

Editorial

*Renzo Carli**, *Rosa Maria Paniccia***

Conflict. Fight.

Two constructs which affect clinical psychology and we can usefully differentiate within clinical work, in psychotherapy and in psychosocial intervention.

Conflict, according to the hypothesis that we intend to propose, means debating on shared third things, starting from different conceptual models, different theoretical options, opposing ideologies, different positions of which it is interesting to preserve the specificity.

Fight, on the contrary, means expressing judgments, criticisms, problematic evaluations towards the other, the interlocutor, within a conflict where the negative judgment makes one lose sight of the third thing and where the purpose is the conviction, the submission, the aggression of the other.

Conflict involves a shared interest, even if not convergent, on issues and problems that organize the relationship between two or more people, social groups, different functional components within social organizations. In conflict we use categories, models, theories, knowledge aimed at comparing specific problems. In this sense, conflict is enriching. In conflict we accept the differences between the interlocutors, as well as the conflictual context, with the aim of giving meaning to the comparison and of legitimizing the conflictual dynamics itself. Conflict is a resource, within social interaction. Participation in the conflict involves a competent analysis - even if contrasting - of the issue because of which one conflicts; it implies acceptance of the rules of the game that govern the conflicting debate and finally entails the ability to keep focus to the third thing, on the conflictual theme, for the entire duration of the conflictual confrontation.

Fight, on the other hand, implies the deterioration of the conflictual confrontation and the exposure to uncontrolled and offensive criticism towards the other. Fight mobilizes mutual anger, brawl, the failure of any rule of the game than “to put on a show” and to judge – in a denigrating and violent manner - the other, systematically configured as “enemy”

Conflict mobilizes ideas and competence. Fight mobilizes violent emotions, aimed at delegitimizing the other person, to attack and destroy him/her. In conflict there is a comparison, often lively, animated and emotionally engaging, but always oriented to a deepening of the topic one debates on.

Think of generational conflict, where young and old people can discuss about power and authority in their various forms, the key values of social coexistence or the ideologies that shape and condition the social and political system in which they live. We think, on the other hand, of the same conflict when it is transformed into a fight, aimed at the delegitimization of “old” people from “young” people, who are angry, disappointed, eager for change; a change which, in their view, is possible only through the violent and annihilating denial of past generations. A fight which also involves, from the perspective of the elderly, the derision of the young people, as well as their incompetence, pretentious and impatient arrogance, without any capability to depend on and to respect hierarchy, competence and traditional values.

We think of the conflict between social classes within companies that, for a long time, has allowed the increase of managerial competences of entrepreneurs and managers in different organizations, but also the promotion of development or training initiatives and new working conditions, more appropriate to workers' needs. Today that conflict is made marginal in the social system and is replaced by more and more new

* Past Full Professor of Clinical Psychology at the Faculty of Psychology 1 of the University “Sapienza” in Rome, Member of the Italian Psychoanalytic Society and of the International Psychoanalytical Association, Director of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Director of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail:renzo.carli@uniroma1.it

** Associate Professor at the Faculty of Medicine and Psychology of the University “Sapienza” in Rome, Editor of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Member of the Scientific and Teaching board of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail:rosamaria.paniccia@uniroma1.it

fight, aimed at the exploitation of workers, the precariousness of work, the provisional nature of organizational contexts, the strong financial greed regarding the production and innovation process.

Let's think about the political conflict, from the post-war period until the Nineties in our country. A bitter conflict, apparently without a possible dialogue between opposing ideologies; a conflict, however, that allowed significant cultural changes, aimed at the progressive abandonment of the unmodifiable maximalist positions, to arrive at approaches and understandings of the reciprocal political and pragmatic positions, up to important programmatic convergences for the economic, cultural, social and coexistence system. At a time when the political conflict has moved from the squares and the party circles, from the street and youth associations to television and newspapers, the spectacularization of the fight has taken the upper hand on the competent arguments about the main themes of politics that should interest us all. The need to make the confrontation and the political conflict spectacular has turned the latter into a sort of "Barnum circus", where each person pretends to impress the spectator by means of the insult, the fight, the violence aimed at delegitimizing the other and transforming the opponent into an enemy to be destroyed, within the ruthless logic of *mors tua, vita mea*. It could be said that the increasingly minor importance of national political power, in the age of an aggravating globalization, corresponds to a clear change in the political conflict, transformed into an indecorous spectacle of meaningless quarrels, of inconclusive brawls; the citizen-spectator is called, within an excited but thoughtless participation, to take part, to agree and disagree: the involving themes of politics are replaced by the pier head politicians-actors, capable only of aggressive and violent communication.

When politics was affected by ideological opposing forces, i.e. Catholic and Communist ones, there was a conflict capable of developing political lines useful to citizens. When the ideological opposition ends, it is replaced by a fight between violent people, often without ideas; political competence is put aside and is replaced by a pretended moral honesty, where the entire political class becomes a not credible social group, incapable and powerless, oriented to the perpetual and uncontrolled mutual delegitimization.

The conflict provides a context where the different parties are entitled to exist, in their differences, on the basis of a democratic agreement. In conflict it is important and essential that everyone accepts the existence and the right of expression of all the components of the conflict itself. The only exception concerns those components that intend to delegitimize the rule of the democratic game, which propose the annulment of the right to exist for all the parties in conflict.

Fight involves, as a tragic consequence, war; that armed conflict where the goal is the annihilation of the enemy. Fornari recalled the paradox of atomic war, where the destruction of the enemy necessarily also leads to one's own destruction: *mors tua, mors mea*, where destructive reciprocity seemed to be able to put a limit on violence. Today this paradoxical limit no longer seems to be effective. Terrorism, by means of suicide attacks, proposes destructiveness directed at oneself as an instrument for the destruction of the other person, whoever he/she may be. Even the atomic war, with its destructive reciprocity, no longer seems to constitute a limit for "fighters" or political leaders who seem to want to build their own destiny only in destructiveness, as an expression of hate.

For a long time, clinical psychology has represented a competence capable of promoting and managing conflict. This has happened in various fields, from school to health system, from the world of corporate production to that of youth associations, from religious organizations to military ones, from the trade union to the cultural world. The systematic transformation of conflict into fight, the shift of social confrontations to the world of mass media, the widespread power that the social system attributes to two professional "classes" whose competences are currently problematic, i.e. economists and reporters, make the presence of psychological intervention on the social and political events of our country increasingly difficult. The withdrawal of clinical psychology within the isolation of psychotherapy is a significant sign of this difficulty. But, at the same time, the competence of a clinical psychology capable of transforming fights into conflicts is currently emerging as a recent development.

Editoriale

Renzo Carli*, **Rosa Maria Paniccia****

Confliggere. Litigare.

Due costrutti che interessano la psicologia clinica e che possiamo utilmente differenziare entro il lavoro clinico, nell'ambito della psicoterapia e in quello dell'intervento psicosociale.

Confliggere, nell'ipotesi che intendiamo proporre, significa dibattere su cose terze condivise, a partire da diversi modelli concettuali, da differenti opzioni teoriche, da contrastanti ideologie, da differenti posizioni di cui è interessante conservare la specificità.

Litigare, di contro, significa esprimere giudizi, critiche, valutazioni problematiche nei confronti dell'altro, dell'interlocutore, entro un conflitto ove il giudizio negativo reciproco fa perdere di vista la cosa terza e dove la finalità è la convinzione, la sottomissione, l'aggressione dell'altro.

Il conflitto comporta un interesse condiviso, anche se non convergente, su temi e problemi che organizzano la relazione tra due o più persone, tra gruppi sociali, tra componenti funzionali differenti entro le organizzazioni sociali. Nel conflitto si utilizzano categorie, modelli, teorie, conoscenze volte al confronto su specifiche problematiche. In questo senso, il conflitto è arricchente. Nel conflitto si accettano le differenze tra gli interlocutori, così come si accetta il contesto conflittuale, con l'obiettivo di dare senso al confronto e legittimare la stessa dinamica conflittuale. Il conflitto è una risorsa, entro l'interazione sociale. La partecipazione al conflitto comporta una lettura competente – anche se contrastante – della tematica per cui si confligge; comporta accettazione delle regole del gioco che reggono il dibattito conflittuale e comporta, infine, la capacità di restare sulla cosa terza, sul tema conflittuale, per tutta la durata del confronto conflittuale stesso.

Il litigio, di contro, implica lo scadimento del confronto conflittuale alla critica incontrollata e offensiva dell'altro. Il litigio mobilita la rabbia reciproca, la rissa, il venir meno di ogni regola del gioco che non sia quella del “dare spettacolo” con la valutazione denigrante e violenta dell'altro, configurato sistematicamente quale “nemico”.

Il conflitto mobilita idee e competenza. Il litigio mobilita emozioni violente, volte a delegittimare l'altro, ad aggredirlo e distruggerlo. Nel conflitto si declina un confronto, spesso vivace, animato ed emozionalmente coinvolgente, ma sempre orientato a un approfondimento del tema su cui si dibatte.

Pensiamo al conflitto generazionale, ove giovani e anziani si possono confrontare sul potere e l'autorità nelle loro varie declinazioni, sui valori portanti della convivenza o sulle ideologie che configurano e condizionano il sistema sociale e politico entro il quale vivono. Pensiamo, di contro, allo stesso conflitto quando viene trasformato in litigio, volto alla delegittimazione dei “vecchi”, da parte di “giovani” arrabbiati, delusi, desiderosi di un cambiamento; un cambiamento possibile, a loro modo di vedere, solo tramite la negazione violenta e annichilente delle passate generazioni. Un litigio cui corrisponde, da parte degli anziani, la derisione dei giovani, della loro incompetenza, della loro arroganza pretenziosa e impaziente, incapace di dipendenza rispettosa della gerarchia, della competenza e dei valori tradizionali.

Pensiamo al conflitto tra classi sociali entro le imprese lavorative, per lungo tempo capace di costruire una maggiore competenza gestionale negli imprenditori e nei dirigenti delle differenti organizzazioni, ma capace anche di promuovere iniziative di sviluppo o di formazione e nuove condizioni di lavoro, più consone alle esigenze dei lavoratori. Oggi quel conflitto è messo ai margini del sistema sociale, e al suo posto si inaugurano sempre nuovi litigi, volti allo sfruttamento dei lavoratori, alla precarietà del lavoro, alla

* Già professore ordinario di Psicologia Clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma “Sapienza”, membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association, direttore della Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, direttore del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica - Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

** Professore associato presso la Facoltà di Medicina e Psicologia dell'Università di Roma “Sapienza”, Editor della Rivista di Psicologia Clinica e dei Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, membro del Comitato Scientifico-Didattico del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica - Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: rosamaria.paniccia@uniroma1.it

provvisorietà dei contesti organizzativi, al prevalere dell'avidità finanziaria sul processo di produzione e di innovazione.

Pensiamo al conflitto politico, dal dopoguerra sino agli anni Novanta nel nostro paese. Un conflitto aspro, apparentemente senza un possibile dialogo tra ideologie contrapposte; un conflitto, peraltro, che fu capace di cambiamenti culturali di grande rilievo, volti all'abbandono progressivo dei massimalismi immutabili, per giungere ad avvicinati e comprensioni delle reciproche posizioni politiche e pragmatiche, sino a convergenze programmatiche importanti per il sistema economico, culturale, sociale e di convivenza. Nel momento in cui il conflitto politico si è trasferito dalle piazze e dai circoli di partito, dalla strada e dalle associazioni giovanili alla televisione e ai giornali, la spettacolarizzazione del litigio ha preso il sopravvento sulle argomentazioni competenti circa i temi portanti di una politica che dovrebbe interessare tutti noi. L'esigenza di spettacolarizzare il confronto e il conflitto politico, ha trasformato quest'ultimo in una sorta di "circo Barnum" ove ciascuno pretende di impressionare lo spettatore con l'insulto, la rissa, la violenza volta a delegittimare l'altro, a trasformare l'avversario in un nemico da distruggere, entro la spietata logica del *mors tua, vita mea*. Si potrebbe dire che alla sempre minore rilevanza del potere politico nazionale, nell'epoca di una globalizzazione ingravescente, corrisponde un palese cambiamento del conflitto politico, trasformato in uno spettacolo indecoroso di litigi senza senso, di risse inconcludenti; il cittadino-spettatore è chiamato, entro una partecipazione emozionata ma senza pensiero, al prendere parte, al dare ragione e al dar torto: ai temi coinvolgenti della politica si sostituiscono i politici-attori da avanspettacolo, capaci solo di comunicazione aggressiva e violenta.

Quando la politica vedeva forze ideologicamente contrapposte, quella cattolica e quella comunista, c'era un conflitto capace di costruire linee politiche utili ai cittadini. Nel momento in cui la contrapposizione ideologica finisce, a essa si sostituisce un litigio tra persone violente, spesso senza idee; la competenza politica viene messa da parte e al suo posto compare una pretesa onestà morale, ma dove è l'intera classe politica che scade a gruppo sociale non credibile, incapace e impotente, volto alla delegittimazione reciproca perenne e incontrollata.

Il conflitto prevede un contesto ove le diverse parti sono legittimate a esistere, nelle loro differenze, sulla base di un accordo democratico. Nel conflitto è importante, essenziale, che tutti accettino l'esistenza e il diritto d'espressione di tutte le componenti del conflitto stesso. L'unica eccezione concerne quelle componenti che intendono delegittimare la regola del gioco democratico, che si propongono l'annullamento del diritto ad esistere per tutte le parti in conflitto.

Il litigio ha, quale tragica conseguenza, la guerra; quel conflitto armato ove l'obiettivo è l'annientamento del nemico. Fornari ricordava il paradosso della guerra atomica, ove alla distruzione del nemico consegue, necessariamente, anche la propria distruzione: *mors tua, mors mea*, ove la reciprocità distruttiva sembrava poter porre un limite alla violenza. Oggi sembra che questo limite paradossale non sia più efficace. Il terrorismo, con gli attacchi suicidi, propone una distruttività rivolta a sé stessi quale strumento per la distruzione dell'altro, chiunque esso sia. Anche la guerra atomica, con la sua reciprocità distruttiva, non sembra più costituire un limite per "condottieri" o leader politici che soltanto nella distruttività, quale espressione dell'odio, sembrano voler costruire il proprio destino.

La psicologia clinica si è proposta, per lungo tempo, quale competenza capace di promuovere e gestire il conflitto. Questo è avvenuto in vari ambiti, dalla scuola alla sanità, dal mondo della produzione aziendale a quello dell'associazionismo giovanile, dalle organizzazioni religiose a quelle militari, dal mondo sindacale a quello culturale. La sistematica trasformazione del conflitto in litigio, lo spostamento dei confronti sociali al mondo dei mass media, l'ingravescente potere che il sistema sociale attribuisce a due "classi" professionali oggi problematiche nella loro competenza, gli economisti e i giornalisti, rende sempre più difficile l'intervento psicologico entro gli eventi sociali e politici del nostro paese. Il ritirarsi della psicologia clinica entro l'isolamento della psicoterapia, è un segnale significativo di questa difficoltà. Ma al tempo stesso emerge, come sviluppo attuale, la competenza di una psicologia clinica capace di trasformare litigi in conflitti.

The fallback: An impending fantasy

Renzo Carli*

Abstract

According to Durkheim anomie consists in the refusal to occupy one's place in the social order and in the refusal of the conviction of not being entitled to have more than what one possesses. To avoid anomie, a sort of acquiescence to the pre-established social order is needed. Starting from this definition, the notion of "fallback" is proposed, as acceptance of one's place in the social system, which is not committed and is precisely experienced as a fallback and as a frustrating limitation of one's omnipotent fantasies. This work deepens the clinical aspects of the fallback, from depression to the denial of the limits that motivate the fallback experience. The fallback is described as an emotional experience that limits the omnipotent fantasy of the artist, who accepts to answer the client's demand; the denial of the fallback is proposed as a motivation to the omnipotent polysemy of contemporary art.

Keywords: omnipotence; anomie; affective symbolization; depression; contemporary art.

* Past Full Professor of Clinical Psychology at the Faculty of Psychology 1 of the University "Sapienza" in Rome, Member of the Italian Psychoanalytic Society and of the International Psychoanalytical Association, Director of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Director of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

Carli, R. (2017). Il ripiego: Una fantasia incombente [The fallback: An impending fantasy]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 5-24. doi: 10.14645/RPC.2017.2.692

Il ripiego: Una fantasia incombente

Renzo Carli*

Abstract

Per Durkheim l'anomia consiste nel rifiuto di occupare il proprio posto nell'ordine sociale e il rifiuto nei confronti della convinzione di non aver diritto ad avere di più di ciò che si possiede. Per evitare l'anomia serve una sorta di acquiescenza all'ordine sociale prestabilito. A partire da questa definizione, viene proposta la nozione di "ripiego", quale accettazione del proprio posto nel sistema sociale non convinta, vissuta quale ripiego, appunto, e quale limite frustrante delle proprie fantasie onnipotenti. Il lavoro approfondisce gli aspetti clinici del ripiego, dalla depressione alla negazione dei limiti che motivano il vissuto di ripiego. Il ripiego è descritto quale vissuto emozionale che limita la fantasia onnipotente dell'artista che accetta di rispondere alla domanda della committenza; la negazione del ripiego viene proposta quale motivazione alla polisemia onnipotente dell'arte contemporanea.

Parole chiave: onnipotenza; anomia; simbolizzazione affettiva; depressione; arte contemporanea.

* Già professore ordinario di Psicologia Clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma "Sapienza", membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association, direttore della Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, direttore del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica - Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

Carli, R. (2017). Il ripiego: Una fantasia incombente [The fallback: An impending fantasy]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 5-24. doi: 10.14645/RPC.2017.2.692

Premessa

Abbiamo veduto che la *costrizione esterna*, esercitata dall'educazione e dall'ambiente sugli uomini, contribuisce a proseguire la trasformazione della vita pulsionale verso il bene e alla conversione dell'egoismo in altruismo. Ma questo non è sempre e necessariamente l'effetto della costrizione esterna. Educazione e ambiente non dispongono soltanto di premi d'amore, ma agiscono anche con incentivi d'altro genere, e cioè con la ricompensa e il castigo. Possono quindi ottenere il risultato che chi è soggetto alla loro influenza si determini a un comportamento buono in senso civile, senza che in lui la vita pulsionale si sia ingentilita e le tendenze egoistiche si siano trasformate in tendenze sociali. Il risultato rimane grosso modo identico, e soltanto in circostanze speciali si potrà constatare che c'è chi agisce sempre bene perché a ciò lo inducono le sue inclinazioni pulsionali, mentre altri sono buoni solo perché e fintantoché questo loro modo civile di comportarsi favorisce le loro mire egoistiche. Una considerazione superficiale dell'individuo non ci fornisce però alcun mezzo per distinguere un caso dall'altro e il nostro ottimismo ci spingerà sempre a sopravvalutare fortemente il numero degli uomini che la civiltà ha trasformato. [...] Colui che è in tal modo costretto a reagire costantemente in modo conforme a precetti non corrispondenti alle sue inclinazioni pulsionali, conduce una vita che, sotto il profilo psicologico, è al di sopra dei suoi mezzi; ebbene – sia o no consapevole della duplicità della sua condotta – costui va considerato obiettivamente un ipocrita.

È innegabile che la nostra civiltà moderna favorisce straordinariamente il prodursi di questa specie di ipocrisia, anzi oseremmo dire che si fonda su un'ipocrisia siffatta e che dovrebbe acconsentire a trasformarsi profondamente il giorno in cui gli uomini si accingessero a vivere secondo la verità psicologica. Vi è dunque un numero infinitamente maggiore di uomini i quali accettano ipocritamente la civiltà, che non di individui veramente civili; e può anche darsi che un certo grado d'incivilimento ipocrita sia in fin dei conti indispensabile per la conservazione della civiltà, dato che finora, forse, l'attitudine degli uomini alla civiltà non si è costituzionalmente organizzata in essi al punto da essere di per sé sufficiente a tale compito.

(Freud, 1915/ 2003, pp. 131-132).

L'anomia secondo Durkheim

Alberto Izzo (1998) riferisce dell'anomia, così come è stata teorizzata da Durkheim: l'anomia consiste nel rifiuto espresso nei confronti del compito sociale di non varcare i limiti della propria posizione sociale. Il *nomos* che regge l'ordine sociale consiste nell'accettazione del proprio status sociale, della propria posizione entro il contesto in cui si vive. Riporto le parole di Durkheim (1928/1973) così come sono citate nel lavoro di Izzo.

Ciò che è necessario perché l'ordine sociale regni è che la maggior parte degli uomini si accontenti della propria sorte; ma ciò che è necessario perché se ne accontentino non è che posseggano più o meno, ma che siano convinti a non avere diritto a avere di più. [...] In ognuno deve esservi la consapevolezza di non poter varcare certi limiti che variano da categoria sociale a categoria sociale (p. 76).

L'anomia, quindi, consiste nel rifiutare l'accettazione "rassegnata" del "posto" che ciascuno di noi occupa, per i motivi più vari a cominciare dalla nascita, entro il sistema sociale. Che cosa s'intende con i termini "accettazione" o "rifiuto" del posto che ci è stato assegnato entro il sistema sociale? Per prima cosa è importante sottolineare che l'accettazione o il rifiuto, dei quali stiamo parlando, sono "vissuti". Vissuti emozionali, tramite i quali simbolizziamo affettivamente l'evento dato dal posto che ci è stato assegnato entro il sistema sociale. Accettare o rifiutare, più specificamente, sono agiti conseguenti al vissuto simbolico che ciascuno di noi elabora nei confronti della propria posizione sociale data.

Questo è importante: la convinzione di non avere il diritto a possedere di più di quanto si ha, è un vissuto; non a caso si parla di "convinzione": Convincere (*cum* e *vincere*) vale sopraffare con argomenti; la convinzione è uno stato della mente, quindi un'emozione tramite la quale simbolizziamo la realtà. Anche il rifiuto del proprio posto nell'ordine sociale è un vissuto. L'anomia, nella definizione che stiamo discutendo, è un'emozione di rifiuto nei confronti di un'acquiescente accettazione del nostro "destino" sociale.

Nella definizione durkheimiana, a ben vedere, è implicita una violenza profonda. Sì, può essere vero che ciascuno di noi, ancorché soldato, "porta nel proprio zaino il bastone di maresciallo", come solea dire Napoleone. L'ascesa sociale, comunque, anche nell'aforisma napoleonico, rimane racchiusa entro i gradi dell'esercito. Accettare il proprio posto sociale rimanda alle caste indù, ai servitori della gleba medioevali, al proletariato vittima di soprusi e violenze, alle donne e al loro ruolo subalterno nella gran parte delle culture, a

mille altre situazioni che, nella nostra cultura, invitano alla ribellione, al rifiuto di un destino difficile, rimandano al detto: “proletari di tutto il mondo, unitevi!”¹.

Accettare o rifiutare il proprio posto nel sistema sociale: Il ripiego.

Il rifiuto di questo vincolo obbligato che definisce il nostro “posto” nel sistema sociale, d’altro canto, comporta rischi e problemi di grande portata; la letteratura ci ha consegnato “casi” paradigmatici di questo rifiuto, da Gauguin ai *foreign fighters* o a chi si arruolava nella legione straniera. Ricordo l’ampia gamma di “rifiuti” del proprio “posto” nell’ordine sociale, perché i rifiuti – dei quali sto parlando – possono aiutarci a comprendere quale sia il vissuto di accettazione di tale collocazione sociale irreversibile.

Ancora una volta ci può aiutare l’esperienza clinica. Un paziente sulla cinquantina, professionista con una buona collocazione professionale, viveva la propria moglie come un “ripiego”. Non c’era alcun dubbio, era una bella donna, anche lei professionista affermata; assieme avevano avuto un figlio che stava crescendo, tutto sommato, bene. Ma il cruccio di quest’uomo era di doversi accontentare della moglie, vissuta con angoscia come un ripiego, una donna che non poteva non accettare; anche se, nella sua fantasia, la donna che si aspettava e si meritava di avere al suo fianco, come compagna, sarebbe potuta essere “ben altro”. Interessante notare che, per quest’uomo, era impossibile definire in qualche modo l’alternativa alla moglie-ripiego. La convinzione di trovarsi costretto ad accettare il ripiego era, per il paziente, un’idea ossessiva, che l’accompagnava costantemente e che lo faceva sentire, in estrema sintesi, come una persona sconfitta.

Vediamo l’etimo della parola “ripiego”. È composta dalla particella *ri* e *piegare*. *Ri* vale anche “in dietro”, e la parola ripiegare si usa per un esercito sconfitto, che interrompe l’avanzata e ritorna da dove era venuto. Nel bollettino della vittoria, redatto al termine della prima guerra mondiale e datato 4 novembre 1918, Armando Diaz concludeva: “I resti di quello che fu uno dei più potenti eserciti del mondo risalgono in disordine e senza speranza le valli che avevano discese con orgogliosa sicurezza”².

Il vissuto di “ripiego”, quindi, ha a che fare con il sentimento di sconfitta; la sconfitta dell’onnipotenza³. La realtà che “ci tocca”, che viviamo come sconfitta dell’onnipotenza, altro non può essere che un ripiego; un’esperienza che accettiamo solo in quanto conseguenza della sconfitta subita dalle nostre fantasie onnipotenti. Sto parlando di vissuti, è importante sottolinearlo, non di fatti.

Allora possiamo cogliere il senso profondo dell’affermazione di Durkheim: non abbiamo diritto a possedere di più di quanto “ci tocca” nella realtà, perché siamo rassegnati. Siamo emozionalmente rassegnati a quanto abbiamo, quale ripiego. Vivere la nostra realtà quale ripiego, consente l’accettazione del nostro “posto” nel sistema sociale; quell’accettazione senza la quale precipiteremmo nell’anomia, nel disordine distruttivo. Interessante notare che, nell’affermazione di Durkheim, viene data come scontata l’accettazione della propria sorte da parte di *tutti*⁴, la convinzione – condivisa socialmente – di non avere alcun diritto a possedere di più. Perché questo avvenga, evidentemente, serve che tale accettazione sia fondata su un processo collusivo. In altri termini, serve che tutti simbolizzino la propria posizione sociale come irreversibile e al contempo come *giusta*, quindi accettabile. Questa ineluttabilità della propria posizione entro il contesto sociale, si fonda su un vissuto di “naturalità” immodificabile; è insita quindi, per il vissuto di ciascuno di noi, nella nostra natura. Pensiamo alla visita per l’idoneità al servizio militare, in uso nelle forze armate italiane sino a qualche anno fa. Il giovane, futuro soldato, veniva denudato e passava così alla visita medica; sempre nudo, veniva poi invitato al tavolo della commissione militare che presiedeva alla valutazione di idoneità e, in piedi di fronte ai militari gallonati, gli si richiedeva di scrivere su un foglio bianco: Dio, Patria, Famiglia. Si valutava così se era analfabeta o meno. Ebbene, le tre parole stavano a indicare le istituzioni che presiedono alla naturalità della nostra posizione nel sistema sociale. Ma indicavano, anche, le istituzioni – quella religiosa, quella fondante l’appartenenza culturale e sociale, quella genetica – che tutelano la non modificabilità del nostro status. Sei quello che sei per volere divino; sei quello che sei all’interno di un sistema sociale la cui stabilità dipende da quest’accettazione; sei quello che sei perché la famiglia ha deciso geneticamente il tuo destino. È interessante notare che Dio, Patria e Famiglia sono “fatti”; ma sono anche istituzioni la cui valenza emozionale organizza i vissuti collusivi di ciascuno di noi. “Credere” in Dio, nella Patria e nella Famiglia,

¹ Sulla tomba di Marx, a Londra è scolpita la stessa frase, in inglese: “*Workers of alllands unite*”. Si tratta della frase conclusiva del Manifesto del Partito Comunista di Marx e Engels (1848).

² Alcuni critici fanno notare l’errore insito nella frase citata: sembra che a discendere con orgogliosa sicurezza siano stati quei “resti” dell’esercito più potente del mondo, che ora risalgono in disordine e senza speranza.

³ Nel sadismo, dove la pulsione di morte storce al suo significato la meta erotica pur soddisfacendo completamente il desiderio sessuale, noi riusciamo a discernere nel modo più chiaro la sua natura e la sua relazione con l’Eros. Ma anche dove essa fa la sua comparsa senza alcuna mira sessuale, anche nel più cieco furore distruttivo, non si può misconoscere che al soddisfacimento della pulsione di morte si riallaccia un godimento narcisistico elevatissimo, poiché essa offre all’Io l’appagamento dei suoi antichi desideri d’onnipotenza (Freud, 1929/2003, p. 608).

⁴ Il testo, in realtà, parla della maggior parte degli uomini. Sembrano esclusi quelli che presiedono alla sorveglianza del vissuto di ripiego.

sono le condizioni necessarie e sufficienti per inverare quel processo collusivo che organizza l'accettazione del nostro posto entro il sistema sociale. Sono anche le istituzioni che presiedono al vissuto di ripiego circa la nostra posizione sociale, circa ciò che abbiamo e che "ci tocca" irreversibilmente. Ricordiamo che le tre religioni monoteiste prevedono, quale ricompensa per l'accettazione del ripiego, una vita nell'aldilà; una vita dopo la morte che, nei modi più diversi, potrà rovesciare le posizioni sociali attuali e compensare quanto tutti noi abbiamo accettato e sopportato in questa vita terrena. La vita ultraterrena ci libererà dai vincoli di fedeltà alla Patria e dai vincoli familiari; vivremo la vita ultraterrena come individui, come singoli individui liberi da ogni legame, pronti a entrare in un nuovo ordine sociale che vedrà puniti i reprobri e premiati i giusti, i buoni. Bontà e giustizia, che saranno valutate solo, o principalmente, in base all'accettazione terrena del nostro posto sociale.

La paura dell'anomia, quindi, sembra reggere, nella sua interezza, la vita sociale degli esseri umani. Vale la pena ricordare che la fantasia onnipotente è irriducibilmente individuale. Il processo collusivo presiede alla simbolizzazione emozionale del contesto condiviso, solo in quanto comporta una rinuncia alla fantasia onnipotente, individualista. La collusione, quindi, ci fa esseri sociali perché accomuna gli individui nella rinuncia all'onnipotenza, nel vissuto di ripiego e nell'accettazione – quale ripiego – del proprio posto entro il sistema sociale collusivo.

Nelle varie epoche, le tre istituzioni citate – religiosa, di appartenenza sociale o familiare, genetica – sono entrate, a turno, in crisi. Nel secolo scorso, ad esempio, ha subito una crisi profonda l'istituzione familiare, con il passaggio dalla famiglia estesa a quella nucleare. Oggi è in crisi l'istituzione della Patria quale Nazione, in quanto la cosiddetta globalizzazione ha mortificato la funzione degli stati nazionali. A cavallo tra Settecento e Ottocento, con la rivoluzione francese, ci fu una crisi della religione. Possiamo rilevare come le tre istituzioni siano state periodicamente, ciclicamente e a rotazione, in crisi. Quando una delle tre istituzioni è in crisi, si accentua la rilevanza collusiva delle altre due. Oggi, ad esempio, alla crisi degli stati nazionali corrisponde la sempre maggiore rilevanza della religione nelle culture le più differenti; in particolare, la funzione della religione nell'alimentare gli eventi del terrorismo. Ma, al contempo, ci si rifugia nella famiglia quale luogo di appartenenza suppletivo delle appartenenze nazionali.

Il vissuto di ripiego e le sue declinazioni

Torniamo al ripiego. Come viene elaborato il ripiego, nell'ambito dei differenti vissuti collusivi?

Si può andare dal vissuto di ripiego sentito quale perdita, al vissuto di ripiego valorizzato come opportunità.

Quando il ripiego è sentito come perdita, si possono verificare le più diverse forme di depressione. La depressione, in altri termini, può essere considerata quale esito angosciante del confronto tra la propria realtà (fisica, psicologica, economica, sociale, politica, culturale, religiosa, etnica) e quello che "potevamo essere" se l'onnipotenza non fosse stata sconfitta. Il rimpianto per ciò che potevamo essere e ciò che abbiamo dovuto accettare quale ripiego dovuto al tempo che passa, al nostro posto nel sistema sociale, agli eventi che hanno segnato la nostra vita e la nostra condizione economica, culturale, politica, familiare, lavorativa, segna emozionalmente un vuoto insostenibile: il sentimento di una perdita irreparabile, l'angoscia di un risveglio troppo faticoso, il desiderio di farla finita con un dolore insopportabile.

La depressione può apparire quale fenomeno individuale, legato alla psicopatologia delle singole persone, psichiatricamente intese. Ma c'è dell'altro. Quando il proprio posto nel sistema sociale viene rifiutato collusivamente e si vive una protesta collettiva contro il ripiego, si possono avere fenomeni depressivi o reattivi che investono interi gruppi sociali, intere popolazioni. È quanto si può rintracciare oggi, ad esempio, entro il fenomeno della migrazione africana di massa verso l'Europa. Il consumismo dilagante, la sua diffusione grazie ai mezzi di comunicazione di massa, l'estensione della televisione e dei film occidentali a interi continenti come l'Africa, tutto questo può creare un sentimento di forte rifiuto del ripiego con cui viene vissuta la propria situazione sociale, etnica, economica, culturale. Il ripiego può diventare insopportabile se altre culture, pur anch'esse di ripiego, sono idealizzate come benessere onnipotente, mitizzato, al cui confronto la propria situazione di ripiego viene svalorizzata e avvertita come poca cosa, non più accettabile. Si fugge dal proprio ripiego, per cercare una situazione migliore; vissuta come migliore, in quanto idealizzata. Si entra poi in un conflitto con la nuova situazione occidentale, quando la si è raggiunta: la mancata o ridotta integrazione comporta un nuovo ripiego, questa volta conflittuale e coinvolgente, agito entro la nuova realtà che si conosce nella sua potenzialità emarginante e discriminante nei confronti delle differenze etniche, culturali, economiche. Qui la depressione può essere evitata, ma al suo posto si vive un conflitto quotidiano.

Il ripiego può essere idealizzato, ad esempio con il rifiuto di tutti i valori della convivenza, e la loro sostituzione con la fantasia dell'avidità. È quanto sta succedendo alle culture occidentali, in Europa e nel continente nordamericano. Possiamo considerare l'avidità come una forma di negazione del ripiego.

Pensiamo ai dieci comandamenti della religione cristiana. Abbiamo visto in altri lavori come i primi otto comandamenti designano obblighi specifici. Ma guardiamo al decalogo:

Io sono il Signore Dio tuo:

Primo: Non avrai altro Dio all'infuori di me

Secondo: Non nominare il nome di Dio invano

Terzo: Ricordati di santificare le feste

Quarto: Onora il padre e la madre

Quinto: Non uccidere

Sesto: Non commettere atti impuri

Settimo: Non rubare

Ottavo: Non dire falsa testimonianza

Nono: Non desiderare la donna d'altri

Decimo: Non desiderare la roba d'altri

Il primo comandamento comporta la "distinzione mosaica" (Carli, 2016), così come è stata descritta nei lavori di Assmann. Gli altri comandamenti, sino all'ottavo, implicano – come il primo – delle ingiunzioni, delle azioni o credenze da mettere in atto o da evitare di mettere in atto. Il nono e il decimo comandamento, di contro, non concernono azioni da fare o meno (onorare il padre e la madre, non uccidere etc.) ma fanno riferimento al *desiderio*. Per quanto concerne la donna e la roba, in altri termini, sembrano non bastare le ingiunzioni del sesto e del settimo comandamento. Non basta "non commettere atti impuri" e "non rubare". Si tratta di istituire un controllo che non sia limitato solo all'azione, ma anche al "desiderio"; quindi alla fantasia, al vissuto⁵.

Abbiamo visto, d'altro canto, che "desiderio" è una parola dall'etimo curioso, che fa pensare: "*de sidera*" significa, etimologicamente, togliere lo sguardo dalle stelle. Desiderare, quindi, vuol dire guardare alla propria realtà, ai propri limiti e smetterla di equipararsi onnipotentemente a Dio che sta lassù, tra le stelle, nell'alto dei cieli. Non desiderare la donna e la roba d'altri, in sintesi, significa accettare quello che si ha, convincersi di non avere il diritto ad avere di più, accontentarsi del ripiego e valorizzare, entro il ripiego, quello che la tua posizione nel sistema sociale ti consente di avere. I due ultimi comandamenti, a ben vedere, sono ingiunzioni volte a prevenire l'anomia, volte a difendere l'ordine istituito. Soprattutto se si pensa che la "roba", cioè il danaro, la ricchezza e la "donna"⁶, cioè la sessualità, sono le due aree dell'esperienza umana entro le quali si accendono i conflitti, si mobilita l'invidia. Pensiamo agli ordini religiosi monastici e alla loro regola: il voto di castità (rinuncia alla donna) e quello di povertà (rinuncia alla roba) erano preliminari al voto dell'obbedienza, quindi dell'ordine conflittuale.

Sono anche comandamenti contro l'avidità. Prevengono il desiderio avido, per il quale nulla di ciò che si possiede è mai abbastanza. L'avidità non conosce limiti al possesso. L'avidità fa, del possedere, un processo fine a se stesso, ove non ha più senso ciò che si possiede; in una sorta di bulimia incontrollabile; l'atto del possedere vale molto più di ciò che, di fatto, si acquisisce di volta in volta. Il senso che si è in grado di conferire a ciò che si possiede, serve a esorcizzare la maledizione del ripiego. Il ripiego è l'emozione con cui si simbolizza ciò che si ha, quando lo status di ciascuno di noi è stabile. Se si rompe questa stabilità del ripiego, avviando un processo, quello del possedere avido, senza mai accontentarsi, allora inseguire l'avidità impedisce di sperimentare il vissuto del ripiego.

Si è detto delle differenti modalità di vivere il ripiego. Il vissuto del ripiego può comportare depressione, rabbia, rassegnazione, scontentezza cronica; ma anche idealizzazione dell'oggetto del ripiego, sentimento di negazione della componente limitante del ripiego stesso. Il vissuto di ripiego, in ogni caso, è alternativo all'onnipotenza senza limiti.

Una persona racconta del suo mestiere di "buttafuori" in un locale notturno della capitale. Ricorda come, molte sere della settimana, il suo lavoro si fa difficile quando piccoli gruppi di migranti di colore chiedono di poter entrare nel locale e il suo incarico è di impedire loro l'ingresso. Spesso gli capita di parlare con queste

⁵Un grande mutamento sopravviene solo se l'autorità è interiorizzata per l'erigersi del Super-io. I fenomeni della coscienza morale si pongono allora su un gradino più alto; in fondo solo ora si dovrebbe parlare di coscienza morale e di sentimento di colpa. A questo punto vengono anche a cessare sia la paura di essere scoperti, sia la differenza tra fare il male e volerlo, perché niente può rimanere celato al cospetto del Super-io, neppure i pensieri. (Freud, 1929/2003, p. 612).

⁶L'identificazione della "tentazione" sessuale con la "donna", con la figura femminile, la dice lunga sulla cultura maschilista che regge queste prime leggi religiose. Leggi che sembrano esplicitamente rivolte solo agli "uomini", gli unici a dover controllare il desiderio. Questo fa pensare che il tutto fosse retto dalla convinzione che la ribellione al ripiego potesse venire solo dalle persone di genere maschile. Per le donne, l'accettazione della propria posizione sociale sembra fosse implicita e scontata.

persone che insistono per entrare, e la motivazione più frequente all'insistenza è la fantasia, condivisa, che "lì dentro ci sono le donne". Ecco un esempio di vissuto onnipotente, reificato nella fantasia di poter accedere alle "donne", nell'ipotesi che il "locale proibito" consenta una relazione con "le donne". Tutte le donne, senza il limite che è proprio della relazione realistica, una relazione che prevede – ineluttabilmente – la possibilità di una donna per volta. "Una donna per volta" comporta il vissuto di ripiego. "Tutte le donne", rappresenta una fantasia senza limiti, quindi onnipotente. Il vissuto di ripiego, in sintesi, è l'alternativa obbligata alla fantasia onnipotente. Una fantasia onnipotente che, spesso, assume la connotazione del sogno che vuole negare ogni limite, che non vuole piegarsi alla rassegnazione, obbligata dalla realtà del ripiego. Nel ripiego, lo abbiamo ripetutamente affermato, prende corpo il vissuto della sconfitta subita dalla propria fantasia onnipotente.

Il posto obbligato entro il sistema sociale

Pensiamo poco a questo tema, centrale per l'esperienza esistenziale di ciascuno di noi. Accettare il proprio posto nel sistema sociale è problematico; a tal punto che questa accettazione avviene senza che noi ci si renda conto appieno di tale vissuto di accettazione. Un insieme di fattori sociali contribuisce all'acquiescenza al proprio posto nel sistema sociale, influenzando la nostra esperienza. Pensiamo alla religione, alla scuola, alla pressione dei genitori, alla cultura del contesto entro il quale cresciamo, alla dimensione culturale del lavoro, ai mass media. Tutti questi fattori di pressione concorrono all'accettazione della quale stiamo parlando. Al punto tale che su questa accettazione non ci si interroga, la si dà come scontata e ovvia; cosa altro potremmo fare, se non accettare questa situazione ineluttabile? Ogni altra alternativa sembra confrontarci con l'impotenza. La lotta quotidiana per la sopravvivenza, all'interno del posto accettato scontatamente, sembra farci dimenticare la posizione assegnata a tutti noi da un insieme di fattori che non è per nulla facile individuare e definire. Spesso, quando si pensa ai fattori che concorrono all'assegnazione del "posto" di ciascuno nel sistema sociale, la dimensione che più facilmente corre alla mente è il fattore "naturale": la nostra origine familiare, le nostre caratteristiche individuali, la nostra provenienza genetica.

"Sono calabrese; sono figlio di un operaio e di una casalinga; i miei genitori hanno frequentato solo le elementari; i miei nonni erano contadini e hanno a lungo sofferto la fame; già mio padre, lavorando in fabbrica, si è emancipato da una condizione di povertà insita nel lavorare i campi, agli ordini di un sistema latifondista. Sono riuscito a studiare, mi sono laureato in scienze della formazione e sento di aver fatto un salto enorme sul piano dell'emancipazione sociale, anche se il lavoro che mi si offre dopo la laurea è pagato meno di quello di mio padre operaio, e ha anche minor prestigio. D'altro canto, questa è la situazione di quasi tutti i laureati nell'ambito delle scienze umane". Accettare il proprio posto nel sistema sociale e, questo è più importante, accettare di non aver diritto ad avere di più. Si sa, spesso per "sentito dire", che ci sono persone che hanno avuto la chance per un'ascesa sociale rilevante, imprevedibile e inimmaginabile per i più. Proprio queste eccezioni confermano la regola volta alla rassegnazione circa il proprio posto nel sistema sociale. Un posto in qualche caso vantato, presentato come importante, a volte percepito come invidiabile; sempre, comunque, un posto ben preciso. Ciò che si accetta, in sintesi, è il sistema sociale che precisa il posto di ciascuno di noi. Ci sono sempre più spesso casi di rifiuto del posto assegnato entro il sistema sociale di appartenenza. Si pensi, come già ho detto, ai migranti africani o medio orientali che rischiano la vita e vicende terrificanti, assoggettandosi a mercanti di vite umane senza scrupoli, per cambiare il sistema sociale di appartenenza e sperare in un "posto migliore" entro il nuovo sistema sociale occidentale, europeo. Ci sono casi, si pensi ad esempio alla primavera araba, di popoli che lottano per cambiare il proprio sistema sociale attuale, nella speranza di poter occupare un posto più adeguato alle proprie aspettative entro un sistema sociale più giusto e partecipato, meno violento. Ad esempio con il passaggio dalla dittatura alla democrazia.

Molti di questi casi, d'altro canto, esitano in situazioni anomiche, fonti di sofferenza e di disadattamento in quanto lo sradicamento dal sistema sociale di appartenenza mette in crisi la propria identità e, al contempo, i nuovi sistemi sociali non sembrano prevedere un "posto" definito e rassicurante per chi arriva al loro interno senza una pianificazione, senza una domanda da parte del sistema sociale stesso, senza un efficace inserimento culturale. Le migrazioni e i profondi mutamenti sociali, in atto ad esempio nei paesi africani rivieraschi del mar Mediterraneo, provocano profondi problemi di anomia; un'anomia che può sfociare in crudeli lotte tribali, in drammatiche lotte religiose, in conflitti senza soluzione di continuità. Trattare con la condizione anomica di singoli individui ma, più spesso, di interi gruppi sociali, è una competenza che ha una forte richiesta e che non ha ancora trovato una sua configurazione "specialistica", anche se dovrebbe situarsi nell'alveo della psicologia; di una psicologia che sappia mettere da parte i tecnicismi psicoterapeutici, per affrontare i problemi dei contesti.

Che significa accettare il proprio posto nel sistema sociale? Che significa spingere tale accettazione sino al punto di credere di non aver diritto a nulla di più di ciò che si ha? Penso che l'accettazione della quale stiamo

parlando sia fondata sulla convinzione che l'esperienza attuale, quella caratterizzata dal "posto" che si accetta senza remore, sia una specie di "prova", di esperienza provvisoria alla quale ci sottopone un essere superiore, che ci remunererà per l'accettazione. La remunerazione avrà luogo in un "altro mondo", nel mondo che incontreremo dopo la morte. Le religioni prevedono, come abbiamo già detto, un luogo ove si svolgerà la "vita oltre la morte". Nelle religioni monoteiste, nel cristianesimo, nell'Islam e nell'ebraismo, il Paradiso – o l'Eden – è caratterizzato dalla beatitudine, sia pur diversamente descritta, dei giardini paradisiaci, colmi di delizie e di godimento infinito della presenza di Dio. Le stesse religioni prevedono anche l'Inferno, il luogo ove saranno puniti quelli che non avranno seguito la via dei giusti. Il culto dei morti ha avuto, anche per molte altre religioni del passato e del presente, una funzione analoga a quella volta a definire la vita terrena quale prova per la vita oltre la morte. Una funzione centrale della religione, nella totalità delle culture conosciute, è quella di garantire l'ordine sociale nella vita terrena, in funzione di quanto toccherà a ciascuno di noi dopo la morte. L'accettazione del proprio "posto" nel sistema sociale, con i problemi e le sofferenze che tale accettazione può comportare per molti, è provvisoria, limitata alla prova terrena; nell'aldilà si verrà ricompensati per questa accettazione paziente e rassegnata. Il ripiego, quindi, è per molti un'esperienza provvisoria e temporanea; la vita ultraterrena sarà colma di delizie e piaceri; quei piaceri che sulla terra non abbiamo potuto godere per l'accettazione del nostro posto nel sistema sociale.

Il comunismo si è contrapposto alle ideologie escatologiche; proponendo una sorta di escatologia intramondana. Proponendo, al contempo, il rifiuto del posto assegnato a ciascuno, entro il sistema sociale. Con l'utopia comunista si propone una sorta di anomia programmata, compensata dal rigido dirigismo dei nuovi sacerdoti, i funzionari di partito preposti alla regolazione della società post-rivoluzionaria.

L'avidità individualista della cultura contemporanea, d'altro canto, sta creando un sistema *sui generis* di rifiuto del proprio posto entro il sistema sociale; un rifiuto realmente anomico, in quanto ciascuno, nel suo individualismo senza riferimenti di appartenenza, crede nel proprio diritto all'accaparramento di "qualcosa in più" di quanto gli viene assegnato dall'ordine sociale. Un accaparramento che si cerca di realizzare a scapito dell'altro, in una competitività senza limiti e senza regole. Con la cultura dell'avidità ci si propone di possedere il più possibile delle risorse a disposizione, nell'ipotesi che con il possesso si possa ascendere lungo la scala del successo, emancipandosi così dal proprio posto entro il sistema sociale. La cultura dell'avidità, che attualmente sembra avere la meglio su altre culture del passato, consuma risorse senza preoccuparsi di produrle. Il consumo sfrenato delle risorse è giustificato dalla competitività senza freni, ove quanto si possiede non basta mai, e l'accumulo di danaro, potere, lusso sembra non avere limiti in un sistema sociale globalizzato, ove il confronto competitivo è di tutti contro tutti. La cultura dell'avidità è, di fatto, una cultura anomica. Una cultura ove l'uomo si fa Dio, un dio che infrange la maledizione della cacciata dal paradiso terrestre: "ti guadagnerai il pane con sudore della tua fronte"; al suo posto si propone la facilità del "fare soldi con i soldi", in una rincorsa al benessere fittizio e ingannevole che, di fatto, arricchisce solo quei pochi che manovrano una finanza avulsa dal sistema produttivo, capace di indurre uno sviluppo temporaneo, foriero di crisi economica e culturale, ove intere popolazioni vengono impoverite irreversibilmente da finanziari cinici e spietati.

La psicologia, come l'insieme delle scienze umane, è nata e si è sviluppata entro un sistema sociale ove ognuno accettava il proprio posto. Entro un sistema sociale ordinato. Chiediamoci, ancora una volta, che significa accettare il proprio posto nel sistema sociale. Penso che tutto questo abbia a che fare con il tema dell'autorità. O dell'esautorazione dell'autorità. Il vissuto del ripiego non arresta l'aspirazione a crescere entro il sistema sociale, a promuovere il proprio sviluppo, a salire lungo la scala sociale stessa. Accettare il proprio posto significa accettare quei principi di autorità che reggono le relazioni entro il proprio sistema d'appartenenza. Significa, ad esempio, essere convinti che la crescita professionale sia strettamente connessa con la competenza, non con gli aiuti dall'alto, entro una cultura della corruzione. Ci sono garanzie per tutto questo. La Costituzione italiana, nel suo articolo 3, recita:

Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali.

È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e la uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Come si vede, l'eguaglianza e la pari dignità sociale dei cittadini sono garantite dalla Costituzione "davanti alla legge". Ed è compito della Repubblica garantire la possibilità di un pieno sviluppo della persona umana. Queste garanzie prevedono, dunque, che le differenze siano rispettate e accettate da tutti, mentre l'eguaglianza è prevista nei confronti della legge, così come le pari opportunità di sviluppo sono garantite dallo Stato. Tutto questo ha senso solo se si presume un sistema sociale ove ognuno accetta il suo "posto".

Quando Freud parla della civiltà, che possiamo ragionevolmente assimilare all'accettazione del proprio posto, da parte di ciascun uomo, entro il sistema sociale, sottolinea con forza il *sacrificio pulsionale* (Freud, 1929/2003) che l'incivilimento comporta.

Gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà: saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive. [...] Si scopri che l'uomo diventa nevrotico perché è incapace di sopportare il peso della frustrazione che la società gli impone affinché egli possa mettersi al servizio dei suoi ideali civili, e se ne dedusse che, se queste pretese venissero abolite o ridotte di molto, tornerebbero le possibilità di essere felici. [...] La vita umana associata è resa possibile a un solo patto: che più individui si riuniscano e che questa maggioranza sia più forte di ogni singolo individuo e tale da restare unita contro ogni singolo. Il potere di questa comunità si oppone allora come "diritto" al potere del singolo, che viene condannato come "forza bruta". Questa sostituzione del potere della comunità a quello del singolo è il passo decisivo verso la civiltà. La sua essenza consiste nel fatto che i membri della comunità si limitano nelle loro possibilità di soddisfacimento, mentre il singolo non conosceva restrizioni del genere. [...] È impossibile ignorare in qual misura la civiltà sia costruita sulla rinuncia pulsionale, quanto abbia come presupposto il non soddisfacimento (repressione, rimozione o che altro?) di potenti pulsioni. Questa "frustrazione civile" domina il vasto campo delle relazioni sociali degli uomini; già sappiamo che è la causa dell'ostilità contro cui tutte le civiltà debbono combattere. Essa richiede anche un forte impegno al nostro lavoro scientifico, per chiarire il molto che resta inspiegato. Non è facile capire come si possa privare una pulsione del suo soddisfacimento. [...] Sopraffacendo il padre, i figli avevano sperimentato che l'unione può essere più forte del singolo individuo. La civiltà totemica si basa sulle restrizioni che i fratelli dovettero imporsi l'un l'altro per conservare il nuovo stato di cose. Le ingiunzioni dei tabù furono il primo "diritto". Quindi la vita in comune degli uomini ebbe un duplice fondamento: la coercizione al lavoro, creata dalla necessità esterna, e la potenza dell'amore, che nel maschio provocò il desiderio di non essere privato dell'oggetto sessuale, cioè della femmina, e nella femmina quello di non essere privata della parte da lei separata, cioè del figlio. Eros e Ananké sono divenuti del pari i progenitori della civiltà umana. [...] Ma nel corso dell'evoluzione il nesso tra amore e civiltà cessa di essere univoco. Da un lato l'amore si oppone agli interessi della civiltà, dall'altro la civiltà minaccia l'amore con gravi restrizioni. (Freud, 1929/2003, pp. 577-592).

Potremmo continuare a lungo. L'assunzione della teoria pulsionale obbliga, per così dire, Freud a guardare con pessimismo al sistema sociale; una civiltà vista quale potente fattore di rinuncia al soddisfacimento pulsionale. Quest'ultimo, nella visione del fondatore della psicoanalisi, rappresenta per l'uomo l'unica vera via alla felicità. Si può allora comprendere come per Freud ogni passo verso l'evitamento della condizione anomica sia, di fatto, solo e soltanto un ripiego. Questo comporta una impasse molto interessante, per quanto sto proponendo. Anomia e rinuncia pulsionale (ripiego) sono i due poli entro i quali si trova costretto l'uomo: cadere nell'anomia disordinata e onnipotente, quanto è onnipotente l'individualismo assoluto, o cadere entro le pieghe frustranti, per Freud insopportabili e fonte di nevrosi, della rinuncia pulsionale. La rinuncia all'onnipotenza, d'altro canto, comporta non l'impotenza ma l'assunzione di potere. Quel potere che deriva dal processo collusivo, se questo processo è fondato sulla "produzione" di cose terze. Freud parla a lungo dei prodotti della civiltà, dal controllo della natura, del tempo e dello spazio che il progresso tecnologico e scientifico ha consentito, alla cultura della bellezza, dell'arte in tutte le sue espressioni.

L'ambito dal quale scaturiscono queste illusioni è quello della vita fantastica; a suo tempo, quando si compì lo sviluppo del senso della realtà, essa venne espressamente sottratta alle pretese dell'esame di realtà e rimase destinata all'appagamento di desideri difficilmente realizzabili. Il primo posto tra queste soddisfazioni fantastiche è occupato dal godimento delle opere d'arte, reso accessibile anche a chi non è creatore in proprio, attraverso la mediazione dell'artista. Chi è sensibile all'influsso dell'arte non lo stimerà mai abbastanza come fonte di piacere e consolazione nella vita. La lieve narcosi in cui l'arte ci trasferisce non può tuttavia offrirci che un'evasione temporanea dagli affanni della vitae non è abbastanza forte da farci dimenticare la nostra reale miseria (1929/2003, p. 572).

La teoria delle pulsioni, o meglio la teoria che descrive la vita dell'uomo come il luogo dell'impossibile soddisfacimento pulsionale, porta Freud a pensare che nulla può sollevare noi uomini dalla miseria del nostro essere sociali e, quindi, civili. Si tratta, peraltro, dello stesso Freud che ha proposto la scoperta del modo di essere inconscio della mente e che ha fondato il funzionamento inconscio sulle cinque caratteristiche, sorprendenti per il nostro modo di pensare comune: condensazione, spostamento, assenza di tempo, assenza di negazione, sostituzione della realtà esterna con la realtà interna. Più volte ho ricordato come quest'ultima caratteristica dell'inconscio, inteso – è importante sottolinearlo – come modo di essere della mente, pone l'adattamento sociale quale dinamica fondata sulla simbolizzazione affettiva e sulla sua condivisione collusiva. In tal modo Scilla (anomia) e Cariddi (ripiego o rinuncia pulsionale) perdono la loro ineluttabilità minacciate. Il ripiego assume la sua vera veste: quella di un attacco dissacrante e deteriorante alla propria realtà, vista quale scarto dall'onnipotenza. Il ripiego, in altri termini, sembra essere l'emozione che pervade

Freud nelle sue opere “sociali”; un sentimento che appare in tutta evidenza quale pagamento pesante del suo biologismo, nell’aver accettato e difeso lungo tutto il corso della sua vita la teoria pulsionale. Pur ricordando:

Di tutte le parti della teoria analitica che si sono venute sviluppando, la dottrina delle pulsioni è più di ogni altra faticosamente proceduta a tentoni. Eppure essa era così indispensabile per completare il quadro, che bisognava in qualche modo riempire la lacuna (p. 604).

Il modello pulsionale si è drasticamente contrapposto al modello semeiotico, in psicoanalisi (Carli, 2017). Il modello pulsionale serviva a Freud per fondare una eziologia e una patogenesi delle nevrosi, legittimando la psicoanalisi quale branca della medicina. Questo versante “organicista” di Freud attraverso molte sue opere, molte sue affermazioni. Non ultima quella che affida – come abbiamo appena visto – l’effetto dell’arte sull’uomo alla “lieve narcosi” che il godimento dell’arte provoca temporaneamente. Quando Freud si fa condurre dalla teorizzazione pulsionale, si parla sempre e soltanto dell’individuo. Come abbiamo visto, il superamento dell’individualismo comporta solo rinunce e dolore. Manca ogni riferimento alla dinamica simbolica; l’individuo è appiattito nella sua realtà corporea, in quella sorta di fisicità implicita anche nella dinamica delle istanze tripartite, Io, Es, Super-io. Manca ogni riferimento alla relazione e ai suoi fondamenti psicoanalitici. Le caratteristiche del modo di essere inconscio della mente ne fanno una dimensione solo e univocamente sociale, pur nel senso della socialità collusiva; la teoria pulsionale isola l’individuo, ne fa un prigioniero di sé stesso, del preteso e irrealizzabile soddisfacimento delle pulsioni.

Psicologia clinica del ripiego

Nel vissuto del ripiego emerge una componente onnipotente di svalorizzazione dell’altro e di supponenza infinita. Pensiamo alla persona che vive la propria moglie come un ripiego. Questa persona svilisce la figura della moglie e celebra sé stesso, in quanto meritevole di ben altro, sottolineando i limiti della moglie, vissuti come accettabili solo entro una dimensione obbligata e sacrificale. Tutto ciò che noi viviamo come ripiego serve a celebrare la nostra supponenza e, al contempo, serve a sottolineare la nostra meritevole sacrificialità. Nel ripiego, dunque, si compiono due movimenti complementari, segnati dalla supponenza e dalla sacrificialità. Il ripiego è supponenza e al contempo sacrificialità.

“Meriterei ben altro, ma mi sacrifico”. In tal modo si nega l’altro, e al contempo si nega il rapporto con l’altro. Il ripiego, in sintesi, segnala una grande paura della relazione con l’altro. Si tratta del trionfo dell’individualismo. Di un individualismo “contro” l’oggetto della relazione, che viene svalorizzato, denigrato, sminuito, disprezzato; di un individualismo che esalta sé stesso, che si degna di accettare la relazione con l’ “altro” come l’unica possibile, alle condizioni date. Nel vissuto del ripiego, quindi, è insita la speranza in un futuro ove al ripiego si sostituisca, finalmente, il possesso dell’ “oggetto” che ci si merita. Speranza fittizia, che si conosce nella sua falsità ma che si tiene in vita solo per dare al ripiego la sua valenza sprezzante. La finzione del ripiego ha un costo elevato, che influenza il rapporto con la realtà, sino alla sua negazione. Il vissuto di ripiego, in sintesi, ha una duplice finalità: serve ad accettare il proprio posto nel sistema sociale, ma serve anche per paranoicizzare il proprio rapporto con gli oggetti della realtà. L’esito di questa paranoicizzazione del rapporto con gli oggetti della realtà, può comportare una scissione del rapporto con gli oggetti stessi: li si accetta *oborto collo*⁷, ma al contempo si costruisce una immagine grandiosa di sé, grazie alla quale si guardano dall’alto al basso tutte le situazioni della propria esistenza, condensate nel vissuto del ripiego, per annunciare al proprio contesto disprezzato che tutto questo durerà poco, che ben altro destino è riservato alla persona che accetta temporaneamente il ripiego; verranno, ben presto, tempi ove il riscatto e la valorizzazione di sé avranno luogo. Un’attesa che può durare tutta una vita. Un altro esito della paranoicizzazione vede il prevalere della componente sacrificale del ripiego; quindi – come abbiamo già visto – la depressione, il vissuto inconsolabile di perdita che può imporre alla persona il ritiro emozionale depressivo. L’attesa paranoicale o la depressione, d’altro canto, sono le risposte emozionali al significato limitante dell’accettazione del proprio posto nel sistema sociale. Una terza elaborazione del vissuto di ripiego è fondata sull’accettazione *in toto* della vicenda “accettare il proprio posto nel sistema sociale”, riconoscendo i gradi di libertà di questo rapporto tra sé stessi e sistema sociale. Ad esempio i gradi di libertà insiti nella competenza che si può acquisire per alimentare la propria appartenenza al sistema sociale stesso. La competenza amplia all’infinito la gamma di una professione, di un rapporto fondato sulla condivisione, di una presenza socialmente impegnata. Solo l’accettazione del vissuto di ripiego, in sintesi, consente di uscire

⁷ Ricordo la citazione iniziale, ove l’Autore parla dell’ipocrisia che caratterizza: “Colui che è in tal modo costretto a reagire costantemente in modo conforme a precetti non corrispondenti alle sue inclinazioni pulsionali” (Freud, 1915/2003, p. 132).

dal ripiego stesso. Se si sta emozionalmente nel ripiego, gli unici esiti dell'identificarsi con tale vissuto sono la dinamica paranoica o quella depressiva.

Uscire dal ripiego, in sintesi, vuol dire accettare il sistema sociale e guardare con ironia a sé stessi. Solo l'ironia, il prendersi benevolmente in giro, consente di pensare, di sé, che "non si è poi così male" e, al contempo, che "darsi troppe arie" costa una fatica immensa. È l'ironia che attenua l'amarrezza che deriva dall'accettare la propria situazione emozionale, nell'intento di svilupparla. Si tratta di conferire una valenza di possibile sviluppo all'accettazione del proprio posto nel sistema sociale. Quindi di muovere dal ripiego all'apprezzamento di ciò che si può godere nella vita. Il ripiego nasce da un duplice vulnus, insito nell'accettazione della propria condizione sociale, avvalorata dalla convinzione di non avere diritto a nulla di più: la ferita narcisistica che proviene dal limite all'onnipotenza da un lato, la rinuncia a competere con gli "altri" per dare la scalata competitiva al successo, alla fama, alla ricchezza, alla notorietà, ai riconoscimenti prestigiosi, dall'altro. Si tratta, com'è evidente, di due frustrazioni al proprio narcisismo. L'alternativa è l'impegno a produrre "cose terze" tramite la competenza; tutto questo non contraddice assolutamente l'accettazione del proprio posto nel sistema sociale, in quanto valorizza il posto che si occupa entro il contesto, come pure valorizza il contesto e le relazioni contestuali. Il vissuto di ripiego mortifica l'accettazione della quale stiamo parlando e mortifica rabbiosamente il posto che occupiamo nel contesto sociale.

Sino ad ora ho parlato del ripiego come dimensione psicologica che concerne il singolo individuo. Il vissuto di ripiego, peraltro, può aiutare a comprendere ampi fenomeni sociali. Pensiamo, ad esempio, alla politica e al tema del consenso, che attraversa e perturba gran parte delle organizzazioni politiche democratiche. Il potere politico è obbligato al confronto con le "forche caudine" del consenso, perseguito grazie al sistema elettorale. Ebbene, l'obbligo al consenso viene spesso vissuto come un ripiego; un tempo limitato al confronto competitivo con i compagni di partito, oggi sconvolto dalla "personalizzazione" di gran parte dei partiti e dallo stretto legame tra consenso e mass media. La spettacolarizzazione della politica, gestita spesso in modo spregiudicato dai mass media, costringe i politici a prestazioni televisive, a protagonismi giornalistici che snaturano il potere politico, che impongono comportamenti non consoni a chi deve reggere le sorti economiche, giuridiche, sociali, organizzative della cosa pubblica. Il consenso costringe il potere politico a impadronirsi del potere massmediatico, in una lotta che altera profondamente i fini della politica e il rapporto tra politici e cittadini. Il consenso, nell'era dei media, trasforma il potere politico e incrementa il vissuto di ripiego nella classe politica stessa. I mass media, d'altro canto, con la loro influenza profonda e spesso incontrollabile sull'"opinione pubblica", falsano molte aree del sistema sociale, dallo sport alla cultura, dall'economia alla religione.

C'è un'area del contesto sociale ove la dinamica del ripiego influenza in modo problematico il settore creativo: penso all'arte e alle sue manifestazioni produttive. Può essere importante approfondire la relazione tra creatività artistica e ripiego, proprio per le relazioni profonde che l'arte intrattiene e ha da sempre intrattenuto con la cultura più in generale, con le scienze, con la medicina, la psicologia. L'arte, inoltre, ha subito nella sua storia millenaria profondi cambiamenti. Uno dei cambiamenti più interessanti nel mondo dell'arte è quello che vede un lento passaggio, più volte ripetuto nella storia, dal *prodotto* dell'artista, dell'artigiano, delle maestranze che hanno costruito le piramidi, il Partenone, il barocco leccese e via dicendo, all'*artista* e al suo mito. Dal prodotto dell'arte, capace di esaltare il gusto del bello, dell'armonia e del piacere, al mito dell'artista esaltato entro l'aura dell'onnipotenza.

Gli obiettivi dell'opera d'arte

L'avanguardia, in assenza di una regola *ad directionem ingenii*, non è in fondo che una serie di incoerenze. Soprattutto, il progetto dell'opera sfugge ormai a ogni possibile definizione. Se finora l'opera aveva l'unica e limitata ambizione di *docere et delectare*, insegnare e piacere, ora vuole essere rito congiuratorio in Picasso, patafisica divertente in Duchamp, prova ontologica in Malevič, esperienza metafisica in Mondrian, abbozzo di un mondo futuro in El Lissitzkij ecc. Tutti progetti che vanno oltre l'opera, trascinandola in ambiti che le sono estranei, quelli della magia, della filosofia e della scienza, della religione e dell'utopia politica. Di conseguenza, ogni volta si finisce con il rimettere in questione l'opera in quanto fine da raggiungere. Ed è così che la nozione di incompiutezza fornisce alla modernità uno dei suoi fili conduttori: molte opere moderne si presentano come "non finite", al pari del progetto della modernità. Come se il progetto stesso fosse considerato interminabile, da Mallarmé a Blanchot, dal "Libro" introvabile al libro "a venire". Un progetto eternamente riproposto e mai compiuto costituisce la vera essenza della modernità. [...] Il creatore pretende di fare *tabula rasa* di tutto ciò che lo ha preceduto, di tutto ciò che lo circonda, per porsi come un "ego" solitario, imperioso e unico, in una sorta di delirio d'onnipotenza infantile, altro elemento che caratterizza la modernità (Clair, 2004/2011, pp. 14-15).

Questo passo di Jean Clair propone una cesura, peraltro acriticamente segnalata, tra un'arte fondata sull'obiettivo di insegnare e dilettere, e l'arte moderna il cui obiettivo si perde, a detta dello stesso Clair, nei deliri infantili d'onnipotenza che caratterizzano l'identità dell' "artista". Interrogarsi sull'obiettivo dell'arte mi sembra importante. È un interrogativo che concerne non solo l' "arte" nel suo specifico, ma molti aspetti del sistema sociale e dell'esistenza umana. Clair ricorda che, prima della modernità, l'arte aveva l'obiettivo di insegnare e dilettere, di "insegnare e piacere". Che significa? Si può ricordare, al proposito, che la committenza ecclesiastica impegnava gli artisti, i pittori in particolare ma anche gli scultori o gli architetti, nel produrre opere che avessero l'obiettivo di testimoniare la grandezza della Chiesa, la sua origine divina e le vicende che ne caratterizzavano la storia. La finalità dell'insegnamento, nella committenza della Chiesa, era ed è tuttora evidente, comprensibile. Ma anche la committenza pubblica, di chi governava uno stato – piccolo o grande che fosse – si proponeva sovente come una committenza fondata sul testimoniare, tramite l'opera d'arte, la grandezza, la capacità di buon governo, la forza, la potenza di quello Stato, di un principato, una signoria, una repubblica. Si potrebbe riconoscere una analoga committenza didascalica anche per i privati che commissionavano agli artisti ritratti, statue, edifici volti a rappresentare la ricchezza, la potenza economica o la nobiltà d'animo del committente stesso, della sua famiglia, del suo casato, della sua stirpe. L'interrogativo, peraltro, è il seguente: un'opera d'arte che doveva trasmettere un segnale didascalico volto a esaltare il committente, la storia dell'istituzione rappresentata dal committente stesso e dal sistema sociale d'appartenenza, come poteva affiancare (o sostituire?) alla funzione di insegnamento anche quella di divertire, di suscitare interesse, piacere. Come poteva, l'opera d'arte, evocare un'emozionalità intensa, trasformandola in "piacere", coinvolgimento ammirato del fruitore dell'opera d'arte stessa, in chi la poteva ammirare all'interno delle chiese, dei palazzi, dei saloni di rappresentanza, entro le città, i borghi, i mille centri abitati, ad esempio, della nostra terra italiana? Guardiamo, per trovare una possibile risposta a questi interrogativi, alla *Maestà* di Duccio di Buoninsegna, conservata al Museo dell'Opera Metropolitana del Duomo di Siena.



Figura 1. *Maestà (recto)* Duccio di Buoninsegna, 1308 – 1311. Museo dell'Opera Metropolitana del Duomo, Siena

Si tratta di un esempio, forse il più bello e monumentale, delle complesse "costruzioni" pittoriche che adornavano l'altar maggiore delle grandi cattedrali medioevali. La committenza a Duccio fu posta dai cittadini senesi; in particolare il committente è stato storicamente riconosciuto nell'Operaio (Amministratore) messer Jacopo del fu Giliberto de' Maescotti, che incaricò Duccio di "costruire" la *Maestà* il 9 ottobre 1308.

Dopo 32 mesi di lavoro, il 9 giugno 1311 il lavoro fu concluso. Un cronista dell'epoca riporta l'entusiasmo dei senesi nell'accompagnare la Maestà, dal laboratorio di Duccio al Duomo:

Ed il giorno che (la Maestà) fu portata nella cattedrale, tutte le botteghe rimasero chiuse e il vescovo guidò una lunga fila di preti e monaci in solenne processione. Erano accompagnati dagli ufficiali del comune e da tutta la gente; tutti i cittadini importanti di Siena circondavano la pala con i ceri nelle mani, e le donne e i bambini li seguivano umilmente. Accompagnarono la pala tra i suoni delle campane attraverso la Piazza del Campo, fino all'interno della cattedrale con profondo rispetto per la preziosa pala. I poveri ricevettero molte elemosine e noi pregammo la Santa Madre di Dio, nostra patrona, affinché nella sua infinita misericordia preservasse la nostra città di Siena dalle sfortune, dai traditori e dai nemici (Ferri, 2016, p. 37).

La Madonna era, per i senesi, la protettrice di Siena, assieme ai Santi rappresentati nella Maestà a fianco del trono: Ansano, Savino, Crescenzo, Vittore; una protezione invocata per la città e per le sue vicende militari, culminate - nel recente passato rispetto agli eventi dei quali sto parlando - con la vittoria di Montaperti (4 settembre 1260); battaglia ove i ghibellini senesi sconfissero i guelfi fiorentini. La battaglia di Montaperti comportò il dominio della fazione ghibellina sull'intera Toscana, con ripercussioni rilevanti sui precari equilibri nel resto d'Italia e d'Europa. La vittoria di Montaperti segnò, di fatto, il ruolo predominante della repubblica di Siena sullo scenario politico ed economico dell'epoca.

Queste vicende storiche e contestuali giustificano la funzione di insegnamento assegnata alla Maestà, o per meglio dire la sua funzione simbolica: l'enorme spesa sostenuta dai senesi per la costruzione della pala, il tripudio di popolo che ne accompagnò l'ascesa all'altare, l'ammirazione che i contemporanei ebbero per la pala, indicano il suo valore di simbolo della devozione dei senesi per la loro Avvocata ("*advocata nostra*", si recita nel *Salve Regina*). L'opera era grandiosa, i dipinti sul *recto* rappresentavano appunto la Maestà, con vicende della storia della Vergine; ma la costruzione prevedeva anche un *verso* ove erano rappresentate, su splendide tavolette, le vicende tradizionali della storia di Cristo.

Oggi, la Maestà ha "perso" il suo valore simbolico, legato alle vicissitudini della repubblica di Siena; eppure, innumerevoli visitatori si affollano ancora nel Museo del Duomo per ammirare, gustare, provare emozioni intense alla vista del dipinto di Duccio. Perché? Propongo l'ipotesi che, sino all'età "moderna" evocata da Clair, le opere d'arte avessero una duplice componente: una componente tendenzialmente "monosemica", fondata sulla committenza didascalica o celebrativa; una componente polisemica, fondata sulla "struttura" artistica dell'opera. In questa ipotesi è proprio la polisemia dell'opera d'arte che veicola piacere, divertimento, emozioni intense in chi, fruendo dell'opera d'arte, viene immerso entro il complesso mondo infinito della polisemia. Evidentemente la valenza monosemica dell'opera d'arte, quella monosemia didascalica per la quale il dipinto, l'affresco, la scultura o la costruzione architettonica debbono rappresentare simbolicamente l'intenzione del committente, non è perseguibile univocamente. Per due motivi, sostanzialmente. Il primo è individuabile nella difficile riduzione monosemica di ciò che si vuole trasmettere "istruktivamente" con l'opera stessa. Prendiamo la Maestà di Duccio. L'opera viene commissionata per sostituire un'icona, particolarmente cara ai senesi perché associata alla vittoria nella battaglia di Montaperti. La Maestà di Duccio, quindi, dovrà simbolizzare la riconoscenza dei senesi nei confronti della Vergine e della sua protezione, efficace, nei confronti della città di Siena; dovrà anche rappresentare la potenza della repubblica di Siena, in particolare nei confronti di Firenze, nemica designata; dovrà infine esaltare la figura di Maria, madre di Dio, la sua santità e la sua capacità di intercedere presso il Cristo, quale madre, per la realizzazione dei desideri, delle preghiere a lei rivolte dai fedeli. Dovrà motivare, attraverso la sua immagine, la fede nei confronti della Madonna e quindi la fede cattolica in chi la venera. Potremmo continuare a lungo. In tutte queste "funzioni" che la committenza assegna alla Maestà, si rende evidente una relativa polisemia religiosa dell'immagine, ma siamo ancora lontani dalla polisemia dell'opera d'arte.

Si potrebbe affermare che la polisemia "artistica" si delinea quando l'opera perde, almeno in parte, la sua valenza religiosa. Il "piacere" del quale parla Clair, il divertire, l'evocare emozioni di ammirazione deriva, a mio modo di vedere, dal mito che ha accompagnato l'opera d'arte e che la caratterizza. Un mito che si costruisce su elementi strutturali e artistici, delineati nel lungo tempo intercorso tra la nascita dell'opera d'arte e la sua fruizione divertita, quale noi possiamo sperimentare oggi. Penso, ad esempio, al fatto che la Maestà è un "fondo oro". Più volte è stato detto che l'uso del fondo oro serviva a rappresentare uno spazio infinito. È sicuramente vero, ma a questo si può aggiungere il sentimento di spaesamento che il fondo oro suscita nell'osservatore che non riesce a situare la scena rappresentata entro un contesto definito e specifico; il fondo oro è un elemento importante della polisemia, così come lo è la serialità degli angeli che circondano il trono, la staticità dei personaggi, immobili nel loro presentarsi all'osservatore. La storia della Maestà ci parla del suo rapporto con Siena, con la fede dei senesi, con la funzione protettrice che l'immagine ha rivestito per chi la venerava al tempo della sua creazione. L'immagine, così come è arrivata sino a noi, evoca

emozioni ove il mito della Maestà fonde al suo interno storia, immagine, contesto entro il quale possiamo godere di quest'opera d'arte. Già il fatto che sia, per noi, un'opera d'arte, differenzia enormemente l'immagine da quella stessa funzione iconica, così come la vivevano i senesi del Trecento. Va ricordato, al proposito, che la Maestà venne spostata dall'altar maggiore in altra sede, sempre all'interno del Duomo, agli inizi del '500 per poi venir smembrata, tagliata in vari pezzi e in parte dispersa agli inizi del '700. Queste vicende problematiche della Maestà, vale la pena sottolinearlo, hanno riguardato l'opera religiosa nel suo significato simbolico, così come la committenza aveva voluto, non "l'opera d'arte" quale oggi noi ammiriamo, ricostruita quasi completamente, nel Museo dell'Opera del Duomo.

Ma torniamo a Clair. E all'arte "moderna". Un'arte moderna che ha perso ogni relazione con una committenza volta a "costringere" l'artista entro i binari della valenza mitico-monosemica nella sua creazione artistica. Oggi, sembra affermare Clair, l'artista crea opere che si pretendono e si vogliono univocamente polisemiche, senza alcun vincolo formale, tecnico, materico, strutturale, storico. L'arte moderna si vuole polisemica, quindi ha bisogno di qualche *interprete* che orienti entro una polisemia in sé indecifrabile e, per certi versi, incomprensibile. L'arte moderna ha bisogno di un "critico che la spieghi". Un critico che associa, ad esempio, Duchamp alla patafisica, quella scienza che – a detta del suo inventore Alfred Jarry e del suo personaggio *Ubu* – si prefigge di studiare il particolare e le eccezioni per spiegare l'universo supplementare al nostro. Alla 57ª Esposizione Internazionale d'Arte di Venezia, più comunemente conosciuta come "Biennale", al padiglione degli Stati Uniti, ai Giardini, espone la sua opera l'artista Mark Bradford, nato a Los Angeles nel 1961. Nella prima sala del padiglione, il visitatore si trova confrontato con quanto viene rappresentato nell'immagine che segue.



Figura 2. "Tomorrow is another day" di Mark Bradford, 2017

Qui la polisemia è evidente e incombente. Non sappiamo di cosa si tratta. Non si coglie il materiale con cui è costruita la "protuberanza" che occupa quasi interamente la stanza, non sappiamo cosa "significhi" quella "cosa" che ci si para davanti, anche se l'intera mostra ci ha abituati a opere d'arte senza un senso apparente. Quando si entra nella sala, in penombra, del Museo dell'Opera del Duomo di Siena, la Maestà di Duccio là esposta si propone con un suo significato non confondente. La visione della Maestà ci può confondere e sollecitare entro emozioni le più complesse e sconcertanti, ma il "senso" dell'opera d'arte è sempre presente e ben preciso. Qui, di fronte all'opera di Mark Bradford, di contro, possiamo essere presi dalle emozioni più complesse, senza peraltro ancorarle a un "senso" in qualche modo condiviso. Forse, l'unico senso condiviso

è quello del disagio, provato da moltissimi visitatori, nel doversi inoltrare nella stanza passando nel poco spazio laterale lasciato dall'opera d'arte, che incombe sin quasi a raggiungere le pareti della stanza. Ho visto visitatori rifiutarsi di entrare nella stanza e cercare una strada diversa per continuare la visita del padiglione. Il "senso" dell'opera d'arte in questione deve essere "spiegato" da qualche "esegeta", che ci aiuti a cogliere e riorganizzare in modo compiuto le emozioni suscitate dall'opera di Bradford. Ecco una di queste "spieghie", quella proposta da Artribune⁸:

Mark Bradford, Los Angeles 1961, rimodula lo spazio forzandolo a interagire con le sue opere. I riferimenti sono tanti, soprattutto alle problematiche politiche e sociali che investono l'Occidente. L'enorme installazione che occupa la prima sala dell'edificio costringe chi entra a camminare in uno spazio angusto, al limite delle pareti perimetrali, metafora del potere politico, economico o finanziario che, come una massa opprimente schiaccia sempre più ai margini chi non partecipa alla competizione. *Tomorrow is another day*, titolo della mostra, è un invito, quasi una promessa, che lascia però in bocca il sapore amaro dell'utopia (Artribune, 2017, para. 3).

Guardiamo alle parole dense di questa esplicitazione di senso: *forzare, costringere, angusto, opprimente, schiacciare*. L'opera di Bradford, in altri termini, viene "costretta" a rappresentare il potere, il potere politico, economico e sociale che opprime, schiaccia ai margini (come l'opera di Bradford) chi non fa parte del potere stesso. Anche il lettore di questa "spiegazione" viene schiacciato, costretto entro la metafora proposta, o meglio imposta, dal critico d'arte che trasforma la polisemia, evocata da Bradford con la sua installazione, in una sorta di predica metaforica sul potere e la sua capacità costrittiva, annullante ogni individualità libera e creativa. La spiegazione del critico, in altri termini, è una sorta di profezia che si autoavvera, nella misura in cui costringe il pensiero emozionato del visitatore entro un potere interpretativo per certi versi banale e scontato.

Il problema dell'arte "moderna", d'altro canto, sembra proprio questo: proporre polisemie incomprensibili, senza senso apparente, disorientanti nella loro costruzione accattivante, nella loro struttura, nei colori, nelle forme; ma al contempo bisognose di un'interpretazione univoca per riscattarle dal loro sconfinamento nel tentativo di stupefare con espedienti troppo facili o troppo astrusi. L'intreccio necessario tra arte moderna e critica d'arte, d'altro canto, rappresenta un esempio sin troppo esplicito di ripiego.



⁸ Citiamo dal sito di questa organizzazione: Artribune è una piattaforma di contenuti e servizi dedicata all'arte e alla cultura contemporanea, nata nel 2011 grazie all'esperienza decennale nel campo dell'editoria, del giornalismo e delle nuove tecnologie del suo staff, composto da Marco Enrico Giacomelli, Claudia Giraud, Helga Marsala, Santa Nastro, Daniele Perra, Caterina Porcellini, Valentina Silvestrini, Valentina Tanni, Arianna Testino, con la direzione di Massimiliano Tonelli.

Figura 3. “Zero to Infinite in Venice” di Rasheed Araeen, 2017



Figura 4. “Scalata al di là dei terreni cromatici/Escalade Beyond Chromatics Lands” di Sheila Hicks, 2016-2017

Ecco due esempi di opere d'arte fondate sulla ripetitività dell'oggetto rappresentato, sulla stupefazione evocata nello spettatore dal colore, sulla fascinazione tattile, su emozioni per certi versi primitive e ingenue. Sono le opere d'arte che aprono e chiudono lo spazio espositivo delle Corderie, alla Biennale di quest'anno, a Venezia. La prima è l'installazione “Zero to Infinite in Venice” dell'artista pakistano Rasheed Araeen, nato a Karachi nel 1935. La seconda è l'opera intitolata “Scalata al di là dei terreni cromatici/Escalade Beyond Chromatics Lands” di Sheila Hicks, un'artista americana nata a Hastings – Nebraska – nel 1934. L'artista vive e lavora a Parigi, dal 1964. Vediamo alcuni commenti, iniziando da Araeen⁹:

- si può giocare con le cento strutture modulari di RasheedAraeen, artista pakistano.
- il “padiglione dello spazio comune” riunisce artisti che lavorano intorno al concetto di collettività e di ricostruzione del senso più profondo di comunità. Lo spazio comune si costruisce a livello micropolitico, creando le condizioni in cui si possono sviluppare progetti di uguaglianza, fraternità e condivisione.
- i cento colorati esaedri in graticolato di un fautore della globalizzazione dell'arte qual è Rasheed Araeen, sono lasciati abbandonati, senza che il visitatore capisca di poterli ricomporre a proprio piacere; interazione, questa, considerata fondamentale dall'autore.
- In the first pavilion at the Arsenale, dedicated to community and the role of collective consciousness, the installation *Zero to Infinity in Venice* by Pakistani artist Rasheed Araeen welcomes visitors: wooden cubes in wireframe with fluorescent colours can be freely moved to create always different spaces and architectures: an action against symmetry and formal minimalism¹⁰.

⁹ I commenti sono tratti dal catalogo della 57^a Biennale d'arte di Venezia, intitolata VIVA ARTE VIVA a cura di Christine Macel.

¹⁰ Nel primo padiglione dell'Arsenale, dedicato alla comunità e al ruolo della coscienza collettiva, l'installazione *Zero to Infinity a Venezia* dell'artista pakistano Rasheed Araeen accoglie i visitatori: cubi di legno in wireframe con colori fluorescenti possono essere spostati liberamente per creare spazi sempre diversi e architetture: un'azione contro la simmetria e il minimalismo formale (traduzione dell'Autore).

Un fallimento pressoché completo, quello che vuole motivare il pubblico della Biennale a giocare con gli esadri in reticolato, al fine di creare sempre nuovi spazi e architetture, questa “azione contro la simmetria e il minimalismo formale” rimane lettera morta. Ma, ci si può chiedere, per quale motivo il visitatore dovrebbe “profanare” quello spazio invalicabile che separa il pubblico dall’opera d’arte (si prega di non toccare), per “giocare” con i cubi di Araeen, posti propri all’inizio dell’esposizione dell’Arsenale, per vivere e agire un’esperienza di rivolta contro il minimalismo? Il critico che afferma “senza che il visitatore capisca” dovrebbe chiedersi perché mai il visitatore potrebbe capire e mettere in atto un gioco privo di senso, il cui significato simbolico sta solo nella mente dell’artista – forse – e sicuramente in quella del critico d’arte che costruisce in tal modo il senso della proposta di Araeen. Quanto poi alla “costruzione di progetti di uguaglianza, fraternità e condivisione”, che si vorrebbero realizzati tramite il gioco con i cubi colorati, siamo al delirio interpretativo. Siamo alla predica, quale si realizza conferendo significato politico, sociale, ideologico a un gioco improbabile con questi cubi colorati, in legno.

Veniamo ora all’opera d’arte di Sheila Hicks:

- questo trionfo di tessuti e stoffe, è concluso da una parete sulla quale sono addossate balle di fibra colorate, una sorta di enormi cuscini: *Scalata al di là dei terreni cromatici* (2016-2017), dell’americana residente in Francia Sheila Hicks, che definisce le sue opere “tessiture senza pregiudizi”, nel senso che sono un po’ tutto: design, artigianato, architettura...
- Sheila Hicks ha creato, sulla parete che conclude la sezione, un’immensa installazione in fibre colorate
- The Pavilion of Colours is an explosion of light, a firework – as Macel herself described it; the oversize sculpture in natural and synthetic fibres *Scalata al di là dei terreni cromatici / Escalade Beyond Chromatic Lands* by the American Sheila Hicks dominates the scene: a protean assembly with vivid colours illuminates the Corderie, inviting visitors to touch the fabrics, to lean, and to interact with one another. The work by Hicks is a mix of design, architecture, art, and spontaneous performance produced by voluminous hanks expressing an “impartial weaving”, to quote Hicks, capable to activate, just because of its being imperfect, our inner child¹¹.

Ci risiamo. Ancora un invito a giocare, a distendersi su questa “cosa” che si pretende, a detta dell’artista, “imparziale” e che al tempo stesso dovrebbe risvegliare, con le sue imperfezioni, il nostro mondo interno infantile. Quello stesso mondo infantile che sembra voler essere evocato da molte opere delle Corderie, a iniziare dalla sarda Maria Lai con i suoi libri scritti con il ricamo. Viene alla mente l’ignaro visitatore che si distende sui cuscini coloratissimi e si vede precipitare addosso l’immensa parete di “balle in fibra naturale o sintetica”. C’è da chiedersi quale sia il motivo per cui, in molte opere d’arte moderne, si richieda l’intervento del visitatore, di chi vorrebbe “vedere” l’opera d’arte, senza agire direttamente sulla stessa, senza prestarsi alle attese dell’artista o del critico, senza partecipare alla continua destrutturazione e ristrutturazione dell’opera d’arte stessa. Rispettando i numerosi cartellini nei quali si invita a non toccare l’oggetto esposto, come nel caso seguente, sempre alla Biennale d’arte 2017.

¹¹ Il Padiglione dei Colori è un’esplosione di luce, un fuoco d’artificio - come la stessa Macel lo ha descritto; la scultura oversize in fibre naturali e sintetiche *Scalata al di là dei terreni cromatici / Escalade Beyond Chromatic Lands* dell’americana Sheila Hicks domina la scena: un assemblaggio mutevole con colori vivaci illumina le Corderie, invitando i visitatori a toccare i tessuti, ad appoggiarsi e a interagire con loro. Il lavoro di Hicks è un mix di design, architettura, arte e performance spontanea prodotta da voluminose matasse che esprimono una “tessitura imparziale”, per citare Hicks, capace di attivare, proprio per il suo essere imperfetto, il nostro bambino interiore (traduzione dell’Autore).



Rimando, per qualche momento, una possibile risposta all'interrogativo. Mi rivolgo a un altro autore, Ernst H. Gombrich, uno dei maestri dell'iconologia, e al suo lavoro, interessante, "Arte e progresso". Vediamone un passo, per me significativo:

I problemi alla cui soluzione aspiravano questi maestri del Rinascimento derivavano ancora dalla funzione religiosa dell'arte nella loro società. Essi erano non soltanto maestri, erano anche dei servitori. Il postulato romantico provocò la crisi non appena l'arte fu diventata autonoma emancipandosi addirittura dalla metafisica del bello, al cui servizio l'aveva ancora posta il classicismo accademico. Non c'è da stupire che il romanticismo proclamasse che l'arte è incommensurabile e non è riferita ad alcun altro fine che quello dell'artista di essere se stesso. Ma ciò che questa plausibile teoria trascura è il semplice fatto che la personalità non può manifestarsi nel vuoto bensì soltanto tramite decisioni prese in situazioni strutturate. Una simile situazione strutturata era ad esempio quella che diede a Raffaello la possibilità di manifestare le sue predilezioni e il suo smisurato talento. Nel XIX secolo era paradossalmente proprio la fede nel progresso che prometteva di offrire un simile contesto, una simile situazione strutturata, che veniva in aiuto all'espressione della personalità, così come a volte la distorceva. Non occorre tornare a sottolineare che nel XIX secolo l'idea di progresso era da gran tempo passata dal campo della tecnica all'ambito politico. Può darsi che la tecnica fosse l'elemento catalizzatore; ma il suo trionfo dimostrò che Bacone aveva ragione quando coniò il motto "La scienza è potere", potere sopra la natura e quindi anche potere di migliorare le sorti dell'umanità. Fu questa fede nella ragione come portatrice di felicità che divampò luminosa nella Rivoluzione francese e in quella americana. (Gombrich, 1971/2002, pp. 95-98).

Alcune osservazioni in merito a queste affermazioni di Gombrich. I maestri del Rinascimento erano vincolati alla funzione religiosa dell'arte, predominante nel sistema sociale dell'epoca. Erano maestri, dice Gombrich, ma allo stesso tempo erano anche servitori. Ecco un esempio di ripiego. Per il nostro autore, il fatto di avere una committenza religiosa, costringeva l'artista a piegarsi al volere del committente stesso, a diventarne il servitore, limitando così la sua creatività.

Torniamo ora alle affermazioni di Clair, con le quali ho iniziato questo paragrafo.

L'avanguardia, in assenza di una regola *ad directionem ingenii*, non è in fondo che una serie di incoerenze. Soprattutto, il progetto dell'opera sfugge ormai a ogni possibile definizione. Se finora l'opera aveva l'unica e limitata ambizione di *docere et delectare*, insegnare e piacere, ora vuole essere rito congiuratorio in Picasso, patafisica divertente in Duchamp, prova ontologica in Malevič, esperienza metafisica in Mondrian, abbozzo di un mondo futuro in El Lissitskij ecc. Tutti progetti che vanno oltre l'opera, trascinandola in ambiti che le sono estranei, quelli della magia, della filosofia e della scienza, della religione e dell'utopia politica (Clair, 2004/2011, pp. 14-15).

Senza una committenza, senza un committente capace di dare una direzione alle loro potenzialità creative, gli artisti delle avanguardie si perdono nell'incoerenza che sfocia nell'onnipotenza infantile. Se lavorare per un committente è un ripiego – come afferma Gombrich – anche l'assenza di committenza costringe al ripiego – come afferma Clair – e l'artista si trova in balia della propria onnipotenza inconcludente e incoerente.

Forse questo può dare un senso al bisogno degli artisti moderni di implicare il visitatore, che frequenta le esposizioni, a intervenire entro le loro opere d'arte. Un primo motivo dell'invito a usare delle proprie installazioni deriva, a mio modo di vedere, dalla speranza che in tal modo l'opera si consumi entro il periodo espositivo¹², evitando così il problema della conservazione di proposte che occupano spazi molto grandi, in una *grandeur* resa possibile solo dall'ampiezza dello spazio espositivo, ad esempio delle Corderie. Opere – inoltre – che nella loro materialità problematica pongono problemi di manutenzione nel breve e di conservazione nel lungo periodo. Sembra, anche, che l'artista voglia costringere il visitatore, il fruitore dell'arte, entro la dinamica del ripiego. Con il coinvolgimento del fruitore, si può ipotizzare, l'artista si sente in qualche modo assolto dal ripiego, non più solo in questa posizione scomoda, perché espressiva del limite all'onnipotenza. Quell'onnipotenza che il romanticismo dichiarava esplicitamente con l'affermazione, ricordata da Gombrich, che "l'arte è incommensurabile" e non può avere alcun altro fine che quello volto a far sì che l'artista possa essere sé stesso. Affermazione importante, perché alla triade committente-artista-fruitore, così chiara nel caso, ad esempio, della Maestà di Duccio, si sostituisce la "monade" dell'artista che vuole essere, che pretende di "essere sé stesso". Quando l'artista si sottrae alla committenza e si sottrae pure alla fruizione della sua opera, assume un'identità autoriferita che assomiglia molto a quella che noi attribuiamo a Dio. "Dio è l'essere perfettissimo, creatore e signore del cielo e della terra". Anche il vincolo contestuale, del quale parla Gombrich, sembra rappresentare un ripiego per gli artisti. Quel ripiego dovuto al contesto culturale, politico, economico, sociale entro il quale l'artista opera; un artista più o meno consapevole dei vincoli contestuali che influenzano e condizionano il suo lavoro, ma comunque vincolato a essere "figlio del suo tempo". Vale la pena ricordare che la fantasia onnipotente si pretende astorica, acontestuale, priva di vincoli derivanti dalla cultura, dall'economia, dalle dinamiche sociali di uno specifico periodo storico. Ogni richiamo alla realtà storica, quindi, costringe la fantasia onnipotente entro un vissuto di ripiego.

Conclusioni

Il caso dell'artista è, a mio parere, un buon esempio di come la fantasia onnipotente si confronta, problematicamente e con profondi conflitti, con il ripiego. L'artista che "realizza sé stesso" nella sua creatività, può essere contrapposto all'artista che risponde alla committenza o ai vincoli dei mercanti d'arte, dei galleristi, dei curatori di mostre o dei critici d'arte. L'artista idealizzato che esprime il suo genio creativo, di fatto non esiste se non nell'immaginario di un pubblico spesso incompetente e ignaro delle vicende che attraversano l'arte nei suoi aspetti critici, economici, di controllo del mercato, di costruzione faticosa di miti che sono più il prodotto di operazioni di marketing che eventi culturali e creativi.

La negazione del ripiego, volta a esaltare l'onnipotenza, ha un costo elevatissimo. Un costo che pagano soprattutto quelle persone – artisti, attori, politici, imprenditori, calciatori, medici, psicoanalisti, architetti, giornalisti – che vengono mitizzate entro vicende che si pretendono avulse dall'esperienza limitante del ripiego. Si è, in qualche modo, professionalizzata la funzione di chi crea miti onnipotenti, al servizio di chi si vuole sottratto al ripiego.

Ricordiamoci, al proposito, l'opera d'arte "Merda d'artista" di Pietro Manzoni (1961). Come abbiamo ripetutamente visto, il ripiego è il costo che paghiamo all'onnipotenza. Un'onnipotenza senza senso e senza prodotto. L'arte ci insegna proprio questo. L'onnipotenza dell'artista che "realizza sé stesso", produce un'opera d'arte inutile e sciocca. La pretesa di fare a meno della committenza, di fare a meno della fruizione, di fare a meno del contesto; la pretesa di iscrivere l'opera d'arte assoluta nel vuoto contestuale, tutto questo trasforma l'artista nell'espressione psicotica della paranoia. L'artista tedesco Joseph Beuys (1921-1986) – ci ricorda Clair – alla fine degli anni Sessanta proclamava: "Ogni uomo è un artista, tutto ciò che fate è arte" (Clair, 2004, p.21). Siamo negli anni della rivoluzione studentesca, nello scorcio finale degli anni Sessanta. In ogni gesto comune è insito un atto magico e un fatto d'arte, tanto quanto la vita stessa. Tutto questo si ripeteva, ossessivamente, in quegli anni, quando l'assimilazione della competenza al potere esecrato, allontanò molti giovani dalla costruzione faticosa della realtà; costruzione vista quale ripiego, per esaltare una comune, collusiva autoproclamazione d'onnipotenza. Questa fantasia onnipotente, agita in ogni dove, nelle università come nell'agire artistico, politico, sindacale, sociale, non esauriva la portata culturale innovativa di quegli anni, ma ne costituiva una componente interessante, nella sua follia iconoclasta e supponente. L'onnipotenza, volta a esorcizzare il ripiego, si trasforma in una forza distruttiva in ogni ambito del pensiero e dell'azione umana.

¹² La Biennale di Venezia 2017, ad esempio dura dal 13 maggio al 26 novembre; un periodo abbastanza lungo perché alcune installazioni vengano distrutte dall'uso, spesso violento, dei visitatori.

La realtà pone dei limiti, inesorabili ma al tempo stesso utili per orientare la nostra azione produttiva. Se questi limiti non sono vissuti come un'opportunità, ma come un ripiego, la conseguenza di questa negazione del limite può essere problematica, nella misura in cui alimenta fantasie onnipotenti volte a distruggere la realtà stessa. Vale la pena ricordare che la relazione, quella relazione della quale si occupa la psicologia psicoanalitica, quella relazione che fonda l'agire dello psicoanalista, è la più diffusa ed esplicita espressione dei limiti insiti nella realtà. Questo è il motivo per cui molte persone, con le quali lavoriamo, possono trasmetterci la fantasia che il rapporto con noi sia un ripiego. I pensieri che propongo in questo scritto vogliono essere un contributo per un più approfondito trattamento di questa fantasia.

Bibliografia

- Artribune. (2017, 15 maggio). Biennale di Venezia 2017: Le 7 opere migliori. *Artribune*, Retrieved from <http://www.artribune.com/arti-visive/2017/05/biennale-veneziana-2017-le-7-opere-migliori/3/>
- Carli, R. (2017). Per una definizione di psicoanalisi [For a definition of psychoanalysis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 10-28. doi: 10.14645/RPC.2017.1.667
- Carli, R. (2016). L'uomo Mosè, la religione monoteista e l'uomo Freud [The man Moses, the monotheistic religion and the man Freud]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 10-23. doi:10.14645/RPC.2016.2.657
- Clair, J. (2011). *Courte histoire de l'art moderne* [Short history of modern art] Milano: Skira. (Original work published 2004).
- Durkheim, E. (1973). *Il socialismo: Definizioni, origini, la teoria saint-simoniana* [Socialism: Definitions, origins, the Saint Simonian theory] (F. Barbano, Trans.). Milano: FrancoAngeli (Original work published 1928).
- Ferri, M.B. (2016). *Sacro contemporaneo: Dialoghi sull'arte*. Milano: Ancora.
- Freud, S. (2003). Considerazioni attuali sulla guerra e la morte [Current consideration on war and civilization]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 8, pp.123-148). Torino: Boringhieri (Original work published 1915).
- Freud, S. (2003). Il disagio della civiltà [Civilization and its discontents]. In C.L. Musatti (Ed. & Trans.), *OSF* (Vol. 8, p. 608). Torino: Boringhieri (Original work published 1929).
- Gombrich, E.H. (2002). Le idee di progresso e il loro impatto sull'arte [*The ideas of progress and their impact on art*]. Bari: Laterza (Original work published 1971).
- Izzo, A. (1998). Globalizzazione e anomia [Globalization and anomie]. *Studi di Sociologia*, 36, 75-80.

Anomie and historical interpretation: Nazi Germany as “kingdom of chaos”

*Maddalena Carli**

Abstract

The contribution traces the history of Behemoth. Structures and practices of National Socialism, the manuscript written by Franz Neumann in 1942 on commission from the American government, interested in understanding the functioning of the Third Reich in order to identify and arrest those responsible for a process to be held at the end of the conflict (the process of Nuremberg) and the purge of post-war Germany. Besides recalling the genesis of the work and some aspects of the intellectual profile of its author, exponent of the Frankfurt School during the years of New York exile, the work focuses on the interpretative novelty proposed by the Behemoth (consider the National Socialist state as a political system characterized by the - internal – struggle between several centers of power) and on the reason that has long concealed its importance for the understanding of the analyzed experience: the difficulty to deal with the modern, ideological and planning nature of fascistic attitudes.

Keywords: National Socialism; totalitarianism; policracy; anomie.

* Associate Professor of Contemporary History, Faculty of Political Sciences, University of Teramo. E-mail: madcarli@gmail.com

Carli, M. (2017). L'anomia e l'interpretazione storica: La Germania nazista come “regno del caos”. [Anomie and historical interpretation: Nazi Germany as “kingdom of chaos”]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 25-32. doi: 10.14645/RPC.2017.2.701

L'anomia e l'interpretazione storica: La Germania nazista come “regno del caos”

*Maddalena Carli**

Abstract

Il contributo ripercorre la storia di “*Behemoth: Strutture e pratiche del nazionalsocialismo*”, il volume scritto da Franz Neumann nel 1942 su committenza del governo americano, interessato a capire il funzionamento del Terzo Reich per poterne individuare e arrestare i responsabili in vista di un processo da tenere alla fine del conflitto (il processo di Norimberga) e dell'epurazione della Germania postbellica. Oltre a rievocare la genesi dell'opera e alcuni aspetti del profilo intellettuale del suo autore, esponente della Scuola di Francoforte durante gli anni dell'esilio newyorchese, il lavoro si sofferma sulla novità interpretativa proposta dal Behemoth (considerare lo stato nazionalsocialista come un sistema politico caratterizzato dalla lotta - interna - tra più centri di potere) e sul motivo che ne ha a lungo occultato l'importanza per la comprensione dell'esperienza analizzata: la difficoltà a confrontarci con la natura moderna, ideologica e progettuale, dei fascismi.

Parole chiave: Nazionalsocialismo; totalitarismi; policrazia; anomia.

* Professore associato di Storia contemporanea, Facoltà di Scienze politiche, Università di Teramo. E-mail: madcarli@gmail.com

Carli, M. (2017). L'anomia e l'interpretazione storica: La Germania nazista come “regno del caos”. [Anomie and historical interpretation: Nazi Germany as “kingdom of chaos”]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 25-32. doi: 10.14645/RPC.2017.2.701

Anomia e storia

Sappiamo delle *origini sociologiche* del termine “anomia”, trasformato in categoria interpretativa da Émile Durkheim tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Nella sua progressiva migrazione verso altre discipline, l'anomia ha attirato in particolare l'attenzione dei filosofi del diritto, dei filosofi della politica e dei politologi, delle scienze politiche –in sintesi –nella loro ampia e non sempre chiarissima suddivisione interna. Un solo esempio, che meriterebbe una trattazione a sé: quello di Carl Schmitt (1888-1985), il giurista e filosofo politico tedesco che intitolò una delle sue opere più controverse sulla dottrina dello *justum bellum*: *Il nomos della terra*; il titolo completo recita: *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”* (Schmitt, 1974/2011). L'anomia è stata per contro raramente chiamata in causa dagli storici, che hanno fatto ricorso ad altre modalità di descrizione della realtà sociale e delle sue conflittualità interne.

Nello studio di alcuni processi del passato, tuttavia, è stato fatto un esplicito riferimento alla categoria di derivazione durkheimiana. La storiografia l'ha utilizzata, nello specifico, per provare a comprendere le caratteristiche di alcune esperienze particolarmente drammatiche e traumatiche (“trauma” nel senso di rottura dirompente dei costumi e delle modalità della convivenza sociale), come la vita nelle trincee della prima guerra mondiale, quando per mesi i soldati furono costretti a coesistere in spazi angusti, scomodi, molesti, anti-igienici, in una continua promiscuità non soltanto tra loro, ma con la morte: con i cadaveri dei compagni, o con gli arti dei loro corpi straziati dalle bombe; con i topi e con i vermi; con le baionette e con le granate, per limitarci ad alcuni degli oggetti che maggiormente ricorrono nelle descrizioni che sono giunte fino a noi sotto forma di diari, missive, disegni o appunti (Leed, 1979/1985; Mosse, 1990). Recentemente, di anomia si è tornati a parlare in relazione ai momenti di “passaggio”. *Passaggi*, per esempio, è un libro della storica romana Mariuccia Salvati (2017), sulle cesure della storia d'Italia; non sull'Italia liberale, o sul fascismo, o sulla Repubblica, ma sui processi di transizione che hanno portato dall'uno all'altro ordinamento statale, quando è l'assenza di regole, il crollo delle vecchie regole senza che ne siano state codificate di nuove, a predominare e a rendere difficile una visione e una percezione del contesto.

Di uno dei casi di impiego dell'impalcatura concettuale che all'anomia si riferisce vorrei occuparmi in questo articolo. Si tratta di un caso lontano nel tempo – la prima metà del secolo scorso – e a cavallo tra differenti discipline: la tesi espressa da Franz Leopold Neumann, membro della Scuola di Francoforte, nel volume *Behemoth: Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, pubblicato in una prima versione nel 1942 e parzialmente rivisto dall'autore nel 1944 (Neumann, 1942/1999). Ho pensato di proporre una riflessione sul libro di Franz Neumann non soltanto perché ha contribuito a rivedere profondamente il modo di guardare ai fascismi e al loro funzionamento economico, politico e sociale; per l'importanza storiografica, dunque, della tesi sostenuta dall'autore. Ma anche in quanto l'elaborazione e la stesura del *Behemoth* mi sembrano rinviare ad alcuni dei temi che attraversano trasversalmente la riflessione della Scuola di psicoterapia psicoanalitica Intervento psicologico clinico e analisi della domanda.

In primo luogo, l'interdisciplinarietà; un termine che vorrei proporre di declinare in un modo intelligente, intendendolo come la tensione a fuoriuscire dal linguaggio specialistico e gergale in cui troppo spesso si rinchiudono le discipline, senza per questo rinunciare al rigore dei modelli interpretativi e della lingua con cui comunicarli, senza scivolare dunque nella banalità e nel conformismo – ma direi, più semplicemente, nella mancanza di senso – del linguaggio comune.

Behemoth solleva, in secondo luogo, il problema della committenza e del mandato sociale. Ci tornerò a breve; *Behemoth* è un'opera che ha un committente forte (una branca dell'esercito americano, impegnata nei primi anni Quaranta nella preparazione dello sbarco in Normandia, che cominciò – come è noto – il 6 giugno 1944) e un mandato altrettanto forte: contribuire all'individuazione dei responsabili dei crimini e della guerra nazisti, in vista di una loro punizione e dell'epurazione degli apparati statali della Germania postbellica. Invito a fare attenzione alla data: 1942. La prima edizione del *Behemoth* venne pubblicata (ed elaborata) a guerra ancora in corso e col nazismo saldamente al potere, ricordo che la seconda guerra mondiale sarebbe terminata solo nel 1945: l'8 maggio è la data in cui si celebra la vittoria; ricordo anche che il nazismo sarebbe caduto, ufficialmente, a seguito del suicidio di Hitler, il 30 aprile 1945, nella Berlino assediata dall'Armata Rossa. Ricordo ancora che nel 1942 quasi tutta l'Europa, tranne l'Inghilterra, era occupata dalle truppe naziste o da regimi collaborazionisti. Le sorti della guerra sarebbero cominciate a cambiare solamente nel 1943, con le vittorie alleate in Nord-Africa e la sconfitta, e il ripiego, dei resti della 6^a armata dell'esercito nazista guidata dal generale Paulusa Stalingrado (Gilbert, 2004).

L'*entre-deux-guerres* descritto da Neumann, in terzo luogo, possiede una certa attualità, ispira pensieri analogici con il presente. Non in quanto il passato anomico può spiegarci un presente anomico; piuttosto perché alcuni aspetti della contemporaneità possono essere interpretati come delle persistenze di fenomeni con una temporalità più lunga, che è in una relazione euristicamente fruttifera con il passato.

Il *Behemoth*, infine, mi sembra suggerire un modo di guardare alle relazioni di potere che mette in discussione l'idea che l'ordine, il *nomos*, debba corrispondere all'immobilità politica (e sociale), all'assenza di conflitto. Un modo di interrogarsi, dunque, sul valore simbolico dell'anomia e di cercare l'ordine (un'idea di ordine) nel disordine. Nelle pagine che seguono partirò dunque dall'autore, Franz Neumann; proseguirò con una riflessione sulla sua opera (la committenza, la struttura e la tesi in esso sostenuta) e concluderò con alcune brevissime notazioni sul destino storiografico del volume.

Tra Weimar e l'esilio americano

Franz Leopold Neumann (1900-1954) era un ebreo tedesco, avvocato e specialista di diritto del lavoro nella Germania weimariana, in cui abitò e lavorò fino all'avvento al potere del nazismo, in seguito al quale dovette lasciare il paese ed emigrare prima in Inghilterra e poi negli Stati Uniti, come molti degli intellettuali ebrei e della sinistra comunista o socialista che riuscirono ad attraversare le frontiere prima dell'introduzione della legislazione speciale e delle leggi razziali di Norimberga, che resero l'esilio difficile (se non impossibile) e che costituirono l'ossatura della persecuzione antiebraica culminata, durante il secondo conflitto mondiale, nella Shoah, "la distruzione degli ebrei d'Europa", per riprendere il titolo di un importante volume di Raul Hilberg (1961/1999).

È forse utile ricordare che per Repubblica di Weimar si intende lo stato repubblicano fondato, in Germania, nel 1919, a seguito del crollo dell'impero di Guglielmo II provocato dalla sconfitta tedesca nella prima guerra mondiale. Una repubblica caratterizzata da una costituzione (elaborata nella città di Weimar) estremamente avanzata sul piano dei diritti e delle autonomie regionali; una repubblica fragilissima, tuttavia, a causa dell'instabilità politica di fondo, aggravata dal *vissuto* punitivo nei confronti della Conferenza di pace e del Trattato di Versailles – che avevano addossato la colpa del conflitto alla Germania e imposto allo Stato tedesco ingenti riparazioni di guerra e forti limitazioni territoriali e militari – su cui Hitler costruì parte delle proprie fortune politiche, e dalle conseguenze della crisi del 1929. Ufficialmente, Hitler arrivò al potere per vie legali (anche se utilizzò, fin dalla seconda metà degli anni Venti, il colpo di stato e il ricorso alla violenza di piazza) e venne chiamato dal presidente Paul Von Hindenburg al cancellierato del Reich il 30 gennaio 1933. La costruzione della dittatura fu rapidissima e nel giro di un anno la struttura legislativa e giuridica della Repubblica di Weimar venne completamente smantellata e sostituita dal Terzo Reich, il *Terzo impero* (Kershaw, 1998, 2000; Wagner, 1995/1996; Winkler, 1985/1998).

Franz Neumann era un professionista, legato dagli studi universitari, dalla militanza comunista e dall'impegno nei sindacati agli esponenti della Scuola di Francoforte, il gruppo di intellettuali marxisti riuniti nell'Istituto per la ricerca sociale dell'Università Wolfgang Goethe di Francoforte; un marxismo, quello della Scuola di Francoforte, *critico*, antistalinista e aperto alle scienze sociali, un marxismo che guardava – sfidando ogni ortodossia – a Sigmund Freud e a Max Weber. Ricordo i nomi di Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Eric Fromm, per citare alcune delle personalità più note di una delle pagine più interessanti della cultura tedesca, ma si può dire europea, tra le due guerre mondiali. Arrestato nell'aprile del 1933, nel maggio Neumann riuscì a fuggire in Inghilterra; dall'Inghilterra, seguendo uno dei flussi migratori ancora praticabili nella prima metà degli anni Trenta, raggiunse gli Stati Uniti. A New York, più precisamente alla Columbia University, si unì ufficialmente al gruppo dei francofortesi a loro volta emigrati dalla Germania, divenendo prima amministratore e legale, successivamente membro a pieno titolo dello staff di ricerca, dell'Istituto in esilio.

Mi sono occupata in passato della cultura dell'esilio; dell'esistenza di esiliati (principalmente in Francia e negli Stati Uniti) che accomunò una buona parte della cultura italiana e tedesca negli anni tra le due guerre mondiali. In questo contributo, mi preme attirare l'attenzione sulle condizioni dell'esilio intellettuale: ricominciare da zero, spesso da soli; parlare e scrivere in una nuova lingua; imparare nuovi codici sociali, spesso non da giovanissimi; le difficoltà economiche, oltre che culturali; una profonda necessità di impegnarsi nella lotta contro i regimi fascisti, anche e soprattutto attraverso il proprio lavoro, sfruttando politicamente l'aura che ancora circondava il mestiere intellettuale negli anni Venti e Trenta del Novecento. Gli esuli furono donne e uomini che militarono, senza tuttavia rinunciare alla comprensione dei fenomeni politici e sociali che stavano vivendo. Un termine francese, *engagement* (impegno), descrive meglio di qualsiasi altra considerazione questa stagione della storia intellettuale europea (Stuart Hughes, 1975).

Il dibattito sui totalitarismi

Come buona parte dei suoi colleghi dell'Istituto per la ricerca sociale, Neumann lavorava per e con il governo americano. Sia per l'OSS (*Office of Strategic Service*), nello specifico per la *Central European Section of the Research and Analysis Branch*, il nucleo militare dei servizi segreti americani da cui sarebbe nata la CIA, sia per il Dipartimento di Stato: con l'esilio americano il giurista intraprese un percorso di profondo ripensamento politico, che lo portò dal comunismo alla democrazia liberale, in parte spinto dalla gratitudine per l'accoglienza e per le opportunità newyorchesi. Fu proiettandosi oltre la fine del conflitto che i servizi segreti statunitensi gli commissionarono uno studio sul funzionamento e sulle pratiche del nazionalsocialismo. Uno studio che avrebbe dovuto aiutare gli Alleati a punire i colpevoli (si cominciava a pensare a quell'impianto processuale che sarebbe sfociato nel famoso – e controverso – processo di Norimberga) e, al tempo stesso, a orientare la ricostruzione democratica di una Germania post-nazista; a sostenere, dunque, l'opera di denazificazione del paese dopo la sconfitta di Hitler. Colpisce la progettualità dell'*intelligence* americana, che pensò al dopoguerra quando non aveva ancora vinto la guerra; siamo di fronte alle origini belliche della cosiddetta guerra fredda, che nacque dai sogni egemonici di due superpotenze alleate, temporaneamente, contro l'Asse Roma-Berlino-Tokio: gli Usa e l'Unione Sovietica (Del Pero, 2015).

Si può riassumere il ragionamento dell'OSS come segue. Per processare e per rimuovere dalle loro funzioni i nazisti è necessario, innanzitutto, individuarli. Per individuarli, è fondamentale comprendere come funziona il Terzo Reich: capirne le relazioni interne e i meccanismi di trasmissione di potere, senza fermarsi ai nomi più noti e – per riprendere un'immagine hemingwayana – alla punta dell'iceberg. L'opera di Neumann rappresenta un caso di dialogo effettivo tra la committenza e un intellettuale; un dialogo che orientò per un verso la ricerca, per l'altro verso l'opera politica e giudiziaria dei vincitori della seconda guerra mondiale.

Prima di passare al *Behemoth*, vorrei soffermarmi brevemente sul contesto storiografico in cui il volume viene inserito; perché, malgrado sia un'opera dedicata al nazionalsocialismo, il libro di Neumann viene generalmente trattato all'interno del dibattito sui totalitarismi. È utile ricordare come questo termine sia dotato di un vastissimo campo semantico e sia costitutivamente polisemico (Traverso, 2001).

Totalitarismo indica infatti (e al contempo):

un *fatto*: i regimi totalitari come realtà storiche, più precisamente: il fascismo italiano, il nazismo tedesco e lo stalinismo sovietico;

un *concetto*: la novità dello Stato totalitario e la sua irriducibilità alle tipologie elaborate dal pensiero politico classico;

una *teoria*: un modello di potere la cui definizione deriva dalla individuazione degli elementi comuni ai diversi regimi totalitari e dopo aver proceduto alla loro comparazione.

Un fatto (tre regimi politici), un concetto (una forma di potere inedita, legata alla modernità novecentesca), una teoria (la comparabilità di fascismo, nazismo e comunismo). Il dibattito sui totalitarismi nacque, negli anni Venti, contemporaneamente alla affermazione del primo dei regimi al centro della teoria comparativa: il fascismo italiano. È un dibattito in cui, fin dall'inizio, storiografia e politica si intrecciarono profondamente e che proseguì per tutto il Novecento, alternando fasi in cui fu al centro dell'attenzione mediatica e fasi di eclissi prolungata; un dibattito che può essere considerato uno dei fili rossi con cui leggere il Ventesimo secolo, un suo strumento critico.

Totalitarismo. Pur essendo impiegato, in quanto aggettivo, per descrivere la natura del primo conflitto mondiale (guerra totale) fin dal 1914, il neologismo affonda le proprie radici negli ambienti dell'antifascismo italiano e venne coniato attorno alla metà degli anni Venti; più precisamente, venne utilizzato per la prima volta nel corso di un'analisi delle elezioni amministrative del 1923, per descrivere la tendenza fascista verso un dominio assoluto e incontrollato della vita pubblica e amministrativa. Non per comparare i regimi italiano e russo, ma per denotare la particolarità e la "novità" della dittatura di Benito Mussolini (della sua concezione del potere e dello Stato), le sue pretese "totali". A partire dal 1925, venne adottato dal fascismo stesso (di *Stato totalitario* parlarono sia Mussolini che Giovanni Gentile) e dalla rivoluzione conservatrice tedesca (Ernst Jünger e Carl Schmitt), che si riferì a uno "Stato totale" al servizio del *Volk*; a differenza del fascismo, tuttavia, il nazismo non si definì mai totalitario quanto, piuttosto, autoritario (Gentile, 1995/2008). Il 1933 rappresenta una data di svolta nella storia intellettuale del termine: dopo la presa del potere di Hitler, "totalitarismo" abbandona i paesi di origine (Italia e Germania) per i paesi dell'emigrazione (Francia, Stati Uniti). Nel 1939, con la firma del patto di non aggressione russo-tedesco, "totalitarismo" cominciò a definire in termini comparativi Germania nazista e URSS: l'alleanza politico-diplomatica sembrò confermare la "affinità" dei regimi e sconfermare il "mito dell'Urss", fondato sull'idea dell'Unione Sovietica baluardo antifascista. Il totalitarismo divenne uno strumento interpretativo dello sviluppo parallelo dei due regimi.

Nel 1941, a seguito dell'Operazione Barbarossa (l'invasione nazista dell'Unione sovietica) e del capovolgimento di alleanze, la nozione di totalitarismo cessò di venire impiegata; sarebbe riemersa prepotentemente alla fine del conflitto, intrecciandosi alla nascita della guerra fredda, quando comparare nazismo e comunismo, sarebbe diventato funzionale all'esaltazione del liberalismo democratico dell'Occidente.

Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo

Torniamo al *Behemoth*. Perché il volume viene collocato all'interno del dibattito sui totalitarismi, malgrado sia un'opera sul *nazionalsocialismo*? Perché analizza il nazionalsocialismo come un fenomeno *globale* e, pur senza interrogarsi sulla sua comparabilità con il fascismo o con lo stalinismo, si pone il problema delle sue relazioni con la democrazia.

Il titolo scelto da Franz Neumann è una replica a Carl Schmitt, che nel 1938 aveva pubblicato un saggio su Thomas Hobbes in cui faceva del Leviatano il simbolo della dittatura, opposta alla democrazia come forma moderna del *bellum omnium contra omnes* (Schmitt, 1938/2011). Neumann rovescia la visione di Schmitt e indica nella dittatura nazista il regno del caos. Cito dalla prima pagina del volume, in cui Neumann introduce il lettore al "Perché Behemoth" (1942/1999):

Nell'escatologia ebraica – di origine babilonese – Behemoth e Leviathan designano due mostri: Behemoth è il signore della terra (del deserto), Leviathan del mare. Il primo è maschio, il secondo è femmina. Gli animali della terra venerano Behemoth, quelli del mare Leviathan, i loro padroni. Entrambi sono mostri del Caos. Secondo l'Apocalisse, Behemoth e Leviathan riappariranno brevemente prima della fine del mondo e instaureranno il regno del terrore, ma verranno distrutti da Dio. Secondo altre versioni, lotteranno incessantemente fra loro e alla fine si distruggeranno a vicenda. Quello sarà il giorno del retto e del giusto, che mangeranno la carne di entrambi i mostri in un banchetto che annuncerà l'avvento del regno di Dio. L'escatologia ebraica, il Libro di Giobbe, i Profeti, i vangeli apocrifi, sono pieni di riferimenti a questo mito, che è spesso diversamente interpretato e adattato alle circostanze politiche. Sant'Agostino vide in Behemoth Satana.

E Hobbes rese popolari sia Leviathan sia Behemoth. Il suo *Leviathan* è un'analisi dello stato, ovvero di un sistema politico di coercizione in cui sono ancora conservate le vestigia del dominio della legge e dei diritti individuali. Il suo *Behemoth* invece, o il *Long Parliament*, che tratta della guerra civile del XVII secolo, descrive un non-stato, un caos, una situazione di illegalità, disordine e anarchia.

Poiché noi crediamo che il nazionalsocialismo sia – o tenda a divenire – un non-stato, un caos, un regno dell'illegalità e dell'anarchia, che ha 'soffocato' i diritti e la dignità dell'uomo e sta per trasformare il mondo in un caos con la supremazia su grandi estensioni di territorio, abbiamo ritenuto appropriato designare il sistema nazionalsocialista col nome di Behemoth. (p. 3)

Quando *Behemoth* venne pubblicato, erano passati quasi dieci anni dalla presa del potere di Hitler. Neumann poté dunque proporre una lettura *in prospettiva* del nazismo e un approccio interdisciplinare innovativo: marxismo, sociologia weberiana, pensiero giuridico e psicoanalisi si fondono nella sua analisi del sistema di potere nazista, sopperendo almeno in parte alla carenza di fonti documentarie e alla lontananza geografica che separava l'autore dall'Europa. Del marxismo, il volume riprende la postura di critica del capitalismo come sistema economico intrinsecamente legato alla concorrenza dei capitali e ai conflitti di classe. Della sociologia weberiana, l'analisi modellistica del razionalismo burocratico moderno e del dominio carismatico. Del pensiero giuridico, la descrizione dello stato totalitario come antitesi della democrazia e dello stato di diritto. Della psicoanalisi, l'attenzione alla componente simbolica del consenso di massa (Eric Fromm e Wilhelm Reich). Si tratta di contaminazioni modellistiche che rendono la lettura dell'autore una lettura diversa da tutte quelle a cui si ispira.

Neumann ricostruisce le strutture e i modi di funzionamento del sistema di potere nazionalsocialista in un arco cronologico di medio periodo, interrogandosi sulla genesi del nazismo oltre che sulla sua evoluzione una volta ottenuto il cancellierato. Tornò non solo agli anni della Repubblica di Weimar, ma anche al nazionalismo e all'imperialismo tedeschi del XIX secolo, senza tuttavia abbracciare la tesi della *Sonderweg*, della predestinazione tedesca al nazismo. Mise inoltre al centro della propria analisi il nesso tra economia e politica: il legame tra le forze economiche dominanti e l'organizzazione politico/burocratica – ma anche magica e rituale – del potere nazionalsocialista; ripensando, tuttavia, le caratteristiche della politica e ponendo in discussione l'idea di una completa autonomia del *politico*. O, piuttosto, interrogandosi sulle conseguenze di un'autonomia del *politico* che gli sembrava caratterizzare la ricerca del consenso nazista. Scrive Neumann: "La politica, separata dall'economia, è una semplice tecnica, un'arte. Nell'era del

capitalismo di stato essa è una tecnica per il dominio delle masse, che è stata effettivamente sviluppata” (Neumann, 1942/1999, p. 252).

Il nazismo, secondo l'autore, può quindi essere definito come una persistenza del sistema capitalistico, nella quale le classi dominanti non mutano ma si adattano alla nuova situazione. Ed è l'adattamento delle élite che il *Behemoth* studia e ricostruisce; un adattamento che è alla base tanto della novità e della modernità del Terzo Reich quanto del “caos” che ne caratterizza il funzionamento interno. Non è possibile, in questa sede, analizzare nel dettaglio i capitoli del libro; né la finezza dell'indagine di Neumann, che entra nel profondo delle istituzioni e dei poteri cardine del Reich studiandone la composizione, le dinamiche e le relazioni tra la periferia e il centro del sistema: Adolf Hitler. Vorrei soltanto ricordare che lo Stato nazista viene definito, in primo luogo, il regno del *dominio della burocrazia statale*; ereditata da Weimar e dall'età bismarkiana, quella nazista è una burocrazia che tende a riprodursi, con le sue caratteristiche intrinseche di razionalità strumentale, in seno ai diversi apparati del sistema sociale e politico, persino in seno al Partito, e destinata a entrare in conflitto con la tendenza dominante del regime ad affrancarsi da ogni controllo e legittimazione legali.

Oltre che della burocrazia, il Terzo Reich è anche il regno del *dominio carismatico*, fondato sull'adesione e sulla mobilitazione delle masse, sacralizzate e manipolate, chiamate a fondersi in una comunità nazionale da cui scaturisce il potere del capo. Lo Stato cessa così di essere l'istanza centrale del potere politico per diventare, attraverso il Führer, un semplice strumento del *Volk*. Attraversato da una inarrestabile dinamica di radicalizzazione (testimoniata, in primis, dall'aggressività in politica estera), il nazismo sarebbe dunque un regime capitalista, totalitario, razzista e imperialista lanciato verso la guerra totale e incapace di superare le proprie contraddizioni interne. Contraddizioni che derivano da un capo carismatico che non può fare a meno del suo strumento, lo Stato, con i suoi apparati burocratici razionali retti da una logica propria e obbligato ad appoggiarsi su diversi centri spesso antagonisti. Il nazismo è, in sintesi, una struttura “policratica”, animata da un conflitto latente tra esercito, élite economiche, Partito e burocrazia statale: tutti ottengono dei vantaggi dal regime ma tutti perseguono fini propri e a lungo termine incompatibili tra loro. Tra loro e con la natura profonda dell'autorità carismatica, per la quale la legge non è altro che la trasposizione giuridica della volontà del Führer; l'economia e lo Stato semplici strumenti del *Volk*; l'esercito non più il custode della tradizione militare prussiana, ma un'arma offensiva e personale; il Partito non una burocrazia invadente e un apparato coreografico, ma un movimento di combattenti.

Policrazia e conflitto tra differenti centri di potere, mediati provvisoriamente dalla capacità del capo di trovare un compromesso accettabile e di ripristinare un equilibrio, che tuttavia viene messo nuovamente in discussione richiedendo un nuovo compromesso, in un vortice infinito. *Behemoth* rappresenta un correttivo all'unilateralità di alcune interpretazioni dei fascismi e alla iperpoliticità degli approcci precedenti. Più in generale, alla difficoltà di riconoscere la modernità del nazismo senza per questo negarne la violenza e l'attitudine regressiva. Siamo di fronte, anche in questo caso, alla difficoltà di superare il paradigma della totale identificazione della modernità e del progresso. Il problema, il limite del *Behemoth* è rappresentato, semmai, dall'incapacità di cogliere la centralità dell'antisemitismo biologico nel sistema di dominio e nella concezione politico-statale nazista (nell'ideologia e nella pratica del nazionalsocialismo).

Policrazia

Il destino storiografico dell'opera di Neumann è curioso. Tralascio il suo rapporto con il processo di Norimberga, che venne investito del difficile compito di costruire una giustizia internazionale e di giungere a una definizione di genocidio. Sul piano storiografico, l'interpretazione *policratica* è stata a lungo dimenticata, sostanzialmente per due ordini di motivi. In primo luogo, per la riemergenza – nell'immediato secondo dopoguerra – della categoria di totalitarismo, che ha preferito la comparazione tra regimi allo studio dei fascismi (complice la guerra fredda). In secondo luogo, per la difficoltà di affrontare la modernità del nazismo (dei fascismi in generale), di trattarne cioè la cultura, la politica, i programmi economici e sociali, oltre che le dimensioni utopiche e repressive (Collotti, 1942/1989; Ornaghi, Traverso, & Salvati, 2000).

Siamo tornati a leggere il *Behemoth* una ventina di anni fa, quando si è cominciato a guardare al nazismo e al fascismo in un altro modo. Quando si è ricominciato a parlare di *politica* e di *antipolitica* e quando si è sentita la necessità di interrogare i differenti regimi che si sono succeduti nel corso del Novecento, anche i fascismi, mettendo in discussione l'idea che furono Stati senza dialettica interna, immobili, statici. Credo che l'interpretazione *policratica* proposta dal *Behemoth* e la sua storia, ci parlino di un'esperienza storica e dei suoi lasciti e ci invitino a riflettere, più che sulle dimensioni comuni a fascismo, nazismo e comunismo, sulla

contiguità tra totalitarismi e democrazie novecentesche, tutti prodotti della società di massa e, almeno apparentemente, tutti regimi anomici della modernità.

Bibliografia

- Collotti, E. (1999). Introduzione. In F. Neumann (Ed.), *Behemoth: Struttura e pratica del nazionalsocialismo* [Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism] (M. Baccianini Ed. & Trans.) (pp. 9-38). Milano: Bruno Mondadori (Original work published 1942).
- Del Pero, M. (2015). *La guerra fredda*. Roma: Carocci.
- Gentile, E. (2008). *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*. Roma: Carocci (Original work published 1995).
- Gilbert, M. (2004). *The Second World War: A Complete History*. New York: Holt Paperback.
- Hilberg, R. (1999). *La distruzione degli ebrei d'Europa* [The Destruction of the European Jews] (F. Sessi, G. Guastalla, Trans.) 2 voll. Torino: Einaudi (Original work published 1961).
- Kershaw, H. (1998). *Hitler 1889-1936: Hubris*. London: The Penguin Press.
- Kershaw, H. (2000). *Hitler 1936-1945: Nemesis*. London: The Penguin Press.
- Leed, E. J. (1985). *Terra di nessuno: Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale* [No Man's Land: Combat and Identity in World War 1] (R. Falcioni Trans.). Bologna: il Mulino (Original work published 1979).
- Mosse, G.L. (1990). *Le guerre mondiali: Dalla tragedia al mito dei caduti* [Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars] (G. Ferrara Degli Uberti Trans.). Roma-Bari: Laterza (Original work published 1990).
- Neumann, F. (1999). *Behemoth: Struttura e pratica del nazionalsocialismo* [Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism] (M. Baccianini Ed. & Trans.). Milano: Bruno Mondadori (Original work published 1942).
- Ornaghi, L., Traverso, E., & Salvati, M. (2000). Discussione su "Behemoth" di F. Neumann. *Contemporanea*, 3, 519-536.
- Salvati, M. (2017). *Passaggi: Italiani dal fascismo alla Repubblica*. Roma: Carocci.
- Schmitt, C. (2011). *Sul Leviatano* (C. Galli Ed. & Trans.). Bologna: il Mulino (Original work published 1938).
- Schmitt, C. (2011). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'* (E. Castrucci Trans.). Milano: Adelphi (Original work published 1974).
- Stuart Hughes, H. (1975). *The Sea Change. The Migration of Social Thought 1930-1965*. New York: Harper & Row.
- Traverso, E. (2001). *Le totalitarisme. Le XXè siècle endébat*. Paris: Seuil.
- Wagner, P. (1996). *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité* (J.B. Grasset Trans.). Paris: Métailié (Original work published 1995).
- Winkler, H.A. (1998). *La repubblica di Weimar. 1918-1933: storia della prima democrazia tedesca* (M. Sampaolo Trans.). Roma: Donzelli (Original work published 1985).

Clinical psychological intervention as mitopoiesis

*Renzo Carli**, *Rosa Maria Paniccia***

Abstract

The work aims at analyzing the relationship between the classical conception of myth, the proposal on the myth by Roland Barthes and a new interpretation of the myth within the psychoanalytic theory, based on the collusive process. The proposal is to establish a function of the myth within the systems of social coexistence and of relationship with social power.

Keywords: myth; power; social coexistence; collusion; psychoanalysis.

* Past Full Professor of Clinical Psychology at the Faculty of Psychology 1 of the University “Sapienza” in Rome, Member of the Italian Psychoanalytic Society and of the International Psychoanalytic Association, Director of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Director of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail: renzo.carliuniroma1.it

** Associate Professor at the Faculty of Medicine and Psychology of the University “Sapienza” in Rome, Editor of *Rivista di Psicologia Clinica* (Journal of Clinical Psychology) and of *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica* (Cahiers of the Journal of Clinical Psychology), Member of the Scientific and Teaching board of the Specializing Course in Psychoanalytic Psychotherapy – Clinical Psychological Intervention and Analysis of Demand. E-mail: rosamaria.paniccia@uniroma1.it

Carli, R., & Paniccia, R.M. (2017). L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi [Clinical psychological intervention as mitopoiesis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 33-49. doi: 10.14645/RPC.2017.2.693

L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi

Renzo Carli**, *Rosa Maria Paniccia**

Abstract

Il lavoro intende analizzare le relazioni tra la concezione classica del mito, la proposta sul mito di Roland Barthes e una nuova interpretazione del mito entro la teoria psicoanalitica, fondata sul processo collusivo. La proposta è quella di fondare una funzione del mito entro i sistemi di convivenza e di rapporto con il potere sociale.

Parole chiave: mito; potere; convivenza; collusione; psicoanalisi.

*Già Professore Ordinario di Psicologia Clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma "Sapienza", Membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytic Association, Direttore di Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, Direttore del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: renzo.carli@uniroma1.it

**Professore Associato presso la Facoltà di Medicina e Psicologia dell'Università di Roma "Sapienza", Editor di Rivista di Psicologia Clinica e di Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica, membro del Comitato Scientifico-Didattico del Corso di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi della Domanda. E-mail: rosamaria.paniccia@uniroma1.it

Carli, R., & Paniccia, R.M. (2017). L'intervento psicologico clinico come mitopoiesi [Clinical psychological intervention as mitopoiesis]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 33-49. doi: 10.14645/RPC.2017.2.693

Il mito come fondazione della convivenza

Costruire miti per la convivenza. È un obiettivo insolito per l'intervento psicologico clinico. Si differenzia dall'obiettivo dell'intervento ortopedico, volto a correggere dimensioni problematiche caratterizzanti individui e organizzazioni. Si differenzia pure dalla promozione di un pensiero sulle emozioni connotanti una relazione, obiettivo che abbiamo più volte definito come caratterizzante l'intervento psicologico clinico. Qui non si tratta di promuovere un pensiero sulle emozioni, ma di costruire un nuovo assetto emozionale, capace di conferire una nuova identità mitica a un determinato contesto. Perché questa riformulazione dell'intervento? A che serve, per lo psicologo clinico, costruire miti, svolgere quindi una funzione di mitopoiesi? Pensiamo sia utile una riflessione sul ruolo dei miti e sulla possibilità, nella cultura contemporanea, di costruirne di nuovi.

La storia è costellata di miti, dall'antichità alla contemporaneità, in ogni dove del mondo. La nostra letteratura, la nostra storia, la nostra scienza sono costruite attorno a miti. Ma cos'è il mito? Possiamo definirlo come un racconto che cerca di dare senso alle origini del nostro stare al mondo. È un racconto che dice da dove veniamo, che traccia una storia dell'umanità, delle sue vicende originarie e del suo divenire. Il mito è la declinazione di fantasie originarie, entro un tempo in continuo divenire. La mitologia conferisce senso a discontinuità condivise, a popoli, a regioni del mondo, a civiltà, culture, credenze religiose, eventi che nel mito trovano la loro unità, la loro specificità e la loro differenziazione. Il mito costruisce aree di sapere e convivenza. Ha funzione di riconoscimento, di appartenenza, di marcatura delle discontinuità che si fa, poi, storia, nomi e differenze.

Pensiamo all'"O" di Giotto, al mito del pastorello che incanta il messo papale, tracciando un cerchio perfetto. Ma anche al mito di Cimabue che scopre Giotto, l'imberbe pastorello sorpreso dall'insigne pittore mentre rappresenta in modo mirabile le sue pecorelle; o al mito di Giotto allievo di Cimabue, che dipinge così bene una mosca sui fogli da disegno del maestro che quest'ultimo cerca di scacciarla con la mano. Questo mito, fondato sull'abilità "realistica" del giovane pittore, marca un nuovo modo di concepire la pittura, che pone fine alla pittura medioevale e dà inizio a quella "moderna". Si tratta per altro di un mito dalle origini antiche. Risale ad Apelle, che dipinge un grappolo d'uva così "veritiero" che gli uccelli beccano il dipinto. È il mito dell'arte "verista", che si differenzia da quello medioevale, che immerge santi e madonne nello spazio infinito e senza tempo del fondo oro; spazio senza punti di reperi che localizzino l'evento rappresentato.

La convivenza, nelle sue differenti variegature, è fondata su miti. Ma è la stessa convivenza che crea e diffonde miti. Il mito segna la discontinuità ma, allo stesso tempo, segue il *fil rouge* della continuità. È il grande mistero dei miti: l'aver quale obiettivo la marcatura della discontinuità e il costituirsi, al contempo, come il più grande apporto alla continuità che la mente umana abbia mai prodotto.

Il mito, si dice, ha una funzione esplicativa di aspetti "misteriosi" della vita. C'è il mito del fulmine, quello dell'eruzione dei vulcani, quello della successione tra il giorno e la notte, quello degli astri; ci sono miti riferiti al corpo umano, alla vita e alla morte, quelli della guerra e della pace, quelli dell'amore e dell'odio.

Il mito, diremmo noi, ha precipuamente la funzione di fondare la convivenza, la narrazione di emozioni condivise entro i gruppi sociali. Definisce i gruppi sociali e ne rende possibile l'identificazione, l'appartenenza, la condivisione culturale. L'origine dei sistemi sociali, il loro ripetersi entro il tempo, la loro identità discontinua nei confronti di altri gruppi sociali, la loro fondazione storica sono, tutte, dimensioni fondate sul mito. Un sistema sociale senza miti non si dà, e l'impovertimento nella produzione dei miti è la premessa problematica dell'anomia, della diaspora sociale, della perdita di identità. La funzione mitopoietica, quindi, è importante per l'istituirsi dell'appartenenza sociale, per il costruirsi dell'identità (Carli, 2011).

Le vicende emozionali del mito

Consideriamo l'evoluzione del pensiero sul mito, sin dai tempi dei Greci. Nel V secolo, con il filosofo Senofane di Colofone, e più avanti con lo storico Tucidide, inizia la critica al mito. Si condannano storie viste come selvagge, primitive, scandalose; storie riferite a dèi e personaggi sovrumani che mettono in scena quanto è proibito e condannabile per gli uomini. C'è ogni nefandezza. Dal mentire, al rubare, all'adulterio, all'ingannare, all'essere presi dal desiderio di vendetta, all'agire crudelmente la gelosia o la cupidigia. Perché? Senofane dice che i miti non sono che invenzione e finzione; sono racconti illusori, incredibili, stupidi. Attribuibili agli "altri", ai barbari. Tucidide, lo storico, pone una distinzione tra tradizione orale, propensa al favoloso, alla deformazione della realtà, e storia fondata su documenti scritti, ove viene respinta e superata la propensione al piacere e al meraviglioso. È con la scrittura, con i "logografi" come Erodoto, che si supera la tradizione orale priva di argomentazioni e osservazioni empiriche, prona al "meraviglioso", per

assurgere alle osservazioni empiriche e alla fondazione scientifica degli eventi. Filosofia, storia, scrittura sono i pilastri di un sapere greco che lascia dietro di sé il mito, condannandone la rozzezza selvaggia e menzognera.

La stessa cosa avviene con i moderni studiosi del mito, a cavallo tra Ottocento e Novecento, così come nel corso della prima metà del secolo scorso. Lévi-Strauss, in una sua notissima definizione, dice che “il mito è linguaggio” (Lévi-Strauss, 1958/1964). Mito, filosofia, storia, scienza del linguaggio e più in generale riflessione scientifica: ecco il cammino obbligato che il mito è chiamato a percorrere.

Eppure, sin dai tempi di Marcel Mauss, si intuisce o si afferma che il mito appartiene al modo d'essere inconscio della mente. Ma l'assegnazione del mito all'inconscio significa identificarlo con una produzione mentale e sociale “primitiva”, arcaica, pericolosa se non è ridotta entro i termini dell'interpretazione. Se non è, quindi, controllabile entro la supponenza della comprensione. L'inconscio è pericoloso perché genera nevrosi; il mito è pericoloso perché genera illusioni, favole e deformazione della realtà.

Certo, la contrapposizione tra mito e scienza non è completamente riuscita. Il linguaggio popolare designa come “mitico!” ogni evento che colpisca l'immaginario di un gruppo sociale. Rimane tuttavia il bisogno impellente di contenere la dinamica emozionale evocata dal mito. Di limitarla attraverso lo studio dei suoi contenuti, l'interpretazione del suo senso sociale, la storia del suo diffondersi. Si costruisce, così, una sorta di mitologia, di scienza del mito volta a controllare la dinamica evocata dal mito stesso; a privare il mito della sua forza emozionale, per trasformarlo in una traduzione addomesticata e banalizzata sino a svelarne la primitiva innocuità.

Assistiamo così a due movimenti contrapposti: da un lato il bisogno di arginare il mito; dall'altro la propensione a creare nuovi miti, nuove “leggende metropolitane”, nuove componenti simboliche del nostro vivere sociale. Portiamo l'attenzione sulla contrapposizione tra queste due tendenze, a partire dalla proposta interpretativa di Roland Barthes (1957/1974) sui “miti d'oggi”.

La differenza tra simbolo e simbolizzazione

Lévi-Strauss identifica il mito con il linguaggio; Barthes afferma che il mito è “parola”. Le due definizioni sembrano molto simili. Ma la strada seguita da Barthes porta a conclusioni assai diverse. Ciò che preme a Barthes è di sottolineare come il mito e la sua costruzione siano sistemi di comunicazione, messaggi. Questo è centrale per il semiologo¹ francese, figura importante ed eclettica di quel dopoguerra degli anni Cinquanta e Sessanta, in cui l'apporto culturale francese alla conoscenza fu di enorme importanza, facendo decisamente da guida per gli europei e per gran parte della cultura americana. Barthes afferma che tutto può essere trasformato in mito: “Ogni oggetto del mondo può passare da un'esistenza chiusa, muta, a uno stato orale, aperto all'approvazione della società, perché non c'è alcuna legge, naturale o no, a impedire che si parli delle cose” (Barthes, 1957/1974, p. 191). Le parole chiave di questa citazione fanno riflettere: si parla di oggetti del mondo, vale a dire di qualsiasi aspetto della realtà; questi oggetti possono sperimentare un'esistenza chiusa, una sorta di non esistenza, se non passano ad uno stato orale; se non vengono trasformati in parole. Ma questa trasformazione dell'oggetto, agita dall'uomo tramite il linguaggio e la comunicazione, comporta approvazione della società, quindi trasformazione dell'oggetto in mito. Il mito perciò non è solo parola, ma parola collusiva. Parola che si fa condivisione sociale fondata sulla simbolizzazione affettiva con cui viene conferito un senso, emozionale, agli oggetti. È la suggestione degli oggetti, sempre secondo Barthes, che fonda la loro trasformazione in mito. E l'universo, continua il nostro Autore, è infinitamente suggestivo. Il mito, in sintesi, è per Barthes una trasformazione di qualunque oggetto della realtà in parola. Questa trasformazione evoca l'approvazione sociale su oggetti di conoscenza, argomenti, scelte, atti, idee, ideologie, grazie all'uso della parola, del linguaggio. In questo, per il semiologo francese, il mito è strettamente connesso ai mass media e alla loro capacità di condizionare il passaggio di ogni oggetto della realtà a uno stato orale.

Due precisazioni. Vediamo la prima. Per parola, con Barthes, s'intende la trasformazione del reale in un messaggio: il discorso scritto, ma anche orale, la fotografia, il cinema, lo sport, gli spettacoli, la pubblicità, i reportage, qualsiasi segno che, arbitrariamente e consensualmente, utilizziamo a significare qualcosa. Il mito è fondato su una parola che “vale per” qualcosa d'altro; non deriva dalla natura dei fatti, ma dalla valenza comunicativa dei differenti aspetti della realtà.

È questa una distinzione molto importante. Come vedremo, una parola comunicativa, una volta assurta a mito, sembra tornare ad acquisire un valore naturale, sembra indicare qualcosa che è insita nella natura delle

¹La semiologia è la scienza che studia l'uso dei segni linguistici e di ogni altro codice della comunicazione, nell'ambito della vita sociale.

cose, che non attiene quindi al loro senso comunicativo. Per ora basti ricordare un'affermazione, spesso ripetuta a giustificazione di quanto si mette in atto nella relazione sociale: "Sono fatto così!". Con questa espressione si pretende di confondere un comportamento contingente, storico, comunicativo, con il modo naturale in cui si è "fatti": un modo d'essere immodificabile, perchè affonda le radici nella natura della persona, nelle sue caratteristiche stabili e "organicamente" fondate, indipendentemente dalla propria storia, dalla propria cultura, dal contesto in cui si è iscritti e dalla comunicazione che caratterizza le relazioni in quel particolare momento. "Sono fatto così" può essere una difesa personale, ma può anche stare alla base di modelli scientifici e di ricerca, che la psicologia delle invarianze ipotizza a fondamento dell'individuo e della sua connotazione mentale, psicologica.

Una seconda osservazione concerne la distinzione che Barthes pone tra sistemi semiologici primo e secondo. Il sistema semiologico primo, nell'ottica barthiana, è costituito dai rapporti tra significante e significato, che portano al segno: l'esempio posto è quello della copertina di Paris-Match che Barthes osserva, mentre è dal barbiere:

Un giovane soldato negro, vestito dell'uniforme francese, fa il saluto militare, con gli occhi rivolti verso l'alto, fissi su una piega della bandiera tricolore. Questo è il senso dell'immagine. Ma, per quanto ingenuo, vedo bene ciò che essa mi vuole significare: che la Francia è un grande Impero, che tutti i suoi figli, senza distinzione di colore, servono fedelmente sotto la sua bandiera, e che per i detrattori di un preteso colonialismo non c'è risposta migliore dello zelo di questo negro nel servire i suoi pretesi oppressori (Barthes, 1957/1974, p. 198).

Il sistema semiologico primo è dato da: "il soldato negro fa il saluto militare francese". Il sistema semiologico secondo è fondato sulla dinamica emozionale tramite la quale l'immagine, ben descritta dal sistema semiologico primo, assurge a mito dell'imperialismo francese. Barthes scrive questo esempio a metà degli anni Cinquanta; la Francia era in piena problematica coloniale, con la guerra d'Algeria.

Possiamo chiederci: il sistema semiologico primo è portatore di un "solo" sistema semiologico secondo o, nel momento in cui viene simbolizzato emozionalmente, comporta una dimensione polisemica infinita? È un interrogativo importante. Barthes è del parere che la significazione di secondo ordine, il metalinguaggio mitico, sia obbligata. Chiama infatti significazione il senso del mito, attribuendo a questa parola una doppia funzione: designa e notifica, fa capire e impone. *Signification*, in francese, assume anche un valore linguistico vicino a quello del termine giuridico "notifica", nella lingua italiana. Il mito si costruisce a partire dal "senso" di un sistema semiologico primo, che diventa "forma" per il sistema semiologico secondo. Si tratta di un passaggio dal senso alla forma, dal pieno del senso compiuto, al vuoto della forma che deve essere riempito. Nella costruzione del mito, secondo Barthes, questo passaggio è il più importante, ma a nostro modo di vedere anche il più difficile e il più ambiguo.

Il senso sarà per la forma come una riserva istantanea di storia, come una ricchezza disponibile, che si può richiamare e allontanare in una rapida alternanza: bisogna che la forma possa continuamente rimettere radice nel senso e alimentarsi di natura; bisogna soprattutto che essa possa nascondersi. Questo continuo gioco a rimpiazzare tra il senso e la forma definisce, appunto, il mito. *La forma del mito non è un simbolo*². Il negro che saluta non è il simbolo dell'Impero francese. Ha troppa presenza: si dà come immagine ricca, vissuta, spontanea, innocente, *indiscutibile*. Ma nello stesso tempo questa presenza è assoggettata, allontanata, resa come trasparente; torna un po' indietro, si fa complice di un concetto che le si presenta già totalmente costituito, l'imperialità francese: diventa *presa a prestito* (Barthes, 1957/1974, p. 200).

Già, la forma del mito non è un simbolo, ma piuttosto una simbolizzazione affettiva del senso. E la simbolizzazione affettiva è polisemica. Se guardiamo alla forma del mito, alla trasformazione da senso a forma, è evidente che non si tratta di un processo simbolico, ove una cosa sta per un'altra. Se, in un quadro del Caravaggio, oggi al Museo Thyssen-Bornemisza di Madrid, vedo una figura femminile riccamente abbigliata, con alle spalle una grande ruota dentata, una spada nella mano sinistra e ai suoi piedi un fascio di palme, posso sapere con certezza che la figura, rappresentata mirabilmente, è Santa Caterina d'Alessandria: resistette al martirio sulla ruota dentata che, per volere divino, si spezzò; venne poi decapitata. La ruota dentata caratterizza quella specifica Santa. Il simbolo è univoco: una cosa sta per un'altra e solo un'altra.

La simbolizzazione affettiva di un oggetto, di contro, segue un processo del tutto diverso da quello della rappresentazione simbolica. La simbolizzazione appartiene al modo di essere dividente ed eterogenico della mente, mentre la simbolizzazione affettiva è un processo del modo di essere inconscio. Barthes relega il contributo di Freud al sistema semiologico primo: "il sogno, per Freud, non è il suo dato manifesto più di

²Il corsivo nella citazione è nostro.

quanto non sia il suo contenuto latente: esso è il legame funzionale tra i due termini” (Barthes, 1957/1974, p. 196).

Noi sappiamo che il sogno è ben altra cosa, se visto come espressione del modo d’essere inconscio entro la relazione analitica. La teoria psicoanalitica non è costituita, come sostiene il Barthes degli anni Cinquanta, da sistemi di equivalenze, da molteplici vale-per. La simbolizzazione affettiva trasforma gli elementi della realtà e li organizza in un sistema polisemico, quindi infinito. Torniamo ancora a Barthes:

Di fatto, il sapere contenuto nel concetto mitico è un sapere confuso, formato da associazioni incerte, indefinite. Bisogna insistere su questo carattere aperto del concetto: non è affatto un’essenza astratta, purificata, bensì una condensazione informe, instabile, nebulosa, la cui unità e coerenza dipendono soprattutto dalla funzione (Barthes, 1957/1974, p. 201).

Barthes esclude l’equivalenza tra mito e simbolo, ma sembra poi incerto sul come definire la forma. Parla di “concetto mitico” come sapere confuso; sembra, d’altro canto, mancargli il costrutto della simbolizzazione affettiva polisemica.

Due miti italiani d’oggi: Berlusconi e Monti

In Italia, nel 2011, Mario Monti succede a Berlusconi come capo del governo. I suoi ministri non sono eletti dal popolo e lui stesso non proviene dal parlamento; il capo dello stato, Napolitano, lo ha nominato senatore a vita pochissimi giorni prima di conferirgli l’incarico di presidente del consiglio. Si tratta di un governo tecnico? Lo stesso Monti lo esclude, e afferma che il suo è un governo politico, nato con una procedura insolita, giustificata dalla gravità della situazione economica italiana, europea e mondiale.

Il governo Monti propone al parlamento, in poco tempo, due decreti rilevanti. Il primo, che Monti propone di denominare decreto “salva-Italia”, è volto a sanare i conti pubblici con interventi sulle pensioni, tra l’altro allungando l’età pensionabile delle donne e introducendo il criterio non più retributivo ma contributivo per il computo della pensione; introduce un aumento considerevole del prezzo dei carburanti e altri, numerosi, sacrifici ai cittadini. Il secondo decreto, “cresci-Italia”, è volto a rilanciare lo sviluppo del paese: prevede liberalizzazioni in vari ambiti della vita lavorativa e professionale.

Come terzo atto, il governo Monti si appresta a riformare il mercato del lavoro. Si parla di soppressione dell’articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori, ove si escludono licenziamenti senza giusta causa. Monti, molto attivo anche sul piano della comunicazione, dice, durante una trasmissione televisiva, che i giovani debbono dire addio al posto fisso. Saggiunge, con la sua caratteristica ironia, che il posto fisso per tutta la vita è monotono. Quest’ultimo è l’evento del quale intendiamo analizzare la dinamica “mitica”.

In parlamento il sostegno al governo Monti è dato da raggruppamenti politici che, sino a poco prima, si erano gravemente scontrati: PDL, PD e Unione di Centro. I giornalisti la chiamano “maggioranza strana”. Il clima del paese, sollevato dalla lunga agonia del governo Berlusconi, sembra unito nell’approvare le iniziative di Monti, un “professore” bocconiano descritto quale salvatore della patria. Salvo frange partitiche estremiste come la Lega Nord, tutti sono d’accordo nel sostenere Monti e i suoi ministri. L’uscita televisiva sull’addio al posto fisso e alla sua “monotonia” solleva, in contrasto con questo consenso incondizionato, reazioni molto severe, critiche ironiche, interrogativi seccati e preoccupati. Certo, si dice da più parti, un’uscita infelice non può pregiudicare la tenuta del governo, in un momento difficile e pericoloso per la stabilità economica dell’Italia e dell’Europa.

Ma si crea, in televisione come sui social network, un clima emozionale basato su una dinamica che potremmo chiamare il “mito della supponenza bocconiana”. Un mito diffuso soprattutto tra le donne e gli uomini di cultura; in particolare, entro la folta schiera delle persone di cultura che vivono la scomoda situazione “lavorativa” del precariato o della disoccupazione. Quali i possibili motivi di questa “reazione emozionale” da parte di una componente rilevante del sistema sociale italiano? E quali i motivi che portano un’altra parte del sistema sociale ad “approvare” l’uscita di Monti e a considerarla coerente con la politica interventista da poco varata, così rilevante per i sacrifici economici chiesti ai cittadini?

Monti, se guardiamo al sistema semiologico primo della proposta teorica di Barthes, dice una cosa che “ha senso”: il lavoro caratterizzante il posto fisso può essere, realmente, monotono. Chaplin, con “Tempi moderni”, ne ha fatto una parodia esemplare. Negli anni Settanta si sono introdotte misure per attenuare la monotonia del lavoro ripetitivo: *job rotation*, *job enrichment*, *job enlargement*; queste e altre sono state le misure volte a spezzare la monotonia. Ma che ha a che fare, tutto questo, con il posto fisso? Non sempre il posto fisso comporta lavoro monotono e ripetitivo. Un insegnante, dalla scuola elementare all’università, può fruire del posto fisso (contratto a tempo indeterminato) senza per questo esercitare una professione monotona e ripetitiva. La stessa cosa si può dire per un giornalista, per il funzionario di un ministero, per un pilota

d'aereo e gli esempi potrebbero continuare a lungo. Non è il “posto fisso” che crea monotonia, quanto il “sistema di produzione” entro il quale si lavora. Quindi, addio al posto fisso non significa, di certo, garanzia di una sconfitta della monotonia. Si potrebbe obiettare che Monti non ha fatto riferimento alla monotonia della “catena di montaggio”, per intenderci, ma ad un altro tipo di monotonia: quella del rimanere in un sistema lavorativo caratterizzato e specifico per “tutta la vita”. La monotonia che si sconfigge con il cambiare azienda o università, cercando nuove opportunità di formazione e di lavoro, sperimentando nuovi ambiti di ricerca o di espletamento della propria competenza, mettendo alla prova la propria innovatività. Al posto fisso, ad esempio come impiegato di banca a vita, Monti contrappone il laureato in economia alla Bocconi che, dopo uno stage alla Yale University, assume incarichi dirigenziali alla Goldman Sachs, per poi diventare amministratore delegato di una grande banca italiana, per poi ancora assumere incarichi presso la Commissione Europea, sviluppando al contempo una carriera universitaria di successo sino, è ancora un esempio, all'assunzione di un incarico politico di prestigio. Insomma, una sorta di autobiografia. La frase di Monti ai giovani, in definitiva, suona un po' come un “fate come me!”. Fate come me, dice un uomo che è stato, tra l'altro, nipote del banchiere Raffaele Mattioli; un uomo che ha avuto la strada aperta a mobilità nel lavoro e a opportunità di sviluppo della conoscenza in vari ambiti, senza mai dare eccessiva importanza al posto fisso; quel posto fisso, peraltro, che quale professore universitario non ha disdegnato. Tutto questo, d'altro canto, Monti non lo ha detto in un salotto milanese, in un piacevole conversare tra bocconiani, ma in televisione, nella speranza di parlare ai giovani italiani e con l'intento di scoraggiare l'aspettativa del posto fisso. Con la sua uscita sulla monotonia, Monti ha cercato di comunicare l'aspetto “positivo” della perdita di speranza per un lavoro stabile e duraturo, stimolando all'interesse per una mobilità lavorativa portatrice di successo e di competenza. Così facendo, d'altra parte, ha trasformato il suo messaggio in una “forma” simbolico emozionale fortemente polisemica.

Torniamo indietro, nel tempo della politica. Il mito di Berlusconi era fondato sull'“uomo che si è fatto da sè”, quindi sulla ricchezza accumulata con abilità e furbizia. Un mito alla portata di tutti. Mister B., dice il mito, comperò la laurea in giurisprudenza: è un mito che al contempo distrugge il prestigio dell'università, della laurea e della cultura; utilizzò spregiudicatamente una zia suora (chi non ha, nel nostro paese, un parente che milita nella chiesa cattolica?), fece affari nell'edilizia, e poi ebbe la grande intuizione: entrare nel business dei mass media, della televisione in particolare. Business che svilupperà grazie all'appoggio, che risulterà fortemente “interessato”, di alcuni potenti politici dell'epoca. Insomma, una carriera economica, nel senso del far soldi, alla portata di tutti. Ci riesce uno soltanto, è chiaro; ma le condizioni di partenza sono comuni, usuali. Anche l'uso del danaro è, alla fine, banale: potere e sesso. Con i soldi, questo è il messaggio di Berlusconi, ti puoi permettere tutto quello che la repressione ideologica e religiosa ti proibisce. Tanto, tutti sappiamo che chi ha il potere, lo utilizza per trasgredire. Il mito di Berlusconi è quello della trasgressione legittimata dal potere dei soldi. Trasgressione nei confronti del potere proprio del controllo religioso, ma anche nei confronti del potere della cultura.

Il mito di Monti è ben diverso, ed è compiutamente espresso nella frase sulla monotonia del posto fisso. Si tratta di un mito che è alla portata solo di qualcuno, un mito elitario, proprio di chi appartiene a un ceto sociale “speciale”, esemplificato dai bocconiani. Questa è la grande distanza tra Monti e Berlusconi. Monti propone un'appartenenza a un gruppo di poche persone, fatta di familismo e importanti contatti sociali, di carriere delineate dall'appartenenza ai poteri forti di un sistema transnazionale; anche di intelligenza, certamente, e di capacità; ma il mito di Monti parla di una capacità predestinata, orientata da solide conoscenze, e da solida moralità. Nulla di trasgressivo; nulla che abbia a che fare con la ricchezza. Alla ricchezza, che tutti possono in teoria perseguire e raggiungere, si sostituisce la rilevanza sociale che deriva dall'appartenenza alla borghesia elitaria e con forte influenza sociale. Con Monti, il danaro non è l'obiettivo da perseguire, quanto la “cosa” di cui ci si occupa scientificamente, è l'oggetto della scienza economica. Di quella scienza economica che vede, quale luogo privilegiato, la Bocconi, luogo di formazione di numerosi uomini importanti. Università “privata”, quindi sottratta all'istruzione di massa e al degrado delle università pubbliche italiane. Un'isola felice, destinata alla formazione delle persone “importanti”. Una sorta di fucina dell'alta borghesia italiana.

La categoria che Monti propone per il posto fisso non è una categoria economica, ove il limite alle aspirazioni di carriera e la bassa retribuzione possono fungere da esecrabili strettoie. No! La monotonia è una categoria dello spirito. Se si aspira al posto fisso non si può appartenere al “bel mondo” delle persone di cultura, “arrivate”; si potrà appartenere, come Berlusconi, alle élites da rotocalco; ci si escluderà dall'appartenere, più o meno esplicitamente, a gruppi di potere sempre in seconda linea, a sistemi sociali poco noti ma potenti e indiscussi.

Il mito di Berlusconi è proprio di chi deve sfidare l'elettorato e il consenso. È il mito di un “morto di fame”, ricco e quindi, apparentemente, più fortunato di tanti morti di fame. Il mito di Monti caratterizza chi non deve sottostare alle leggi del consenso e del voto popolare. È il mito associato al potere discreto di chi è

davvero importante e potente. Di chi considera i “poteri forti” così consustanziali al sistema sociale italiano, da affermare ripetutamente che la sua nomina non è assolutamente dovuta ai poteri forti: “lui” non conosce, in Italia, veri e propri poteri forti. Lui impersona i poteri forti. Berlusconi può essere associato al populismo trasgressivo e da imitare. Monti è associato all’inarrivabilità di chi appartiene a un “altro mondo”.

I due miti possono evocare risposte emozionali molto diverse. Diverse tra loro, ma (cosa più importante) diverse all’interno di ciascun mito. Questo, per l’intrinseca polisemia evocata da ciascuno dei due miti. Per quanto concerne il mito Berlusconi, la recente storia del nostro paese parla di conflitti aspri, al limite della rissa, tra i fautori e i detrattori del mito. Berlusconi afferma come veritiera, sulla base di una preoccupazione estemporanea, la parentela “importante” della minore Ruby Rubacuori; dichiara a un membro della questura, ove la giovane era stata fermata, che era nipote dell’allora presidente dell’Egitto Hosni Mubarak. Tutti, in Italia e all’estero, “sanno” di questo goffo e maldestro falso. Ma il mito di Berlusconi viene rafforzato da questo evento, come da infiniti altri. Imbrogliare un poliziotto di guardia alla questura, durante una notte improvvida per la giovane prostituta marocchina, alimenta il mito del trasgressore senza limiti e senza pudore. Lo avrebbe fatto, l’avesse potuto, anche un borgataro romano o un bischero toscano. Una parte rilevante della popolazione italiana si identifica con il potente imbroglione. Molti utilizzano il tema “nipote di Mubarak” per attaccare, sui mass media, Berlusconi. Rafforzando, al contempo, la sua “fama”, quindi il suo mito. L’essere pro o contro Berlusconi ha occupato il pettegolezzo politico per quasi due decenni; distraendo l’opinione pubblica da problemi ben più gravi per il paese. L’essere pro o contro il mito, d’altro canto, si frammenta in multiformi motivazioni al prendere parte, tante posizioni quanti sono i modelli culturali che attraversano la cultura italiana stimolata, eccitata, provocata dal mito berlusconiano.

Anche il mito di Monti, inaugurato con la “monotonia del posto fisso”, ha avuto fautori e detrattori nell’opinione pubblica. C’è chi plaude alla discesa in campo dell’alta borghesia, la sola capace di salvare le sorti di un paese in difficoltà; c’è chi si sente rassicurato dalla presa del potere da parte dell’eccellenza accademica e dalla competenza; c’è chi approva un governo dal prestigio internazionale indiscusso. C’è anche chi diffida dei tecnici potenti e senza vincolo elettorale, quindi senza dipendenza dal consenso. C’è chi vede come pericolosa la presa del potere da parte di chi non nutre interesse nei confronti di chi, avendo studiato per lunghi anni, si trova in una condizione di marginalità, disoccupato e sotto-occupato³; così come non sembra nutrire alcuna preoccupazione per l’ingravescente povertà che attanaglia il nostro paese, forse più di quanto non succeda nel resto dell’Europa che conta.

I mass media, i social network, il passaparola, le notizie di restrizioni, sacrifici, ma anche le reazioni popolari, i movimenti spontanei o meno spontanei, le critiche sindacali, contribuiscono tutti ad affermare il mito del governo Monti. Un mito che rievoca, nella dinamica collusiva della cultura italiana, vecchie emozioni nei confronti della borghesia dominante, del perbenismo conformista, del potere indiscusso che domina entro un contesto impotente, dell’ideologia che sostiene questo potere non fondato sul consenso, ma sul prestigio che deriva anche dal poter fare a meno del consenso.

Basta una frase, quindi, per costruire un mito? Barthes ci insegna che la cosa è possibile, vista la sproporzione tra significante e significato, nella costruzione del mito.

Nel mito, al contrario, il concetto può espandersi attraverso un’estensione molto grande di significante: in tal caso, ad esempio, un libro intero potrà essere il significante di un solo concetto; e, inversamente, una forma minuscola (una parola, un gesto, anche marginale purché sia notato) potrà servire come significante di un concetto gonfio di una ricchissima storia. Per quanto non abituale nella lingua, questa sproporzione tra il significante e il significato non è solo del mito: in Freud, per esempio, l’atto mancato è un significante di esiguità sproporzionata al senso proprio che tradisce (Barthes, 1957/1974, p. 202).

Interessante notare le parole che Barthes usa per delineare questo strano rapporto tra significante e significato, nel mito: espandersi, estensione, gonfio. Sembrano metafore della nozione di polisemia entro il modo di essere inconscio della mente, quello che nello stesso esempio di Barthes giustifica la relazione tra l’atto mancato, ma anche un’immagine onirica, una parola, e la polisemia infinita delle loro simbolizzazioni affettive. Di fatto (ma a Barthes mancano le nozioni di simbolizzazione affettiva polisemica e di collusione) la relazione tra significante e significato, nella costruzione del mito, possono essere non accostate ma assimilate alla simbolizzazione affettiva di un qualsiasi stimolo della realtà.

³Il viceministro al Lavoro e alle Politiche Sociali del governo Monti, Michel Martone, dichiara, durante un convegno sull’apprendistato, che bisogna parlar chiaro ai giovani e dire loro, ad esempio, che chi si laurea dopo i 28 anni è “uno sfigato”. Tutti a parlar chiaro ai giovani, in un paese dove i “giovani” sono per il 37% disoccupati e, in percentuale ancora maggiore, sottooccupati.

La simbolizzazione affettiva e la significazione in Barthes

La simbolizzazione affettiva è il nostro modo immediato di metterci in relazione, una relazione emozionale, con gli oggetti della realtà esterna. Freud dice che il sistema inconscio, la vera realtà psichica, ha quale caratteristica importante la “sostituzione della realtà esterna con la realtà psichica”. Che significa questa trasformazione? Esattamente quello che Barthes dice a proposito della relazione tra significante e significato, nella formazione del mito.

Veniamo al punto centrale del contributo di Barthes al mito d’oggi: la significazione.

Il mito, come dice Barthes, è un sistema duplice e in continuo movimento, ove si realizza una sorta di ubiquità tra senso e forma. Il mito prende forma con l’arrivo di un senso: nell’esempio da noi riportato, il senso è dato dall’invito di Monti, ai giovani, di “lasciar perdere l’aspirazione al posto fisso, condizione lavorativa che è pure monotona”. Sembra che l’economista e capo del governo descriva una condizione reale del mercato del lavoro. Ma la forma simbolico emozionale rimanda al locutore, al suo invito a guardare criticamente al “posto fisso”, quel contratto a tempo indeterminato al quale aspirano molti giovani disoccupati o precari, che non vale più come garanzia di sicurezza del lavoro. Il “posto fisso” è la condizione lavorativa dei piccoli borghesi; di chi non vuole rischiare di misurarsi con nuove sfide, rinunciando alla sicurezza ripetitiva per una progressione di carriera, conoscenza e prestigio, accettando le nuove proposte che aziende sempre più importanti non potranno non offrire a chi si fa conoscere per la sua abilità gestionale, tecnica, organizzativa. Il posto fisso, dotato di senso univoco se preso alla lettera nella frase di Monti, si fa ambiguo (Carli, 2007), polisemico, grazie al locutore, a ciò che si dice di lui, alla dinamica simbolico affettiva che ha accompagnato la sua nomina a capo del governo. Si coglie, allora, la significazione dell’associare il posto fisso alla monotonia. Monti dice, entro la dinamica mitica: “Non seguite Berlusconi che vi invitava a diventare ricchi; fate come me, che vi invito a rischiare mobilità, incertezza nel lavoro, trasformando la precarietà in valore che porterà, naturalmente, al successo professionale e al piacere di affrontare sfide sempre nuove e divertenti nella vita”.

Ecco l’apporto più importante del contributo di Barthes alla lettura del mito: “Siamo di fronte al principio stesso del mito: il mito trasforma la storia in natura” (Barthes, 1957/1974, p. 210). È quanto succede con le manifestazioni del sistema inconscio. L’inconscio, secondo Freud, è caratterizzato da assenza di tempo, assenza di negazione, spostamento, condensazione e sostituzione della realtà esterna con quella psichica. Ciò rende impossibile declinare entro un tempo storico, fatto dallo stabilirsi di relazioni tra le differenti cose e i diversi eventi, le manifestazioni del sistema inconscio. Nella dinamica inconscia non esistono relazioni temporali, ma nemmeno spaziali, di causa-effetto, non si danno relazioni tra dentro-fuori, alto-basso, davanti-dietro. Nella mente inconscia tutto è fermo, quindi tutto è naturale; c’è sempre stato e sempre ci sarà, perché la dinamica inconscia è fissa, inglobante le differenze, all’infinito.

Con il mito sulla monotonia del posto fisso, chiunque dichiara di aspirarvi viene “naturalmente” sminuito a persona senza autostima, con basso livello di aspirazione; una persona che non sa approfittare delle occasioni, delle opportunità della vita; una persona pavida e insicura, che vuole vivere tutta la vita alle spalle di altri, capaci e volenterosi. Tutto si trasforma. Non è più il mercato del lavoro, con i suoi responsabili, a creare nei giovani precarietà e perdita di speranza nel futuro. È ora di finirla, sembra dire il mito bocconiano, con queste affermazioni opportunistiche e storicamente determinate da false ideologie. Ciascun giovane, nel suo zaino, ha il bastone di maresciallo; ognuno può riuscire, se vuole; così dimostra la vicenda di successo caratterizzante le molte persone che hanno lavorato sodo perché chi vale, prima o poi, verrà riconosciuto nel suo valore. Non si tratta, evidentemente dei molti *self made man* che hanno rischiato, hanno avuto fortuna, sono riusciti con l’arrivismo a raggiungere il successo. Qui non si parla del successo legato alla fortuna, all’osare, al rischiare, all’aggressività rampante, cose lontanissime dalla riuscita fondata sulla naturalità dell’evento; ciò che si persegue è la competenza e la stima, l’eccellenza nel proprio ambito culturale o scientifico. È questa naturalità, implicita nell’affermazione di Monti, che ha suscitato rimostranze, proteste, critiche da più parti. Ma è anche questa naturalità che ha evocato molti consensi. Ci sono persone “fatte” in un certo modo, e persone “fatte” in un altro. “Io sono fatto così”: ecco un’affermazione che trasforma in dimensione naturale ciò che appartiene alla cultura e alla dinamica di adattamento sociale.

Il mito, nell’ottica di Barthes, è visto come “furto di linguaggio”, come polisemia disorientante e ambigua, come trasformazione, entro dimensioni naturali, di dinamiche culturali. Il mito, così come è stato per il mito greco, è in qualche modo demonizzato, visto nelle sue determinanti deteriori.

Siamo proprio sicuri che il mito abbia sempre queste connotazioni problematiche? Torniamo a Barthes e alle “implicazioni morali” del processo che porta al mito. Come dice il nostro Autore, il mito ha a che fare con l’alibi: dal latino *alius* (altrove) e *ibi* (qui), alibi, come afferma Barthes, è un termine spaziale; chi ha un alibi, può provare di essere in un posto diverso da quello ove l’accusa pretende che fosse per essere incolpato di un atto penalmente rilevante. Ebbene, il mito è come un alibi perpetuo: sta sempre nel posto ove non si crede

che sia, e non sta nel posto ove si crede che sia. In un movimento continuo. È qui l'ambiguità del mito, come s'è detto. Ma, seguendo questa logica, il mito è in grado di riorganizzare immagini di luoghi, persone, sistemi sociali, organizzazioni, spettacoli, ogni componente della realtà. Si pensi al mito della Bocconi, un'università privata non migliore di molte altre, non peggiore di moltissime altre. La Bocconi ha organizzato attorno a sé il mito dell'eccellenza. Un mito dagli effetti pragmatici molto evidenti. I "bocconiani", si dice, hanno più probabilità di trovare lavoro (posto fisso?) di chi si laurea in altre università. Si tratta di un mito problematico? Si pensi a Trastevere, quartiere di Roma conosciuto per il mito del divertimento "verace", vicino al popolo, fatto di cose buone e simpatia. Sappiamo tutti che si tratta di un mito. Ma quanto giova, o nuoce, al rione, questa mitizzazione? Se usciamo dalla logica del *cui prodest*, quali valori sono rappresentati dal mito? È lecito applicare a questi valori il moralismo che Barthes applica al mito quale prodotto della borghesia? Una borghesia che vuole arrestare la storia progressiva della rivoluzione proletaria? Barthes arriva, in tal modo, a una vera e propria demonizzazione del mito d'oggi, denunciando la funzione mitopoietica della pubblicità, dei mass media, dei giornali in particolare (la televisione, all'epoca, era agli esordi), ma anche dei modi di dire, utilizzati in particolare nella politica, della cultura. Tutto è mito, e tutto è moralmente condannabile. Il mito, alla fine, è identificato con il "buon senso" borghese.

Credo che la dinamica del mito si meriti ben altro che l'identificazione con il senso comune, con il buon senso, con il conformismo. È vero: molti miti sono sorretti e giustificati entro il buon senso. Ma non tutto, nel mito, è riconducibile al buon senso e al conformismo. Il mito organizza socialmente, e al contempo reifica entro oggetti che si trasformano tramite il processo della collusione, la simbolizzazione affettiva degli eventi. Questo processo collusivo è la modalità prima della conoscenza, fonda la socialità e le dinamiche affettive che attraversano le relazioni sociali. Solo entro la conoscenza inconscia e collusiva si può esercitare il riconoscimento del pensiero consapevole e individuale. Di lì, poi, la comunicazione, il consenso e il conflitto, il confronto tra persone su "cose terze" che consentono lo scambio e la costruzione del sistema sociale. In principio era il mito, quindi, se si segue la proposta di Barthes. Il mito non è borghese, in sintesi, ma proprio di ogni relazione organizzata dal sistema inconscio.

Le regole del mito e l'inconscio

"[...] il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità" (Barthes, 1957/1974, p. 222).

Si può comprendere questa affermazione di Barthes, senza cadere nella trappola del mito come parola depoliticizzata, se si guarda al sistema inconscio, alla sua "logica" e alle sue regole di funzionamento. La conoscenza inconscia, che deriva dalla simbolizzazione affettiva degli eventi, delle cose, degli stimoli di realtà, avviene come s'è visto entro dimensioni senza tempo e senza spazio, connotate solo dalla dinamica emozionale con cui si trasformano gli oggetti entro la dinamica "interna" del singolo individuo; una dinamica "interna" che, grazie alla collusione, può costituire un "interno" sociale, fondato sulla condivisione emozionale. Si pensi, ad esempio, agli assunti di base proposti da Bion: dipendenza, accoppiamento, attacco-fuga. La dipendenza deriva dalla simbolizzazione della realtà come orientata dalla dicotomia emozionale "alto-basso", quindi da una asimmetria di potere. Si tratta di uno specifico modo di simbolizzare emozionalmente la realtà, costantemente presente entro i processi sociali di tipo collusivo, caratterizzati dal dominio di qualcuno su qualcun altro.

Chi ha visto la cattedrale di Albi (dedicata a Santa Cecilia), fatta costruire dal vescovo domenicano Bernard de Castenet a partire dal 1277, può capire cosa significa, sul piano emozionale, la dinamica alto-basso nella sua reificazione. Si tratta della più grande chiesa in mattoni del mondo, dominante il fiume Tarn e le case, al confronto piccole e indifese, del centro storico della città. Bernard de Castenet fu un vescovo "teocratico", vale a dire conosciuto per la sua violenza nel condurre una terribile guerra contro gli eretici catari, come anche nel dirigere la lunga serie di inquisizioni volte a debellare l'eresia dalle terre "albigesi" (Albi, certamente, ma anche Castres, Cordes-en-ciel, Carcassonne, Limoux). Attività di inquisizione realizzate con efferato sadismo tra il 1286 e il 1300 e proseguite da Bernardo Gui che, dell'inquisizione, fu uno dei protagonisti più attivi e della quale fu anche storico. Chi guarda alla cattedrale di Albi, alta su uno sperone roccioso, dall'aspetto di fortezza militare, sproporzionata nelle sue dimensioni impressionanti se messa a confronto con le casette sottostanti, coglie immediatamente la dinamica simbolico collusiva che il potere ecclesiale, violento e intransigente, voleva imporre agli abitanti martoriati di una città in odore d'eresia. La cattedrale di Albi è un mito vivente, colpisce emozionalmente per il suo potere dominante, più che come edificio "storico", come struttura architettonica, come costruzione religiosa. Si propone quale oggetto emozionale, evocante la supremazia "naturale" della chiesa e dell'ortodossia, sul libero pensiero. Bion (1961/1971) parla di istituzioni che "reificano" gli assunti di base: l'aristocrazia quale reificazione

dell'accoppiamento, la chiesa della dipendenza, l'esercito dell'attacco-fuga. Ebbene, la cattedrale di Albi, come altre costruzioni religiose, è la reificazione della reificazione ecclesiale: eretta a garanzia dell'ortodossia imposta con la potenza di una immensa forza, evoca la dipendenza emozionale dei singoli e della comunità dall'autorità minacciante e potente.

Il mito segue le leggi del sistema inconscio, in particolare la regola di "simmetria" proposta da Matte Blanco (1975/1981). Urano è la personificazione del cielo in quanto elemento fecondo. Nella Teogonia di Esiodo è figlio di Gaia, la terra. In altri poemi è figlio di Emere e fratello di Gaia che, nella teogonia orfica, sono ancora fratelli, figli della Notte. Una ennesima leggenda fa di Urano lo sposo di Gaia, in quanto il cielo copre interamente la terra e da lei ha molti figli (i Titani, le Titanidi, i Ciclopi, gli Ecatonchiri, Crono). Crono mutilò il padre e assunse il potere. Era però "costretto" a mangiare tutti i figli che aveva da Rea, la sorella e moglie, perchè a conoscenza di una profezia che lo voleva ucciso da uno di loro. Con uno stratagemma, Rea riuscì a salvare il figlio Zeus che, aiutato da Meti (sua prima moglie o amante) tramite una droga particolare, fece rivomitare a Crono tutti i figli che aveva ingoiato. Meti era incinta di una bambina; ancora una profezia su un secondo figlio che lo avrebbe spodestato, indusse Zeus a inghiottire Meti e a dare, lui, al mondo la bambina della quale Meti era incinta, Atena.

Potremmo continuare a lungo: ciò che il mito propone è una continua "confusione" tra dentro-fuori, tra legami di parentela (lo stesso personaggio, femminile, può essere madre, sorella, sposa, figlia di un secondo personaggio), tra alto-basso o davanti-dietro. Così come regna, indisturbata, la confusione tra amico-nemico. Si tratta delle prime differenziazioni categoriali che, sia pur confusivamente, pongono relazioni tra aspetti della realtà che il modo d'essere inconscio della mente tenderebbe a confondere in un'unica "cosa", omogenea e indivisibile. Ciò aiuta a comprendere come il mito sia, di fatto, concepibile quale prima proposta culturale di differenziazione tra aspetti della realtà; ove la bi-logica di Matte Blanco, vale a dire un compromesso tra logica simmetrica e logica dividente ed eterogena, trova una sua espressione narrativa che giustifichiamo come ricerca delle origini del nostro stare al mondo. Origini che non si propongono come "storiche", quindi caratterizzate da un pensiero causale e asimmetrico; sono origini confuse, simmetriche, capaci del fascino dell'indefinito, dell'incerto, del continuamente reversibile. Questa reversibilità, questa *coincidentia oppositorum*, questa simmetria totipotente costituiscono il fascino del mito. Fascino: interessante l'etimologia di questa parola. Si tratta di una parola latina, *fascinum*, che vale malia, incantesimo, ma anche membro virile, fallo da usare contro la malia, l'incantesimo, quindi amuleto. Il fascino è indicativo della perdizione alla quale può essere portata una persona con una parola, con l'evocazione di un'influenza magica; ma è anche il segno dell'amuleto che può prevenire, combattere questa malia pericolosa.

Tornando al mito, se ne può vedere la duplice dinamica emozionale: può condurre a perdizione, ma può anche salvare dalla perdizione della simmetria confusiva. Il mito è, esso stesso, confusivo; ma pone alcune basi asimmetriche che si propongono quali primi punti di repere per una uscita culturale dalla natura e per avviare l'accesso alla storia. Il mito è uno "spazio anzi" (Carli & Paniccia, 1984, 2011), caratterizzato dalla confusione categoriale che deriva dalla polisemia, ma che verte al senso condiviso. Il mito è provvisorio e temporaneo. È il mito del mito, la sua costruzione definitiva, la sua narrazione organizzata che trasformano il mito e il suo senso in una dimensione storica, o se si vuole in una favola romanzata che da favola diviene romanzo storico. Il mito non è più "natura", come vorrebbe la sua origine polisemica inconscia, ma non è ancora storia. Il mito ha a che fare con la continuità emozionale, non con la discontinuità della narrazione organizzata nel tempo e nello spazio, funzionale allo stabilire rapporti tra cose, eventi, luoghi, tempi, personaggi, vicende sociali.

Tutto questo apre al problema del "perchè il mito?". Può un sistema sociale e culturale vivere, o sopravvivere, senza miti? Per la convivenza è importante la storia dei luoghi, delle persone, dei gruppi sociali, delle espressioni culturali che quelle persone e quei gruppi hanno espresso. Certamente. Ma la storia culturale si fonda sui miti che una cultura collusiva ha saputo esprimere, elaborare, costruire, diffondere, condividere, cambiare e adattare nel tempo. Barthes ci insegna tutto questo, analizzando i miti d'oggi. La lettura di Barthes è "datata" alla Francia degli anni Cinquanta del secolo scorso, ma i miti barthiani ne rievocano altri, propri dei modelli culturali che ciascuno di noi condivide e vive entro il proprio contesto.

Uno di noi ritornava a casa in taxi; il tassista, sentito l'indirizzo di Trastevere, chiede se sono "trasteverino". Alla mia risposta negativa – abito da lunghi anni a Trastevere ma le mie origini sono venete – racconta che suo padre abitava a vicolo del Leopardò, dove, sino a qualche anno fa, sosteneva il tassista, aveva casa il capo della "banda della Magliana"⁴. Quando a Roma comunichi a qualcuno che la tua casa è a Trastevere, evochi spesso una qualche eccitazione. Trastevere è conosciuta per il mito della "romanità verace", che in un altro lavoro abbiamo chiamato il "mito della noantrità" (Carli & Paniccia, 2004). Il tassista affermava con

⁴ Si tratta di una potente organizzazione criminale degli anni Settanta. Il nome deriva da quello del quartiere romano, la Magliana, nel quale risiedeva una parte dei suoi componenti.

certezza che a Trastevere tutti si conoscono. Anche una paziente trasteverina, venuta in terapia da me perchè ho lo studio a vicolo del Cedro e quindi sono “trasteverino”, sostiene di conoscere tutti. Conosceva da tempo anche me, vedendomi passare spesso davanti a casa sua. A Trastevere si conoscono tutti. Ecco un rilievo sul quale riflettere. Che vuol dire “conoscersi”? Nella “noantrità”, conoscersi significa sapere dell’esistenza dell’altro. Sapere che l’altro, quello che dici di conoscere, esiste: sta con quella, ha due figli, frequenta quel bar, veste bene o in modo trasandato, ha spesso l’aria indaffarata. Ci si conosce perchè, nel mito della “noantrità”, le persone fanno di tutto per far sapere che esistono: parlano a voce alta, salutano gli altri trasteverini con ostentata cordialità e familiarità, parlano al telefonino nel vicolo, facendo forzatamente conoscere le proprie vicende a tutti, specie d’estate, quando le finestre sono aperte; chiedono notizie dell’uno o dell’altro, fanno battute su questo o su quello, chiudono il loro conversare con ironia o sarcasmo, utilizzando qualche modo di dire “romanesco verace”. Il vociare dei trasteverini sembra suggerire un forte bisogno di “esserci”, quasi fosse condivisa la paura di “non esistere” se non entro questo continuo vociare che caratterizza la “noantrità”. Gli stranieri, i “foresti”, le persone “altre” sembrano colpite, quasi messe in soggezione dal modo di parlare, di stare assieme, di ironizzare, di fare battute dei trasteverini. I conflitti sono frequenti, i litigi spesso violenti, gli egoismi molto accentuati in un rione ove gli strozzini abbondano, dove le donne vanno per strada in vestaglia e pantofole, ove sono ben esibite le canottiere degli uomini, ove il bere vino è importante, ove si dice che la solidarietà caratterizza le relazioni sociali e l’appartenenza è un sentimento forte e diffuso. La “noantrità”, come molte altre manifestazioni popolari, ha bisogno di un pubblico. Un pubblico di fronte al quale mettere in scena la familiarità di relazioni che caratterizzano chi conosce tutti ed è conosciuto da tutti. Questa reciprocità di conoscenze *erga omnes* si vuol rendere ben visibile, si deve sentire per strada, nei vicoli, tra le persone che si parlano da una casa all’altra, ove ciascuno ha i suoi privilegi, lo spazio fisso per lo stendino sul vicolo, e dove tutti rispettano i privilegi altrui per veder rispettati i propri. La “noantrità” è costruita attorno a piccoli privilegi che tutti rispettano, in una rete di reciprocità ove tutti sanno che i privilegi sono trasgressioni, non rispettano le regole del gioco della convivenza, ma sono il vero supporto alla socialità trasteverina. È questa la “noantrità”: una sorta di esistenza condotta al di fuori delle norme che caratterizzano altre convivenze, non quella di Trastevere. Questa complicità popolana, creata attorno a piccole o grandi trasgressioni, comporta la partecipazione di tutti, l’assenso implicito o esplicito. Di qui il bisogno di mostrare confidenza e familiarità con tutti. Di qui il bisogno di controllare, in ogni momento, l’accordo degli altri, la collusione complice. Ciò che si vede, da parte di chi viene da forestiero a Trastevere, è la familiarità “caciaronica” tra le persone, la prontezza alla battuta e allo scherzo, il bisogno di essere notati e di condividere ogni momento della socialità tra tutti. Ciò che non si vede è la rete delle complicità nei confronti delle piccole o grandi trasgressioni: sembra che, senza una componente trasgressiva, non si possa appartenere alla “noantrità” mitica, folklorica, popolare. Il mito, quindi, si fonda sulla condivisione collusiva di una prossimità all’altro che non è mediata dalle regole del gioco o dalla legge quali terzi che fungano da regolatori della convivenza. La “legge”, nel mito che stiamo vedendo, è sempre stata dalla parte dei potenti; la convivenza popolare trova, nella “noantrità”, quel sistema di regolazione fondato sulla complicità, che protegge dalle intrusioni del potere, sia esso politico che economico, dal potere delle classi privilegiate, nel passato nobiltà e clero. Trastevere vive di questo mito, ne ha una forte necessità: l’alternativa è lo sparire del rione, la sua trasformazione in una zona residenziale eguale a tutte le altre, senza connotazioni particolari, senza alcuna specificità fondante l’appartenenza. Ma torniamo al mito e alle sue dinamiche. La “noantrità” suggerisce che il mito debba contenere in sé una necessaria dimensione trasgressiva. I miti si collocano dalla parte opposta al conformismo. I miti hanno a che fare con la difformità, non con la conformità. Per questo evocano critica e condanna. In cosa consiste la trasgressione implicita nel mito? La risposta è semplice, se si considera che il mito è l’espressione del modo d’essere inconscio della mente. La trasgressione sta nell’ambiguità sostanziale alla dinamica mitica. Il mito è polisemico, quindi trasgressivo. Barthes parla dell’immagine di “Paris Match”, quella del soldato negro che fa il saluto alla bandiera francese, quale mito dell’imperialismo francese. Un’imperialità voluta e sostenuta dall’alta borghesia che da quella dimensione “imperiale” trae vantaggi, grazie allo sfruttamento delle terre d’oltremare. Ma la stessa immagine può essere letta in altro modo: può essere, ad esempio, rappresentativa della sudditanza alla quale sono ridotti i popoli di colore, entro l’obbligatorio patriottismo francese, per diventare il simbolo dell’ingiusto potere francese nei confronti dei più deboli. La stessa immagine potrebbe essere letta come il simbolo del fatto che solo i gruppi socialmente ed economicamente marginali, e le persone di colore ne sono i rappresentanti più eloquenti, si prestano a compiti faticosi e pericolosi come quello del soldato. Potremmo continuare a lungo. È la stessa polisemia dell’immagine che ne fonda la trasgressività. Ricordo un amico nubiano, alto e dalla pelle nera come l’ebano: mi raccontava la storia della sua vita in piacevoli serate estive di molti anni fa. Un episodio faceva sorridere, tra i suoi ricordi; l’amico aveva frequentato una scuola elementare francese, al Cairo, assieme a molti bambini africani. Implacabile, l’insegnante d’oltralpe faceva loro ripetere, sino alla noia, la cantilena “*nos ancêtres les*

Gaulois”, per sottolineare le origini dei piccoli alunni, molti dei quali “neri come il carbone”. Qui, il mito dell’imperialità francese si fa palesemente falso e ridicolo.

Si pensi al mito del padre che mette al mondo un figlio e si sente minacciato dalla profezia secondo la quale il figlio stesso, una volta cresciuto, lo ucciderà. Si tratta di un mito diffuso in molte versioni della mitologia greca, ma presente anche in altre culture. In questa dimensione mitica, si ingaggia spesso una lotta crudele, terribile tra padre e figlio: Crono mangia i suoi figli; Laio fa “esporre” il figlio Edipo, nato dalla coppia regale tebana, forse sul monte Citerone; solo alcuni pastori corinzi lo salveranno da morte certa; in molte favole i genitori abbandonano i figli (Pollicino, Hansel e Gretel) nella foresta. Il mito sembra rievocare il detto latino: *mors tua, vita mea* che Fornari utilizzava a indicare la reciprocità asimmetrica, quindi l’irriducibile conflitto che il tempo (ancora Crono) propone tra generazioni. Potremmo dire, stando nella logica del pensiero dividente ed eterogenico, che più cresce il figlio, più s’avvicina il tempo della morte del padre. Questo, se “ragioniamo”. Ma l’ineluttabilità dell’avvicinarsi della morte del padre, nel tempo della crescita del figlio, diventa per il pensiero inconscio un conflitto mortale tra figli e padri, quale si può esprimere nelle forme più crudeli e trasgressive. È quanto Freud tenta di “spiegare” nel suo lavoro “Totem e Tabù”, dove l’orda primitiva – i figli, invidiosi della forza e della sessualità proprie del padre – lo uccide e ne consuma le carni, per assorbirne così le eccezionali caratteristiche. Qui sono i figli che mangiano il padre, in una versione antinomica a quella del mito di Crono.

Il mito si propone con le caratteristiche del pensiero inconscio, con la concretezza del pensiero inconscio; il pensiero che vuol rappresentare il dubbio (un concetto astratto), ad esempio, diventa un bivio di fronte al quale il viandante vive l’incertezza della scelta. La concretizzazione delle emozioni, in sintesi, fonda la trasgressione caratterizzante il mito. Quella stessa concretizzazione delle emozioni che connota la relazione tra psicoanalista e paziente, quella stessa concretizzazione che configura il pensiero inconscio.

Il mito imposto: divagando tra potere e convivenza

Il sangue blu dei nobili⁵; la superiorità morale della sinistra anni Settanta⁶; alcuni calciatori hanno la vittoria nel loro DNA; le caste della tradizione indiana ... questi e moltissimi altri sono gli esempi di come il mito si costruisca sulla base di una pretesa naturalità che deruba la storia, per dirla con Roland Barthes, per far assurgere l’oggetto mitico a una dimensione immodificabile, in quanto radicata nella natura storica. Seguendo l’insegnamento di Barthes, al quale più volte abbiamo fatto cenno in questo lavoro, il mito trasforma la contingenza storica nell’invarianza iscritta nella natura.

Questo vale per quello che concerne il mito. Ma Barthes, nel parlare della naturalità del mito fa un esempio per noi interessante, quello della naturalità dell’imperialismo francese (“Paris Match” e la foto del soldato nero che saluta la bandiera, francese ovviamente). Gli esempi ai quali abbiamo accennato concernono, tutti, relazioni di potere. C’è un mito che concerne le relazioni di potere e che può essere denominato quale mito imposto. Vediamone alcune caratteristiche. Ci possono essere d’aiuto le parole di Sadiq al Mahdi, dette in un’intervista al giornalista della BBC Jeremy Paxman⁷: “And if you have power, it is very difficult for you to accept other human beings as you are equal. Because you feel that the very powerful situation makes you some kind of God”⁸.

Il potere rende insopportabile l’essere eguali, e un modo per distinguersi dagli altri esseri umani è quello di mitizzare se stessi. Il mito, quindi, sancisce la “divinità” di chi ha potere.

La storia della recente politica italiana, ad esempio, è punteggiata di tracce mitiche: il “divo Giulio” in riferimento ad Andreotti, i “cavalli di razza” per indicare Aldo Moro e Amintore Fanfani, “l’unto dal Signore” per designare Berlusconi ai suoi tempi d’oro. Riandando alla storia meno recente, troviamo infiniti

⁵ “Dalla vita ho avuto tutto e di tutto, tranne il sangue blu; solo tanto sangue, dal naso e dai tattoo”. Dal testo di “Sangue blu” del gruppo rap “Club Dogo”.

⁶ “La superiorità era politica e non a caso Togliatti veniva chiamato il Migliore. Poi con Berlinguer arrivò anche la superiorità morale: i dirigenti del vecchio Pci pensavano di essere fatti di un’altra pasta rispetto agli avversari. Dunque il complesso era doppio”(Pasquino, 2014). Queste le parole del politologo Gianfranco Pasquino, in un’intervista a *Il Giornale* on line dal titolo: “Addio all’era Berlinguer e alla superiorità morale”. Interessante notare come l’“essere fatti di un’altra pasta” comporti una differenza “naturale”, non culturale.

⁷ Imam Sadiq al Mahdi è il pronipote di Mohammed Ahmed; quest’ultimo si proclamò Mahdi e, nel gennaio 1885, conquistò Khartoum alla testa di un esercito sudanese, sconfiggendo la resistenza del generale inglese Charles George Gordon. L’intervista è tratta da: “Empire. Playing the game” di Jeremy Paxman; si tratta di una trasmissione della BBC, in tre puntate, sulla storia dell’Impero inglese.

⁸ “Se tu hai il potere, ti è veramente difficile accettare gli altri esseri umani come tuoi eguali. Infatti, il fatto di detenere il potere ti fa sentire come una sorta di divinità” (traduzione degli autori).

personaggi che hanno tentato di segnare il loro potere attraverso una mitizzazione della loro origine divina, tramite un codificare, con tratti mitici, la loro differenza dai “comuni mortali”, vale a dire dalle persone che vedono nella loro appartenenza alla “razza umana” la loro eguaglianza. Quell’eguaglianza che, assieme alla libertà e alla fratellanza, è stata un valore inalienabile per la Rivoluzione Francese.

I segni di questa divinizzazione mitica sono rimasti nella tradizione che fonda la conoscenza “storica”, quella tradizione capace di porsi entro gli incerti confini con la leggenda⁹. Romolo e Remo erano figli di Rea Silvia, discendente diretta di Enea e del Dio Marte; quest’ultimo, tramite Rea Silvia, aveva posto il suggello divino alla città di Roma e al suo fondatore. Alessandro Magno alimentò, durante la sua vita, numerose leggende che lo volevano, ad esempio, discendere da Achille, proponendo quindi la sua origine divina. L’identificazione dei faraoni con le divinità egizie è ben conosciuta, così come quella di molti imperatori romani con le varie divinità dell’Olimpo capitolino. Conosciamo, ad esempio, l’effigie di Commodo, figlio di Marco Aurelio, nelle vesti di Ercole. Le onoranze funebri, pubbliche, degli uomini di potere dell’antica Roma erano chiamate apoteosi e prevedevano una sorta di rappresentazione dell’ascensione al cielo che sanciva la divinizzazione del predecessore, quindi l’iscrizione dell’uomo che assumeva il potere come di “stirpe divina”.

Caratteristica del mito imposto, quale strumento per la differenziazione di chi ha il potere dai comuni mortali, è stata la distanza tra il potere e il resto dell’umanità. Questa distanza, cercata in modo reale o fantasmatico, ha fondato la componente carismatica del potere.

Carisma, dal greco, vale etimologicamente quale dono, grazia divina. Ancora una volta, il potere carismatico implica una differenziazione mitica, sancita dalla distanza tra chi condivide doni divini con gli dei, e i comuni mortali. La distanza implica l’impossibilità di conoscere, quindi il mistero, la segretezza che avvolge le figure del potere. Il potere non può essere svelato, non gli si può togliere il velo che lo avvolge entro dimensioni mistiche, ove hanno accesso solo gli iniziati al mistero, le caste privilegiate. Andreina Ricci (2005) parla del vuoto, dell’isolamento che, da sempre, i monumenti religiosi hanno richiesto attorno a loro: le chiese sono precedute da piazze, una sorta di spazio franco ove chi si avvicina al mistero si predispone a un passaggio, una transizione tra il terreno e il divino. Anche la religione politica che Mussolini volle fondare in Roma e nei legami tra la città eterna e il fascismo ebbe, seguendo la Ricci, i suoi monumenti “ecclesiastici”, il mausoleo di Augusto ad esempio, o l’arco di Costantino. Per quanto concerne il primo, vale ricordare la piazza Augusto Imperatore e il vuoto creato attorno al mausoleo e all’Ara Pacis ricostruita ai suoi margini; per creare il vuoto e l’isolamento attorno all’arco di Costantino, ricorda l’archeologa, furono abbattute, durante il fascismo, la Meta Sudans e la base del Colosso di Nerone: demolizioni eseguite agli inizi del 1933 per “costruire” il vuoto attorno all’arco e togliere quelle strutture che si frapponivano tra l’arco stesso e il Colosseo. Ricordiamo, con Ricci, che i riferimenti mitici di Mussolini, nel suo cercare entro il passato romano un’identità mitica, furono Cesare, agli inizi, un esempio di genio volto alla conquista; poi Augusto, il fondatore dell’impero e considerato quale politico per eccellenza; infine Costantino, l’imperatore cristiano, quale riferimento a una figura che poteva conferire carisma, al duce, anche tra i cattolici italiani.

I detentori del potere hanno da sempre inseguito un mito personale, volto a differenziarli dagli altri, per farne esseri eccezionali, superiori alla gente comune. La costruzione dei miti, quindi, è stata imposta in vario modo, quando i miti stessi hanno avuto la funzione di elevare le persone detentrici del potere sugli altri esseri umani, rendendoli superiori “per natura”. Questa naturalità, conferita dal mito, ha fatto sì che, chi detiene il potere, sia stato motivato al mito per acquisire una superiorità “naturale”, non attribuibile alla competenza, alla cultura, alla storia. La superiorità naturale è indiscutibile, sembra voluta da Dio¹⁰ o da un essere superiore, è regolata dalle leggi e dai processi imperscrutabili della natura.

Ma come si impone un mito di superiorità, entro specifici contesti culturali? Il mito di superiorità guarda al passato, vuole ancorarsi a modelli mitici affermati entro uno specifico contesto. Pensiamo, ad esempio, alle effigi e ai monumenti: una sorta di ripetitività monumentale che ti insegue in ogni dove di un paese, di un luogo ove si vuol affermare un mito. L’effigie di Kemal Ataturk la si può vedere ogni dove in Turchia, compare anche nei più piccoli villaggi di quel paese, in ogni piazza, in ogni giardinetto o slargo turco. La colossale statua della regina Vittoria troneggiava in molti luoghi dell’India, sotto la dominazione imperiale inglese. Ogni dittatura, ogni regnante, ogni personaggio che fonda sul mito la sua popolarità superiore, vuole diffondere la sua immagine nel paese ove esercita il potere: nella Siria di qualche tempo fa le immagini di Bashar al-Assad e del padre Hafiz al-Assad erano visibili in ogni angolo delle città e delle contrade,

⁹È recente il tentativo di alcuni archeologi di trovare le tracce storiche del mito leggendario, creando una zona di mezzo ove non si coglie più ciò che appartiene alle certezze della storia e ciò che appartiene al fascino della leggenda. Si veda, ad esempio, la scoperta del solco e del muro fatti da Romolo, per fondare Roma, sul Palatino.

¹⁰ Ricordiamo le mitiche parole di Napoleone, alla sua incoronazione quale re d’Italia, nel 1805 al Duomo di Milano; Napoleone, nel togliere di mano la corona ferrea al sacerdote che celebrava il rito, per porsela da solo sul capo, disse: “Dio me l’ha data; guai a chi [me] la tocca!”.

affiancati per conferire prestigio e potere mitico al figlio di “cotanto” padre; Abd Allāh II, re di Giordania dal 1999, quale figlio e successore di re Husayn, affianca la sua immagine a quella del padre che era avvolto da una stima e un prestigio mitici, nel suo paese. Architetti, ingegneri, costruttori di parchi e giardini, scultori, urbanisti, le maestranze impegnate nelle opere fondanti il mito imposto sono moltissime.

Ma di quale mito stiamo parlando? Il mito imposto è il mito del potere; di un potere perverso. Vediamo di giustificare questa impegnativa affermazione. Il potere perverso del quale stiamo parlando si fonda sulla perversione emozionale: vengono valorizzate le emozioni usualmente vissute come problematiche, mentre vengono svalorizzate e banalizzate le emozioni usualmente perseguite. Il potere mitico, ad esempio, vuole indurre negli altri invidia, paura, competitività non solidale, banalizzazione della competenza, fedeltà acritica, svuotando la speranza in un futuro che dovrà essere sempre eguale a se stesso. Il potere mitico vuole la bellezza al proprio servizio, quindi svilisce il bello in tutte le sue espressioni condivise. Alla serenità si sostituisce l'orgoglio, alla condivisione si vuol sostituire la conflittualità. Il potere mitico ha bisogno di un nemico da combattere, e in nome dell'odio per il nemico si suppone di creare coesione e con-fusione entro il gruppo d'appartenenza. Il potere mitico non ammette critica né dialettica. Di fatto, persegue solo sottomissione. Intransigenza, rigidità, arroganza, violenza, fedeltà acritica, supponenza, questi sono i valori che costruiscono il potere mitico. È sul potere mitico che si costruiscono razzismo, intolleranza per la diversità, chiusura a ogni manifestazione contestativa della cultura, repressione in nome della pretesa superiorità. Potremmo continuare a lungo nell'elencare le componenti perverse del potere mitico e mitizzato. Nei miti greci, riandando alle vicende del mito, queste componenti perverse erano confrontate con la pluriformità dei personaggi mitici e con la loro interazione. Il politeismo mitico è fondato su due componenti importanti: l'accento del mito è messo sempre sulla relazione tra gli dei, o tra gli dei e gli uomini, non è mai limitato a un solo personaggio; entro la relazione mitica il racconto si fa ironico, in quanto evoca – in chi ascolta il mito – un pensiero sulle relazioni emozionate. Nel potere mitico imposto, di contro, il mito concerne sempre e solo una singola persona o una singola famiglia; il potere mitico, quindi, non è basato sulla relazione, pretende di escluderla tramite la distanza e la differenza. Non c'è ironia, entro il potere mitico. Non c'è pensiero sulle emozioni. Le emozioni che non tollerano un pensiero sulle emozioni stesse, sono le emozioni perverse. Perversione, di fatto, significa esclusione di un pensiero emozionato nei confronti delle emozioni.

Oggi il mito imposto è gestito dai mass media, che hanno preso il posto dei monumenti, dell'urbanistica, delle effigi, della statuaria celebrativa. Chi possiede o controlla i mass media può imporre miti fondati sul potere perverso. Anche con i mass media si possono pervertire le emozioni che fondano la convivenza. Si pensi ai valori che reggono oggi il nostro sistema sociale, nella sua componente mitica: il successo inteso quale notorietà ammirata e invidiata nella sua idealizzazione; la ricchezza acquisita con qualsiasi mezzo e quale unica meta nella vita. Si tratta di modelli culturali che fondano il mito imposto e che dipendono specificamente dai mass media, oggi unico mezzo per la notorietà e mezzo che facilita, in modo palese, l'arricchimento. Si tratta, è bene sottolinearlo, di disvalori, se confrontati con i valori che possono reggere la convivenza. Disvalori legati eminentemente all'individuo, al singolo nel suo perseguimento di due mete (notorietà e ricchezza) che hanno connotazioni irriducibilmente individuali.

Il mito imposto, quindi, vuol rappresentare un modello che consenta la coesione sociale tramite l'idealizzazione dell'oggetto mitico. Si può fare anche l'ipotesi che, nella dinamica sociale del mito imposto, si realizzi una sorta di identificazione con l'aggressore, vale a dire un'identificazione con il mito che consente di partecipare collusivamente ai disvalori che lo caratterizzano. È importante che il mito imposto concerna un singolo individuo. Questa unicità del mito imposto fa sì che l'oggetto del mito sia caratterizzato da una specifica componente narcisistica che ne fonda l'immagine mitica. Il soggetto del mito imposto può amare solo se stesso. È questo amore sconfinato, infinito per se stesso che muove all'identificazione con l'oggetto mitico e che organizza l'emozionalità ammirata e acritica nei confronti del mito stesso. È come se, nel caso del mito imposto, ci si fissasse alla fase dell'innamoramento, senza mai passare alla relazione che comporta l'amore e quindi la condivisione. Il mito imposto, pertanto, ha una valenza sociale di tipo regressivo, il che può spiegare come l'emozionalità agita entro il mito imposto sia perversa.

Serve, qui, una sia pur breve digressione sul senso del termine “perversione”. Altrimenti può risultare difficile comprendere quanto stiamo dicendo sulla componente perversa del mito imposto. Usualmente, in psicoanalisi, si definisce quale perversione una:

deviazione rispetto all'atto “sessuale normale”, definito come coito volto a ottenere l'orgasmo mediante penetrazione genitale, con una persona del sesso opposto.

Si dice che vi è perversione: quando l'orgasmo è ottenuto con altri oggetti sessuali (omosessualità, pedofilia, contatti con gli animali, ecc.) o con altre zone corporee (coito anale, per esempio); quando l'orgasmo è subordinato in modo imperioso a certe condizioni estrinseche (feticismo, travestitismo, voyerismo e esibizionismo, sadomasochismo), che possono anche provocare da sole il piacere sessuale.

Più in generale, si designa come perversione l'insieme del comportamento psicosessuale che si accompagna a tali atipie nell'ottenimento del piacere sessuale (Laplanche & Pontalis, 1967/1968, p. 379).

Come si vede, la concezione classica di perversione, se si segue l'ottica di Freud, è altamente problematica in quanto prevede, per la sua definizione, una sessualità normale dalla quale la sessualità perversa si discosta. Sembra che, improvvisamente, si pongano, nella definizione di perversione, due problemi epistemologici inquietanti: quando si parla, psicoanaliticamente, di perversione si passa dai vissuti ai fatti, ai comportamenti (volti a ottenere l'orgasmo); ci si confronta, inoltre, con la normalità, cosa che in nessun altro ambito della psicoanalisi avviene. L'alternativa psicoanalitica al modo con cui si pensa e si parla conformisticamente delle emozioni, nel proporre una lettura inconscia delle emozioni stesse, qui viene a mancare e la psicoanalisi si risolve nel suo opposto, in evidente chiave conformistica. Penso che il problema centrale sia l'abbandono del piano emozionale, quindi del vissuto, per passare rozzamente al comportamento, per di più al comportamento definito come normale in quanto caratterizzante l'adulto, nella sua differenza drastica dal bambino (polimorfo perverso).

La cosa cambierebbe notevolmente se restassimo sul piano delle emozioni. Possiamo chiederci cosa sia un'emozione perversa. La possiamo definire come quell'emozione che non viene vissuta entro una relazione condivisa, ma che serve ad affermare il potere dell'uno sull'altro, entro una relazione fondata sull'esercizio del potere stesso. Vale a dire, è perversa quell'emozione che si sviluppa entro una relazione di potere ove manca una cosa terza, quale interesse condiviso dai protagonisti della relazione stessa. Le relazioni fondate sul potere si contrappongono alle relazioni fondate sulla realizzazione condivisa. Queste ultime, pur nella possibile conflittualità, perseguono un obiettivo terzo, rispetto alla relazione stessa. Le prime, di contro, vedono agito un potere finalizzato solo al controllo della relazione, all'esercizio del potere dell'uno sull'altro. È questa, a nostro modo di vedere, la perversione. Una perversione fondata sulla simbolizzazione affettiva dell'altro quale oggetto ambiguo, da controllare, da sedurre, da sottomettere, da dominare, da umiliare, da possedere anche contro la sua volontà, da imbrogliare e prendere in giro, da fare oggetto del proprio sarcasmo e del proprio disprezzo supponente. Se guardiamo alle emozioni che sostengono e sostanziano le fantasie ora ricordate, troveremo l'intera gamma della dinamica simbolica che caratterizza la perversione. Perversione sessuale? Certamente; anche se, in questo caso, la sessualità è vista nella sua componente simbolica, caratterizzante l'intera gamma delle relazioni sociali, non necessariamente ristrette alla sessualità. Mentre, di contro, è possibile pensare a una sessualità non perversa anche nel caso dell'omosessualità. Non è la sessualità agita, eterosessuale o omosessuale, che marca il crinale tra "perversione" e "normalità". Nell'ambito della dinamica simbolica che presiede all'emozionalità caratterizzante la simbolizzazione affettiva: qui, a nostro modo di vedere, si può proporre una distinzione tra dinamiche perverse e dinamiche fondate sulla condivisione.

Il mito imposto, nelle sue infinite declinazioni storiche e nelle sue multiformi manifestazioni contemporanee, è fondato su una dinamica di potere che, in assenza di una condivisione orientata alla cosa terza, si propone quale perversa. È questa la distinzione che organizza la manifestazione del mito e che consente di distinguere tra mito imposto e mito costruito. Il fascismo è stato caratterizzato dal mito imposto.

Costruire miti "nuovi" rispetto ai miti imposti dal potere o dalla tradizione del potere può essere un obiettivo importante dell'intervento psicologico clinico. I miti vengono imposti dal potere; ma i miti si possono anche cambiare, si possono costruire su nuove basi, più libere e divertenti, più coerenti con gli obiettivi della convivenza. A ben vedere, una delle funzioni importanti della psicologia clinica è quella di motivare alla costruzione di nuovi miti: motivare le persone in terapia, in rapporto a quelle relazioni problematiche, spesso fondate su miti imposti, che le hanno portate in terapia; motivare gruppi sociali e organizzazioni a cambiare i loro miti, spesso avvilenti e mortificanti nella celebrazione del potere; motivare quartieri e città, ma anche gruppi sociali più estesi a mettere in discussione i loro miti e a trovarne di nuovi. Ci sembra che questa possa essere una nuova prospettiva di lavoro per la psicologia clinica.

Bibliografia

- Barthes, R. (1974). *Miti d'oggi* [Mythologies] (L. Lonzi, Trans.). Torino: Einaudi (Original work published 1957).
- Bion, W.R. (1971). *Esperienze nei gruppi* [Experiences in Groups and other papers] (S. Muscetta, Trans.). Roma: Armando (Original work published 1961).
- Carli, R. (2007). Pulcinella o dell'ambiguità. *Rivista di Psicologia Clinica*, 3, 382-396. Retrieved from: www.rivistadipsicologiaclinica.it

- Carli, R. (2011). Divagazioni sull'identità. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 10-17. Retrieved from: www.rivistadipsicologiaclinica.it
- Carli, R., & Paniccchia, R.M. (1984). Per una teoria del cambiamento sociale: Lo spazio "anzi". In G. Lo Verso & G. Venza (Eds.), *Cultura e tecniche di gruppo nel lavoro clinico e sociale in psicologia* (pp. 100-121). Roma: Bulzoni.
- Carli R., & Paniccchia R.M. (2004). Psicologia culturale e analisi della domanda. In M.B. Ligorio (Ed.), *Psicologie e culture* (pp. 103-127). Roma: Carlo Amore Edizioni.
- Carli, R., & Paniccchia, R.M. (2011). La stavkirke norvegese e lo spazio anzi: Continuità e discontinuità nella rappresentazione sociale e nel mito. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 71-96. Retrieved from: www.rivistadipsicologiaclinica.it
- Laplanche, J., & Pontalis, J.B. (1968). *Dizionario di psicoanalisi* [The Language of Psycho-Analysis]. Bari: Laterza (Original work published 1967).
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Antropologia strutturale* [Structural Anthropology] (P. Caruso, Trans.). Milano : Il Saggiatore [Original work published 1958].
- Matte Blanco, I. (1981). *L'inconscio come insiemi infiniti: Saggio sulla bilogica* [The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic] (P. Bria, Trans.).Torino: Einaudi (Original work published 1975).
- Pasquino, P. (2014). *Addio all'era Berlinguer e alla superiorità morale*. Retrieved from: www.ilgiornale.it/news/interni/addio-allera-berlinguer-e-superiorit-morale-984131.html
- Ricci, A. (2006). *Attorno alla nuda pietra: Architettura e città tra identità e progetto* [Around the bare stone: Architecture and cities between identity and project]. Roma: Donzelli.

The anomic dynamics between individual and the context: Clinical implications in the family, at school, at work

*Federica Di Ruzza**, *Andrea Civitillo***, *Luca Bellavita****

Abstract

The article proposes four clinical cases through which to verify the usefulness of the construct anomie in the psychoanalytic psychotherapeutic intervention that deals with the relationship between individual and context at school, in the family, in the world of work.

Keywords: anomie; individual; family; school; word of work.

* Clinical Psychologist, Specialist in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychology And Analysis Of Demand. E-mail: federica.diruzza@gmail.com

** Clinical Psychologist, Specialist in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychology And Analysis Of Demand. E-mail: andreacivitillo@gmail.com

*** Clinical Psychologist, Specialist in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychology And Analysis Of Demand. E-mail: lucabellavital@gmail.com

Di Ruzza, F., Civitillo, A. &, Bellavita, L. (2017). La dinamica anomica tra individuo e contesto: Implicazioni cliniche in famiglia, a scuola, al lavoro [The anomic dynamics between individual and the context: Clinical implications in the family, at school, at work]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 50-54. doi: 10.14645/RPC.2017.2.697

La dinamica anomica tra individuo e contesto: Implicazioni cliniche in famiglia, a scuola, al lavoro

*Federica Di Ruzza**, *Andrea Civitillo***, *Luca Bellavita****

Abstract

L'articolo propone quattro casi clinici mediante cui verificare l'utilità del costrutto di anomia nell'intervento psicoterapeutico psicoanalitico che si occupa del rapporto tra individuo e contesto a scuola, in famiglia, nel mondo del lavoro.

Parole chiave: anomia; individuo; famiglia; scuola; mondo del lavoro.

* Psicologa Clinica, Specialista In Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi Della Domanda. E-mail: federica.diruzza@gmail.com

** Psicologo Clinico, Specialista In Psicoterapia Psicoanalitica - Intervento Psicologico Clinico e Analisi Della Domanda. E-mail: andreacivitillo@gmail.com

*** Psicologo Clinico, Specialista In Psicoterapia Psicoanalitica - Intervento Psicologico Clinico e Analisi Della Domanda. E-mail: lucabellavita1@gmail.com

Di Ruzza, F., Civitillo, A. &, Bellavita, L. (2017). La dinamica anomica tra individuo e contesto: Implicazioni cliniche in famiglia, a scuola, al lavoro [The anomic dynamics between individual and the context: Clinical implications in the family, at school, at work]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 50-54. doi: 10.14645/RPC.2017.2.697

Premessa

Abbiamo cominciato a parlare di anomia attraverso un contributo di Renzo Carli sul ripiego (Carli, 2017).

Anomia è definita, a partire da un suggerimento di Durkheim, come rifiuto di un compito sociale entro un ordine predefinito, rifiuto a “rassegnarsi” al rapporto con i limiti che il rapporto stesso pone. Alternativa al rifiuto è la sua accettazione.

Accettazione e rifiuto sono primariamente vissuti, passibili di essere agiti, assumere connotati e sviluppi affatto scontati. Entro questa dinamica il ripiego si colloca quale vissuto di sconfitta della pretesa onnipotente, pretesa che attiene all’individuo inteso come soggetto infinito che rifiuta il rapporto con il limite che l’alterità, rappresentata dalla realtà, comporta.

Dunque il ripiego si connota come assetto che inaugura, se vogliamo, una prima possibilità di rapporto con la realtà. Il ripiego, si diceva, può assumere le sfumature depressive o rabbiose della perdita, del rimpianto di configurazioni “altre” dell’esistenza; può essere idealizzato, negato, rifiutato.

In rapporto al ripiego sembrano prendere forma quelle che conosciamo come neoemozioni (Carli & Paniccchia, 2004): obbligare, possedere, provocare, lamentarsi sembrano delinearci come forme “primordiali” con cui si tenta un rapporto con la realtà, quando non si siano costruite le premesse per un assetto collusivo capace di orientare la relazione attorno a dimensioni produttive. Ecco che i processi collusivi, la loro manutenzione e il loro sviluppo si manifestano quali occasioni “anti-anomiche” per “fare convivenza”.

In altri termini la rinuncia all’onnipotenza non comporta impotenza ma assunzione di potere. La competenza, la creatività, l’ironia, lo sviluppo sono possibili fuori dall’onnipotenza, fuori dal bagno polisemico e disorientato che l’anomia e l’individuo presidiano.

Il costrutto di anomia così ripensato ci sembra arricchire il modello dell’analisi della domanda mediante cui fare ipotesi e orientare l’intervento psicoterapeutico (Carli & Paniccchia, 2003). Pensiamo ai casi di famiglie con un figlio disabile che “collezionano” specialisti e servizi, entro un assetto avido e impotente che contribuisce a costruire e disfare interventi, dove la somma di mille interlocutori sembra non riuscire a fare “un rapporto”. Pensiamo all’inflazione dell’urgenza che scuole, ospedali, istituzioni che si occupano di migranti, pongono ad organizzatori di priorità nella declinazione di *mission* organizzative. Pensiamo ad organizzazioni del terzo settore, a filiere produttive, a comunità montane che guardano al “fare rete” come fine più che come strumento, reti entro cui sentirsi imbrigliati, diffidare, lamentarsi del nemico esterno. Pensiamo alla “preoccupazione” della Comunità Europea per i sentimenti euroscettici che pone a problema per lo sviluppo della stessa Comunità e all’allocazione di milioni di euro per progetti volti a “rimuovere” tale vissuto piuttosto che ad esplorarlo. Pensiamo a persone che si recano in uno studio privato dicendo di soffrire perché avrebbero meritato “ben altro” rispetto alla condizione mortificante che sentono di vivere.

Vediamo alcuni esempi.

Il caso di Mario

Mario ha 17 anni, frequenta il primo anno di un istituto alberghiero in cui uno di noi fa l’assistente specialistico. È cieco dalla nascita, ha un ritardo mentale grave, non parla, capisce pochissime parole, mal tollera confusione e rumori improvvisi. Le ore scolastiche le vive in una stanzetta in fondo ad un corridoio, soprattutto in compagnia di una terapeuta, dotata di imbottiture che le proteggono gli avambracci dai morsi di Mario, per i quali non pochi lavoratori scolastici sono finiti in ospedale. Le attività proposte a Mario consistono per di più nell’infilare oggetti in contenitori; cibo e musica sono utilizzati come rinforzi. La madre di Mario esibisce conoscenze potenti e allude e minaccia la possibilità di denunce che spaventano la scuola. Il timore della denuncia viene trattato dalla scuola come pericolo concreto da evitare a tutti i costi e come scudo atto a proteggere fantasie onnipotenti e paralizzanti lo sviluppo organizzativo. La “concretezza” del pericolo di denuncia rende impensabile il rapporto tra famiglia e scuola e la definizione di possibili obiettivi. La scuola accetta *ob torto collo* Mario e la sua famiglia. L’accettazione come agito rende inutilizzabile il rapporto con la madre di Mario, che pure passa molto tempo a scuola portando materiali per il figlio e prendendo caffè con i docenti. Con lei non si parla, la si subisce, nelle sue minacce e nei continui “strappi alla regola”. Qualsiasi evento critico con Mario diviene un’urgenza che paralizza e assorbe operatori e funzionamento scolastico, a cui seguono riunioni improvvisate nei corridoi e l’uscita di scena di madre e figlio fino alla fine della “crisi”. Pensando al ripiego come accettazione della sconfitta dell’onnipotenza, a prima vista la famiglia di Mario sembra “chiedere la luna”.

Il caso di Valerio

Valerio ha 45 anni. Nel corso di sedute di psicoterapia nel contesto dello studio, racconta di avere talento nella musica ma di non essere mai riuscito a farlo fruttare. Abbandona l'università, va in rotta con la famiglia e si "mantiene con mille lavoretti" fino ad approdare ad una società in cui lavora stabilmente come informatico. Ma questo sembra un insostenibile ripiego, una posizione professionale definitivamente lontana da quello che "avrebbe potuto". Proposte di sviluppo lavorativo vengono vissute ripetutamente come "svolte", "occasioni mancate", "situazioni lontane dalle sue corde"; racconta di aver pensato al suicidio. Nella psicoterapia agisce la sua necessità di sentirsi perennemente al punto di partenza saltando ciclicamente una seduta in concomitanza di fasi in cui sembra poter organizzare e sviluppare sequenze. Con rimpianto racconta il piacere, passato, di trascorrere le giornate a suonare isolandosi da tutti. Di recente si è implicato in un progetto imprenditivo recuperando le sue competenze artistiche e strutturando un piano con discrete possibilità di una riuscita ma, come a scongiurare la fattibilità del progetto, ha implicato partner noti per inaffidabilità e inconcludenza.

Il caso di Cesare

Uno di noi riceve la domanda di psicoterapia di Cesare, 30 anni, assistente di volo. Lavora per una compagnia aerea low cost X che esternalizza assunzioni e rapporti con il personale ad una azienda intermediaria Y. Oltre alla funzione di assistenza, Cesare deve occuparsi di favorire l'acquisto, da parte dei passeggeri, di prodotti di vario genere, attraverso cui la compagnia promuove il proprio brand. Cesare mal tollera questa funzione commerciale, sente di "truffare i clienti" e tenta di sottrarsi al punto di ricevere richiami disciplinari da parte dei supervisori.

A ben vedere sembra che lo stesso paziente senta di essere truffato dalla compagnia X, vivendo l'intermediazione di Y come un'azione mediante cui la compagnia X esclude i lavoratori dai processi decisionali e ne controlla, frustrandole, le fantasie di appartenenza.

Entro questo panorama, la fantasia di esclusione di Cesare si traduce in rabbiosi agiti di rifiuto che lo allontanano dal riconoscere l'esistenza di domande e clienti per il proprio operare, imprigionato entro la cronicità di una dinamica anomica e individualista. Pensare al cliente, ai passeggeri, alla loro soddisfazione nella veste di chi acquista servizi sembra essere un utile ancoraggio per pensare un intervento psicoterapeutico in grado di tenere a mente Cesare non come individuo ma come esponente di rapporti "in crisi", rapporti che attengono al mercato del lavoro e alle sue caratteristiche storiche e contestuali.

Il caso di Bianca

Uno di noi incontra Bianca nel contesto dello studio di psicoterapia. Bianca ha 10 anni e numerosi sintomi annoverabili come con disturbi dell'apprendimento. I genitori non stanno più insieme ma attorno alla questione "Bianca" si dicono costretti ad incontrarsi e confliggere. Nel tempo del nostro lavoro Bianca presenta una remissione dei disturbi dell'apprendimento accanto alla comparsa di disturbi del sonno, tic, allucinazioni e deliri paranoidi. Solo di fronte a questi pare che i genitori riescano ad accogliere il nostro invito ad incontrarci entro incontri organizzati, ordinati, attesi, incontri in cui fermarsi e "raccontare rapporti" piuttosto che agire violentemente preoccupazioni, rifiuti, delusioni.

Madre e padre provengono da culture delle relazioni sociali che alludono ad appartenenze molto diverse: lei porta con sé tracce di nobiltà decaduta e attivismo di sinistra extraparlamentare, una cultura del denaro che guarda alle risorse economiche come un tempo scontatamente presenti o trasgressivamente rifiutate, oggi come scarse e bramate. Lui ha origini provinciali e di campagna, la sua laurea ha rappresentato il riscatto di un'intera famiglia; la sua immagine di professionista affermato e prestigioso porta con sé una avida cultura del denaro come mezzo per fare soldi a qualsiasi costo; negli anni Settanta ha militato in organizzazioni della destra extraparlamentare e recentemente è stato implicato in alcuni processi per truffa. Entrambi hanno esperienza di casi psichiatrici in famiglia caratterizzati da assetti psicotici ed è solo raccontandomi questi che sembrano emozionarsi e riconoscere un'emozione, entro un panorama costellato di agiti violenti, pretese, rimpianti intrattabili. Sembra, dunque, che deliri e allucinazioni di Bianca abbiano una duplice valenza: da un lato "rendere conto" della fatica a stare in mezzo a due culture dei rapporti e delle risorse profondamente differenti ma accomunate dalla concretezza violenta con cui i genitori le interpretano. Dall'altro il discorso psicotico sembra il modo con cui Bianca propone una sofferta partecipazione ad un lessico familiare che,

nella storia dei genitori, riusciva a mettere in crisi assetti collusivi e che, oggi, sembra riuscire ad emozionare e a “fermare” una conflittualità cronica e agita in un eterno presente senza pensiero. Oggi quel sintomo diviene una terra di mezzo che, più che rappresentare una deriva anomica, mette in crisi gli agiti anomici e propone di sviluppare una competenza a ripiegare.

Alcune riflessioni conclusive

Abbiamo visto come la cultura individualista sia profondamente imparentata con l’anomia e l’agito. Mario, Valerio, Cesare e Bianca sembrano individui implicati entro problemi che attengono il rapporto con il ripiego. Ma potremmo anche dire che vengono invitati dai contesti di appartenenza a “fare individuo”, laddove l’appartenenza sembra soffocare dimensioni di alterità e regole del gioco. Ecco che queste persone sembrano chiamate a svolgere una funzione sociale, a rappresentare la crisi di culture e rapporti, potremmo dire dell’impossibilità di trattare la dinamica del ripiego entro sviluppi creativi, possibili, competenti. Viene alla mente la funzione di Pharmakòs dell’Antica Grecia (Harrison, 1921). Un individuo nutrito a spese pubbliche poi espulso “a sassate” come “problema privato”. “Agnello di Dio che toglie i peccati dal mondo” recita a tal proposito il rito messale cattolico. Dove “peccato” etimologicamente ha proprio il senso di limite vissuto come problema difficile da trattare.

La cultura individualista, se pensata come assetto collusivo che prende forma entro i contesti sociali, dunque, sembra creare l’individuo con la funzione polisemica di garantire tracce di onnipotenza e rappresentare al contempo il fuori, l’alterità, il limite, un escamotage con cui si possa “risolvere” il problema del ripiego, accettando e rifiutando al contempo, senza spazio per il pensiero.

Leggere le situazioni cliniche alla luce di ripiego e anomia ci fa tornare viva una questione su cui la psicologia clinica sembra interrogarsi da tempo: è possibile interpretare un agito, interloquire con la deriva del concretismo? Ci sembra che la questione della competenza al ripiego apra spiragli, ampli i gradi di libertà entro cui è possibile pensare l’agito come oggetto piatto e reificato, incastrato, se vogliamo, entro la dinamica dell’accettazione e del rifiuto del limite. Un oggetto attorno a cui ricostruire dimensioni, volumi, connessioni che diventano possibili pensando sviluppi di una competenza al ripiego.

Bibliografia

- Carli, R. (2017). Il ripiego: Una fantasia incombente [The fallback: An impending fantasy]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 5-24. doi: 10.14645/RPC.2017.2.692
- Carli, R., & Paniccchia, R.M. (2003). *Analisi della domanda: Teoria e tecnica dell’intervento in psicologia clinica* [Analysis of demand: Theory and technique of the intervention in clinical psychology]. Bologna: Il Mulino.
- Carli, R., & Paniccchia, R.M. (2004). *L’analisi emozionale del testo: Uno strumento psicologico per leggere testi e discorsi* [Emotional analysis of the text: A psychological tool to read texts and speeches]. Milano: Franco Angeli.
- Harrison, J. E. (1921). *Epilomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: University Press.

The anomie and the fallback in psychotherapy training and new jobs

Mariacristina Nutricato**, *Elettra Possidoni, *Claudia Tanga******

Abstract

This article intends to use the clinical psychological categories of anomie and fallback to reflect on the development of psychotherapeutic functions within non-psychotherapeutic roles. We will present three experiences of intervention conducted by PsyD Student in psychotherapy in the roles of baby-sitter, assistant specialist and teacher of circus art.

Keywords: anomie; psychotherapy training; intervention; new jobs.

* Psychologist, PsyD Student in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychology And Analysis Of Demand. E-mail: nutricato.cristina@gmail.com

** Psychologist, PsyD Student in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychology And Analysis Of Demand. E-mail: elettra.possidoni@hotmail.it

*** Psychologist, PsyD Student in Psychoanalytic Psychotherapy - Clinical Psychology And Analysis Of Demand. E-mail: tanga.claudia@gmail.com

Nutricato, M., Possidoni, E., & Tanga, C. (2017). L'anomia e il ripiego nella formazione psicoterapeutica e nei nuovi lavori [The anomie and the fallback in psychotherapy training and new jobs]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 55-60. doi: 10.14645/RPC.2017.2.699

L'anomia e il ripiego nella formazione psicoterapeutica e nei nuovi lavori

Mariacristina Nutricato**, *Elettra Possidoni, *Claudia Tanga******

Abstract

Questo articolo intende utilizzare le categorie psicologiche cliniche dell'anomia e del ripiego per riflettere sullo sviluppo di funzioni psicoterapeutiche all'interno di ruoli non psicoterapeutici. Verranno presentate tre esperienze di intervento condotte da specializzande in psicoterapia nei ruoli di baby-sitter, assistente specialista e insegnante di arte circense.

Parole chiave: anomia; formazione psicoterapeutica; intervento; nuovi lavori.

* Psicologa, Specializzanda in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi Della Domanda. E-mail: nutricato.cristina@gmail.com

** Psicologa, Specializzanda in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi Della Domanda. E-mail: elettra.possidoni@hotmail.it

*** Psicologa, Specializzanda in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento Psicologico Clinico e Analisi Della Domanda. E-mail: tanga.claudia@gmail.com

Nutricato, M., Possidoni, E., & Tanga, C. (2017). L'anomia e il ripiego nella formazione psicoterapeutica e nei nuovi lavori [The anomie and the fallback in psychotherapy training and new jobs]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 55-60. doi: 10.14645/RPC.2017.2.699

Premessa

Con il presente contributo intendiamo sviluppare la riflessione sul tema dell'anomia e del ripiego, a partire dall'esperienza che condividiamo entro il processo formativo della scuola di specializzazione in psicoterapia psicoanalitica - intervento psicologico clinico e analisi della domanda, e in riferimento ai contesti in cui lavoriamo.

Utilizziamo i termini di anomia e ripiego facendo riferimento al contributo di Renzo Carli dal titolo "Il ripiego: Una fantasia incumbente" (Carli, 2017); un lavoro nel quale l'anomia è definita quale vissuto relazionale, connesso al rifiuto della "rassegnata accettazione" riferita al posto che ciascuno di noi occupa nel sistema sociale. Il rifiuto del vincolo che definisce il nostro posto nel sistema sociale si fonda, nell'ipotesi del lavoro citato, su fantasie di onnipotenza e avidità. In questi termini, il ripiego rappresenta l'alternativa obbligata al rifiuto, e si sostanzia in un vissuto di sconfitta della propria fantasia onnipotente. Entro il ripiego, dunque, si organizza il rapporto con i limiti della realtà attraverso differenti modalità: dai vissuti che lo connotano in modo depressivo come una perdita, a quelli che lo idealizzano, negando la componente limitante del ripiego stesso.

Il ripiego può essere vissuto anche come opportunità, se consente una relazione più funzionale con il proprio contesto di convivenza. Il processo che porta all'elaborazione del ripiego, dal sentirlo come perdita al sentirlo come opportunità, ci interessa poiché apre alla possibilità di trattare i costrutti di anomia e di ripiego come categorie cliniche, utili a riconoscere il prodotto dell'intervento psicoterapeutico nella cultura contemporanea.

Il vissuto anomico, dicevamo, ha a che fare con un problema di solitudine in rapporto all'assenza di limiti: sperimentare un vissuto anomico significa organizzare il rapporto con la realtà sulla base delle proprie illimitate fantasie, entro un'escalation avida, non arginabile. Ciò che mette al riparo da questa violenta modalità di rapporto, è la possibilità di riconoscere la relazione. Il ripiego come categoria clinica può essere considerato quale dimensione di sviluppo, nella misura in cui integra, accoglie, nella loro distanza dall'idealità, le risorse che la realtà mette a disposizione per organizzare il proprio rapporto con il mondo in funzione di una cosa terza (Carli & Paniccia, 2017).

Possiamo leggere con queste categorie il processo formativo entro cui siamo implicate con la scuola di specializzazione. Il modello con cui ci formiamo propone una professionalità psicoterapeutica non ancorata al ruolo riconosciuto socialmente di psicoterapista, quanto piuttosto alla funzione che, pensando al contesto, è possibile attivare per promuovere sviluppo entro una specifica relazione. Negli anni, la scuola ha lavorato, ad esempio, per lo sviluppo di funzioni psicoterapeutiche entro ruoli quali l'assistente specialistico e l'assistente educativo culturale nelle scuole (Carli, Dolcetti, Giovagnoli, Gurrieri, & Paniccia, 2015; Ceccacci & Roberti, 2016; Giuliano & Sarubbo, 2012; Paniccia, 2012a, 2012b; Paniccia, Giovagnoli, Di Ruzza, & Giuliano, 2014).

Coerentemente a questo processo, è stato per noi possibile riorganizzare scopi e interessi in merito a lavori che, all'inizio del percorso formativo in psicoterapia psicoanalitica, faticavamo a pensare come coerenti con gli obiettivi della formazione. Vivevamo, infatti, il ruolo associato a esperienze lavorative quali baby sitter, aiuto compiti o conduttrice di laboratori circensi, come "lavoretti": lavori a basso potere sociale, preliminari all'acquisizione del prestigioso titolo di psicoterapeuta. È nell'elaborazione di questa fantasia che si inserisce la categoria del ripiego. Possiamo pensare alle nostre fantasie onnipotenti, in merito al futuro ruolo psicoterapeutico, come anomiche poiché si pongono in maniera disancorata dai rapporti e dai contesti lavorativi che realisticamente frequentiamo. Piuttosto, tali fantasie animano una dinamica avida tra noi, simbolizzati quali allievi senza risorse, e la scuola vissuta come avara detentrica del sapere e dell'esperienza psicoterapeutica psicoanalitica.

Elaborare il ripiego ha significato, per noi, uscire da questa simbolizzazione della relazione con la scuola, riconoscendone l'obiettivo formativo professionalizzante. D'altra parte, le domande che la società attuale pone alla psicoterapia rendono necessaria la competenza a pensare ruoli e contesti per conoscere le culture e intervenire entro relazioni tra persone, a partire dalle loro risorse e dai limiti che la domanda d'intervento propone. Siamo dunque arrivate a incuriosirci delle relazioni lavorative che ci vedono implicate; lavorare per lo sviluppo del rapporto con i nostri clienti - famiglie, studenti o detenuti - ha assunto la funzione di cosa terza capace di orientare il rapporto tra noi e la scuola.

Se le categorie dell'anomia e del ripiego sono state utili per pensare e orientare il nostro rapporto con la formazione in psicoterapia, allo stesso modo le utilizziamo per pensare allo sviluppo delle culture con cui ci confrontiamo nei nostri interventi. Le esperienze cliniche che resoconteremo, possono essere analizzate con la categoria del ripiego entro un doppio registro: da una parte costituiscono un'occasione per pensare al nostro ripiego professionale nell'accettare e sviluppare funzioni psicoterapeutiche ancorate al contesto, quando lavoriamo come baby sitter, assistente specialistica o conduttrice di laboratori di arti circensi.

Dall'altra, usiamo la categoria del ripiego per pensare alla nostra implicazione entro la problematicità delle culture incontrate e per riorganizzare interventi possibili.

Le nostre esperienze

Baby sitter e aiuto compiti

Una di noi lavora, da tempo, con varie famiglie come baby sitter o come aiuto compiti. La possibilità di riconoscere, entro il processo formativo, l'utilità e i limiti di una funzione psicoterapeutica attivabile anche entro questi ruoli, può essere pensata come un'elaborazione del proprio ripiego professionale.

Come baby sitter, una di noi si trova in rapporto con le stesse famiglie da molti anni. Nel rapporto con una famiglia, in particolare, ha seguito e sostenuto – nel corso di tre anni – il processo di ripensamento e riorganizzazione dei rapporti familiari che la famiglia ha attivato, con l'aiuto di un servizio a supporto della genitorialità. La famiglia è composta dalla coppia dei genitori e da due figli; entrambi frequentano la scuola elementare. All'inizio del lavoro fu possibile individuare una dinamica anomica fondata sull'assenza di confini nel rapporto tra la mamma e i bambini. Un esito, conseguente al ripensamento dei rapporti, è dato dal riconoscere – da parte dei genitori come dai figli – la propria differenziazione dagli altri membri della famiglia e la propria individualità. Il riconoscimento delle differenze, entro il rapporto, si propone quale limite alle fantasie simbiotiche onnipotenti della coppia e permette ai genitori – ad esempio – di occuparsi delle difficoltà del figlio maggiore nel processo di apprendimento scolastico. Nel rapporto con la scuola queste difficoltà hanno condotto a una diagnosi di dislessia e a un conseguente intervento correttivo sulla lettura. Così le quotidiane letture prescritte come cura, anche se utili come cosa terza su cui lavorare nel rapporto tra mamma e figlio, insistono su dimensioni anomiche, in quanto disancorano l'apprendimento dall'interesse del bambino, dalla relazione entro cui avviene e dai suoi scopi sociali, perseguendo piuttosto ideali normalità. È stato possibile sperimentare una nuova modalità di approccio alla lettura adempitiva del bambino "dislessico", modificandone gli aspetti di ripiego. Durante l'estate, nel corso delle settimane che una di noi trascorre con nonni e bambini in una suggestiva località di mare, è stato possibile sperimentare una diversa simbolizzazione dell'esperienza di lettura. La sera, leggendo tutti assieme, ad alta voce, passi dell'epica greca, ci si è appassionati alle storie narrate; storie che avevano un rapporto diretto con il luogo di villeggiatura. La lettura è così diventata occasione di condivisione entro le relazioni, ma anche strumento di esplorazione e comprensione divertente del contesto entro il quale stavamo. Il progressivo distacco dalla funzionalità familiare e la conversione di una lettura adempitiva in una relazione divertente e integrata entro il contesto della villeggiatura sono stati i fattori di un deciso miglioramento della "dislessia" di uno dei figli della famiglia in analisi, attribuibile alla funzione psicoterapeutica del lavoro di baby sitter.

Assistente specialistica

Un'altra di noi lavora come assistente specialistica in un liceo classico romano e, sollecitata dalla categoria del ripiego, pensa al suo lavoro con L., un allievo con diagnosi di autismo e ritardo mentale grave. L'alunno parla poco e principalmente per stereotipie; non scrive, non legge e propone con la sua sintomatologia una diversità che – in un primo momento – sembra poco trattabile per gli operatori che se ne occupano nel contesto scolastico. L'assistente specialistica – se ne conosce la formazione psicologica – viene implicata nella gestione del caso, con la speranza che possa strutturare, con l'allievo, una relazione volta a perseguire una sorta di educazione affettiva, entro le ore di didattica del sostegno. All'inizio dell'intervento la scuola si era confrontata con la difficoltà di elaborare un piano educativo individualizzato coerente con gli obiettivi didattici e, al contempo, coerente con le risorse di L. I limiti di L. a un apprendimento individualizzato, fanno pensare all'implicazione più diretta della rete familiare per una facilitazione del coinvolgimento scolastico del ragazzo. La famiglia, che si ipotizzava interessata a questo coinvolgimento, mostra un atteggiamento conflittuale nei confronti della scuola, fondato sulla negazione dei problemi di L..

La famiglia, in sintesi, sembra presa da fantasie onnipotenti nei confronti di un figlio del quale si negano i problemi, mentre la scuola fatica ad abbandonare l'ipotesi di realizzare, con L., un apprendimento in linea con quello richiesto ai ragazzi "normali"; entrambe non hanno riferimenti per pensare obiettivi, agiti nell'emozionalità di scontatezza e inutilità. Per uscire da questa impasse, l'assistente specialistica ha proposto una specifica relazione con L., fondata su un gioco relazionale volto a esplicitare le irrealistiche aspettative didattiche della scuola e la simbolizzazione onnipotente delle sue risorse da parte della famiglia. Questa relazione, che possiamo considerare quale azione interpretativa, ha consentito a L. di guardare con

meno paura alla sua implicazione scolastica e agli insegnanti di accettare più realisticamente i limiti del ragazzo, adeguando a essi la progettazione didattica individualizzata.

Conduttrice di laboratori di arti circensi

Una di noi, da luglio a settembre 2017, ha realizzato un progetto d'intervento entro l'Istituto Penale Minorile di Roma "Casal del Marmo". Il progetto ha utilizzato le arti circensi come attività rieducativa estiva, destinata ai ragazzi reclusi afferenti alle due sezioni maschili dell'istituto. Il progetto che era già stato realizzato dal 2002 al 2013 grazie al finanziamento della Provincia di Roma, era stato in seguito interrotto per 5 anni per mancanza di fondi. La direttrice dell'IPM chiede, quest'anno, di riprendere la collaborazione con l'associazione per le arti circensi, grazie a un suo possibile finanziamento da parte del carcere stesso. Il progetto di quest'anno si chiude con una novità: si mette in scena uno spettacolo conclusivo che ha quali interpreti tutti i ragazzi implicati, al quale assistono educatori, personale di polizia e detenute della sezione femminile. Pensiamo allo spettacolo come ad un prodotto del rapporto costruito tra operatori circensi, istituzione e detenuti. La collega, nel modo in cui questo rapporto si è organizzato rispetto agli anni precedenti, riconosce un cambiamento che crediamo possa essere letto attraverso la dinamica del ripiego. Proporre limiti, regole e obiettivi attraverso le varie tecniche delle arti circensi (giocoleria, equilibrismo ed acrobatica) a una cultura avida, quella criminale, che provoca e contesta continuamente le regole del gioco, non è un'operazione semplice. Lo è ancor meno se l'attività è proposta, o meglio imposta, da un'istituzione carceraria. Gli agiti provocatori dei detenuti confrontano chi ci lavora con emozioni di rabbia e impotenza. Quest'anno gli operatori hanno risposto alle provocazioni, dichiarando la loro posizione emozionale, arrabbiandosi, raccontando ai ragazzi detenuti cosa rappresentassero le arti circensi per chi ci lavora. Questa proposta relazionale non si è basata sulle tipiche rappresentazioni valoriali del detenuto quale vittima; atteggiamento che spesso si riscontra tra i professionisti che si occupano della rieducazione dei ragazzi detenuti. Abbandoniamo il tentativo di costruire rapporti affiliativi, spesso considerato l'unico modo di "farsi la galera" da entrambe le parti; si struttura, di contro, una relazione fondata sul reciproco incuriosirsi tra due culture, quella criminale e quella circense, riconosciute nelle loro differenze. In questi termini il vissuto obbligante, alla base del rapporto tra detenuti e operatori, ha visto un cambiamento, assumendo le caratteristiche di una sorta di "ripiego" da entrambe le parti. Un ripiego ove si sono accettati i limiti dell'esperienza, ma se ne sono anche scoperte le componenti interessanti, utili a destrutturare quei vissuti di "potere" reciproco che demotivano, spesso, alle attività rieducative. La partecipazione dei detenuti all'attività, nel passare dalla rabbia della provocazione all'interesse per una conoscenza e un confronto reciproci, si è gradualmente organizzata intorno al desiderio di esercitarsi nelle tecniche circensi per la realizzazione piacevole e competente dello "spettacolo finale".

Conclusioni

La possibilità di pensare ai vissuti anomici che organizzano i contesti lavorativi dei quali abbiamo resocontato, ha consentito a noi operatori, come ai nostri interlocutori, di mettere in discussione le fantasie di potere evocate dal ruolo psicoterapeutico.

Riconoscere la dinamica del ripiego che caratterizza gli interlocutori delle varie esperienze, il ripiego di L. quando è confrontato con esigenze scolastiche che non può fronteggiare, il ripiego della famiglia fusionale ove il ragazzino – diagnosticato quale dislessico – è costretto a letture senza senso per lui, il ripiego dei giovani detenuti del carcere minorile, costretti ad accettare attività rieducative prive di incentivi motivazionali, ha consentito un profondo cambiamento della relazione tra l'operatore – che a vario titolo interviene entro i contesti dei nostri resoconti – e gli interlocutori dell'intervento stesso.

L'analisi del ripiego, spesso fondata su azioni interpretative, ha attenuato la componente obbligata delle attività messe in gioco, ha implicato l'interesse dell'interlocutore e ha aperto la strada ad un'analisi della cultura dei differenti contesti, dalla scuola che deve includere e non ne è capace, alla famiglia ove la fusionalità sdifferenziante impedisce lo sviluppo delle singole individualità, al carcere minorile ove alle attività rieducative imposte si sostituisce un gioco interessante e coinvolgente grazie alle arti circensi e al loro modo di proporre accettando la sfida della provocatorietà.

Bibliografia

- Carli, R. (2017). Il ripiego: Una fantasia incombente [The fallback: An impending fantasy]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 5-24. doi: 10.14645/RPC.2017.2.692
- Carli, R., Dolcetti, F., Giovagnoli, F., Gurrieri, R., & Paniccchia, R.M. (2015). La cultura locale del Servizio di assistenza specialistica nelle scuole della Provincia di Roma [The local culture of the special assistance service in schools of the Province of Rome]. *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 16-32. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/quaderni>
- Carli, R., & Paniccchia R.M. (2017). Il cammino delle idee [The path of ideas]. *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 3-12. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/quaderni>
- Ceccacci, S., & Roberti, F. (2016). L'Assistenza Specialistica a scuola: Quando l'obiettivo è attivare una funzione integrativa [The Specialist Assistance at school: When the activation of the integrative purpose is the objective]. *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 36-46. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/quaderni>
- Giuliani, S., & Sarrubo, M. (2012). Le figure di assistenza alla disabilità a scuola: La competenza psicologico clinica a leggere relazioni come alternativa al controllo e alla tolleranza [The disability support assistant at school: The clinical psychological competence to think about relationship as an alternative to control and tolerance]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, pp. 121-128. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it>
- Paniccia, R.M. (2012a). Psicologia clinica e disabilità: La competenza a integrare differenze [Clinicalpsychology and disability: The competence to integrate differences]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 91-110. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it>
- Paniccia, R.M. (2012b). Gli assistenti all'autonomia e all'integrazione per la disabilità a scuola: Da ruoli confusi a funzioni chiare [Assistants for autonomy and integration at school: From confused roles to clear functions]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 165-183. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it>
- Paniccia, R.M., Giovagnoli, F., Di Ruzza, F., & Giuliano, S. (2014). La disabilità nelle scuole superiori: L'assistenza specialistica come funzione integrativa [Disability in higher middle schools: The specialist assistance as integrative function]. *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 64-73. Retrieved from <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/quaderni>

Eating disorder and sexual maturation: A review of literature

*Ilaria Cipresso**, *Paolo Cotrufo***

Abstract

To start from scientific literature which investigates the relevance of puberty in the onset of the eating disorder, we did a “review” of our research and of the “case reports” on the eating disorder in which was indicated the age of the menarche. Our the hypothesis was that the early of puberty development could be a risk factor for onset a eating disorder.

The selection of the studies to be considered in the bibliographic review was done by entering the keywords: “eating disorders”, “menarche”, “anorexia”, “bulimia”, “age of menarche”, “early-onset menarche”, in the follow search engines: PubMed, PEP-Web. We choose the articles who reported the presence of a diagnosis and the articles who reported elevated risk factors for the developments of eating disorder and the case reports. Such studies had to contain the age of menarche.

The searches that met the defined requirements in our methodology were 34. Between these we have 8 studies on clinical sample, 5 on nonclinical sample. Most of the studies and of the considered case reports reveals a link between body dissatisfaction during puberty and the onset of a eating disorder.

Conclusion: Puberty is confirmed to be a risk factor for eating disorders, with convincing evidence on anorexia and bulimia nervosa. Early-onset menarche as a risk factor for onset of eating disorders is still a scientific and controversial argument and worthy of further and more accurate studies.

Keywords: eating disorders; anorexia; bulimia; age of menarche; early-onset menarche.

* Observatory on Eating Disorders, Department of Psychology, Luigi Vanvitelli University of Campania. E-mail: ilariacipresso@hotmail.it

**Director of the Observatory on Eating Disorders, Department of Psychology, Luigi Vanvitelli University of Campania. E-mail: paolo.cotrufo@unicampania.it

Cipresso, I., & Cotrufo, P. (2017). Disturbi alimentari e maturazione sessuale: Una review della letteratura [Eating disorder and sexual maturation: A review of literature]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 61-70. doi: 10.14645/RPC.2017.2.689

Disturbi alimentari e maturazione sessuale: Una review della letteratura

Ilaria Cipresso*, Paolo Cotrufo**

Abstract

A partire dalla letteratura scientifica che indaga la rilevanza del periodo puberale nell'insorgenza dei disturbi alimentari, abbiamo condotto una "review" delle ricerche e dei "case reports" sui disturbi alimentari nei quali fosse indicata l'età del menarca. La nostra ipotesi era che la precocità dello sviluppo puberale potesse essere un fattore di rischio per l'insorgenza di un disturbo dell'alimentazione.

La selezione degli studi da considerare nella rassegna bibliografica è avvenuta inserendo le parole chiave: "disturbi alimentari", "menarca", "anoressia", "bulimia", "età del menarca", "menarca precoce", nei seguenti motori di ricerca: PubMed, PEP-Web. Sono stati selezionati gli articoli che riportavano la presenza di una diagnosi e quelli che riportavano alti fattori di rischio per lo sviluppo di disturbi alimentari e i case reports. Tali studi dovevano riportare l'età del menarca.

Le ricerche che rispondevano ai requisiti definiti nella nostra metodologia sono risultate essere 34. Tra queste abbiamo 8 studi su campioni clinici, 5 su campioni non clinici. La quasi totalità degli studi e dei case reports considerati rileva un nesso tra insoddisfazione dell'immagine del corpo durante il periodo puberale e l'insorgenza di un disturbo alimentare.

La pubertà si conferma essere un fattore di rischio per i disturbi alimentari, con forti evidenze su anoressia e bulimia nervosa. La precocità del menarca come fattore di rischio per l'insorgenza di un disturbo alimentare resta un argomento scientificamente controverso e meritevole di ulteriori e più accurati studi.

Parole chiave: disturbi alimentari; anoressia; bulimia; età del menarca; menarca precoce.

* Osservatorio sui Disturbi Alimentari, Dipartimento di Psicologia, Università della Campania Luigi Vanvitelli. E-mail: ilariacipresso@hotmail.it

** Direttore dell'Osservatorio sui Disturbi Alimentari, Dipartimento di Psicologia, Università della Campania Luigi Vanvitelli. E-mail: paolo.cotrufo@unicampania.it

Cipresso, I., & Cotrufo, P. (2017). Disturbi alimentari e maturazione sessuale: Una review della letteratura [Eating disorder and sexual maturation: A review of literature]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 61-70. doi: 10.14645/RPC.2017.2.689

Introduzione

La letteratura scientifica sembra avvalorare l'ipotesi secondo cui il rischio di insorgenza dei disturbi alimentari risulta essere legato allo sviluppo puberale (Abraham, Boyd, Lal, Luscombe, & Taylor, 2009; Attie & Brooks-Gunn, 1989; Graber, Lewinsohn, Seeley, & Brooks-Gunn, 1997; Hayward, Killen, Wilson, & Hammer, 1997; Jacobi, Hayward, De Zwaan, Kraemer, & Agras, 2004; Sweene & Thurfjiell, 2003). Esiste, per l'anoressia più che per altre patologie, la possibilità di individuare in alcune caratteristiche sociodemografiche un fattore di rischio. I soggetti che risultano essere particolarmente vulnerabili sono le donne, in un intervallo d'età che va dalla pubertà alla prima età adulta. L'elevato rischio di insorgenza dei disturbi alimentari nel periodo cross-puberale porta ad ipotizzare una correlazione tra i sintomi dei disturbi alimentari e l'età della maturazione sessuale (Killen et al., 1992; Mangweth-Matzek, Rupp, Hausmann, Kwmmmler, & Biebl, 2007; Striegel-Moore et al., 2001).

In letteratura è stata descritta un'associazione tra i tempi dello sviluppo puberale e i disturbi alimentari. Alcuni autori rilevano quanto un'età più giovanile del menarca risulti essere associata a più alti tassi di disturbi del comportamento alimentare (Graber et al., 1997; Hayward et al., 1997). La maturazione precoce potrebbe rappresentare un rischio dal momento in cui costringe la ragazza a doversi confrontare con compiti di sviluppo per cui risulta essere impreparata psicologicamente. Le comuni difficoltà di integrazione del corpo pubere nell'immagine corporea potrebbero aggravarsi laddove la ragazzina dovesse maturare prima delle sue coetanee. Il picco di insorgenza viene fatto corrispondere a circa 15 anni di età, momento in cui il soggetto si trova ad affrontare grandi sfide legate ai cambiamenti corporei (Hindler, Crisp, McGuigan, & Joughin, 1994). Inoltre, alcuni autori suggeriscono una funzione protettiva legata a uno sviluppo sessuale ritardato rispetto a quello precoce per quanto riguarda soprattutto la preoccupazione che il soggetto ha per l'immagine corporea, preoccupazione che viene associata con l'inizio del menarca (Striegel-Moore, McMahon, Biro, Schreiber, Crawford, & Voorhees, 2001).

Pertanto, i vari autori, hanno esaminato i tempi e l'esperienza del menarca, i cambiamenti corporei legati alla pubertà, ipotizzando una relazione tra precocità del menarca e disturbi alimentari.

Metodi

Partendo dall'associazione esistente in letteratura tra il periodo puberale e l'insorgenza di un disturbo alimentare abbiamo condotto una ricerca della letteratura scientifica e dei case reports con l'obiettivo di verificare ad oggi quali nessi esistano tra la presenza di un disturbo alimentare e la precocità o la tardività del menarca. Abbiamo inserito le seguenti parole chiave: "disturbi alimentari", "anoressia", "bulimia" in associazione con le parole secondarie: "menarca", "età del menarca", "menarca precoce", "pubertà" nei motori di ricerca PubMed e PEP-Web. Sono stati esaminati i riferimenti bibliografici degli studi identificati per poter individuare fattori e studi aggiuntivi. Sulla base di questi criteri di ricerca, escludendo tutti gli studi che non riportassero l'età del menarca, sono stati considerati 11 studi su campioni clinici, 7 su campioni non clinici e 2 case reports. In aggiunta, abbiamo considerato i case reports offerti dalla letteratura psicoanalitica (Binswanger, 1944/2001; Bruch, 1978/1983; Cotrufo, 2016; Janet, 1903; Laufer & Laufer, 1984/1986) ottenendo 11 case reports in cui era riportata l'età del menarca.

Risultati

Le ricerche effettuate con PubMed e PEP-Web hanno dato come risultato studi pubblicati dal 1994 al 2012 (vedi Tabella 1). Nove studi hanno suggerito un legame esistente tra il menarca precoce e anoressia nervosa, di questi, sei sono stati condotti su campioni clinici (Bale, Doust, & Dawson, 1996; Do Carmo et al., 1999; Favaro, Caregato, Tenconi, & Santanastaso, 2009; Rozè, Doyen, Le Heuzey, Armoogum, Moreu, & Lèger, 2007; Soomro, Crisp, Lynch, Tran, & Joughin, 1995; Tenconi, Lunardi, Zanetti, Santonastaso, & Favaro, 2006), e tre su campioni non clinici (Bale et al., 1996; Graber, Brooks-Gunn, Paikoff, & Warren, 1994; Striegel-Moore et al., 2001). L'età media del campione va dagli 11 ai 15 anni.

Due studi, condotti su campioni clinici hanno rilevato che un menarca precoce possa essere considerato come fattore di rischio per lo sviluppo di bulimia nervosa (Fairbun, Cooper, Doll, & Welch, 1999; Ruuska, Kaltiala-Heino, Koivisto, & Rantanen, 2003).

In cinque studi l'interesse viene rivolto ad un'insoddisfazione dell'immagine corporea. I problemi alimentari sembrano emergere in risposta ai cambiamenti fisici del periodo puberale, l'esperienza del menarca aumenta la preoccupazione per il peso e, di conseguenza, avvia una restrizione alimentare (Abraham et al., 2009; Attie, & Brook-Gunn, 1989; Cotrufo, Cella, Cremato, & Labella, 2007; Mangweth-Matzek et al., 2007;

Swenne, & Thurffjell, 2003). Dai risultati si evince che l'insorgenza dei disturbi alimentari dopo i 30 anni di età risulta essere poco frequente, avvalorando l'ipotesi che i disturbi alimentari siano "patologie dell'adolescenza", legati alle trasformazioni puberali (Joughin, Crisp, Gowers, & Bhat, 1991).

Un solo studio (Baker, Thornton, Bulik, Kendler, & Lichtenstein, 2012) ha indagato il rapporto tra età del menarca e disturbi alimentari alla luce di una prospettiva genetica. Il presupposto iniziale è quanto uno sviluppo puberale precoce possa aumentare il rischio di disturbi alimentari. Gli autori, basandosi sulla popolazione adolescenziale, hanno rilevato come l'età media di insorgenza di anoressia e bulimia nervosa corrispondesse ad un'età compresa tra i 12.3 e 12.6 anni, simile all'età media del menarca nella popolazione generale (12.4 anni). Inoltre, le ragazze che presentavano uno sviluppo anticipato dei caratteri sessuali secondari rispetto ai loro coetanei, risultarono essere più implicate in condotte alimentari disordinate, con la tendenza a manifestare esperienze di disagio psicologico e sentimenti negativi. La natura dell'associazione tra tempi puberali e disturbi alimentari è tuttavia poco chiara, gli autori concludono ipotizzando la presenza di fattori genetici che comporterebbero un esordio della patologia associato ad un menarca precoce.

Relazione tra menarca precoce e anoressia nervosa

In uno studio sono state prese in considerazione ragazze in un periodo di transizione puberale o nella fase conclusiva della pubertà. Dai risultati ottenuti si può sostenere l'ipotesi che l'insorgenza dell'anoressia nervosa sia in relazione con lo sviluppo puberale. Sembra evidente che problemi alimentari nelle ragazze risultino associati ad una maturazione sessuale precoce, legata a determinate caratteristiche fisiche e psicologiche. Sulla base dei risultati ottenuti all'EAT-26, Graber et al. (1994), prendendo in considerazione l'età del menarca suddividono il campione in tre gruppi in relazione alla presenza o al rischio di sviluppare un disturbo alimentare. Il gruppo classificato come "cronico" presenta un'età del menarca inferiore rispetto agli altri due (basso rischio: 13.04; rischio periodo iniziale: 12.85; rischio periodo tardo: 12.60; gruppo cronico: 11.94). Una suddivisione analoga fu fatta da Do Carmo et al. (1999), il campione venne incluso in tre gruppi: anoressia nervosa, gruppo con sindrome parziale (disturbo dell'immagine corporea e perdita di peso) e perturbazione dell'immagine del corpo (solo perdita del peso). L'età media del menarca risultò essere 11.8 (11-13) per il gruppo I (Anoressia nervosa), 12,5 (9-16) nel gruppo II (Sindrome parziale) e 12.39 (10-16) per il gruppo III (disturbi dell'immagine del corpo).

Alcuni autori, oltre a prendere in considerazione l'età del menarca, hanno considerato anche una serie di caratteristiche cliniche e sociali suddividendo il campione in base all'etnia (Soomro et al., 1995; Striegel-Moore et al., 2001). Tra i fattori di rischio esaminati, la differenza più significativa è la presenza di un menarca precoce della popolazione "non-white" rispetto a quella "white" (circa 10 mesi di differenza tra le medie, 12.4 verso 13.2 anni), un esordio precoce riscontrabile anche nell'età di insorgenza di anoressia nervosa, inducendo gli autori a sostenere l'idea che l'insorgenza del disturbo abbia un importante collegamento con lo sviluppo puberale (Soomro et al., 1995).

Al fine di poter valutare il fattore menarca, anche Cotrufo et al. (2007), hanno suggerito un confronto tra le ragazze pre e post menarca suddivise in tre gruppi di età valutati separatamente: 11 (N=327), 12 (N=508), e 13 (N=477) anni. Le ragazze post-menarca hanno ottenuto punteggi significativamente superiori nelle scale dell'EDI 2 e, ovviamente, valori più alti del BMI rispetto a quelle pre-menarca. Un solo studio (Bale et al., 1996), tra quelli esaminati, confronta ginnaste, fondiste e ragazze anoressiche notando come l'età di insorgenza del menarca nelle ragazze anoressiche risulta presentarsi in anticipo rispetto alle ginnaste ed alle fondiste (Anoressiche= 13.60; Ginnaste= 14.00; Fondiste= 14.02). L'età di insorgenza del disturbo risulta essere significativamente correlata con l'età del menarca, inoltre, gli autori suggeriscono che un'età del menarca precoce (<12 anni) ed i cambiamenti ad esso associati, sono da considerarsi fattori di rischio significativi per lo sviluppo di anoressia nervosa (Favaro et al., 2009; Rozè et al., 2007; Tenconi et al., 2006).

Relazione tra menarca precoce e bulimia

Fairburn et al. (1999), hanno coinvolto nel loro studio soggetti di sesso femminile con una storia di anoressia nervosa e confrontati con un gruppo di controllo composto da soggetti sani, soggetti con altri disturbi psichiatrici e soggetti con bulimia nervosa. Test successivi hanno mostrato che, mentre l'età media del menarca dei soggetti con anoressia nervosa non differiva significativamente da quella dei controlli sani o dal gruppo di controllo con problemi psichiatrici, i soggetti con bulimia nervosa avevano avuto un menarca significativamente più precoce rispetto ai tre gruppi (12.3 anni rispetto a 12.9 anni nei soggetti con anoressia nervosa, 13.0 anni nei controlli sani, e 12.9 anni nei controlli psichiatrici generali). La limitata ampiezza del

campione non permette conclusioni certe, tuttavia gli autori ipotizzano una relazione tra menarca precoce e bulimia nervosa che merita ulteriori approfondimenti (Ruuska et al, 2003).

Insoddisfazione dell'immagine del corpo

Dallo studio di Attie & Brooks-Gunn (1989), sembra che per le ragazze adolescenti la forma del corpo diventi un obiettivo primario e che gli sforzi atti a controllare il proprio peso si intensificano durante gli anni della scuola media, anni in cui la maggior parte sta completando il proprio sviluppo puberale. Inoltre, le ragazze che presentano un disturbo alimentare in un'età precoce differiscono, rispetto alla sintomatologia, da quelle che presentano il disturbo verso la fine dell'adolescenza o nell'età adulta (Swenne & Thurfiell, 2003). Nella ragazzina l'immagine del corpo sembra essere disturbata e la paura di un corpo che cambia può essere difficile da verbalizzare, dunque ciò che risulterebbe essere cruciale è il modo in cui viene vissuto il passaggio dall'infanzia all'età adulta, segnato dall'innestarsi dell'evento menarca (Mangweth-Matzek et al., 2007). Tuttavia, i risultati non sembrano essere coerenti. Alcuni studi ipotizzano che la pubertà precoce è legata ad un aumento di problemi di adattamento e/o all'insorgenza di disturbi alimentari (Jacobi et al., 2004; Killen et al., 1992) altri, invece, non hanno rilevato tale associazione (Johnson-Sabine, Wood, Patton, Mann, & Wakeling, 1988; Storrmer & Thompson, 1996). Un'ulteriore ipotesi la propongono Fornari & Dancyger in uno studio del 2003 in cui emergerebbe che non è la pubertà in sé ad essere vissuta negativamente ma l'immagine del corpo associata ad essa. Per quanto riguarda il menarca, si può considerare uno dei pochi studi che ha valutato l'atteggiamento verso le mestruazioni da parte di un campione di ragazze anoressiche. Alcune di esse esprimevano un atteggiamento positivo, ma circa un terzo delle ragazze descrivevano il periodo mestruale come "sporco" e "disordinato", arrivando a considerarlo un vero e proprio "fastidio" (Beumont, Abraham, & Simson, 1981). Inoltre, la differenza tra il peso reale ed il peso desiderato in seguito al menarca può indurre le giovani ragazze ad avviare una sfida nei confronti del corpo, mettendo in scena comportamenti atti a perdere peso (Abraham et al., 2009). Dai risultati si evince che nonostante l'elevata ampiezza del campione l'insorgenza dell'anoressia dopo i 30 anni risulta essere poco frequente, corroborando la patologia come "patologia dell'adolescenza", spiegata in relazione agli eventi turbolenti legati alle trasformazioni puberali (Joughin et al., 1991).

Case reports

116 case reports presi in considerazione evidenziano quanto lo sviluppo puberale sia un fattore scatenante l'insorgenza di disturbi alimentari. La restrizione alimentare e la mancata accettazione del corpo sembra coincidere con il periodo puberale, periodo in cui il soggetto si trova ad affrontare grandi sfide legate alla trasformazione corporea. Tutti i case reports sono accomunati dall'impossibilità di queste ragazze di vivere un momento di maturazione fisiologica, quale il menarca, senza disagio (Binswanger, 1944/2001; Bruch, 1978/1983; Cotrufo, 2005; Janet, 1903; Laufer & Laufer, 1984/1986). La precocità del menarca sembra essere associata all'impossibilità di vivere il rapporto con gli altri da pari a pari, alimentando sentimenti che oscillano dal senso di colpa alla vergogna.

Solo alcuni dei case reports considerati suggeriscono la presenza di un menarca precoce come fattore di rischio per l'insorgenza di anoressia e bulimia nervosa, di questi cinque riportano un'età del menarca uguale o inferiore ai 12 anni (Bruch, 1978/1983; Cotrufo, 2016; Davis & Nguyen, 2014; Risen, 1982).

Conclusioni

Lo scopo principale della nostra review è stato quello di esplorare la letteratura scientifica finora prodotta allo scopo di approfondire il legame esistente tra i tempi della maturazione puberale e i disturbi alimentari. Nonostante il numero di pubblicazioni considerate, l'ampiezza e la varietà dei campioni esaminati dagli studi che rispondevano ai criteri di inclusione della nostra rassegna bibliografica, sembrerebbe corroborata l'ipotesi secondo la quale i disturbi alimentari siano patologie post-puberali. La maturazione puberale e l'aumento del grasso corporeo ad essa associato comporterebbe un'eccessiva attenzione alla dieta e la conseguente messa in atto di comportamenti non salutari durante la prima adolescenza (Attie & Brooks-Gunn, 1989; Killen et al., 1992). L'immagine negativa del corpo, strettamente associata all'aumento di peso, è stata considerata un predittore di comportamenti alimentari problematici durante il periodo di transizione adolescenziale (Attie & Brooks-Gunn, 1989). I dati raccolti descrivono l'anoressia e la bulimia come patologie complementari, stimando che un'alta percentuale di soggetti con disturbi alimentari tendono a

migrare da una categoria diagnostica all'altra (Fairburn & Harrison, 2003; Favaro et al., 2003; Tozzi et al., 2005).

I risultati sembrano confermare empiricamente alcune ipotesi teoriche che sottolineano un legame tra le trasformazioni del corpo femminile, legate alla pubertà, e l'insorgenza della sintomatologia anoressica e bulimica. I maschi sembrano elaborare più velocemente e in maniera meno traumatica le trasformazioni corporee ed inoltre si può supporre che la restrizione alimentare delle ragazze sia strettamente collegata alle trasformazioni del corpo, come avesse lo scopo di ritornare ad un indifferenziato corpo infantile attraverso la perdita delle forme femminili e la perdita delle mestruazioni (Cotrufo, 2005).

Sulla base delle considerazioni emerse dai nostri dati, possiamo ipotizzare che nelle ragazze la restrizione alimentare possa considerarsi una risposta alle trasformazioni del corpo legate alla pubertà; non riteniamo di poter sostenere l'ipotesi che la precocità del menarca sia causa di maggior rischio di un disturbo alimentare perché i dati ci paiono, per il momento, troppo eterogenei, limitati e difficilmente confrontabili tra loro. Si ritiene, pertanto, che ulteriori studi debbano essere condotti facendo attenzione a registrare con maggior precisione il dato relativo all'età del menarca.

Tabella 1

Studio	Soggetti	Età menarca	media	Caratteristiche del campione	Etnia
Graber et al. (1994)	116 ragazze adolescenti, reclutate presso una scuola privata, raggruppate in quattro gruppi	Basso 13.04 Rischio 11.94	rischio: cronico:	Campione normale	White
G.M. Soomro et al. (1995)	985 ragazze, con storia passata o presente di AN/BN	White: 13.2 Black: 12.4		Campione clinico (AN/BN)	White (N=944) Black (N=41)
P.Bale et al. (1996)	40 adolescenti di sesso femminile	Ginnaste: 14.0 Fondiste: 14.2 AN: 13.60		Campione normale (Ginnaste, N=20; Fondiste, N=10) Campione clinico (AN, N=10)	White
I.Do Carmo et al. (1999)	2398 adolescenti di sesso femminile suddivise in tre gruppi: gruppo I (AN), gruppo II (Sindrome parziale), gruppo III (disturbi dell'immagine corporea)	Gruppo I: 11.8 Gruppo II: 12.5 Gruppo III: 12.39		Campione clinico (AN)	White
C.G. Fairburn et al. (1999)	475 adolescenti di sesso femminile con storia di AN/BN, altri disturbi psichiatrici, ragazze sane	BN: 12.3 AN: 12.9 Controlli 13.0 Controlli psichiatrici generali: 12.9	Sani:	Campione clinico (AN, N=67; BN, N= 102; altri disturbi psichiatrici, N=102) / Campione normale (N=204)	NOS
R.H. Striegel-Moore et al. (2001)	2.379 ragazze	Black: 12.0 White: 12.7		Campione normale	Black (N=1.213) / White (N=1.166)
J. Ruuska et al. (2003)	57 adolescenti di sesso femminile con AN/BN	AN: 12.7 BN: 12.3		Campione clinico (AN/BN)	White
E. Tenconi et al. (2006)	163 femmine, 5 maschi, con AN/ Binge Eating	Binge Eating AN: 12.0 Nonbinge Eating AN: 12.9		Campione clinico (Binge Eating AN, N=23); Nonbinge Eating AN, N=140)	White
P. Cotrufo et al. (2007)	1.345 maschi, 1.312 femmine reclutati in 16 scuole situate in diverse aree (urbane e rurali)	60% campione: ≤ 13	del	Campione normale	White
C. Rozè et al. (2007)	33 ragazze in fase prepuberale o fase	N 15 < 15 anni [12.3 anni vs. 10.8		Campione clinico (AN)	White

	iniziale pubertà con AN		anni]			
A. Favaro et al. (2009)	2459	soggetti	con	< 12	Campione clinico (AN, N=1.666; BN, N=793)	White
J.H. Baker et al. (2012)	756	coppie di gemelli omozigoti/ eterozigoti	Campione: 12.7 Popolazione americana: 12.4		Campione (Omozigoti, N= 427 Eterozigoti, N= 329 coppie)	normale White coppie;

Tabella 1 AN= Anoressia Nervosa; BN= Bulimia Nervosa; NOS= Not otherwise specified.

Bibliografia

- Abraham, S., Boyd, C., Lal, M., Luscombe, G., & Taylor, A. (2009). Time since menarche, weight gain and body image awareness among adolescent girls: onset of eating disorders? *Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology*, 30(2): 89-94. doi: /10.1080/01674820902950553
- Attie, I., & Brook-Gunn, J. (1989). Development of eating problems in adolescent girls: A longitudinal study. *Development Psychology*, 25, 70-79. doi: 10.1037/0012-1649.25.1.70
- Baker, J.H., Thornton, L.M., Bulik, C.M., Kendler, K.S., & Lichtenstein, P. (2012). Shared Genetic Effects Between Age at Menarche and Disordered Eating. *Journal of Adolescent Health*, 51, 491-496.
- Bale, P., Doust, J., & Dawson, D. (1996). Gymnasts, distance runners, anorexics body composition and menstrual status. *J Sports Med Phys Fitness*, 36, 49-53.
- Beumont, O.J., Abraham, S.F., & Simson, K.G. (1981). The psychosexual histories of adolescent girls and young women with anorexia nervosa. *Psychol Me*, 11, 131-140.
- Binwanger, L. (2001). *Il caso Ellen West*. [Der fall Ellen West]. Milano: SE. (Original work published 1944).
- Bruch, H. (1983). *La gabbia d'oro. L'enigma dell'anoressia mentale*. [The golden cage. The enigma of anorexia nervosa]. Milano: Feltrinelli. (Original work published 1978).
- Cotrufo, P. (2005). *Anoressia del sessuale femminile. Dal caos alla costituzione del limite*. [Anorexia of female sexual. From chaos to the establishment of the limit]. Milano: Franco Angeli.
- Cotrufo, P., Cella, S., Cremato, F., & Labella, A.G. (2007). Eating disorder attitude and abnormal eating behaviours in a sample of 11-13-years-old school children: The role of pubertal body transformation. *Eating Weight Disord.*, 12: 154-160.
- Cotrufo, P., Zoe (2016). *Mia madre odia le carote. Corrispondenza psicoanalitica tra sconosciuti. Anoressia, corpo, sessualità*. [My mother hate scarrots. Psychoanalytic correspondence between strangers. Anorexia, body, sexuality]. Milano – Udine: Mimesis.
- Davis, A.A. & Nguyen, M. (2014). A Case study of anorexia nervosa driven by religious sacrifice. *Hindawi publishing corporation*, 512764. doi: 10.1155/2014/512764.
- Do Carmo, I., Reis, D., Varandas, P., Bouca, D., Padre Santo, D., Neves, A., ... Galvao-Teles, A. (1999). Epidemiologia da Anorexia Nervosa. Prevalencia da Anorexia Nervosa em adolescentes do sexo feminino nos distritos de Lisboa e Setúbal. [Epidemiology of Anorexia Nervosa. Prevalence of Anorexia Nervosa in female adolescents in the districts of Lisbon and Setúbal]. *Acta Médica Portuguesa*, 14: 301-316.
- Fairbun, C.G., Cooper, Z., Doll, H.A., & Welch, S.L. (1999). Risk Factors for Anorexia Nervosa. *Arch Gen Psychiatry*, 56: 468-476.

- Favaro, A., Ferrara, S., & Santonastaso, P. (2003). The spectrum of eating disorders in young women: A prevalence study in a general population sample. *Psychosom Med*, 65 (4): 701-708.
- Fornari, V. & Dancyger, IF. (2003). Psychosexual development and eating disorders. *Adolesc Med*, 14: 61-75.
- Graber, J. A., Brooks-Gunn, J., Paikoff, R. L., & Warren, M. P. (1994). Prediction of Eating Problems: An 8-Year Study of Adolescent Girls. *Development Psychology*, 6, 823-834. doi:10.1037/0012-1649.30.6.823
- Graber, J.A., Lewinsohn, P.M., Seeley, J.R., & Brooks-Gunn, J. (1997). Is Psychopathology associated with the timing of pubertal development? *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 36, 1768-1776. doi: 10.1097/00004583-199712000-00026
- Hayward, C., Killen, J.D., Wilson, D.M., & Hammer, L.D. (1997). Psychiatric risk associated with early puberty in adolescent girls. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 36, 255-262.
- Hindler, CG., Crisp, AH., McGuigan, S., & Joughin, N. (1994). Anorexia Nervosa: change over time in age of onset, presentation and duration of illness. *Psychol Med*, 24: 719-729. doi: /10.1017/S0033291700027872
- Jacobi, C., Hayward, C., De Zwaan, M., Kraemer, HC., & Agras, WS. (2004). Coming to terms with risk factors for eating disorders: application of risk terminology and suggestions for a general taxonomy. *Psychol Bull*, 130: 19-65. doi: 10.1037/0033-2909.130.1.19
- Johnson-Sabine, E., Wood, K., Patton, G., Mann, A., & Wakeling, A. (1988). Abnormal eating in London schoolgirls. A prospective epidemiological study: Factors associated with abnormal response on screening questionnaires. *Psychol Med*, 18: 615-622.
- Joughin, N.A., Crisp, A.H., Gowers, S.G., & Bhat, A.V. (1991). The clinical features of late onset anorexia nervosa. *Postgrad Med J*, 67, 973-977.
- Killen, J.D., Hayward, C., Litt, I., Hammer, L.D., Wilson, D.M., Miner, B., ... Shisslak, C. (1992). Is puberty a risk factor for eating disorder?. *American Journal of Diseases of Children*, 146, 323-325.
- Laufer, M. & Laufer, M.E (1986). *Adolescenza e breakdown evolutivo*. [Adolescence and evolutive breakdown]. Torino: Boringhieri. (Original work published 1984).
- Mangweth-Matzek, B., Rupp, C.I., Hausmann, A., Kemmler, G., & Biebl, W. (2007). Menarche, Puberty, and First Sexual Activities in Eating-Disordered Patients as Compared with a Psychiatric and a Nonpsychiatric Control Group. *Int J Eat Disord*, 40: 705-710. doi: 10.1002/eat.20431
- Risen, S.E., M.D. (1982). The psychoanalytic treatment of an adolescent with anorexia nervosa. *Psychoanalytic study of the child*, 37: 433-459.
- Rozè, C., Doyen, C., Le Heuzey, MF., Armoogum, P., Moreu, MC., & Lèger, J. (2007). Predictors of late menarche and adult height in children with anorexia nervosa. *Clinical Endocrinology*, 67, 462-467. doi: 10.1111/j.1365-2265.2007.02912.x
- Ruuska, J., Kaltiala-Heino, R., Koivisto, AM., & Rantanen, P. (2003). Puberty, sexual development and eating disorders in adolescent outpatients. *European Child & Adolescent Psychiatry*, 12: 214-220.
- Soomro, G.M., Crisp, A.H., Lynch, D., Tran, D., & Joughin, N. (1995). Anorexia Nervosa in 'Non-White' Populations. *British Journal of Psychiatry*, 165, 385-389. doi: 10.1192/bjp.167.3.385
- Stormer, SM., & Thompson, JK. (1996). Explanations of body image disturbance: A test of maturational status, negative verbal commentary, social comparison, and sociocultural hypotheses. *Int J Eat Disord*, 19:193-202. doi: 10.1002/(SICI)1098-108X(199603)19:2<193::AID-EAT10>3.0.CO;2-W
- Striegel-Moore, R.H., McMahon, R.P., Biro, F.M., Schreiber, G., Crawford P.B., & Voorhees C. Exploring the Relationship Between Timing of Menarche and Eating Disorder Symptoms in Black and White Adolescent Girls. *By John Wiley & Sons, Inc.* doi: 10.1002/eat.1103
- Swenne, I., & Thurfjell, B. (2003). Clinical onset and diagnosis of eating disorders in premenarcheal girls is preceded by inadequate weight gain and growth retardation. *Acta Paediatr*, 92: 1133-1137.

Tenconi, E., Lunardi, N., Zanetti, T., Santonastaso, P., & Favaro, A. (2006). Predictors of Binge Eating in Restrictive Anorexia Nervosa Patients in Italy. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 194: 712-715. doi: 10.1097/01.nmd.0000235783.29257.b1