

Articoli

Modernità, post-modernità, psicoanalisi.

L'avvento del nichilismo

Augusto Romano*

Ricevuto e accolto il 19 dicembre 2019

Riassunto

L'articolo mette a confronto la psicologia analitica con le trasformazioni ideologiche e sociali che hanno dato luogo alla cosiddetta "crisi della tarda modernità" e, successivamente, "post-modernità". Prendendo le mosse dalle parole di Nietzsche sul significato del nichilismo, richiama alcune testimonianze significative della crisi dei valori e alcune reazioni caratteristiche a tale crisi (la risposta "gnostica" e quella "narcisistica"). Viene poi illustrata la posizione assunta dal pensiero junghiano, utilizzando a tal fine soprattutto il tema dell'Ombra e quello della "morte dell'eroe". Infine, dopo aver delineato alcuni caratteri della post-modernità, ne descrive la tendenza a rendere obsoleta e inutilizzabile ogni articolazione dialogica degli opposti, così centrale nel pensiero di Jung.

Parole chiave: *Modernità, post-modernità, nichilismo, narcisismo, psicologia analitica, Ombra*

* Analista junghiano e socio IAAP (*International Association for Analytical Psychology*). Ha insegnato Fondamenti di Psicologia Analitica nell'Università di Torino. Tra i suoi saggi: *Musica e psiche* (1999), *Madre di morte* (2000), *Il flâneur all'inferno* (2006), *Studi sull'Ombra* (con Mario Trevi, 2009), *Il sogno del prigioniero* (2013). Email: augustoromano@fastwebnet.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

Doi: [10.3280/jun1%2851%29-2020oa9895](https://doi.org/10.3280/jun1%2851%29-2020oa9895)

Abstract, *Modernity, post-modernity, psychoanalysis. The advent of nihilism*

The article compares analytical psychology with the ideological and social transformations that have given rise to the so-called “crisis of late modernity” and, subsequently, to “post-modernity”. Starting from Nietzsche’s words on the meaning of nihilism, it recalls some significant evidence of the crisis of values and some characteristic reactions to this crisis (the “Gnostic” and “narcissistic” solutions). The position taken by Jungian thought is then illustrated, using the theme of the Shadow and that of the “death of the hero”. Finally, after outlining some post-modern features, the Author describes their tendency to make every dialogical articulation of the opposites, so central to Jung’s thought, obsolete and unusable.

Key words: *Modernity, Post-modernity, Nihilism, Narcissism, Analytical Psychology, Shadow*

Uno dei modi più semplici ed efficaci per inquadrare la crisi della tarda modernità consiste nel riportare le notissime frasi di Nietzsche: «Che significa nichilismo? – egli scrive – Che i valori supremi si svalutano. Manca il fine; manca la risposta al “perché”» (Nietzsche, 1987-88, p. 12). «C’è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un nulla infinito?» (Nietzsche, 1882, p. 129).

Intorno a queste e simili proposizioni si addensano altri reperti e indizi che, pur provenendo da fonti diverse, tutti concorrono a definire una situazione in cui gli assetti costituiti tendono a dissolversi, lasciando uno spazio vuoto e per così dire indeterminato, quello che più tardi il poeta Eliot chiamerà “terra desolata”.

Provo a portare qualche esempio. Il filosofo Blumenberg ha ricostruito in un bel libro (1985) le vicende attraversate, nella storia della cultura occidentale, da alcuni versi del *De rerum natura* di Lucrezio. Volti in italiano, essi suonano così: *Bello, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, / ma la distanza da una simile sorte.*

Cosa colpisce nell’immagine lucreziana? Anzitutto il diverso statuto del contemplante e del contemplato: il primo saldamente ancorato alla riva, il secondo in balia delle onde e in pericolo di vita. Allo stesso modo colpisce la piena legittimazione di questa differenza: colui che resta sulla riva, e si tiene lontano dalla turbolenza marina, ha compiuto la scelta giusta. Come si vede, la metafora illustra uno degli atteggiamenti che è possibile assumere di fronte ai rischi dell’esistenza, rappresentati qui dalla natura avversa ma certo rintracciabili anche nelle vicende della storia umana. È l’atteggiamento della cautela, della distanza, della contemplazione disinteressata: storicamente, quello del saggio epicureo.

Come ha osservato Remo Bodei, questa metafora, scomposta nei termini che la costituiscono, dà luogo alle seguenti coppie di opposti: spettatore/attore; teoria/prassi (uno dei significati più antichi di *theorein* è contemplare uno spettacolo); sicurezza/rischio; estraneità/coinvolgimento; immobilità/movimento. Da una parte abbiamo una sorta di anestesia dei sentimenti, dall'altra un'intensa capacità di sofferenza.

Questa metafora ha lungamente viaggiato nella nostra cultura, caricandosi di avvaloramenti diversi. La prima svolta decisiva l'abbiamo però nel XVII secolo con la frase di Pascal che, nei *Pensieri*, afferma: "*Vous êtes embarqué*". Potremmo tradurre, con una formula colloquiale: "*Siamo tutti nella stessa barca*" o anche, con una frase latina: "*De re vestra agitur*". Vivere significa dunque essere già in mare aperto: non vi sono più luoghi sicuri e distanti, né teorie definitive cui affidare la nostra salvezza. L'imperurbabilità diventa impossibile: lo spettatore è obbligato a mettersi in gioco, a diventare attore. Procedendo su questa linea, il giudizio sulla situazione tende a invertirsi: il porto non è più una alternativa al naufragio, ma il luogo in cui la felicità della vita è sfuggita.

La modernità estremizza le posizioni: il passo successivo è che, in realtà, non solo siamo tutti imbarcati, ma siamo tutti naufraghi. Jacob Burckhardt, nel 1867, scrive: «Ci piacerebbe conoscere l'onda sulla quale andiamo alla deriva sull'oceano; solo, quell'onda siamo noi stessi». Non esistono più punti di vista stabili e privilegiati da cui guardare le vicende umane. Tutti siamo coinvolti in un viaggio, la cui meta non è preventivamente nota. Va detto che questa certezza non necessariamente esita in un più o meno compiaciuto sentimento di inanità; essa può anzi incoraggiare un atteggiamento di accettazione dell'incertezza costitutiva della condizione umana, che include in sé l'amore per il rischio e la ricerca senza esiti garantiti.

Come si vede, siamo ormai lontani dalla figura dell'eroe borghese, che era stato descritto come un personaggio autonomo, sicuro di sé, autosufficiente, autoassertivo e competitivo, e i cui valori sono l'affermazione personale, il desiderio di potere, fama e successo, la religione dell'utile, la diffidenza verso il prossimo e la repressione dei moti affettivi¹.

Se il "romanzo di formazione" (*Bildungsroman*), può essere chiamato a testimoniare l'evoluzione del modello eroico, basterà mettere a confronto il *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato* (1796), che è il primo e più famoso romanzo di formazione della modernità, con *La montagna magica* di Thomas Mann, del 1924, che può essere invece considerato come l'ultimo romanzo di formazione. La parola chiave del romanzo di Goethe è "maturi-

1. Si tratta del personaggio che Riesman ha descritto come "autodiretto", contrappo-
nendolo sia a quello "diretto dalla tradizione", sia a quello "eterodiretto" (Riesman, 1961).

tà”. Una maturità perseguita attraverso complicate e affascinanti peripezie, le quali tutte contribuiscono a che Wilhelm, il protagonista, realizzi un ideale “classico” di armonica composizione di autonomia e di integrazione sociale, in cui trovino posto sia la libertà individuale che la funzione regolatrice della cultura.

Ne *La montagna magica* non troveremo certamente più nessuna confraternita di illuminati a rischiarare il cammino del protagonista Hans Castorp, questo “riottoso figlio della vita” (*Sorgenkind des Lebens*), un giovane che, lasciato nel suo ambiente, sarebbe probabilmente diventato un timorato borghese ma che, a causa di un provvidenziale inizio di tubercolosi, compie un vero e proprio viaggio iniziatico, una *Nekyia*, una discesa nel regno delle ombre, qui rappresentato dal sanatorio. Evidentemente, la malattia aiuta a riflettere. Là dove il tempo appare sospeso e il contatto con la morte apre impreviste possibilità immaginative, Hans ha accesso alla malinconia come alla condizione più adatta per ascoltare la voce interiore. Accompagnato da due figure, Naphta e Settembrini, che sono insieme patetiche, tragiche e grottesche, portatrici del contrasto insanabile tra razionalità ingenuamente orgogliosa di sé e irrazionalità dissolvitrice, Hans fa i suoi incontri fondamentali: con la solitudine, con la passività, col dubbio, e con madame Chauchat, una sirena dei mari baltici, che risveglia in lui la potenza destabilizzante della passione («*Oh, l'amour n'est rien, s'il n'est pas de la folie, – egli le dirà – une chose insensée, [...] une aventure dans le mal. Autrement c'est une banalité agréable*»).

Hans è l'ultimo eroe. Egli prende definitivamente congedo dall'esistenza borghese, e in compenso viene iniziato a “non resistere al male” (Matteo, V, 31), ad affacciarsi sul caos, a convivere con la contraddizione e a riconoscere, con Nietzsche, che «la vita umana è qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto». Una volta si perde nella neve e pensa di non avere “dinanzi a sé una strada obbligata da seguire, né dietro di sé un cammino che dovesse ripercorrere a ritroso”. Gli squilli di tromba della prima guerra mondiale lo riporteranno in pianura, alle “terre basse”, a combattere, probabilmente a morire. L'autore si accomiata da Hans e dalla sua storia, che non a caso definisce “ermetica”, dicendo: «Addio, Hans Castorp, sincero e riottoso figlio della vita! [...] Addio! Le prospettive che ti riguardano non sono buone, [...] e noi non siamo disposti a scommettere che te la caverai».

Un altro grandissimo romanzo del Novecento, *L'uomo senza qualità* di Robert Musil – un romanzo inevitabilmente incompiuto –, fra le tante altre cose mostra con straordinaria lucidità come la crosta della società, abitata dalla inconcludente Azione Parallela (cioè dall'organizzazione dei festeggiamenti per i settant'anni dall'ascesa al trono dell'imperatore Francesco Giuseppe), sia ormai sottilissima e devitalizzata. I personaggi che ancora

credono di vivere in un mondo ordinato – che però non è più nei loro cuori ma soltanto nei loro abiti, nella loro apparenza – più che personaggi sono *personae* nel senso junghiano, maschere e marionette. Gli altri sono spesso individui sofferenti, che hanno perso il loro punto di equilibrio o, come Moosbrugger, ciecamente posseduti dallo spirito del sottosuolo, dal magma incandescente che preme contro quella superficie.

E a proposito del rapporto con l'irrazionale, già nel 1902 H. von Hofmannsthal scriveva in un suo testo intitolato *Lettera di Lord Chandos*: «Le parole astratte mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti»). E quando l'anima dello scrivente era afferrata improvvisamente da certi oggetti in apparenza insignificanti, gli sembrava che «un fluido di vita e di morte, di sogno e di veglia si fosse riversato per un momento in essi». Jung sembra fargli eco quando, nel *Libro Rosso*, scrive: «Parlo per immagini [...]. Non posso infatti esprimere in altro modo le parole che emergono dal profondo»; o anche: «La parola è una magia protettiva contro i demoni dell'infinito. Pronunci la parola magica, e ciò che è sconfinato viene fissato nella sfera di ciò che è finito [...]. Il dio delle parole è freddo e morto». Noi assistiamo qui alla crisi del pensiero astratto e alla rivendicazione di una esperienza diretta dell'inconscio.

L'erosione dell'idea di progresso appare evidente anche nelle *Tesi di filologia della storia* di Walter Benjamin, dove egli scrive:

C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta (Benjamin, 1966, pp. 76 sg.).

Per concludere questa breve rassegna esemplificativa ricorderò che nel 1919 Max Weber constatò il “disincantamento del mondo” (*Entzauberung der Welt*), che è un altro modo per dire la perdita dei valori e l'oscuramento del senso del divino in qualunque forma esso si manifesti, e dunque l'eliminazione della distinzione tra sacro e profano, festivo e feriale, sublime e ordinario. Un disincantamento cui allude anche Jung quando afferma che “gli dèi sono diventati malattie”.

Prima di procedere nella descrizione degli effetti che quel disincantamento ha provocato, vorrei sottolineare un'importante coincidenza. La constata-

zione di Nietzsche giunge nel momento in cui la scienza si appresta con maggiore efficacia a spiegare il mondo e, attraverso la tecnica, a trasformarlo. Si verifica una netta separazione tra l'ottimismo della scienza e l'incertezza, che attiene all'area dell'etica, dei valori, delle visioni del mondo.

La poesia e la letteratura hanno espresso con particolare ricchezza e varietà di accenti la crisi delle certezze. Ho perciò pensato di riportare qualche frammento poetico, anche perché a me sembra che questo sia un modo più immediato, e più emotivamente intenso, di trasmettere la musica del tempo.

In un bellissimo libro, *Infanzia berlinese*, Benjamin, che ho già citato, fa di una pratica domestica, quella del cucito, una fulminante metafora della indecifrabilità del mondo. Egli scrive:

[...] zitto zitto, ognuno si era preso le sue cose da cucire: dischi di cartone, nettapenne, astucci, su cui ricamavamo, seguendo le tracce disegnate, dei fiori. E mentre la carta, con somnesso crepitio, cedeva all'itinerario dell'ago, di quando in quando io ubbidivo alla tentazione di perdermi nel reticolo del rovescio del foglio, che, ad ogni punto con cui sul davanti mi avvicinavo alla meta, diventava sempre più aggrovigliato (Benjamin, 1950, p. 104).

Thomas S. Eliot conclude il suo poema *La terra desolata* assemblando svariate citazioni di testi classici: «Il London Bridge sta cadendo sta cadendo sta cadendo / Poi s'ascose nel foco che gli affina / Quando fiam uti chelidon – O rondine rondine / Le Prince d'Aquitaine à la tour abolie / Con questi frammenti ho puntellato le mie rovine [...]» (Eliot, 1922, p. 209). E Mario Praz, commentando, scrive: «*The Waste Land* voleva essere insomma un edificio [...] deliberatamente eretto sull'Ultima Thule del pensiero europeo, proprio al limite della desolazione incombente che minacciava di travolgere ogni traccia di una cultura secolare: il più cospicuo documento d'uno stato d'animo espresso anche da altri poeti occidentali [...]» (Praz, 1965, p. 5). In *Frammento di un agone* Eliot scrive anche:

Quando siete soli nel mezzo della notte e vi svegliate in un sudore e un terrore che vi fotte / Quando siete soli nel mezzo del letto e vi svegliate come vi avessero picchiato sulla testa / Aprite gli occhi da un incubo coi fiocchi e vi viene il latte ai ginocchi / [...] / Sognate di svegliarvi alle sette e c'è nebbia e c'è umido ed è l'alba e son tenebre fitte / E aspettate di sentir picchiare e il chiavistello girare ché sapete che il boia vi aspetta / E forse siete vivo / E forse siete morto [...] (Eliot, 1922, p. 67).

Molti sono i poeti che hanno espresso una analoga sensazione di spaesamento. Ricorderò ancora Gottfried Benn:

- Tutto è solo un continuo fuggire, / non terra promessa, non sosta, / forme, dif-

formità / sconnesse / di scorcio. [...] Tutto è solo un continuo fuggire / nevralgia la mattina, / allucinazioni la sera / appoggiati a bevande e sigarette [...] Dove qualcosa si chiude, / dove qualcosa splende di lontano, / nessun segno di terra promessa.

▪ Distruzioni / ma dove non c'è più nulla da distruggere, / persino le rovine invecchiano / tra piantaggine e cicoria / sui loro abbozzi di humus, / rattroppate zolle di terra.

Dopo la Shoah il sentimento di insensatezza si è ulteriormente radicalizzato. Basti pensare a certe poesie di Paul Celan:

▪ Pagine di taccuino: strazio, / innevato, coperto di neve, / nel vuoto del calendario / lo dondola, lo culla / il neonato / Nulla.

▪ Illeggibilità di questo / mondo. Tutto doppio. / Incastrato nel più profondo di te, / tu smonti da te stesso / per sempre.

▪ Il mondo da riprodurre balbettando, / nel quale io come ospite / avrò soggiornato: un nome / che cola, trasudato dal muro / su cui s'alza lambente / la lingua d'una piaga.

▪ Nessuno c'impasta di nuovo, da terra e fango, / nessuno insuffla la vita alla nostra polvere. / Che tu sia lodato, Nessuno. / È per amor tuo / che vogliamo fiorire. / Incontro / a te. / Noi un Nulla / fummo, siamo, reste-/remo, fiorendo: / la rosa del Nulla, / la rosa di Nessuno.

O di Nelly Sachs:

▪ Stanno lì, / nelle pieghe di questa stella, / coperti da un brandello di notte, / e attendono Dio. / Una spina gli ha serrato la bocca, / la parola gli si è persa negli occhi / che parlano come fontane / in cui è affondato un cadavere.

▪ Ci esercitiamo già alla morte di domani / quando ancora appassisce in noi l'antica morte - / Oh, angoscia insostenibile dell'uomo - / Oh, abitudine alla morte fin nei sogni / dove la morte si frantuma in nere schegge / e l'ossea luna rischiarà le rovine - / Oh, angoscia insostenibile dell'uomo.

Anche in Italia la poesia ha espresso, in forme ovviamente diverse, il sentimento di una perdita radicale di senso. Si pensi a certe poesie di Eugenio Montale tutte tramate sul tema dell'assenza:

▪ Non domandarci la formula che mondi possa aprirti, / sì qualche storta sillaba e secca come un ramo. / Codesto solo oggi possiamo dirti, / ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

▪ Chi si ricorda più del fuoco ch'arse / impetuoso / nelle vene del mondo; - in un riposo / freddo le forme, opache, sono sparse.

▪ La vita che dà barlumi / è quella che sola tu scorgi. / A lei ti sporgi da questa /finestra che non s'illumina.

▪ Addii, fischi nel buio, cenni, tosse / e sportelli abbassati. È l'ora. Forse / gli automi hanno ragione. Come appaiono / dai corridoi, murati!

Oppure, con ingannevole ritmo di canzonetta, il vuoto che si apre nelle poesie di Giorgio Caproni:

- Un'idea mi frulla, / scema come una rosa. / Dopo di noi non c'è nulla. / Nemmeno il nulla, / che già sarebbe qualcosa.
- *Por su bien*, mi creda. / Se vuol colpire davvero / la preda, si decida. / La preda è lei. / Si uccida.
- Ansava sul suo violino. / Stonava. *Allegro con moto*. / Si può, in un bicchiere vuoto, / bere il ricordo del vino?
- Se non dovessi tornare, / sappiate che non sono mai / partito. Il mio viaggiare / è stato tutto un restare / qua, dove non fui mai.
- Tutti i luoghi che ho visto, / che ho visitato, / ora so – ne son certo: / non ci sono mai stato.

Si potrebbe continuare indefinitamente. Vorrei però concludere questa enumerazione con una bellissima poesia di Antonio Machado, che sembra collocarsi nel luogo in cui il sentimento della irreparabilità del destino e la felicità che nasce dall'esperienza di un presente assoluto sembrano incontrarsi. «Viandante, sono le tue impronte / il cammino, e niente più, / viandante, non c'è cammino, / il cammino si fa andando. / Andando si fa il cammino, / e nel rivolgere lo sguardo / ecco il sentiero che mai / si tornerà a rifare. / Viandante, non c'è cammino, / soltanto scie sul mare»

A questi versi si potrebbero aggiungere le testimonianze pittoriche (si pensi, tanto per citare, alle opere di Klinger, Kubin, Redon o, più vicine a noi, a quelle di Giacometti, Burri, Rotko, Bacon) e musicali (le musiche di Mahler, che – come è stato scritto – rappresentano «il più vasto pianto della musica» (Bortolotto, 2018, p. 58).

In definitiva, la grande letteratura del secolo scorso (Kafka, Musil, Walser, Joyce, von Rezzori, Beckett ...) nei modi più diversi e contrastanti celebra la fine delle certezze. Del resto, come ho segnalato, già nella *Lettera di Lord Chandos* Hugo von Hofmannsthal aveva sostenuto la dissoluzione del linguaggio come specchio della dissoluzione del mondo.

Occorre però sottolineare che, proprio in quanto testimonia l'impotenza e la derelizione, si tratta di una letteratura che manifesta in modo paradossale la sua fedeltà all'umano in ciò che esso ha di più sofferente e irredimibile. Sempre è presente il dolore, la nostalgia, la tensione verso qualcosa che manca, che mancherà sempre ma senza la quale la vita è sofferenza inestinguibile. Non ci sono più valori, ma il fantasma del valore (l'arto fantasma) sempre continua a dolere. I grandi libri di Hermann Broch (penso soprattutto a *I sonnambuli*) continuano a custodire un'esigenza valoriale e l'appello alla nudità del cuore. Ma anche non desta stupore il fatto che molti tra i libri degli autori che ho citato sono diventati introvabili. Ciò dipende

dal fatto che quella letteratura è diventata anacronistica perché l'epoca attuale, che corrisponde alla post-modernità, ignora sia la nostalgia che l'utopia e di conseguenza nega legittimità al dolore.

La tentazione gnostica

Una attenta lettura dei pochi testi che ho citato rende più facilmente comprensibile come nella produzione letteraria e saggistica del secolo passato sia andato sempre più diffondendosi un atteggiamento che, per analogia, potremmo chiamare gnostico. Come è noto, uno degli aspetti essenziali del pensiero gnostico è l'idea che il mondo, opera dell'arconte malvagio che impedisce all'uomo la conoscenza di Dio, sia una vasta prigione, il regno delle tenebre, il luogo dell'esilio, dell'assenza e della nostalgia. Dunque, il mondo nella sua totalità è il Male. Da esso occorre fuggire per tornare all'Unità, al regno nativo della luce. L'Unità rende impossibile il conflitto, è il luogo della pace; la Dualità rende invece il conflitto inevitabile. Il radicamento in quell'altrove che è il regno della luce rende superfluo il problema etico. Ma per l'intellettuale del Novecento, che vorrebbe liberarsi dal peso della coscienza ed è però troppo scettico per credere in una possibilità di salvezza, i cieli sono sbarrati e il ritorno è impossibile. Perciò, non gli resta altro che declinare il sentimento dell'esilio in chiave ironico-tragica, secondo modulazioni che escludono ogni possibilità di redenzione. I versi iniziali di una poesia di Nelly Sachs esprimono perfettamente questa impossibilità: «Catena di enigmi / al collo della notte / parola regale scritta assai lontano / illeggibile / forse nell'orbita delle comete / quando la ferita del cielo spalancata / dolora»². La "parola regale" è "scritta assai lontano" ed è "illeggibile", dice Sachs.

La risposta narcisistica

Vorrei ora accennare alle conseguenze, sul piano psicologico, dell'atteggiamento nichilistico.

Dissolti i valori tradizionali, l'individuo si è trovato insieme libero e solo in un mondo che non ha più un senso definito. Nel crepuscolo del disincanto coesistono valori, istanze, scelte di vita in conflitto tra di loro, senza

2. Sachs, *Poesie* (1961, 1962, 1965, 1966, p. 101). Il testo tedesco dice: «Diese Kette von Rätseln / um den Hals der Nacht gelegt / Königswort weit fort geschrieben / unlesbar / vielleicht in Kometenfahrt / wenn die aufgerissene Wunde des Himmels / schmerzt».

che sia più possibile ancorare la scelta a un principio superiore. Resta, come consolazione, la possibilità di vivere il presente nella sua puntiforme ed effimera immediatezza.

In realtà, lo svanimento dei valori forti avrebbe dovuto insegnare una lezione che, per essere difficile e amara, è stata trascurata: muoversi con cautela, senza fanatismi, in un mondo che si è fatto sempre meno consistente; essere tolleranti; accettare l'incertezza e l'ambiguità come elementi costitutivi dell'esistenza. Il nichilismo avrebbe dovuto indurci a dare più importanza alle domande che alle risposte, renderci più umili. In definitiva, avrebbe dovuto alimentare in noi il «sentimento tragico della vita» (De Unamuno), che è consapevolezza profonda della sua essenziale e non risolvibile contraddittorietà. Il risultato è stato invece paura e arroganza. Siamo entrati così nel dominio del narcisismo, che potrebbe essere considerato come una risposta inadeguata alla fine delle certezze e allo spaesamento che ne consegue. La storia di Narciso è una macchina mitologica che continuamente alimenta la fantasia e interviene a modellare la nostra visione del mondo. La psicologia contemporanea vi ha letto soprattutto l'annegare dell'individuo nel gorgo dell'amore di sé, dietro cui si nasconde però la fuga disperata e ostinata dal rapporto con gli altri, l'illusione di completezza e autosufficienza, la finta onnipotenza continuamente alimentata dalla paura della dipendenza, la solitudine invidiosa, la rabbia distruttiva dissimulata dietro la razionalità efficientista. In quel freddo non può essere concepito l'amore, che è il segno più evidente della nostra incompletezza.

In definitiva, il narcisista è affettivamente scollegato dagli altri. È una persona che non sopporta l'idea che tutte le relazioni umane importanti siano inevitabilmente conflittuali, e dunque le evita. Non giunge perciò mai ad accettare la paradossale verità che ogni nostro risultato è transitorio, ma che al tempo stesso vale la pena di impegnarsi seriamente nella costruzione dei nostri castelli di sabbia. Egli sa che gli amori passano, ma ignora che è bello averli vissuti. Freud, che sul narcisismo cambiò più volte idea, finì per concludere, col suo caratteristico pessimismo, che esso andava collegato alla pulsione di morte, mostrandosi anche in questo fedele all'amara dottrina di Hobbes, il quale vedeva nell'umanità "un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro, che cessa solo nella morte".

Il feticismo è, per così dire, il braccio armato del narcisismo. La sua funzione principale è infatti quella di impedire il dialogo umano. Se gli esseri umani sono, nella loro imprevedibilità, pericolosi, l'unico modo di controllarli sarà quello di trasformarli in qualcosa di inanimato: in un feticcio. Gli sviluppi della tecnica hanno favorito la strategia feticistica: si pensi all'intimità che si è stabilita con i dispositivi elettronici (cellulari, computer, etc.) volti a sostituire reali scambi affettivi tra le persone; alle fantasie e ai progetti di ro-

botizzazione; alla definizione dei bisogni non in termini di esperienze e di relazioni interpersonali quanto piuttosto in termini di status e di oggetti materiali. Di qui discende l'educazione dei bambini a mezzo di merci. L'amore per l'inorganico attenua l'angoscia associata all'impurità di tutto ciò che vive. Se però si buttano via le impurità e le incertezze si butta via tutto. Andrebbe ricordato che il poeta John Keats – in una lettera ai fratelli del 1817 – coniò l'espressione “capacità negativa” (*negative capability*) per indicare la capacità «di stare in mezzo alle incertezze, ai misteri e ai dubbi, senza angosciarsi per raggiungere certezze e spiegazioni razionali [...]». È una capacità che si va affievolendo. Come quella di stare accanto agli altri (e a noi stessi) senza muoverci, accettando di non capire e che l'altro sia quello che è.

Psicoanalisi e crisi della modernità

Come ha reagito il pensiero psicoanalitico alla crisi della tarda modernità? Bisogna qui distinguere tra Freud e Jung. Freud, che pure è stato il primo a riconoscere la costitutiva ambivalenza dell'essere umano³ – noi siamo fatti di quel male che così spesso ravvisiamo fuori di noi – dà una risposta che potremmo definire “conservatrice”. In altre parole, conferma i valori dell'eroe borghese ottocentesco e la necessità inderogabile della “rinuncia pulsionale” perché la civiltà possa affermarsi. Il male è la natura, nella sua selvatichezza indomita. Evidente, e del resto dichiarato, è il riferimento a Hobbes e alla sua cruda descrizione della natura umana. L'inconscio desiderante – sostiene Freud – retto dal principio del piacere, deve piegarsi al principio di realtà. La frustrazione indotta dalle esigenze civilizzatrici sarà in qualche modo occultata dal gioco delle sublimazioni che, nella prospettiva freudiana, assumono le sembianze di autoinganni socialmente ammessi e incoraggiati.

La posizione di Freud è singolarmente contraddittoria: da un lato, egli è un fautore convinto del progresso nell'accezione ottocentesca del termine; dall'altro, traspare dai suoi scritti una sorta di colpevole ma invincibile nostalgia per quella età dell'oro, in cui il principio del piacere era garanzia di felicità. La civiltà, pur magnificata nelle sue conquiste, è tuttavia un grave peso, anzi un miraggio che dà meno di quanto promette. L'eroe prometeico appare contemporaneamente come un eroe perdente. Verso la fine della vita, un Freud amareggiato introduce nella sua teoria la pulsione di morte, una spinta distruttiva concepita come altrettanto originaria del principio di

3. Scrive Freud che l'uomo sarebbe per lo più «buono sotto certi riguardi e cattivo sotto altri, o buono in date circostanze e decisamente cattivo in altre» (Freud, 1915).

piacere. *Il disagio nella civiltà*, un saggio del 1929, è una intensa testimonianza della contraddizione in cui Freud si dibatte. È lecito pensare che la radice illuministica del suo pensiero predisponesse Freud a una diffidenza verso tutto ciò che non è controllabile dalla ragione, ed alimentasse così l'atteggiamento pregiudizialmente negativo nei confronti dell'inconscio.

Una frase di Mario Trevi riassume efficacemente l'antropologia che è alla base del pensiero freudiano. Si tratta di un'antropologia che fa dell'uomo un animale decaduto dalla sua pienezza vitale a causa della rimozione. Per essa, «la creatività è un artificio che permette di vivere il rimosso mascherandolo e contraffacendolo» (Trevi, 1975, p. 11) e di difendersi così dalle proprie pulsioni infantili.

Diversa è la posizione di Jung. Anzitutto, Jung partecipa allo spirito della tarda modernità in quanto sostenitore della relativizzazione e soggettivazione dei valori. Ad esempio, se per Freud la teoria psicoanalitica aveva valore di verità, era cioè una ricostruzione oggettiva e universale del funzionamento della psiche, Jung considera la propria teoria soltanto come una delle possibili descrizioni della realtà. Questo relativismo epistemologico si fonda sull'idea che ogni teoria psicologica ha una validità relativa in quanto condizionata dalla particolare struttura psicologica del soggetto che la formula. Scrive Jung: «Psicologicamente, *mondo* significa il mio modo di vedere il mondo» (Jung, 1921, p. 196).

Per quanto attiene poi al “disagio nella civiltà” e al rapporto col male, Jung sostituisce alla nozione di adattamento, implicita nel pensiero di Freud, quella di “individuazione”. L'individuazione, in quanto tendenza al compimento di sé, richiede distanziamento dai valori collettivi e un'apertura di credito nei confronti dell'“altra parte”, cioè dell'inconscio, il luogo metaforico in cui è contenuto tutto ciò che è disfunzionale rispetto alle esigenze della “civiltà”, e che perciò è considerato il Male.

Freud, affermando che, “dov'era l'Es, là deve subentrare l'Io”, aveva attribuito all'Io una funzione colonizzatrice. Al contrario Jung, assegnando ugual valore alla coscienza e all'inconscio, apre un discorso paradossale in quanto assume come meta la coesistenza degli opposti. Se per Freud il programma della psicoanalisi mira alla vittoria finale dell'Io sull'inconscio, per Jung l'analisi tende a un equilibrio perennemente precario e instabile fra parti autonome della psiche. Stabilire un rapporto dialogico tra coscienza e inconscio significa privilegiare una situazione ambivalente, non descrivibile nei termini della ragione discorsiva, ma sperimentabile come luogo in cui la contraddizione è accettata come un valore. Ciò comporta una relativizzazione dell'Io e delle sue certezze e la creazione di una sorta di spazio intermedio, nel quale i contrari si fronteggiano. Ne consegue ovviamente una destabilizzazione degli assetti costituiti, ma soprattutto viene

escluso che un qualunque assetto possa essere considerato come definitivo. È il sacrificio dell'univocità: ogni atteggiamento ne richiama uno di segno contrario e l'arte sta nel tenerli insieme, essendo consapevoli di dover pagare un prezzo tutte le volte che decidiamo di far pendere la bilancia da una delle due parti. Naturalmente, la dimensione temporale assume qui un rilievo fondamentale, in quanto il confronto tra le parti avviene nel tempo e nel tempo trova le sue alternanze e le sue compensazioni, che sono in definitiva il contenuto della storia della nostra vita.

Questa situazione corrisponde a uno stato di relativa indeterminazione che, come dicevo, segnala la funzione non meramente adattativa dell'analisi junghiana. Se realmente siamo in grado di riconoscere a Bene e Male uguale dignità, dovremo necessariamente attribuire all'analisi la funzione di promuovere ciò che si potrebbe chiamare un "disadattamento controllato". Dico "controllato" non per preoccupazioni moralistiche, ma perché la dinamica conscio/inconscio, se vissuta consapevolmente sino in fondo, permette di abitare la contraddizione senza cedere definitivamente a nessuna delle parti. Si intende che questa perdita di certezze, questa necessità di tracciare la strada nell'atto stesso in cui la si percorre, espone a rischi maggiori, o forse a rischi diversi, più consapevoli. «Siamo tutti degli esperimenti che possono fallire» (Jung, 1928-30, p. 272) scrive Jung e, una volta usciti dal giardino originario, nulla più è garantito. Di conseguenza, il modello junghiano dell'analisi implica un elogio del dubbio. Scrive ancora Jung: «Il dubbio è il coronamento della vita, perché nel dubbio verità ed errore si incontrano. Il dubbio è vivo, la verità, talvolta, è morte e stagnazione. Se si è in dubbio si ha la migliore possibilità di unire i lati oscuri e luminosi della vita» (*ibidem*, p. 129).

Queste considerazioni permettono di intendere perché l'individuazione sia sempre designata da Jung come un processo. Essa non è uno stato, un punto di arrivo definitivo, ma un continuo scomporsi e ricomporsi di situazioni di equilibrio. Ad essa si può applicare il noto detto, secondo cui "la meta è la via", e la via è quella strada zigzagante fatta per tenere insieme gli opposti, che sempre tendono a dissociarsi. Perciò la conflittualità è considerata da Jung un fenomeno fisiologico; è anzi la sostanza stessa della psiche normale. Compito dell'Io è, come egli scrive, «spogliarsi della sua ostinata autonomia»⁴ e riconoscere, per così dire ufficialmente, il fatto di non poter mai essere pienamente padrone in casa propria.

In questa prospettiva, il Male, l'Ombra, è sì la fonte di ogni nostra vergogna, la portatrice di ogni nostra miseria, meschinità, incapacità; ma è an-

4. Altrove (Romano, 2013) ho provato a segnalare i punti di contatto tra l'atteggiamento di Jung e quello di Musil (si vedano specialmente le pp. 77, 88, 143).

che la condizione della creatività e, per così dire, la garante di un'etica che non sia mero adeguamento ai valori collettivi e alle fedi istituzionalizzate. Nel *Seminario sullo Zarathustra di Nietzsche*, Jung ha tematizzato con accenti drammatici il confronto con l'Ombra. Vale la pena di citare.

Senza libertà non c'è vera moralità; c'è soltanto un attenersi alla legge, un'obbedienza più o meno completa basata sul principio del "tu devi". E tutto ciò [...] viene chiamato moralità, ma non è certamente una vera responsabilità etica [...]. Finché si cammina tra due alte pareti, dal cui percorso è impossibile deviare, non c'è libertà né responsabilità [...]. Giunge però un tempo in cui questi stessi muri cadono [Nietzsche], e a questo punto ci troviamo all'improvviso a dover dipendere da noi stessi [...]. Con ciò la stabilità del mondo viene a basarsi sulla nostra stessa affidabilità, sul fatto di poter contare su noi stessi (Jung, 1988, pp. 285 sgg.).

Bisogna essere coraggiosi a sufficienza, aggiunge Jung, «per poter dire di no al proprio dovere, [...] per fare qualcosa che va contro l'ordine e contro la legge [...]. Ogni creazione è, in ultima analisi, qualcosa di immorale, perché spezza una tradizione – è un atto criminale» (*ibidem*)

E ancora:

Dobbiamo imparare a trattare [con il male], perché esso *vuole la sua parte nella vita* [...]. Non dobbiamo più soggiacere a nulla, nemmeno al bene. Un cosiddetto bene, al quale si soccombe, perde il carattere etico [...]. Ogni forma di intossicazione è un male, non importa se si tratti di alcool o morfina o idealismo. [...]. Il riconoscimento della realtà del male necessariamente relativizza sia il bene che il male, tramutandoli entrambi nella metà di un contrasto, i cui termini formano un tutto paradossale [...]. La valutazione morale si fonda sempre sulla apparente certezza di un codice morale, che pretende di stabilire con precisione che cosa è il bene e che cosa è il male; ma una volta che sappiamo quanto ne è incerto il fondamento, la decisione morale diventa un atto soggettivo, creativo [...]. Nulla può risparmiarci il tormento di una decisione morale. In certe circostanze dobbiamo avere la libertà di astenerci dal bene morale conosciuto come tale e di fare ciò che è considerato male, se la nostra decisione morale lo richiede. In altre parole, non dobbiamo soccombere a nessuno dei due opposti (Jung, 1961, p. 367 sg.).

In conclusione, si può dire che, per Jung, la figura che regge le relazioni intrapsichiche è l'ossimoro. L'oscurità contiene una luce, nella morte albeggia la vita, il figlio sciocco delle fiabe scopre il tesoro: l'ossimoro testimonia la natura antitetica del mondo e dovrebbe essere amato dagli psicoanalisti come un alleato che radica nel linguaggio ciò che essi fanno di se stessi e degli altri. Del resto, basta aprire un manuale di retorica. Ossimoro in greco significa "acuta follia" e designa «l'unione paradossale di due termini antitetici, una sorta di corto circuito semantico, che si forma in quanto

uno dei due componenti esprime una predicazione contraria o contraddittoria rispetto al senso dell'altro» (Mortara Garavelli, 1989, p. 245) L'ossimoro genera inquietudine perché destabilizza costantemente il senso, relativizza i valori, ci pone su un impervio, vertiginoso crinale dal quale si contemplan due versanti contrapposti, entrambi attraenti ed entrambi paurosi. In questo consiste la sua costitutiva paradossalità.

Per favorire una comprensione più immediata del rapporto tra l'Io e l'Ombra vi racconterò un sogno riportato dal mio amico Mario Trevi. Una persona colta e raffinata sogna di essere studente e di avere due maestri. Uno dei due è uomo di straordinario coraggio e cultura. Lo studente ne è entusiasta e accetta la disciplina e la fatica connesse con lo studio. L'altro maestro è invece un vecchio infingardo, avido, invidioso, pusillanime. Per lui non esiste alcun bene morale, alcun valore. È cinico, vizioso e irride alla virtù altrui. In qualche modo, il secondo maestro mira alla distruzione del primo. Lo studente è angosciato ma sente che non può sottrarsi al proprio destino di traditore. Lacerato, partecipa tanto al programma di studio che alla vita di dissolutezza. Odis e disprezza il secondo maestro ma non sa e non può sottrarsi alla sua influenza. *Ma anche* scopre con meraviglia e sollievo (e, in realtà, sa di aver sempre saputo) che il proprio tradimento e la propria abiezione sono la condizione di vita del primo maestro (Trevi, Romano, 2009, pp. 116 sgg.)⁵.

Vorrei sottolineare qui che la posizione junghiana nulla concede a un compiaciuto irrazionalismo. Al contrario, è sempre presente un atteggiamento etico, che vorrebbe discriminare ma viene messo dolorosamente in scacco dal riconoscimento delle ragioni che ogni parte rivendica. L'antropologia junghiana è semmai coerente con lo spirito della tarda modernità, cioè con la immagine dell'uomo che, avendo perso il fondamento di ogni certezza, esplora dentro e fuori di sé le possibilità contraddittorie dell'esistenza.

Se vogliamo utilizzare la metafora eroica, diremo che Jung cancella la figura dell'eroe "imperialista". Infatti il 18 dicembre 1913 Jung fa un sogno terribile: con l'aiuto di un giovane bruno uccide Sigfrido, il biondo eroe della tradizione germanica che, nel sogno, è un suo mortale nemico. In *Ricordi sogni riflessioni*, Jung così commenterà il sogno:

Sigfrido rappresentava ciò a cui la Germania tendeva, cioè a far valere eroicamente la sua volontà [...]. Io pure avevo voluto la stessa cosa, ma ora non era più possibile. Il sogno indicava che l'atteggiamento rappresentato da Sigfrido, l'eroe, non mi si addiceva più. Perciò doveva essere ucciso (Jung, 1961, p. 208).

5. In questo libro sono riportati numerosi altri sogni della stessa natura.

E nel *Libro Rosso*: «Era il caso di distruggere il mio eroico ideale di efficienza» (2009, p. 240).

Alla luce di quello che potremmo chiamare il “dualismo dell’inclusione”, l’eroe junghiano è un eroe privo di *hybris*, un traghettatore, un mediatore tra coscienza e inconscio, tra bene e male, tra Io e Ombra. Detto in modo schematico, svolge la funzione civilizzatrice, che pone regole e limiti, quando si tratta di favorire, soprattutto nell’età giovanile, il movimento della coscienza che si distacca dall’inconscio e va verso la luce e l’indipendenza. Quando però le posizioni raggiunte tendono ad assolutizzarsi, e dunque a divenire rigide e dogmatiche (ciò che Jung chiamerebbe “monoteismo della coscienza”) (1929, p. 45), un rinnovato rapporto con “l’altra parte” si rende necessario. La regressione diventa condizione di rinnovamento, cioè di un sostanziale progresso. Questo movimento comporta l’apertura di uno stato di tensione, e a volte di esplicito conflitto, tra individuo e valori collettivi: una tensione che, dall’esterno, può essere considerata e condannata come disadattamento.

La posizione “antieroaica” che ho qui richiamato ha certamente anche delle ricadute nel campo della clinica. La cura del narcisismo, infatti, passa attraverso la discesa nella depressione e l’esposizione al dolore. Smarrita ogni fede definitiva, il narcisista può tornare a vivere soltanto accettando la costitutiva fragilità e incertezza della condizione umana. Ha scritto Jung in proposito: «Spesso dietro la nevrosi si nasconde tutto il dolore naturale e necessario che non siamo disposti a tollerare» (Jung, 1943, p. 92).

Va detto infine che nella posizione junghiana ritorna, ma senza compiacimento né derive decadentistiche, un tema ben presente nella cultura del Romanticismo. Nella *Winterreise* (“Viaggio d’inverno”) di Franz Schubert, uno dei capolavori musicali più sconvolgenti dell’Ottocento, il *Wanderer*, il Viandante, che è figura emblematica dello sradicamento, sa che, di fronte alla realtà ostile o incomprensibile, deve scontare con la solitudine la sua libertà; e già nel primo *Lied* canta: *Muss selbst den Weg mir weisen / in dieser Dunkelheit* (“Da me devo trovare la via / in questa oscurità”).

Cercando di esporre, seppur brevemente, la dottrina dell’individuazione, credo di aver implicitamente indicato la risposta che Jung dà alla sfida del nichilismo. Una risposta complessa poiché da un lato condivide con l’opzione nichilistica la relativizzazione dei valori, ma non le conseguenze che molti ne hanno tratto, e cioè la radicale deresponsabilizzazione nei confronti della valorialità in sé (narcisismo) o, per altri versi, una totale perdita di significato che si riflette in un sentimento di catastrofe esistenziale inerente al fatto stesso di essere al mondo (come documentato nei brani poetici che ho citato). Jung non esclude la tensione verso scopi e neppure la funzione di lievito dell’utopia; esclude che esse possano essere garantite da una autorità esterna o trascendente.

Occultamento dell'Ombra

Dopo questo lungo percorso, giungiamo finalmente a parlare della post-modernità. In contrasto con il sentimento tragico che si manifesta nei documenti della crisi della modernità, il post-moderno è caratterizzato da una radicale indifferenza nei confronti di ciò che trascende il qui e ora dell'esperienza, cioè nei confronti dell'appello al "valore" come garante del significato. Se la nietzschiana messa in crisi dei valori aveva inizialmente generato sofferenza e sentimento di insignificanza, con l'avvento di quella che si è convenuto di chiamare post-modernità si è andata affermando una visione del mondo essenzialmente ludica, che ama le contaminazioni e la vita nel suo aspetto puntiforme, che non si pone domande e non interroga la storia. Ciò che fondamentale è latita è l'impegno etico di fronte all'esistenza. Vorrei che questo fosse tenuto presente come cornice a tutto quanto ora dirò.

La prima constatazione che si impone è che il passaggio dalla modernità alla postmodernità è andato di pari passo con gli sviluppi della tecnica, che hanno favorito la dissoluzione della responsabilità personale e l'occultamento dell'Ombra.

Va ricordato che già all'inizio del secolo scorso Weber, nello studiare l'organizzazione della moderna società capitalista, aveva sottolineato come, col crescere della razionalità e complessità dei mezzi, viene offuscata la percezione dei fini e del loro significato. Il prevalere dell'efficienzismo esonera il singolo dalla riflessione etica e favorisce l'impersonalità. Noi sappiamo che anche le "macchine della morte" dello sterminio nazista erano strutture burocratiche; tra le due parole – "macchina" e "morte" – l'accento è certamente caduto sulla prima: la macchina è più importante della morte. Da cui la "banalità del male" (Arendt) e il fatto che uomini apparentemente normali hanno fatto funzionare come un'industria i campi di sterminio e si sono poi giustificati spiegando di aver ubbidito agli ordini e applicato i regolamenti. Al fenomeno della razionalizzazione dei mezzi si è aggiunto e ha acquistato sempre maggiore importanza come fondamento tecnologico dei modi di essere del narcisismo lo sviluppo delle tecniche di comunicazione di massa.

A partire dalla fine della seconda guerra mondiale (ma anche prima: *La ribellione delle masse* di Ortega y Gasset è del 1930), una vasta letteratura saggistica ha accusato la comunicazione di massa di essere esclusivamente al servizio del profitto, di essere usata per creare nuovi bisogni, di addormentare la capacità critica, di provocare emozioni piuttosto che rappresentarle, di abolire le differenze di importanza delle informazioni ottundendo così il giudizio morale, e infine di predicare il verbo ottimistico che "ogni cosa è comprensibile e ogni cosa è rimediabile". Tanti sono i nomi di quei

saggisti: basterà ricordare Adorno, Horkheimer, Anders, Cioran, Baudrillard e, in Italia, Zolla.

I primi a scriverne avevano a disposizione soltanto i giornali illustrati, la radio, il cinema in bianco e nero e una televisione ancora rudimentale. Tuttavia si erano accorti, per esempio, che affiancare su due pagine di un rotocalco (o collocare in sequenza in un programma televisivo) una foto di bambini denutriti del terzo mondo e una foto pubblicitaria di biancheria intima femminile ottundeva l'indignazione e, trasmettendo l'idea che l'informazione è neutra, suggeriva che anche noi dobbiamo esserlo, neutrali e indifferenti come l'occhio di Dio.

Negli anni '60 del secolo scorso si sviluppò intorno a questo tema una polemica violenta, e i saggisti in questione furono accusati di essere degli "apocalittici" (cfr. Eco, 1964). In effetti, non è difficile scorgere i limiti: un certo atteggiamento aristocratico e la tendenza ad assolutizzare le critiche e a non tener conto delle differenze individuali. L'esistenza di questi limiti non ci esime però dal riconoscere in quegli autori delle virtù profetiche. Poiché, se è vero che le persone dotate di capacità critiche e di giudizio etico sono ancora tante, non credo si possa negare che oggi le nuovissime tecniche comunicative rischiano di trasformare progressivamente la vita umana in uno spettacolo fantasmagorico allestito all'insaputa dei soggetti che lo rappresentano.

Con l'avvento di Internet, i modi della comunicazione di massa si sono trasformati radicalmente. Lasciamo pure da parte le meraviglie allucinatorie della cosiddetta "realtà virtuale"⁶. È sufficiente riflettere sui cambiamenti di mentalità suggeriti o imposti dalla tecnologia digitale. Non a caso recentemente il direttore de *La civiltà cattolica* scriveva:

Internet sta cambiando il nostro modo di pensare e di vivere. Le recenti tecniche digitali non sono più *tools*, cioè strumenti completamente esterni al nostro corpo e alla nostra mente. La Rete non è uno strumento, ma un "ambiente" nel quale noi viviamo. Forse anche qualcosa di più, un vero e proprio "tessuto connettivo" della nostra esperienza della realtà (Spadaro, 2013).

Non riesco a darmi una ragione del compiacimento forse implicito in queste considerazioni. Agli ottimisti potrei ricordare la ben nota afferma-

6. Per "realtà virtuale" si intende "un ambiente tridimensionale generato dal computer, in cui il soggetto o i soggetti interagiscono tra loro e con l'ambiente come se fossero realmente al suo interno". Ne consegue che la realtà virtuale offusca le differenze tra fantasia e realtà, relativizza la distinzione tra vero e falso, favorisce il sentimento di autosufficienza e onnipotenza, sostituisce all'esperienza la continua ricerca di eccitamento. Basta, per esempio, ricorrere a un *avatar* per assumere una qualunque identità.

zione di M. McLuhan: “Il mezzo è il messaggio”. Una frase che indirettamente coglie il significato dell’equivoca leggerezza che permea la società contemporanea. “Il mezzo è il messaggio” significa che «nel lungo periodo il contenuto di un *medium* ha molto meno importanza del *medium* stesso nell’influenzare il modo in cui pensiamo e agiamo [...]. Col tempo, se lo usiamo a sufficienza, [il *medium*] cambierà ciò che siamo, come individui e come società» (Carr, 2010, p. 17)⁷. Per esempio, la televisione, al di là dei suoi contenuti, ha cambiato l’uso del tempo. Per comprendere l’entità del fenomeno va anzitutto ricordato che, per esempio, uno studio del 2009 ha documentato che la maggior parte degli americani, di qualsivoglia età, passa almeno otto ore e mezzo al giorno guardando un televisore, il monitor di un computer o il display del cellulare (*ibidem*, pp. 110 sgg.).

Quali sono gli effetti di questo consumo, che trapassa facilmente in una dipendenza? Cercherò di riassumere in poche parole il contenuto delle numerose ricerche sull’argomento. La struttura di Internet favorisce la rapidità dei passaggi da un contenuto all’altro ma, al tempo stesso, induce alla distrazione e alla dispersività. Viene così favorita la superficialità (nel senso specifico di restare alla superficie, di avvicinare e sovrapporre innumerevoli superfici), all’interno di un atteggiamento strettamente utilitaristico. Ad esempio, per molti la sola idea di leggere un libro sembra ormai fuori moda, dato che è possibile procurarsi le informazioni utili molto più velocemente sul Web (*ibidem*, pp. 22 sgg.). Implicita in questo atteggiamento è la svalutazione della scrittura complessa, così come la fine della lettura approfondita. Come è stato detto, la vita online è caratterizzata da una perenne distrazione, imposta da ciò che si potrebbe definire una “tecnologia della interruzione”. I *links* distraggono dal leggere e dal pensare in modo approfondito: invece di libri, utilizziamo una “biblioteca di frammenti”. La “tecnologia dell’interruzione” è perciò anche una tecnologia della disattenzione e della dimenticanza.

Dove è scoraggiato l’approfondimento personale, che richiede tempo, riflessione, concentrazione, vengono inevitabilmente favorite le soluzioni conformiste e convenzionali. In definitiva, Internet rassomiglia a uno sterminato luna park, a un “paese dei balocchi”, in cui ciò che conta è la sovrastimolazione come forma di intrattenimento in sé, svincolata da ogni finalità, con effetti ipnotici che penalizzano l’iniziativa personale, la creatività, la empatia, a favore di un fittizio senso di onnipotenza e di illimitatezza e di un sempre maggiore disimpegno emotivo. Infatti i contatti che si instaurano tramite Internet sono per lo più fantasmatici e revocabili in qualsiasi momento. Questo disimpegno emotivo è incoraggiato da un atteggiamento

7. Molte considerazioni che seguono hanno trovato in questo libro alimento e conferma.

ideologico di tipo riduzionista, che tende ad assimilare il comportamento del cervello umano a quello del computer. Significativamente, un insigne economista ha scritto che «il Web ci consente di prendere in prestito efficacia cognitiva dall'autismo e diventare migliori *infovori*, o divoratori di informazioni» (cit. in Carr, 2010, p. 261)⁸.

Questi tratti definiscono il narcisismo di massa, che permea la società occidentale avanzata, e conserva le parole ma non più la sostanza della *ubris* prometeica. È un clima, un ambiente cui ci stiamo assuefacendo e ha le sue manifestazioni caratteristiche. Ne ho scelte due: il prevalere dell'illusione e la perdita dell'alterità. Ne parlerò da apocalittico moderato – se mi è consentito l'ossimoro – consapevole che certamente non tutte le persone che vivono nella società occidentale sono portatori di tali caratteri e che, inoltre, questi si possono presentare con gradi diversi di intensità.

Cominciamo dal primo.

Non è raro leggere sui giornali titoli di questo tenore: *Bus investe e uccide una donna. I passanti si fermano per fotografare*. È questo l'esempio più semplice di ciò che si potrebbe chiamare l'estetizzazione della realtà. Essa rende superflui i sentimenti poiché trasforma tutto ciò che tocca in spettacolo. *Spettacolo*, in questo contesto, è parola che si oppone a *verità* e *profondità* ed evoca invece quello che Brecht avrebbe definito l'uso gastronomico della realtà. L'immagine sostituisce l'immaginazione e suggerisce la superfluità del simbolico. Se tutto si riduce a immagine, a significante senza significato, nessuno si può sottrarre al destino di essere a propria volta un'immagine e di contribuire così ad alimentare l'infinito passatempo del mondo. Una volta lo specchio in cui al mattino ci guardavamo funzionava come strumento critico: vedevamo le rughe e gli occhi torbidi, eravamo contenti o scontenti di noi, riflettevamo, facevamo progetti; pur avendo abbandonato ogni certezza definitiva, questo non ci esimeva dal cercare il be-

8. A proposito della sacralizzazione della tecnica, G. Anders scrisse una volta: «Gli esseri umani provano vergogna ad essere stati generati anziché fatti» (cit. in Carr, 2010, p. 208). È una vergogna che sta alla base della aspirazione al cosiddetto "post-umano". Con questa espressione si indica infatti l'ibridazione di organico e inorganico e dunque la transgressione del confine natura/cultura. Il tema comune è l'assenza di demarcazioni nette e di differenze essenziali tra umani e macchine e, in generale, tra meccanismo cibernetico e organismo biologico. Il "simbionte" (è questo il titolo di un libro recente di Longo, *Il simbiote*, Meltemi, Roma 2013) è l'uomo "meticciano", sulla cui base biologica vengono innestate protesi tecnologiche via via più complesse e sofisticate. Nella prospettiva del post-umano, questa ibridazione non ha più una funzione riparativa (nel senso del ristabilimento di processi naturali preesistenti), ma tende alla creazione di nuovi apparati biologici. Appare evidente l'aspirazione al superamento dell'umana finitezza, anche se non sono pienamente prevedibili gli effetti di queste manipolazioni. Pulcini ha chiamato "dislivello prometeico" la divaricazione sempre più ampia tra la facoltà di fare e di produrre e quella di immaginare gli effetti del proprio fare, tipico della tecnologia contemporanea (in Sanna, 2005, pp. 15-18).

ne nel male e viceversa e di alimentare, usando per così dire la nostra stessa perplessità, la ricerca di un qualche significato. Ora le cose stanno cambiando. Gli specchi diventano superflui perché noi stessi stiamo diventando specchi destinati a rispecchiare il mondo così com'è. Fotografare ed essere fotografati: questa è la nuova utopia. Sotto il vestito niente. Attenzione: non si tratta soltanto dell'accentuazione di quella struttura che Jung chiama *Persona*. L'utopia è più radicale, perché aspira all'ontologia. Non possono esserci maschere dove non c'è più nulla da nascondere. Tutto è quello che è. Liberato del peso delle domande e del pensiero critico che alimenta il dubbio e sottolinea costantemente la nostra duplicità, l'individuo gode della illusione della leggerezza, una leggerezza ottenuta per sottrazione, all'interno di una mistica dell'insignificanza. Beninteso, un'insignificanza raggiunta non come risultato di un'ascesi, ma già data, per così dire inerente alle cose stesse. Alla leggerezza si aggiunge l'onnipotenza. La realtà virtuale e i suoi sviluppi consentono di vivere in modo ludico tutte le situazioni, di incarnare tutte le figure, liberi da ogni responsabilità, come in un ininterrotto *reality show*. Chi ha visto il film *Lei* (a parte il finale melenso) non avrà potuto sottrarsi a un certo disagio. Leggerezza, onnipotenza, libertà illimitata, rottura del nesso tra scelta e responsabilità, cancellazione dell'interiorità. L'immagine non interroga più chi la guarda, ma occupa l'intero spazio mentale. Come ha osservato Baudrillard (1995, p. 6), «ogni cosa si ritira dietro la propria apparenza». Molti anni prima, con incredibile lungimiranza Musil aveva scritto:

Non s'è notato come le esperienze si siano rese indipendenti dall'uomo? [...] È sorto un mondo di qualità senza uomo, di esperienze senza colui che le vive, e si può quasi immaginare che nel caso limite l'uomo non potrà più vivere nessuna esperienza privata. [...] L'idea che l'importanza dell'esperienza è il viverla, e dell'azione il farla, incomincia a sembrare un'ingenuità alla maggior parte degli uomini (Musil, 1952, p. 143).

Se Joyce aveva scritto che “la storia è un incubo da cui cerco di destarmi”, l'illusione postmoderna permette il risveglio in un mondo unidimensionale, ritagliato senza grazia nel tessuto variopinto del nulla.

In un mondo illusionistico, può sopravvivere l'alterità? Evidentemente no. In quella che, nel caso migliore, può essere definita una eufemizzazione del reale, l'Altro non ha più posto. Basti pensare al *politically correct*: il male non trova più posto fuori di noi dal momento che, per effetto di una cosmesi universale, i ciechi sono diventati *non vedenti* e i becchini *operatori cimiteriali*. (Una riedizione su scala industriale del male come *privatio boni*?). Le cose non vanno meglio dentro di noi: insieme alla riflessione, al sentimento del limite, all'abitudine a dubitare, anche l'Altro è scomparso. È

scomparso il pensiero dialettico e l'idea stessa che si possa ragionare per opposti che si limitano a vicenda. Nella fantasmagoria sostenuta dalla tecnologia si celebra una sorta di ottimismo che sembra una riedizione, aggiornata e potenziata, di quello positivistico. Divenuta sogno a occhi aperti, la vita ha espunto da sé ciò che le si oppone, la contraddice, la contesta, la insidia ma, al tempo stesso, le offre delle opportunità di trasformazione: il male, il dolore, la delusione, la malattia, la morte⁹. E ha espunto anche le passioni e gli slanci dell'anima, che presuppongono l'esistenza di valori verso cui tendere: la società spettacolare e narcisistica ha reso superflui i sentimenti, offrendo come surrogato il sentimentalismo episodico e a buon mercato. L'Io non ha più un Altro con cui dialogare e azzuffarsi. L'alessitimia, cioè l'incapacità di riconoscere i propri e gli altrui sentimenti, è ormai un male epidemico. Non si ama più, perché l'amore, che implica un'esposizione all'altro, è pericoloso.

Molti hanno notato che l'insieme di queste caratteristiche della post-modernità si è incarnato in una figura emblematica, che è il pittore Andy Warhol. Anziché imbastire un discorso su di lui, credo sia più efficace riportare alcune frasi tratte da un'intervista e dal suo straordinario diario. «Tutti si rassomigliano e agiscono allo stesso modo, ogni giorno che passa di più. Penso che tutti dovrebbero essere macchine [...]. Io dipingo in questo modo perché voglio essere una macchina» (Goldsmith, 2004). E anche:

Giorno dopo giorno mi guardo allo specchio e scopro qualcosa – un nuovo foruncolo [...]. Prendo un po' di cotone Johnson & Johnson e sfrego il cotone sul foruncolo [...]. E mentre l'alcol si sta asciugando io non penso a niente [...]. Quando l'alcol si è asciugato, applico subito la crema medicata color carne per i foruncoli acneici [...]. Così adesso il foruncolo è coperto. Ma io sono coperto? Devo osservarmi allo specchio per controllare. Non manca niente. C'è tutto. Lo sguardo distaccato, l'aria languida e annoiata, il pallore devastato, le labbra cineree. I capelli bianco-argentei arruffati, soffici e metallici [...]. Non manca niente. Sono esattamente come mi descrive il mio album di fotografie (Warhol, 2008).

Lo stesso Warhol dichiarò una volta di essere «sempre ossessionato dall'idea di guardarsi in uno specchio e non vedere nessuno, nulla».

Come ho già detto, nel mondo rappresentato da Warhol si celebra l'apoteosi dell'insignificanza: un mondo in cui niente si oppone più a niente e la distinzione tra il vero e il falso, tra il bene e il male non può più darsi, perché l'Altro rappresenta un limite, e in un mondo fantasmatico il limite non esiste. Ma se non esiste il limite, non esiste neanche più l'Io, e dunque nep-

9. Come scrive Neumann: «Vita e creazione devono avvenire nella polarità e nella frattura, cui appartengono anche demonio, male, colpa, peccato e morte» (Neumann, 1953, p. 150).

pure l'Ombra, il Male che ad esso si oppone. Prendiamo una frase come: *Che cos'è il nemico? È il nostro problema in forma di persona*. Gli abitanti di quel mondo non hanno gli strumenti per comprenderla. E la solitudine, la vecchiaia, la morte? Basta non pensarci, restando sempre *connessi*.

In un'epoca occupata militarmente dal nichilismo e dall'anomia, ha ancora senso parlare di un confronto drammatico tra norma e antinorma? Dov'è più il "tu devi"? E la frequentazione dell'Ombra non ha perso il brivido, insieme inquietante e liberatorio, della trasgressione? Se tutto è possibile, e facilmente esperibile, non c'è più tensione tra opposti, non c'è più scelta né assunzione di responsabilità. La crisi delle certezze diventa un alibi. Scompare il "tu devi" che proviene dall'esterno, ma è reso impossibile anche il "tu devi" che nasce dall'interno come risultato di un difficile processo di autenticazione. La rottura del nesso tra scelta e responsabilità fa sì che appaia incomprendibile l'idea di dover pagare il prezzo delle proprie decisioni. Ma se la decisione non include più la responsabilità, essa diventa "leggera", arbitraria e insignificante. Se in passato l'adesione ai valori istituzionalizzati era considerata indiscutibile, oggi si rischia di considerare indiscutibile la mera insorgenza del desiderio. Da cui la facilità con cui i bisogni vengono manipolati dall'industria e, *last but not least*, il proliferare delle cosiddette "sindromi marginali".

In definitiva, la post-modernità si configura come un enorme cimitero, un ossario in cui giacciono confuse tutte le cose finite: fine della distanza riflessiva, fine dell'immaginario e dell'utopia, fine del negativo, fine della trascendenza, fine della differenza, fine dell'alterità e del conflitto, fine dell'incertezza, dell'ambiguità e del contrasto, fine dei sentimenti, fine di ogni domanda... Ma soprattutto fine della funzione simbolica e del simbolo, della sua feconda contraddittorietà, della sua polisemia, della sua inesauribilità ermeneutica, della sua intrinseca progettualità¹⁰.

La situazione che ho provato a descrivere presenta alcune singolari analogie con l'esperienza schizofrenica. Ad esempio, è stato notato (Sass, 1994) che, per il malato, la realtà degli oggetti del delirio sembra esaurirsi nelle immagini che egli esperisce e non abbia un'esistenza autonoma. Il grande psichiatra Kurt Schneider aveva messo in evidenza che i sintomi della schizofrenia comportano passivizzazione e altre distorsioni del nor-

10. Come scrive Trevi, «Se il progetto è anticipazione delle possibilità, tale anticipazione può essere "formulata" anche nel linguaggio dell'inconscio. Ciò significa che, in tal caso, è formulata appunto in simboli, vale a dire in espressioni verbali o visive che, benché cariche di "senso", non hanno alcuna precisa dimensione semantica [...]. L'ammettere la produzione di simboli [...] da parte dell'inconscio, permette di concepire l'inconscio stesso non solo come il custode del passato (nella forma del rimosso), ma anche come custode del futuro, per quanto questo sia esprimibile appunto in progetti». (Trevi, 1987, p. 76).

male senso di volizione, interiorità e intimità (Schneider, 1967, pp. 63-103). Appiattimento affettivo, indifferenza dello sguardo, sensazione di vivere in un eterno presente e cancellazione della storia come processo sono elementi comuni a certe sindromi schizofreniche e all'atteggiamento di base della postmodernità. Essi sono la conseguenza della evanescenza del mondo esterno e dell'annullamento della distinzione tra reale e irreali, autentico e immaginario. Da ciò consegue anche che la soggettivazione schizofrenica può «irretire con la prospettiva di un potere e di una sicurezza illimitati» (Sass, 1994, p. 344).

Ovviamente, non sto sostenendo che l'uomo della postmodernità sia un soggetto schizofrenico in senso clinico. L'uso dell'analogia mi sembra però utile per sottolineare le caratteristiche più inquietanti del tempo attuale. Il mondo perde spessore, si appiattisce e «l'illusione non è più possibile, perché non è più possibile il reale» (Baudrillard, 1971, p. 69). Nel passaggio dalla presenza nel mondo al mondo come immagine, le serigrafie di Warhol – scrive Sass – sono «immagini fatte di immagini di persone (Marilyn, Jackie e Elvis) che, in un certo senso, già esistono più come caricature mediatiche che come esseri reali, eppure sembrano proclamare l'universalità del loro non essere» (Sass, 1994, p. 395).

Il discrimine tra modernità e postmodernità passa essenzialmente attraverso il rifiuto di ogni atteggiamento critico e, ancor più, attraverso il rifiuto di ogni risentimento morale. Assistiamo a un ritorno della inconsapevolezza. I grandi cantori della fine delle certezze – da Hoffmansthal a Beckett – esprimono in ogni caso la sofferenza, la disperazione che nasce dall'auto-riflessione. In questa prospettiva, la tentazione gnostica, cui ho accennato precedentemente, può essere interpretata come aspirazione al ritorno alla "oggettività" del reale. L'ideologia postmoderna predica invece la piena legittimazione e, per così dire, il compiacimento per l'insignificanza del mondo, per la sua felice irrealtà.

Mi rendo conto che questa mia riflessione rischia di assomigliare a un quaresimale. So bene che quando si ragiona per modelli, molte cose restano fuori; so quindi che, per fortuna, ancora molto sangue vivo circola nelle vene del mondo. Tuttavia, la postmodernità ospita una tendenza anti-umanistica, che tende a proporsi come *Spirito del tempo*. «Con lo spirito del tempo – scrive Jung – non è lecito scherzare: esso è una religione, o meglio ancora una confessione, un credo, a carattere assolutamente irrazionale, ma con l'ingrata proprietà di volersi affermare quale criterio assoluto di verità, e pretende di avere per sé tutta la razionalità» (Jung, 1934, p. 367).

Per concludere. Eravamo abituati a pensare per opposti. In *Moby Dick* Ismaele dice: «Al mondo non c'è qualità che sia ciò che è se non per contrasto». Ora non è più così. Come parodia dell'ascesi gnostica, il ritorno

all'Uno è avvenuto, in forma degradata, nella società di massa. Il pensiero è tornato a essere monista, e si potrebbe immaginare che il virtuale condiviso sia una estrema incarnazione della "volontà generale" di Rousseau. Magicamente, l'Ombra è scomparsa. Il Male non è più eliminato nel vecchio modo, che era quello di combatterlo e vincerlo, perché il Bene trionfi; semplicemente, come la morte, non esiste più, la parola non significa più niente.

In questa prospettiva, anche la psicologia di Jung risulta obsoleta, dato che l'intera sua opera non è pensabile fuori della articolazione dialogica di opposti.

In realtà, noi crediamo di poter dire che non l'Ombra è scomparsa, ma che con la eliminazione delle differenze si è smarrita la sua pensabilità, e dunque la possibilità di diventarne consapevoli. Ha scritto Jung: «Noi non abbiamo immaginazione del male, ma il male *ci ha in suo potere*» (Jung, 1961, p. 369). Se così non fosse, non si comprenderebbe l'enorme consumo di psicofarmaci e la diffusione di disturbi psichici di forte significato simbolico. Pensate al proliferare dei cosiddetti "attacchi di panico" e dei disturbi dell'alimentazione, in particolare dell'anoressia. Al di là delle evidenti differenze, in queste patologie si nasconde la paura del futuro, che è paura dello ignoto e dell'alterità, e la difficoltà ad accettare la vita e le sue contraddizioni. L'assenza di limiti predicata dalla tecnologia informatica ha come paradossale risvolto il sentimento di insignificanza. Una finta immortalità, rappresentata dall'esperienza di un eterno presente, nel momento in cui azzerava ogni tensione verso scopi ed esclude l'idea stessa di conflitto e di colpa, ci lascia in balia del male, che è sempre più forte delle nostre illusioni¹¹.

Io credo che oggi sia urgente essere restituiti alla nostra condizione imperfetta e miserabile. Altrimenti il male rischia di essere relegato nei ridotti della follia. Noi abbiamo più che mai bisogno di stupirci di fronte alla nostra stessa follia. Affinché, come dice un aforisma di F. Hebbel, la vita non sia «un saccheggio dell'uomo interiore», e sempre venga ricordato – cito ancora Hebbel – «che il mondo è il peccato originale di Dio» (2008, p. 30).

Di Gilgames (1986), che voleva essere immortale, fu scritto: «Una vita che duri in eterno non era il tuo destino». Alla fine, egli giacque morto sul «letto del fato come pesce all'amo, come gazzella presa nel laccio». Non è possibile evitare il destino di morte: sarebbe come "cercare il vento". Già cinquemila anni fa veniva così definito lo statuto della vita umana: né il male né la morte (il maggiore dei mali) possono essere eliminati una volta per sempre. È il limite a definirci, e non è un caso che l'utopia tecnologica definisca come "post-umano" il futuro che essa vagheggia. Ma sino a quando il mondo sarà popolato da umani, dovremo riconoscerci nella finitezza, e

11. Si veda in proposito Ferrari, *L'ambiguità del patire*, Moretti&Vitali, Bergamo 2014.

in quell'incessante scambio tra esigenze e valori contrapposti, che Jung ha così bene teorizzato. Tentare di uscirne ci consegna alla vita travisata, la vita virtuale, costruita sulla disattenzione e sull'oblio.

Per fortuna, esiste un pensiero minoritario che assume la vulnerabilità come paradigma dell'umano¹². Opponendosi all'antropologia individualista tipica della modernità e alle sue derive narcisiste, esso predica un'etica della cura, fondata sulla comune bisognosità. Questo atteggiamento rivolto alla ospitalità recupera i temi dell'incompletezza, dell'imperfezione, della lentezza, della passività, dell'inermità nella sofferenza. È un atteggiamento che per convenzione può esser detto "femminile", se è vero che la tradizionale inferiorità della donna è il segno che la civiltà occidentale ha privilegiato lo sviluppo lineare della coscienza, costringendo tutto ciò che si opponeva al suo programma espansionistico a condurre un'esistenza scissa, puramente sintomatica. In questa prospettiva, si può dire che una sindrome nevrotica come l'isteria rappresenti il femminile non redento, non riconosciuto, non accettato, che si vendica.

Naturalmente, perché un atteggiamento "relazionale" come quello cui ho accennato sia meno esposto al rischio di risultare soltanto idealistico, volontaristico e velleitario, è necessaria una particolare disposizione interiore. Sporgersi amorevolmente verso l'altro e la sua bisognosità richiede una profonda identificazione; tale identificazione è però impossibile se noi non ci chiniamo verso la nostra stessa imperfezione, verso ciò che in noi è incompiuto, informe, incomprensibile perché troppo lontano dal comune sentire e dalle convenzioni che lo reggono. In altri termini, si tratta di chinarsi con pazienza e amorevolezza verso il nostro Male, la nostra Ombra. Sarebbe davvero pretendere troppo se noi decidessimo di accettare negli altri ciò che non accettiamo in noi stessi.

Le Sirene ammutolite

Consentitemi una "coda". C'è un breve e complicato racconto di Franz Kafka, che si intitola *Il silenzio delle sirene*. Un'analisi del racconto nel suo complesso richiederebbe almeno un intero convegno. Esso contiene però una frase di inquietante perentorietà: «[...] le Sirene possiedono un'arma ancora più temibile del canto, cioè il loro silenzio. Non è avvenuto, no, ma si potrebbe pensare che qualcuno si sia salvato dal loro canto, ma non certo dal

12. È un pensiero molto ramificato che, partendo dalla teoria della compassione di Rousseau, comprende filosofi come Buber e Lévinas e attraverso parte della riflessione femminista. Per una impostazione storico-critica segnalo Pulcini, *La cura del mondo* (2009) e Cavarero, *Inclinazioni* (2013).

loro silenzio»¹³. A me sembra che le Sirene si prestino a essere considerate come portatrici di una incancellabile valenza utopica: esse sono figure dell'Altro, nelle sue innumerevoli manifestazioni. Si può pensare, ad esempio, che ogni Sirena sia per l'uomo figura dell'eros femminile e della sua terribilità: potenza infera, alterità assoluta, trasgressione all'ordine del discorso, eccedenza rispetto alla ferialità dell'Io, nostalgia di un assente necessario, Anima inconscia, fervida ispiratrice ma anche colei che addormenta o propone indovinelli insolubili. È la speranza, il sogno di una voce che non potremo mai fare nostra, ma il cui canto riempie la vita di echi e la fa più incerta e ipotetica. Figura perturbante e imprevedibile, bambola meccanica come l'Olimpia de *L'uomo della sabbia* di Hoffmann e femmina dal fascino irresistibile, migrante dalle cattedrali gotiche ai manifesti pubblicitari. Il suo canto è il «canto dell'abisso che, ascoltato una volta, apre in ogni parola un abisso e invita con forza a sparirvi dentro» (Blanchot, 1959, p. 10). Perciò ha ragione Kafka quando afferma che, quando le Sirene non cantano più, l'uomo diventa insalvabile. Il loro silenzio ha tolto all'uomo della postmodernità la possibilità di alimentarsi alla fonte interiore di ogni feconda contraddizione. Come ha scritto Corrado Bologna, la decomposizione della φωνή annuncia «l'avvento di una Musa crudele, tecnica, raggelante, che nessuno spirito d'amore vivificherà» (Bologna, 1992, p. 44).

È ancora Kafka a offrirci una piccola speranza. Le Sirene tacciono, ma Josefina la cantante, che è una topina protagonista di un altro suo racconto, canta. Il canto di Josefina, che è poi un fischio inudibile, resta – contro ogni avversità e resistenza, compresi i capricci della stessa Josefina – indistruttibile ed è capace di aprire la dura vita del popolo dei topi a un sogno salvifico. La sapienza di Kafka sta nel colmare di una strinata comicità lo spazio tra Dio e la sua assenza, che è, io credo, lo spazio della musica, cioè dell'indicibile. E così Josefina non modifica in nulla la nostra condizione di esilio, e tuttavia ci porta sulla soglia della salvezza.

13. Il testo di Kafka è del 1917. È davvero singolare che tredici anni prima, nel 1904, Giovanni Pascoli, nel XXIII° canto del poemetto *L'ultimo viaggio*, ammutolisca anch'egli le Sirene. Invano Odisseo si rivolge loro chiedendo: «Ma dite un vero, un solo a me, tra il tutto, / prima ch'io muoia, a ciò ch'io sia vissuto». E ancora: «Solo mi resta un attimo. Vi prego! / Ditemi almeno chi son io! Chi ero!». Le Sirene né cantano né rispondono.

Bibliografia

- Baudrillard J. (1971). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée (trad. it. *Simulacri e impostura*. Bologna: Cappelli, 1980).
- Baudrillard J. (1995). *Le crime parfait*. Paris: Galilée (trad. it. *Il delitto perfetto*. Milano: Raffaello Cortina, 1996).
- Benjamin W. (1966). *Angelus novus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Angelus novus*. Torino: Einaudi, 1976).
- Benjamin W. (1950). *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Infanzia berlinese*. Torino: Einaudi, 1981).
- Blanchot M. (1959). *Le livre à venir*. Paris: Gallimard (trad. it. *Il libro a venire*. Torino: Einaudi, 1969).
- Blumenberg H. (1985). *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Naufragio con spettatore*. Bologna: Il Mulino, 1985).
- Bologna C. (1992). *Flatus vocis*. Bologna: Il Mulino.
- Bortolotto M. (2018). *Il viandante musicale*. Milano: Adelphi.
- Cavarero A. (2013). *Inclinazioni*. Milano: Raffaello Cortina.
- Carr N. (2010). *The shallows. What the internet is doing to our brains*. New York: Norton (trad. it. *Internet ci rende stupidi?* Milano: Raffaello Cortina, 2011).
- Eco U. (1964). *Apocalittici e integrati*. Milano: Bompiani.
- Eliot T.S. (1922). *The Waste Land*. New York, Horace Liveright (trad. it. *La terra desolata*. In: *Poesie*. Milano: Bompiani, 1963).
- Ferrari E. (2014). *L'ambiguità del patire*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Freud S. (1915). Zeitgemässes über Krieg und Tod (trad. it. Considerazioni attuali sulla guerra e la morte. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 2000).
- Freud S. (1931). *Das Unbehagen in der Kultur* (trad. it. *Il disagio nella civiltà*. Torino: Einaudi, 2010).
- Goldsmith K. (2004). *I'll be your mirror. The selected Andy Warhol interviews*. London, New York: Avalon (trad. it. *Sarò il tuo specchio. Interviste ad Andy Warhol*. Torino: Hopefulmonster, 2007).
- Hebbel F. (2008). *Weltgericht mit Pausen*. München: Hanser (trad. it. *Giudizio universale con pause*, Adelphi, Milano 2013).
- Jaffé A., ed. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé. Milano: Il Saggiatore, 1965).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1929). Kommentar zu "Das Geheimnis der Goldenen Blüte" (trad. it. Commento al "Segreto del fiore d'oro". In: *Opere*, vol. 13. Torino: Boringhieri, 1988).
- Jung C.G. (1931). Die Entschleierung der Seele (trad. it. Il problema fondamentale della psicologia contemporanea. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1943). Psychotherapie und Weltanschauung (trad. it. Psicoterapia e concezione del mondo. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1988). *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, vol. primo. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1991). *Traumanalyse. Nach Aufzeichnungen der Seminar 1928-1930*. Düsseldorf: Patmos Verlag (trad. it. *Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-30*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

- Jung C.G. (2009). *The Red Book: Liber Novus*. London: Norton (trad. it. *Il Libro Rosso. Liber Novus*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010).
- Longo G. (2013). *Il simbiote*. Roma: Maltemi.
- Montale E. (1991). *Tutte le poesie*. Milano: Mondadori.
- Mortara Garavelli B. (1989). *Manuale di retorica*. Milano: Bompiani.
- Musil R. (1930-42). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Berlin: Rowohlt (trad. it. *L'uomo senza qualità*. Torino: Einaudi, 1965).
- Nietzsche F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch (trad. it. *La gaia scienza*. Milano: Adelphi, 1965).
- Nietzsche F. (1971). *Frammenti postumi 1887-88*. Milano: Adelphi
- Neumann E. (1953). *Kulturentwicklung und Religion*. Zürich: Walter (trad. it. *Evoluzione culturale e religione*. Roma: Armando, 1974).
- Pascoli G. (1904). XXIII° canto del poemetto *L'ultimo viaggio*. In: *Poemi Conviviali*. Bologna: Zanichelli.
- Pulcini E. (2005). Dall' homo faber all' homo creator: scenari del post-umano. In: Sanna I., a cura di, *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*. Roma: Studium).
- Pulcini E. (2009). *La cura del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Praz M. (1965). *Prefazione a T. S. Eliot, La terra desolata*. Torino: Einaudi.
- Riesman D. (1961). *The lonely crowd*. New Haven and London: Yale University Press (trad. it. *La folla solitaria*. Bologna: Il Mulino, 1999).
- Romano A. (2013). *Il sogno del prigioniero*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Sachs N. (1966). *Poesie*. Torino: Einaudi.
- Sanders N.K., a cura di (1986). *Epopèa di Gilgameš*. Milano: Adelphi.
- Sanna I., a cura di, *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?* Roma: Studium.
- Sass L.A. (1994). *Madness and modernism*. Harvard: Harvard University Press (trad. it. *Follia e modernità*. Milano: Raffaello Cortina, 2013).
- Schneider K. (1962). *Klinische Psychopathologie*. Stuttgart: Thieme (trad. it. *Psicopatologia clinica*. Roma: Fioriti, 2004).
- Spadaro A. (2013). *La chiesa e la rete. Che cosa significa vivere in rete*. Intervista pubblicata su www.pccs.va/index.php/it./news2/contributi/item/1961-la-chiesa-e-la-rete-che-cosa-significa-vivere-in-rete
- Trevi M. (1975). *Introduzione*. In: Neumann E., *L'uomo creativo e la trasformazione*. Venezia: Marsilio.
- Trevi M., Romano A. (2009). *Studi sull'ombra*. Milano: Raffaello Cortina.
- Wahrol A. (2008). *La filosofia di Andy Wahrol*. Genova, Milano: Costa e Nolan.