equilibrio e di pace che favorisca l'autorealizzazione solidale degli individui. Noi ci troviamo in una epoca dell'umanità nella quale il limite imposto autoritariamente, attraverso la sua sacralizzazione eteronoma, è stato tolto, a esso si è sostituita un'eteronomia imposta dalle prestazioni in concorrenza, nella quale il limite “avviene” come crisi incontrollabile. Potremmo coniare il neologismo “cosanomia” per una condizione di spossessamento di sé a opera di un sistema collettivo senza soggetti. Una vera autonomia significherebbe il riconoscimento di un limite autoimposto, l'autodisciplina, “la legge scritta nei cuori”. Che questa eutopia si realizzi o no, non è dirimente per accettarla e perseguirla, basta che essa indichi il cammino, offra il criterio di giudizio, sia la stella polare che genera le coordinate dell'orientamento nella notte.⁸

Il fatto stesso di agire all'interno di una relazione di aiuto dovrebbe già porre l'operatore su un piano assai distante dalla logica, impersonale e svilente, della cosanomia imperante. Ciò è tanto più vero per gli analisti, che includono nel campo intersoggettivo di loro competenza l'ascolto e il dialogo con quell'ospite misterioso che è l'inconscio (personale e collettivo). In gioco, in una pratica analitica degna di questo nome, è allora la possibilità – attraverso l'esplorazione biografica condivisa con l'analista, la presa di consapevolezza degli aspetti d'ombra rifiutati dalla coscienza e il riconoscimento delle connessioni intime che legano il soggetto ai suoi simili fin dalla nascita – di sottrarsi progressivamente al feticismo di un'epoca quasi esclusivamente votata all'accumulazione di denaro e di cose morte. Il feticismo della merce, descritto magistralmente da Karl Marx, fa sì che il cittadino/consumatore, vedendo i beni di consumo realizzati secondo i rapporti di produzione capitalistici, non possa più risalire alle condizioni umane e materiali che hanno messo in moto l'intero processo lavorativo sottostante. In

⁸ R. Màdera, *op. cit.*, pag. 187.

altre parole, le interazioni sociali che hanno reso possibile la creazione effettiva di una determinata merce diventano evanescenti, e di esse non si chiede più conto, perché il fascino “perverso” esercitato dall’oggetto finale è proprio quello di canalizzare su di sé tutta l’attenzione, isolandosi, almeno in apparenza, dalla fitta rete di rapporti reali da cui invece dipende. Il valore d’uso, giunti a questo punto, è sovrastato dal valore di scambio che avvolge e rende irriconoscibile il prodotto del lavoro sociale. La mancanza di un controllo consapevole e socialmente condiviso sulla produzione, sulla circolazione del denaro, sul consumo e sulla redistribuzione della ricchezza è così all’origine dell’alienazione collettiva esercitata dal capitale in forme più o meno intense. Una soggettività libera, autonoma e matura è quella capace di riconoscersi come parte consapevole di scambi sociali, lavorativi e naturali basati sull’interdipendenza di tutti da tutti e da tutto.

A questo nobile fine, seppur indirettamente, sembra poter approdare ogni cammino analitico quando, sfuggendo esso stesso al feticismo del proprio tempo, si riconosce il compito di aiutare l’analizzante a coltivare se stesso in modo autentico, non soggiacendo più alla seduzione mortifera del denaro per il denaro, del potere come droga e delle relazioni umane strumentali. Invertire il processo di reificazione dell’individuo, riconnetterlo al tessuto familiare e sociale mediante il riconoscimento attivo di una costruzione identitaria che non può mai prescindere dall’influsso dell’altro, agevolarlo infine nel perseguimento quotidiano di una pienezza di vita che conservi la misura come suo concetto guida, tutto questo e molto altro accade ogni qual volta l’analisi si concede di oltrepassare la cura della psicopatologia per diventare una vera e propria terapia dell’esistenza. Ma per comprendere adeguatamente il ruolo etico e politico che spetta all’analisi psicologica e filosofica nella fase attuale della civiltà dell’accumulazione economica sarebbe di grande aiuto se finalmente i professionisti impegnati in questo campo cominciassero a esprimersi senza esitazione sui temi sociali che stiamo sollevando. E questo perché, come ci ha ricordato intelligentemente Marina Valcarengi in questo libro, se non è auspicabile che tutti gli analisti condividano la medesima interpretazione in merito ai cambiamenti storici qui evocati, è tuttavia indispensabile che ciascuno di essi prenda posizione rispetto al mondo in cui viviamo e ne tragga le dovute conseguenze. Questa opera di chiarezza illuminerebbe, e non di poco, l’opinione pubblica e le

migliaia di persone che avvertono confusamente il bisogno di un orientamento esistenziale ma non riescono a cogliere le cause principali e le coordinate di un disagio crescente, diffuso e sempre più inquietante. Il non comprendere minimamente da dove venga questa angoscia lascia smarriti e suscita, a fronte di una medicina organicista ancora egemone, il desiderio di ammutolire i sintomi e di annichilire il dolore mediante l'utilizzo massiccio di psicofarmaci.

Al momento, dunque, abbiamo accennato a due aspetti fondamentali della pratica analitica che ci sembrano in chiara controtendenza rispetto allo spirito del tempo: il primo riguarda la possibilità – essenzialmente filosofica – di orientare la vita in direzione di un trascendimento consapevole dell'Io e delle sue smanie di possesso; il secondo si riferisce al riconoscimento della natura relazionale dell'essere umano e della sua interdipendenza costitutiva rispetto ai propri simili e all'intera biosfera. Questa presa di coscienza neutralizza, un po' alla volta, l'incantesimo feticistico che imprigiona l'umanità in un mondo di cose privo di cuore. In questa direzione si muove poi un vero e proprio esercizio di consapevolezza che potrebbe essere praticato dagli analisti stessi e, in taluni casi, suggerito agli analizzanti con lo scopo di compensare le derive egocentriche indotte dai *mass media* e di educare a nuovi stili di vita sostenibili.

L'esercizio che qui proponiamo al lettore rielabora il metodo meditativo della visione profonda buddhista applicandolo all'atto quotidiano dell'acquisto di un bene. Siamo dunque nel campo del cosiddetto consumo critico, ma anche della decrescita e persino della poesia, come risulterà più chiaro tra poco. Ci guida in questo breve resoconto una pagina meravigliosa scritta dal monaco zen vietnamita Thich Nhat Hanh:

Un poeta, guardando questa pagina, si accorge subito che dentro c'è una nuvola. Senza la nuvola, non c'è pioggia; senza pioggia, gli alberi non crescono; e senza alberi, non possiamo fare la carta. La nuvola è indispensabile all'esistenza della carta. Se c'è questo foglio di carta, è perché c'è anche la nuvola. Possiamo allora dire che la nuvola e la carta inter-sono. [...] Guardando più in profondità in questa pagina, vedremo brillare anche la luce del sole. Senza luce del sole le foreste non crescono. [...] Continuiamo a guardare: ecco il taglialegna che ha abbattuto l'albero e l'ha trasportato alla cartiera dove è stato trasformato in carta. Sappiamo che l'esistenza del taglia-

legna dipende dal suo pane quotidiano, quindi in questo foglio di carta c'è anche il grano che è finito nel pane del taglialegna.⁹

La consapevolezza dell'inter-essere appena descritta può divenire, con le dovute modifiche, una pratica quotidiana tesa a ridurre sensibilmente i consumi inutili o dannosi. Al tempo stesso può stimolare in ognuno di noi il riconoscimento dei rapporti sociali adombrati dalla parcellizzazione dei processi produttivi e distributivi operata dalla cosiddetta globalizzazione economica. Imparare a valutare l'urgenza del proprio bisogno prima di un eventuale acquisto, assicurarsi per quanto possibile delle condizioni di lavoro delle persone che hanno contribuito alla realizzazione di un determinato oggetto, verificare il rispetto dell'ambiente naturale e l'impiego di energie rinnovabili lungo buona parte della filiera produttiva sono solo tre elementi di una meditazione socialmente responsabile che è ormai alla portata di molti cittadini. Osservare in profondità – ad esempio quando si tratta di scegliere tra prodotti a chilometri zero e merci provenienti dall'altro capo del mondo – significa rifiutare l'acquisto di oggetti superflui e includere le avvenute transazioni economiche in una logica più ampia che tenga conto anche dei criteri di giustizia sociale e ambientale connessi alla produzione di un certo bene. Soddisfare responsabilmente i bisogni vitali dell'uomo contemporaneo, distinguendo secondo il dettato epicureo i bisogni naturali e necessari da quelli né naturali né necessari, diventa un esercizio spirituale capace di restituire a gruppi e individui nuovi margini di libertà rispetto al dominio incontrastato del dio mercato.

Quanto stiamo dicendo consente di comprendere meglio anche il tema controverso della decrescita, forse ancora troppo frainteso a causa della negatività insita nel termine stesso. La decrescita coltiva un'idea di sviluppo umano radicalmente diversa da quella implicita nel culto della crescita infinita e dell'accumulazione quantitativa. Essa promuove, nella sostanza, un'obiezione di coscienza rispetto alla dismisura veicolata quotidianamente dai modelli di comunicazione di massa. La decrescita non si traduce mai in forme di vita impoverite e prive di gioia, anzi rappresenta un tentativo prezioso di salvaguardare l'apertura originaria del desiderio umano, oggi costretto a

⁹ Thich Nhat Hanh, *Essere pace* (1985), tr. it. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1989, p. 14.

vagare, senza soddisfazioni durevoli, da un oggetto all'altro in preda a una frenesia insaziabile.

I punti di svolta che stiamo commentando non si limitano ad auspicare un cambiamento etico, comunque necessario e indifferibile, ma alludono a una nuova politica che, mediante lo sviluppo della personalità individuale, superi gli errori e gli orrori delle ideologie novecentesche, trovando un antidoto al veleno dell'insensatezza inoculato nell'uomo contemporaneo dal capitalismo globale. È vero, infatti, che:

Di questo non si tiene mai abbastanza conto: le utopie, le proposte di miglioramento puntano subito agli interventi nella collettività, ma la loro realizzazione viene affidata a persone che non hanno avuto occasione di migliorare se stesse.¹⁰

Questa carenza, rinvenibile nei grandi progetti di liberazione degli ultimi secoli, può essere finalmente corretta riconoscendo il ruolo che la psicologia del profondo e le pratiche filosofiche possono giocare in una formazione, graduale ma costante, della cosiddetta soggettività rivoluzionaria. L'odierna situazione psico-sociale e politica denuncia il fallimento completo delle idee riformiste e delle utopie massimaliste. Una terza strada, finora intentata e meritevole dei massimi sforzi, sembra essere quella di una profonda rivoluzione culturale che, trasformando l'individuo in direzione di un'autorealizzazione solidale, anticipi e accompagni qualsiasi pretesa di mutazione dei rapporti di forza nelle istituzioni e nella società. A questo compito contribuiscono, a volte senza rendersene pienamente conto, analisti e filosofi impegnati a sostenere chi soffre nel reperimento di una via di senso che conduca oltre lo smarrimento individuale e collettivo. Che una formazione del genere, al crocevia tra psiche e storia, possa darsi in futuro anche all'interno di associazioni, movimenti e partiti impegnati nella creazione di una alternativa sostenibile alla civiltà del profitto e della competizione dipenderà in buona parte dall'impegno civile degli analisti psicologi e filosofi e, con loro, di terapeuti, *counselor* e altre figure professionali che vogliano dedicarsi con le loro competenze alla costruzione effettiva, e non solo nominale, di una nuova politica di pace e di solidarietà.

¹⁰ L. Zoja, *op. cit.*, pag. 203.

Autori

Paolo Bartolini, analista filosofo, *counselor* e formatore. Socio ordinario di SABOF (Società degli Analisti Biografici a Orientamento Filosofico), collabora con il *magazine online Megachip – Democrazia nella comunicazione*, per il quale scrive articoli su temi psicosociali e di attualità. Ha pubblicato *La teoria dei bisogni. Un ponte tra filosofia pratica e neofunzionalismo in psicoterapia* (2010) e, con Roberto Costantini, *Uscire dalla paura e riaprirsi alla vita. Strategie per il cambiamento e l'auto-aiuto* (2012). Pratica la libera professione in Ancona.

Federico de Luca Comandini, analista junghiano formatosi presso l'Istituto Jung di Zurigo, è membro didatta dell'AIPA e socio della IAAP, l'associazione che raggruppa gli analisti junghiani nel mondo. È docente presso diverse scuole di specializzazione in psicoterapia dove tiene lezioni sulla pratica dell'Immaginazione Attiva, sulla interpretazione dei sogni e sulle fiabe. Ha curato, insieme a Robert Mercurio, il volume *L'Immaginazione Attiva* (2002). Tra i suoi saggi raccolti in opere collettive: "Immaginazione attiva. Senso interno e valenze sociali dell'individualità psicologica" (2002); "Il metodo dell'immaginazione attiva di C. G. Jung e il processo di individuazione" (2010); "Simboli della trascendenza. Al di là del mito della coscienza" (2011); "La prospettiva infera della psiche" (2012); "L'immaginazione attiva quale proiezione simbolica dell'inconscio sullo schermo della coscienza" (2013).

Massimo Diana, formatore, analista filosofo e socio di SABOF (Società di analisi biografica a orientamento filosofico), è autore di diversi saggi sulla necessità di un incontro fecondo tra religione, psicologia del profondo e filosofia. Tra le sue pubblicazioni: *Le forme della religiosità. Dinamiche e modelli psicologici della maturità religiosa* (2006); *La saggezza delle fiabe* (2010); (con M. Vicario), *La casa sulla roccia. Preghiere, meditazioni, rituali interreligiosi per la famiglia* (2012); la trilogia: *Figure dell'amore. Percorsi di umanizzazione I* (2010), *Legami. Percorsi di umanizzazione II* (2012), *Credere. Percorsi di umanizzazione III* (2013); *Una vita in gioco. I. Il cammino spirituale come percorso individuativo* (2014).

Nicole Janigro, nata a Zagreb (Croazia), vive e lavora a Milano. Psicoterapeuta, analista di formazione junghiana, fa parte del Laboratorio analitico delle immagini (LAI), insegna a Philo Scuola superiore di pratiche filosofiche. Ricopre il ruolo di direttore editoriale delle rivista online *Frenis zero*. Cura la rubrica "Analfabeta" per la rivista *doppiozero.com*. È autrice dei seguenti testi: *L'esplosione delle nazioni* (1993); *Il terzo gemello* (2010). Ha curato il *Dizionario di un Paese che scompare. Narrativa dalla ex Jugoslavia* (1994), *La guerra moderna come malattia della civiltà* (2002), *Casablanca serba. Racconti da Belgrado* (2003).

Franco Livorsi è stato docente universitario per più di trent'anni, fino al 2010. Dal 1997 ha insegnato, in qualità di professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano. Ha fatto parte dell'Ordine degli Psicologi del Piemonte ed è stato socio onorario del Centro Italiano di Psicologia Analitica e dell'Istituto Mediterraneo di Psicologia Archetipica. Tra i suoi libri ricordiamo: *Psiche e Storia. Junghismo e mondo contemporaneo* (1991); *Il mito della nuova terra. Cultura, idee e problemi dell'ambientalismo* (2000); *Coscienza e politica nella storia. Le motivazioni dell'azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo* (2003); *Politica nell'anima. Etica, politica, psicoanalisi* (2007); *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al XXI secolo* (2010); *L'avventura di Jung. Romanzo-verità* (2012); *Kali Yuga. Il crepuscolo del nostro mondo* (2014). È direttore del quadrimestrale *Anima e Terra. Psicologia, Ecologia, Società*.

Romano Madera, filosofo e psicoanalista, è professore ordinario di Filosofia Morale e di Pratiche filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. È tra i fondatori di Philo – Scuola Superiore di pratiche filosofiche e di SABOF. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Dio il mondo* (1989); *L'alchimia ribelle* (1997); *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria* (1998); *L'animale visionario* (1999); (con L. V. Tarca), *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche* (2003); *Il nudo piacere di vivere* (2006); *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica* (2012); *Approaching the Navel of the Darkened Soul* (2013); *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche* (2013).

Moreno Montanari, dottore di ricerca in filosofia e socio fondatore di SABOF, è analista biografico a orientamento filosofico e consulente filosofico di Phronesis. Insegna nelle scuole superiori e collabora con università, scuole di alta formazione e riviste specialistiche. Il suo approccio propone, nei libri e nei corsi, un'integrazione originale tra psicologia del profondo e pratiche filosofiche d'Oriente e d'Occidente. Ha scritto *Il Tao di Nietzsche* (2004); (a cura di), *Consulenza filosofica: terapia o formazione?* (2006); *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione* (2009); *La filosofia come cura* (2012); *Vivere la filosofia* (2013).

Marina Valcarengi, psicoterapeuta e psicoanalista, è cofondatrice e docente della Scuola di Specialità in Psicoterapia LI.S.T.A. di Milano e presidente dell'Associazione VIOLA per lo studio e la psicoterapia della violenza. Ha pubblicato, fra gli altri: *L'aggressività femminile* (2003); *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo* (2005); *L'amore difficile. Relazioni al tempo dell'insicurezza* (2009); *Il coraggio della felicità. Appunti sulla psicoanalisi nel tempo presente* (2013).

Luigi Zoja, saggista e psicoanalista, si è laureato in Economia e ha svolto ricerche in ambito storico e sociologico. Già presidente della IAAP, l'associazione che raggruppa gli analisti junghiani nel mondo, ha lavorato a New York, Zurigo e Milano. Tra i suoi scritti ricordiamo: *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo* (2003); *Giustizia e Bellezza* (2007); *La*

Autori

morte del prossimo (2009); *Contro Ismene. Considerazioni sulla violenza* (2009); *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi* (2011); *Paranoia. La follia che fa la storia* (2011); (con S. Argentieri, S. Bolognini, A. Di Ciaccia), *In difesa della psicoanalisi* (2013); *Utopie minimaliste* (2013); (con L. Boff), *Tra eresia e verità* (2014).

Bibliografia citata

- Boff L, Zoja L., *Tra eresia e verità*, Chiarelettere, Milano, 2014
- Chiesa G., *Invece della catastrofe. Perché costruire un'alternativa è ormai indispensabile*, PIEMME, Milano, 2012
- Codeluppi V., *Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente*, Laterza, Bari, 2012
- de Luca Comandini F.:
- “Immaginazione attiva. Senso interno e valenze sociali dell'individualità psicologica”, in F. de Luca Comandini, R. Mercurio (a cura di), *L'Immaginazione Attiva*, Vivarium, Milano, 2002
 - “Il metodo dell'immaginazione attiva di C. G. Jung e il processo di individuazione”, in F. Vigna (a cura di), *Jung e le immagini*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2010
 - “Simboli della trascendenza. Al di là del mito della coscienza”, in AA. VV., *In dialogo con l'inconscio. Ricchezza e profondità del pensiero di C. G. Jung a 50 anni dalla morte*, Edizioni Magi, Roma, 2011
 - “La prospettiva infera della psiche”, in C. Widmann (a cura di), *Simbolo o sintomo, Due diverse destinazioni dei contenuti inconsci*, Edizioni Magi, Roma, 2012
 - “L'immaginazione attiva quale proiezione simbolica dell'inconscio sullo schermo della coscienza”, in AA. VV., *Quattro saggi sulla proiezione. Riverberi del Sé nella coscienza*, Vivarium, Milano, 2013
- De Luca Comandini F., Mercurio R. (a cura di), *L'Immaginazione Attiva*, Vivarium, Milano, 2002

Bibliografia

Diana M.:

- *Le forme della religiosità. Dinamiche e modelli psicologici della maturità religiosa*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2006
- *La saggezza delle fiabe*, Edizioni Paoline, Milano, 2010
- *Figure dell'amore. Percorsi di umanizzazione I*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2010
- *Legàmi. Percorsi di umanizzazione II*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2012
- *Crederci. Percorsi di umanizzazione III*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2013
- *Una vita in gioco. I. Il cammino spirituale come percorso individuativo*, Ipc, Milano, 2014

Diana M., Vicario. M., *La casa sulla roccia. Preghiere, meditazioni, rituali interreligiosi per la famiglia*, Servitium, Sotto il Monte, 2012

Fachinelli E., *La mente estatica*, Adelphi, Milano, 1989

Ferrari E., *L'ambiguità del patire. Quando la psicopatologia svela le radici culturali del presente*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2014

Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2001

Janigro N.:

- (a cura di), *Dizionario di un Paese che scompare. Narrativa dalla ex Jugoslavia*, Manifestolibri, Roma, 1994
- *L'esplosione delle nazioni*, Feltrinelli, Milano, 1999
- (a cura di), *Casablanca serba. Racconti da Belgrado*, Feltrinelli, Milano, 2003
- (a cura di), *La guerra moderna come malattia della civiltà*, Bruno Mondadori, Milano, 2002
- *Il terzo gemello*, Antigone, Torino, 2010

Jung C. G., "Questioni fondamentali di psicoterapia" (1951), tr. it. in *Opere. Pratica della psicoterapia*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1993

Livorsi F.:

- *Psiche e Storia. Junghismo e mondo contemporaneo*, Vallecchi, Firenze, 1991
- *Il mito della nuova terra. Cultura, idee e problemi del nuovo ambientalismo*, Giuffrè, Milano, 2000
- *Coscienza e politica nella storia. Le motivazioni dell'azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2003

Livorsi F. (segue):

- *Politica nell'anima. Etica, politica, psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2007
- *Sentieri di rivoluzione. Politica e psicologia dei movimenti rivoluzionari dal XIX al XXI secolo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2010
- *L'avventura di Jung. Romanzo-verità*, Falsopiano, Alessandria, 2012
- *Kali Yuga. Il crepuscolo del nostro mondo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2014

Latouche S., *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012

Levi L., *Crisi dello Stato e governo del mondo*, Giappichelli, Torino, 2005

Màdera R.:

- *Dio il mondo*, Coliseum, Milano, 1989
- *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari, 1997
- *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999
- *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2006
- *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012
- *Approaching the Navel of the Darkened Soul*, Ipoc, Milano, 2013
- *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, IPOC, Milano, 2013

Màdera R., Tarca L. V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003

Malandrino C., *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Carocci, Roma, 1998

Meinecke F., *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1908), tr. it. Sansoni, Firenze, 1975

Montanari M.:

- *Il Tao di Nietzsche*, Mimesis, Udine, 2004
- (a cura di), *Consulenza filosofica: terapia o formazione?*, l'Orecchio di van Gogh, Falconara, 2006
- *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Udine, 2009
- *La filosofia come cura*, Mursia, Milano, 2012
- *Vivere la filosofia*, Mursia, Milano, 2013

Bibliografia

- Neumann E., *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005
- Thich Nhat Hanh, *Essere pace* (1985), tr. it. Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 1989
- Valcarenghi M.:
- *L'aggressività femminile*, Bruno Mondadori, Milano, 2003
 - *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Bruno Mondadori, Milano, 2005
 - *L'amore difficile. Relazioni al tempo dell'insicurezza*, Bruno Mondadori, Milano, 2009
 - *Il coraggio della felicità. Appunti sulla psicoanalisi nel tempo presente*, Bruno Mondadori, Milano, 2013
- E. Zaretsky, *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano, 2006
- Zoja L.:
- *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2003
 - *Giustizia e Bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007
 - *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009
 - *Contro Ismene. Considerazioni sulla violenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009
 - *Al di là delle intenzioni: etica e analisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011
 - *Paranoia. La follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011
 - *Utopie minimaliste. Un mondo più desiderabile anche senza eroi*, Chiarelettere, Milano, 2013
 - (con S. Argentieri, S. Bolognini, A. Di Ciaccia), *In difesa della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2013

COLLANA AUTORI DI PHILO

Diretta da Susanna Fresko, Nicole Janigro, Chiara Mirabelli
www.ipoc.it

Come nelle ormai celebri righe di Jorge Luis Borges, la collana AUTORI DI PHILO vuole tracciare l'immagine di un volto che insieme è più volti: paziente amalgama di trame eterogenee, Philo centra il proprio sguardo sul sapere biografico, luogo imprescindibile da cui prende corpo l'estrema ricchezza e varietà di proposte che l'associazione accoglie e promuove. Pratiche filosofiche, analisi biografica a orientamento filosofico, psicologie del profondo, mediazione corporea, sguardo sistemico e autobiografico sono alcuni dei luoghi esplorati dalle scritture di questa collana – la bussola sempre ben orientata sui nessi storici tra attualità, passato e possibili futuri.

1. Romano Màdera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia e pratiche filosofiche*, a cura di Chiara Mirabelli
2. Massimo Diana, *Una vita in gioco, Il cammino spirituale come percorso individuativo, Vol. I*
3. Paolo Bartolini (a cura di), *Psiche e città. La nuova politica nelle parole di analisti e filosofi*

