

LA PSICOANALISI E IL DESIDERIO DI GUERRA

Enrico Pozzi

Rigorosamente intesa, la psicoanalisi si occupa di patologie psicologiche individuali. Cosa può dirci di utile e attendibile su un fenomeno collettivo come la guerra, e su un atteggiamento così poco patologico come la sua paura? Domande sbagliate producono risposte sbagliate o impossibili. Interrogarsi sulla psicoanalisi della guerra e della sua paura non è forse una domanda sbagliata? Rischiamo di affondare in quel cimitero di buone intenzioni, e di patetici risultati, che è troppo spesso la psicoanalisi trasportata fuori dal suo *setting*, la cosiddetta psicoanalisi applicata. Rischiamo di incontrare, più che risultati o ipotesi utili e falsificabili, solo i limiti epistemologici di una disciplina sottratta ai suoi stessi confini. Esplorare e valutare ciò che la tradizione psicoanalitica ha da dirci sulla guerra e sulla sua paura implica un difficile viaggio tra i modelli psicoanalitici del sociale e dei suoi eventi, ai margini più confusi della psicoanalisi e della sua validità scientifica.

La portata del problema ci impone questa volta di tentare il viaggio in ogni caso. Lo faremo lungo tre direzioni convergenti:

- a. la visione psicoanalitica della "paura";
- b. la ricostruzione delle interpretazioni psicoanalitiche della guerra, fino alle più recenti analisi della situazione atomica;
- c. la verifica del modello psicoanalitico attraverso l'indagine su una setta pacifista costruitasi intorno ad una profezia di apocalisse nucleare, e che ha basato sulla "paura della guerra (atomica)" la sua struttura, le sue dinamiche interne, il suo sistema di valori e il suo stesso suicidio collettivo finale.

Per motivi editoriali, questa verifica non è inclusa nel presente scritto.¹

Ciascuno di questi punti presenta problemi specifici. La "paura"

nella sua lettura psicoanalitica — ovvero come angoscia e desiderio — e largamente inaccessibile agli strumenti usuali di indagine standardizzata delle scienze sociali, che non tengono conto dei livelli inconsci di pensiero e di atteggiamento. Allo stato attuale e dunque impossibile collegare questa lettura alla congerie di indagini empiriche sulla paura in genere, e sulla paura della guerra in particolare, che sono state condotte di recente nelle società industriali avanzate. Quanto all'evento scelto come "verifica" empirica, esso pone tutti i problemi epistemologici del "caso clinico" rispetto ad un modello interpretativo generale. A ciò va aggiunto che l'intreccio di approccio genotipico e storico richiesto dal *paradigma clinico* della conoscenza² suscita ancora diffidenze e rifiuti profondi in altre scienze sociali rimaste per gran parte legate ad atteggiamenti fenotipici e al culto del nomotetico.

Ma le difficoltà più gravi riguardano il nodo centrale di queste pagine, ovvero appunto la interpretazione psicoanalitica della guerra. Benchè gli scritti psicoanalitici sui fenomeni bellici siano piuttosto numerosi, essi sono stati praticamente ignorati dalla maggior parte degli studiosi della guerra e della psicoanalisi. Mancano a tutt'oggi ricerche esaurienti e ricostruzioni organiche sul rapporto tra una delle più importanti prospettive teoriche del XX secolo e il più radicale dei suoi problemi sociali. Complesse ricostruzioni del pensiero freudiano tralasciano o dedicano poche righe alle sue analisi della guerra. Voluminose storie della psicoanalisi sembrano non accorgersi che essa si è sviluppata a cavallo di due conflitti mondiali di ampiezza senza precedenti, e che non ha potuto non esserne toccata e profondamente influenzata. Salvo un paio di eccezioni, i pochi scritti sistematici sull'argomento oscillano tra due atteggiamenti riduttivi: da un lato, la teoria psicoanalitica della guerra viene ricondotta al solo Freud, dall'altro essa viene scorporata dal sistema clinico e concettuale della psicoanalisi. Con un duplice risultato:

- a. gli scritti post-freudiani sono rimasti ignoti ai non-specialists;
- b. artificialmente avulsi dalla dimensione clinica e dall'insieme della teoria, i contributi della psicoanalisi alla comprensione della guerra tradizionale e atomica hanno potuto esser visti come superficiale sociologia o come psicologismo scatenato.

Contro queste scissioni di comodo, cercheremo di restituire l'approccio psicoanalitico alla guerra nella sua complessa integrazione di modelli della psiche, di modelli clinici e di modelli del sociale. In

questo modo la guerra ritroverà il posto che essa merita di occupare, al centro della *Weltanschauung* psicoanalitica e della sua struttura concettuale, come presenza che ha accompagnato e plasmato alcune delle svolte cruciali della sua evoluzione teorica e tecnica. Una centralità che diventa a sua volta promessa di fecondità euristica rispetto alla guerra e alla sua paura.

1. Paura della guerra, desiderio di guerra

La paura di fronte all'eventualità di una guerra (atomica) e una emozione razionale e adeguata all'evento. Che interesse possono avere sue eventuali basi inconse, e dunque una sua lettura psicoanalitica? Riacciandosi ad una lunga tradizione, Freud stesso aveva differenziato la *paura-segnale* — che, come il dolore al livello fisico, segnala un pericolo all'Io — dalla *paura-angoscia*, incongrua rispetto alla realtà che sembra scatenarla, o addirittura priva di ragioni palesi: la paura eccessiva, la paura inspiegabile, la paura che sfocia in comportamenti o emozioni irreali o inadeguate. L'angoscia davanti alla prospettiva della guerra, e della guerra atomica, non è certo eccessiva o incomprendibile. Essa pare rientrare d'emblée tra quelle paure-segnale non patologiche sulle quali la psicoanalisi ha in fondo poco da dire. Se, in termini psicoanalitici, la realtà non è analizzabile, e se la paura della guerra è una emanazione diretta, manifesta e legittima di caratteristiche oggettive della realtà, essa rimane fuori dal campo operativo di una disciplina che si occupa di fantasie e di fantasmi.

A ben vedere le cose non sono così semplici. La natura "oggettiva" e realistica della paura della guerra richiama un problema analogo, posto durante la prima guerra mondiale dalle cosiddette nevrosi di guerra o <shell shocks>. I sostenitori delle tesi fisiologiche o psicologiche di senso comune sulla origine delle nevrosi belliche in zona di combattimento si richiamavano alla drammaticità della guerra, alle condizioni di vita spaventevoli e alla brutalità fisica e psicologica delle esperienze di trincea: tutto ciò bastava a spiegare l'eziologia della nevrosi, senza alcun bisogno di ulteriori ipotesi che tirassero in ballo l'inconscio. Non era forse ovvio che un soldato rimasto sommerso sotto le macerie di una trincea, o coinvolto dall'esplosione di una granata, subisse gravi contraccolpi fisici e (per alcuni: dunque) psicologici? "Legittima" e "razionale", la nevrosi di guerra rimaneva fuori dal campo della teoria freudiana delle nevrosi.

Gli psichiatri di formazione freudiana che lavoravano nei vari eserciti

in guerra, spesso con acceso nazionalismo, avevano avuto buon gioco a rispondere. Statisticamente, le nevrosi di guerra non sembravano colpire in maggioranza i soldati di prima linea, esposti alla dimensione più diretta e minacciosa della guerra, ma più spesso soldati delle retrovie, con solo occasionali impatti con il combattimento. Talvolta, soldati che avevano vissuto esperienze belliche estreme subivano crolli nervosi a mesi o anni di distanza, in occasione di episodi oggettivamente molto meno traumatici delle esperienze precedenti. Spesso i cosiddetti eventi scatenanti apparivano ridicoli, addirittura irrilevanti. Perché poi, in un gruppo che aveva subito collettivamente una stessa esperienza traumatica, solo una persona sviluppava una nevrosi di guerra? Emergeva la domanda centrale del procedimento analitico, il suo interrogativo microstoricizzante (che dovrebbe far riflettere chi, con piatezza, ancora accusa la psicoanalisi di destoricizzazione): perché questa persona, qui e ora? *L'hic et nunc* come premessa alla ricerca e ricostruzione del *tunc et illud*, nella storicità propria della dimensione psicologica e della biografia.

La stessa domanda può essere applicata alla paura della guerra. Certo, la guerra è "oggettivamente" qualcosa di pauroso. Ma perché questa paura esplode in certi momenti più che in altri? Perché in periodi che sembrano effettivamente e realisticamente pericolosi per la pace, la paura della guerra non appare, *almeno al livello manifesto*, un fenomeno cospicuo? Perché esplode talvolta all'improvviso per situazioni o minacce limitate, lontane e "oggettivamente" meno "pericolose" di altre? Perché individui, gruppi estesi o intere società sembrano ignorare stabilmente la paura della guerra? Perché altri la vivono con particolare forza e come una presenza costante? In altri termini, le situazioni "oggettive" legate alla minaccia della guerra non suscitano in realtà emozioni generalizzate e congrue tra tutti coloro che vi sono coinvolti. Se la paura della guerra è razionale e realistica, perché si rivela così capricciosa, fluttuante e irregolare anche in situazioni storico-politiche di minaccia? Come mai alcuni si impauriscono e altri no? Come mai le stesse persone si impauriscono in determinati momenti e non in altri pur in una situazione fondamentalmente identica? Non entrano forse in tutto ciò, accanto a molte altre, anche variabili psicodinamiche inconsue, di diretta pertinenza della psicoanalisi? ³

A questo possiamo aggiungere un altro genere di considerazioni. La paura-segnale è realistica. Ma quali metodologie, indicatori e criteri consentono di valutare la probabilità e la prevedibilità "realistiche" di un

evento storico-politico? Ci si meraviglia della mancanza di paura che afflisse ampi strati dell'opinione pubblica europea davanti al nazismo fino a Monaco, e oltre. È una meraviglia *ex post facto*: non tiene conto della complessità di qualsiasi tentativo, anche prescientifico, di previsione realistica nel campo del comportamento sociale. Di fronte all'intreccio di variabili d'ogni genere che la governava, la paura della guerra in alcuni gruppi sociali dell'opinione pubblica francese, inglese e italiana era una paura-segnale o una paura-angoscia? Chi avrebbe potuto dirlo? Soprattutto, chi avrebbe potuto misurarlo, e con quali strumenti, visto che il dolore della paura spinge a rimuoverla nell'inconscio, oppure a negarla con un atteggiamento di mancanza di paura?

La difficoltà ad accertare concretamente, di volta in volta, se certi fenomeni di paura della guerra siano o meno di pertinenza della psicoanalisi, ci costringe ad un assunto operativo: considerare ogni presunta paura-segnale come una possibile paura-angoscia. Secondo un suo procedimento caratteristico, il pensiero psicoanalitico vede nella paura angosciata l'espressione di uno scontro inconscio di istanze, pulsioni ed emozioni. L'angoscia rimanda alla colpa, che a sua volta manifesta un conflitto tra un desiderio e un divieto, tra il Super Io e l'Es. In questo senso, dietro ogni angoscia si acquatta un desiderio. In una prospettiva psicoanalitica, la paura angosciata della guerra può essere vista come l'affioramento consapevole di una vicissitudine inconsapevole in cui gioca un ruolo importante il desiderio di guerra. La domanda si capovolge ironicamente: la paura della guerra è accessibile alla psicoanalisi solo in quanto esprime un *desiderio*, un bisogno di guerra. La psicoanalisi della guerra diventa il tentativo di capire le matrici psicodinamiche di questo bisogno. Al di là di un tanto declamato terrore della guerra, perché continua ad esistere un bisogno di guerra che questo terrore tenta disperatamente di tenere a bada e occultare nell'inconscio? Quali dinamiche psicologiche potenti ci spingono alla guerra con tanta intensità da piombarci nell'angoscia della guerra? Perché in certi periodi più che in altri, e senza che la situazione reale sia poi sensibilmente diversa? Quali funzioni psicologiche cruciali adempie la guerra per gli individui e i gruppi, tanto da portarli a produrne e riprodurne la domanda psicologica? Quali valenze nuove introduce in questa domanda la situazione atomica? Cercheremo di rispondere a queste domande attraverso un riesame sistematico della riflessione psicoanalitica sulla guerra e sul suo bisogno.

2. Verso una teoria psicodinamica della guerra: la ricerca di Freud

Nata ai margini della Pax Victoria, nei primi 15 anni della sua esistenza la psicoanalisi può permettersi di ignorare la guerra. Il primo conflitto mondiale scaglia nel giardino incantato la storia, le masse, il sociale, la violenza come fatto collettivo. L'impatto su Freud e sul suo pensiero è radicale. Alla guerra e alle sue drammatiche conseguenze per l'ordine sociale mitteleuropeo si devono probabilmente le trasformazioni profonde che subiscono la prospettiva e la metapsicologia psicoanalitiche tra il 1914 e il 1923. La riflessione di Freud intorno al fenomeno "guerra" muove in quegli anni lungo tre direzioni principali:

1. la scoperta del ruolo dell'aggressività nei comportamenti individuali e collettivi;
2. una teoria funzionalista della psicodinamica della guerra;
3. un modello psicosociale di società bellica: l'analisi dell'esercito come «massa artificiale».

Naturalmente queste tre direzioni di ricerca si intrecciano, ma rimanendo sempre almeno in parte fasi diverse della elaborazione di un approccio psicoanalitico alla guerra.

2.1. Aggressività e guerra

La scoperta dell'aggressività come pulsione autonoma, e non come epifenomeno delle vicissitudini della sessualità, era già *in nuce* nel quadro teorico abbozzato dalla *Introduzione al narcisismo* del 1914. Tuttavia solo con le *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, scritte nel 1915 a sei mesi dall'inizio del conflitto, l'aggressività entra decisamente sulla scena.⁴ Il tono è etico, lo sguardo è quello di un moralista costretto a riconoscere la vera natura dell'uomo, ma la tensione conoscitiva e il procedere del pensiero rimangono quelli dell'esploratore rigoroso dell'inconscio. Un mito illuminista apre lo scritto: l'immagine di un mondo dove certo residui di guerre potevano ancora sopravvivere, ma in cui l'alta coscienza morale delle grandi nazioni di razza bianca dominatrici del mondo, nelle cui mani è affidata la guida del genere umano, avrebbe saputo trovare «altre vie» per «risolvere i loro malintesi e i loro contrasti d'interesse».⁵ Attraverso uno sforzo poderoso di repressione e incanalamento delle spinte istintuali, queste nazioni avevano potuto mettere in atto elevati standard morali per se stesse e per i propri cittadini, in un continuo riferimento a valori

universali e interessi generali. Si era profilata la fine della identificazione dello "straniero" col "nemico". Per settori crescenti dei popoli civili le frontiere avevano perso significato. Le caratteristiche specifiche dello spirito dei vari paesi si integravano con armonia. Andava nascendo una *koïnè* sovranazionale in cui nessuno era straniero solo perché parlava un'altra lingua, e nessuno si sentiva un traditore della propria patria e della propria lingua madre solo perché apprezzava e amava degli "stranieri".⁶

La guerra in corso ha frantumato questo mito, e la conseguente aspettativa di una fine progressiva delle guerre. Peggio: essa ha frantumato l'idea stessa di una storicità evolutiva dell'essere umano come animale morale, l'illusione che l'uomo possa migliorare irreversibilmente. La bontà primigenia dell'uomo non vale neanche la pena di una critica. L'utopia riformatrice di un progresso morale dell'uomo attraverso la «estirpazione» delle «tendenze cattive» va respinta con decisione. In realtà non vi è progresso di sorta: l'indagine psicoanalitica mostra che «la più profonda essenza degli uomini è costituita da moti pulsionali elementari, comuni a tutti e miranti al soddisfacimento di certi bisogni originari. Tali moti pulsionali per se stessi non sono né buoni né cattivi»,⁷ e non possono essere sradicati dalla personalità. Primitivi, essi vengono inibiti, deviati e indirizzati altrove dall'azione della società, ma continuano ad esistere come presenza del "selvaggio" nella psiche dell'uomo "civile". Questi è solo una illusione fragile, basata sulla non-conoscenza di ciò che si nasconde nell'inconscio: «gli stati primitivi possono sempre ristabilirsi, [ma] quel che vi è di primitivo nella psiche è imperituro, nel vero senso della parola».⁸

Dopo aver usato la guerra per demolire l'idea di progresso, Freud passa ad esaminare una di queste tendenze istintive che abitano la parte primitiva della psiche, l'inconscio. Lo fa partendo da un corollario della guerra, la morte. Prima della guerra, la tendenza spontanea degli uomini era di fare come se la morte non esistesse: «c'era in noi l'inequivocabile tendenza a scartare la morte, ad eliminarla dalla vita»,⁹ La guerra ha vietato questa scappatoia: «la morte non può più oggi esser rinnegata; siamo costretti a crederci. Gli uomini muoiono veramente; e non più uno alla volta, ma in gran numero, spesso a decine di migliaia in un giorno solo».¹⁰

Resta da chiedersi cos'è l'esperienza della morte, cosa nasconde, a quali impulsi istintuali fa capo. Riemerge l'omologia tra il selvaggio e l'inconscio, che era stata al centro di *Totem e tabù*. Il cosiddetto "uomo

primitivo" aveva verso la morte un atteggiamento contraddittorio: da un lato la riconosceva per ciò che è, la fine della vita. Dall'altro, la «disconosceva, annullandone il significato». ¹¹ La realtà della morte non riguardava se stesso e la propria morte. ma solo quella dell'altro, dello "straniero" equiparato al "nemico". L'uomo primitivo poteva permettersi di non dover immaginare la propria morte solo perché la esportava fuori da sé e dal proprio gruppo, trasformandola magicamente nella morte di altri. «La storia primitiva dell'umanità è infatti piena di assassini. Ancor oggi, quella che i nostri figli imparano a scuola come storia universale non è in realtà altro che una lunga serie di uccisioni tra i popoli». ¹²

La morte viene riconvertita in aggressione verso l'esterno. Ma la sopravvivenza stessa della specie esige che questo processo venga limitato e frenato. Di qui la funzione centrale e il valore universale assunti presto dal comandamento «non uccidere»: rivolto prima al proprio gruppo (non uccidere al suo interno), poi generalizzato progressivamente fino a comprendere lo straniero e addirittura il nemico. Il carattere assoluto di questo imperativo diventa a sua volta un'altra prova della forza dell'impulso aggressivo che deve cercar di contenere. «Una proibizione così imperiosa può soltanto essere rivolta contro un impulso altrettanto potente. Ciò a cui nessun essere umano aspira, non c'è bisogno di interdirlo [...] Proprio l'imperiosità del comando "non uccidere" ci dà la certezza di discendere da una serie lunghissima di generazioni di assassini, i quali avevano nel sangue, come forse ancora abbiamo noi stessi, la voglia di uccidere». ¹³

L'atteggiamento dell'inconscio, il selvaggio interno, davanti alla morte è identico a quello dell'uomo primitivo. La negazione e il principio di non-contraddizione sono estranei alla Logica del processo primario: A può coesistere impunemente con non-A. La morte come negazione conclusiva è dunque impensabile per l'inconscio: «il nostro inconscio non crede dunque alla propria morte, si comporta come se fosse immortale». ¹⁴ La stessa paura della morte che ci portiamo dentro è di solito solo un corollario del senso di colpa. Di nuovo come l'uomo primitivo, l'inconscio è però dispostissimo a spostare la morte sullo "straniero" e sul "nemico". L'impossibilità a sentirsi mortali sembra andare di pari passo con il desiderio di far morire gli altri. La negazione inconscia della morte esige l'aggressione mortifera verso l'altro. «Nei nostri moti inconsci noi sopprimiamo ogni giorno e ogni ora tutti coloro che ci sbarrano la via e chiunque ci abbia offeso o danneggiato. [...] Così anche noi. considerati in base ai nostri inconsci moti di desiderio, altro

non siamo, come gli uomini primordiali, che una masnada di assassini». ¹⁵ Per fortuna, aggiunge Freud, le fantasie non sono la realtà: altrimenti l'umanità sarebbe stata annientata da un pezzo nel gioco delle aggressività incrociate.

Dopo Hobbes, mai forse il pensiero occidentale aveva assegnato un luogo tanto centrale all'aggressività. Sullo sfondo di una critica naturalistica allo storicismo e al modello del progresso, la civiltà e le strutture sociali appaiono come il fragile contenitore di impulsi aggressivi che aspettano solo l'occasione propizia per scatenarsi, se non all'interno del gruppo, almeno contro lo straniero e il nemico. La guerra è l'occasione istituzionalizzata per questa liberazione legittima dell'aggressività: «essa elimina le successive sedimentazioni depositate in noi dalla civiltà e lascia riapparire l'uomo primitivo. Ci costringe nuovamente ad essere eroi, incapaci di credere alla nostra morte; ci addita gli stranieri come nemici, a cui siamo costretti a recare o ad augurare la morte; e ci invita a sopportare con serenità la morte di persone care» ¹⁶ Ma se l'aggressività abita così profondamente in noi, è veramente possibile abolire la guerra? Forse la civiltà occidentale si è data una patina morale che non riesce a mantenere. Forse dovremmo «riconoscere che col modo nostro, di uomini civili, di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre possibilità psicologiche». ¹⁷ Non sarebbe più lucido riconoscere la verità e guardare in faccia senza rimuoverlo questo nostro desiderio di esportare verso l'altro la morte che non possiamo pensare e sentire come nostra? Se la distruttività ci abita così profondamente e in modo tanto contraddittorio, se siamo «una masnada di assassini», non faremmo meglio a cedere, ad adattarci alla guerra? ¹⁸

2.2 Morte e guerra

Un particolare colpisce il lettore delle *Zeitgemasses*: là dove si aspetterebbe di trovare il termine "aggressività", trova invece "morte". Si badi bene, non siamo di fronte ad una metonimia scontata: l'effetto per la causa. Semmai, con un geniale capovolgimento metaforico, è l'aggressività che viene presentata come un corollario della morte. Incapace di pensare concretamente la propria morte, il primitivo – ovvero l'inconscio – riesce a dirla, sentirla, riconoscerla e tenerla sotto controllo solo in quanto morte dell'altro. Quella morte di cui il mio mondo profondo non può darsi una rappresentazione mentale, e dunque

un significante e un significato, li trova invece come morte dell'altro, o come morte causata dall'altro: nei due casi, il Nemico. L'aggressività sembra nascere dunque dalla convergenza della realtà della morte con un *limite logico* dell'inconscio, che costringe l'Io ad agire la morte verso l'esterno, esportandola, perché è l'unico modo che ha per riconoscerla, pensarla e dirla. In questo senso la propria morte è, per l'Io di ciascuno di noi, un punto cieco visivo, un buco nero indicibile, impensabile e inesplorabile in sé, una *béance* logica primaria in cui ogni essere può ad ogni momento perdersi via da se stesso in se stesso. Esplicitato quattro anni dopo in *Al di là del principio di piacere*, questo primo nucleo dell'ipotesi dell'istinto di morte si profila nel contesto di una riflessione legata alla *guerra*.

Stranamente, Freud stesso ha dimenticato questa matrice significativa. Riassumendo in *Il disagio della civiltà* l'itinerario che lo ha portato a Thanatos, egli si rifa piuttosto alla riflessione sul narcisismo (1914). Il processo di allontanamento della libido dagli oggetti e il suo riflusso verso l'Io avrebbero reso sempre più esplicito e insopprimibile il disagio di Freud verso il monismo istintuale delle sue prime elaborazioni teoriche: «Rimaneva in me qualcosa come una convinzione, non ancora dimostrabile, che le pulsioni non potessero essere tutte della medesima specie [...]. Partendo da speculazioni sull'origine della vita e da paralleli biologici, trassi la conclusione che, oltre alla pulsione a conservare la sostanza vivente e a legarla in unità sempre più vaste, dovesse esistere un'altra pulsione ad essa opposta, che mirava a dissolvere queste unità e a ricondurle allo stato primordiale inorganico».¹⁹ Esiste dunque all'interno di ogni sistema vivente un principio dissolutivo che vuole scindere ciò che Eros unisce: una forza disgregativa e separatrice chiamata "morte". In questa prospettiva, i fenomeni della vita non sarebbero altro che la risultante «dell'azione comune o contrastante»²⁰ di questi due istinti. Dove reperire i segni di questo "istinto di morte"? «Le manifestazioni dell'Eros erano quanto mai appariscenti e chiassose; per contro, si poteva supporre che la pulsione di morte lavorasse in silenzio all'interno dell'organismo verso la sua dissoluzione, ma di ciò naturalmente non si poteva esser certi».²¹ L'unica traccia della sua presenza sta allora nella eventuale deflessione esterna di questa forza disgregativa: dirigendosi verso oggetti esterni all'Io, Thanatos si rende visibile sotto forma di "aggressività" (*Aggressionstrieb*): «più promettente mi sembrava l'idea che parte della pulsione si dirigesse verso il mondo esterno e diventasse visibile come pulsione all'aggressione e alla distruzione».²² Ritroviamo qui l'ipotesi

fondamentale delle *Considerazioni*: l'aggressività non è un primum, ma l'affioramento estroflesso di una spinta dissolutiva di morte interna ad un individuo e localizzata nel suo inconscio.

Freud va oltre. Anche Thanatos non sfugge all'ironia della dialettica. Posto di fronte a questa temibile presenza, l'Io la esporta sotto forma di aggressività: ma in questo modo esso tende a salvare se stesso dalla morte interna che lo minaccia. Come per il dolore rispetto all'autoconservazione, l'astuzia dell'Io trasforma la pulsione di morte in un coadiuvante della propria sopravvivenza. Thanatos si trova inconsapevolmente al servizio di Eros. La minaccia dolorosa della distruttività interna agisce come un segnale di pericolo per l'Io, e ne mobilita le capacità manipolative: larga parte della distruttività viene estroflessa, consentendo all'entità vivente di rimanere coesa, cioè viva. D'altra parte, qualsiasi ostacolo alla manifestazione esterna di questa distruttività impedisce l'asservimento ironico di Thanatos ad Eros e favorisce la sua azione distruttiva all'interno dell'entità vivente: distruggere gli altri si rivela una condizione per evitare, o ritardare, la distruzione di se stessi. L'aggressione verso l'altro diventa così un atto d'amore verso l'Io.

Eros non è tuttavia solo una forza che mira a mantenere insieme ciò che già costituisce una unità. Esso cerca di attrarre gli atomi viventi gli uni verso gli altri in aggregati sempre più estesi: unisce, accoppia, avvicina, fonde, lega. Ma questo suo moto estroflesso — la sessualità — è in un certo senso vettorialmente identico a quello della aggressività deflessa. Viene a crearsi la possibilità di una parziale sovrapposizione tra il movimento della distruttività e il movimento della sessualità: ovvero il sadismo. Allo stesso modo, il tentativo di riportare l'Eros in se stessi, lo sforzo disperato di restituirsi una certa misura di forza coesiva interna e di "amore", finisce col riaprire la strada dell'Io anche a quella morte che si era riusciti ad esportare come aggressività eterodiretta: è il masochismo, spesso fatto agire ad un altro come sadismo. Nel processo perverso del sadomasochismo, l'aggressione — verso l'altro, verso se stessi — prende i toni di un paradossale atto d'amore e di bisogno — verso l'altro, verso se stessi.

Queste dinamiche elementari di Eros e Thanatos si intrecciano con il processo di incivilimento, cui spetta di regolarle socialmente. «Che mezzi usa la civiltà per frenare la spinta aggressiva che le si oppone, per renderla innocua, magari per abolirla? [...] Cosa avviene nell'individuo a rendere innocuo il suo desiderio di aggressione?»²³ La sua interiorizzazione, risponde Freud, favorita da

una differenziazione dell'Io: un frammento dell'Io se ne distacca e gli si erge contro sotto forma di "coscienza morale", lo stesso frammento dove si è insediata buona parte dell'aggressività cui è stato impedito di manifestarsi all'esterno. Questo «Super-Io [...] ora come "coscienza" è pronto a dimostrare contro l'Io la stessa inesorabile aggressività che l'Io avrebbe volentieri soddisfatto contro altri individui estranei». ²⁴ Da questa «tensione tra il rigido Super-Io e l'Io ad esso soggetto» ²⁵ nasce il senso di colpa, ovvero il bisogno di punizione. In questo modo, il Nemico esterno è sostituito da un Nemico interno, che minaccia l'Io dall'interno dei confini della personalità. La deflessione esterna dell'aggressività diventa una singolare deflessione su un elemento che è parte dell'Io e pure non ne è più parte e gli si erge contro dall'interno come una entità esterna. L'aggressività come emanazione esodiretta di Thanatos abita ora dentro il Sé, mentre l'Io e il Super-Io si consumano in una spirale fraticida e contorta di aggressioni e di colpe.

Qui appena accennate, queste considerazioni di Freud sugli itinerari complessi della spinta ad aggredire contengono in nuce un modello formale generale della psicodinamica della guerra. Quattro le sue articolazioni di fondo: a) il «male interno» e la deflessione dell'aggressività, b) la funzione coesiva, c) la funzione festiva, d) la funzione di scambio.

a) Il male interno

La spinta ad aggredire nasce dalla deflessione esterna di una presenza negativa interna percepita inconsapevolmente come una minaccia mortale. La costruzione di un Nemico esterno esprime il tentativo di allontanare da sé un Nemico interno attraverso un processo di scissione e proiezione. La dinamica di questo processo è relativamente semplice: le spinte mortifere vengono poste in una entità situata fuori dall'Io (dal gruppo); caricata proiettivamente della nostra aggressività, questa entità diventa potenzialmente pericolosa, appare pronta ad aggredirci e ci costringe a pensare di aggredirla per difenderci. Possiamo così dirigere legittimamente la nostra aggressività contro questo aggressore che noi stessi abbiamo "inventato".

Questa visione dell'aggressività ne capovolge le concezioni tradizionali e di senso comune. Il comportamento aggressivo non si presenta più solo come una forma di rapporto con l'altro, esso diventa

innanzitutto una forma di rapporto con se stessi. La pulsione aggressiva (*Aggressionstrieb*) è innanzitutto endogena, centripeta e diretta verso il soggetto, e non esogena, centrifuga e orientata all'altro. Il masochismo è originario rispetto al sadismo, l'auto aggressione precede e fonda l'eteroaggressione. L'aggressività psicologica estroflessa appare in primo luogo l'esito di una strategia per deviare dall'Io quella distruttività interna che altrimenti si concentrerebbe sull'Io stesso come suo bersaglio primario e privilegiato. Là dove Eros cerca l'altro, Thanatos è una deità riflessiva. Il primo si protende all'accoppiamento, la seconda dissolve e frantuma dall'intimo dell'essere: orientarla verso l'altro come aggressione è solo un tentativo astuto di farle ripercorrere le vie di Eros, una manovra per deviare lontano dall'Io le sue attenzioni.

In modo omologo, la teoria freudiana della guerra come fatto psicologico ne sposta con forza il baricentro. Al di là delle "oggettive" responsabilità storiche per un fatto bellico, essa invita a cercare le radici del desiderio/bisogno di guerra non nel comportamento dell'altro – il Nemico – ma in noi stessi. Una insostenibile minaccia di morte ci abita, e ci costringe ad infliggere e subire una morte reale per poterla espellere dal nostro interno. Una sofferenza psicologica intollerabile preferisce trasformarsi in sofferenze reali estreme pur di alleviarsi in qualche modo. Ma quali sono gli elementi, le componenti di questa sofferenza? Quali sono la struttura logica e i contenuti di questa minaccia endogena di "morte"? Più semplicemente, cosa significa "morte" sul piano psicologico per l'io, per il gruppo?

b) La funzione coesiva

Eros unisce, Thanatos disgrega. Il *Todestlieb* freudiano si presenta innanzitutto come minaccia di frammentazione e sgretolamento – dell'Io, del gruppo – dal *salò intemo*. Questo è la "morte". La sua deflessione aggressiva verso l'esterno, mentre esporta la disgregazione, facilita e rafforza la coesione. «La società civile è continuamente minacciata di distruzione»,²⁶ perciò «non è affatto disprezzabile» «il vantaggio di un ambito piuttosto circoscritto di civiltà, il quale consente alla pulsione di sfogarsi animosamente contro coloro che ne sono al di fuori. È sempre possibile riunire un numero anche rilevante di uomini che si amino l'un l'altro finché ne restino altri per le manifestazioni di aggressività».²⁷ Forma ideal-tipica di espressione dell'aggressività verso l'esterno del gruppo, là guerra ha dunque una fondamentale funzione coesiva. Nella misura in cui consente di

uccidere fuori dal gruppo, essa consente l'«amore», ovvero il vincolo sociale e psicologico, all'interno del gruppo. Poiché integra distruggendo, essa è un paradossale strumento di Eros.

c)La funzione festiva

I sistemi sociali tengono a bada le manifestazioni esterne dell'istinto di morte attraverso (i) un apparato di strumenti di controllo istituzionali, (ii) l'interiorizzazione delle norme nel Super-Io. La forza del Super-Io nasce dalla forza delle spinte distruttive che non riescono a deflettersi all'esterno, e si abbattono sull'Io. Maggiore l'aggressività introflessa, maggiori la durezza feroce e la severità della "coscienza", dunque il senso di colpa e il bisogno di punizione. Ma se Thanatos riesce a dirigersi verso bersagli esterni, il Super-Io perde ferocia, il peso della coscienza morale si attenua, e con esso il dolore della colpa e la paura della punizione. Alla repressione si sostituisce la temporanea sospensione delle regole, il controllo opprimente cede il passo al rilassamento dei vincoli e delle barriere, il senso di colpevolezza allenta la sua presa. Freud lo aveva già sottolineato nelle sue *Considerazioni*: durante le guerre, stati e individui si concedono e legittimano comportamenti da cui sarebbero rifuggiti nella normale vita di pace. La guerra costituisce per l'Io un duplice sollievo: esso non deve più subire le aggressioni moralistiche di un Super-Io parzialmente svuotato della sua energia costitutiva, e non deve più impegnare gran parte delle proprie forze nel controllo di impulsi inconsci che ora possono scatenarsi liberamente. La guerra è dunque una situazione festiva, e della festa essa riproduce dinamiche e funzioni intrapsichiche e sociali.

d)La funzione di scambio

Più sottile, la terza funzione della guerra nella prospettiva freudiana va avvicinata al problema del narcisismo. Come abbiamo già ricordato, la breve ricostruzione in *Il disagio della civiltà* colloca la genesi della teoria dell'istinto di morte sull'onda del narcisismo e del ruolo che la ritrazione narcisista della libido sull'Io svolge nelle psicosi e nelle nevrosi traumatiche. Un breve confronto tra Eros e Thanatos può farci intuire la

ragione di questo collegamento. Forza che unisce, Eros non si limita a tenere insieme una entità vivente, ma mira ad "accoppiarla" con altre in un movimento aggregativo e generativo. Centripeto, esso orienta la libido verso le relazioni oggettuali. Ben diversa la logica di Thanatos: il suo lavoro distruttivo è tutto interno all'entità vivente. Dell'altro-da-sé la morte non sa che fare. Solipsistica, essa ignora la relazione oggettuale. Scopre l'oggetto – per distruggerlo – solo quando il tentativo di autodifesa dell'Io la deflette all'esterno come aggressività. Ma questa estroflessione, lo abbiamo già ricordato, si risolve per Freud in un paradossale servizio reso ad Eros: la vita dell'ente è salvaguardata, e lungo i sentieri aperti dell'aggressività è Eros che si muove, che cerca e trova contatti, magari nelle forme labirintiche del sadismo e del masochismo. L'aggressione esige pur sempre un rapporto, una ricerca e un riconoscimento dell'altro, una relazione oggettuale. Proiettata all'esterno, Thanatos si intreccia inevitabilmente con Eros. In questa prospettiva, l'istinto di morte implica la messa tra parentesi di ciò che è esterno al soggetto, il ripiegamento totale su se stessi, la fine dello scambio, una endogamia ferrea tra le parti del Sé, del gruppo. Thanatos si confonde – ci pare – con il narcisismo assoluto.

In quanto deflessione aggressiva dell'istinto di morte, la guerra rompe questo "sfero" narcisista. Essa ha bisogno di un confine, dunque di ciò che è di là dal confine. Riscopre l'altro, anche se come straniero o nemico da annientare. La proibizione dell'aggressività all'interno del gruppo svolge la stessa funzione della proibizione dell'incesto: costringe all'esogamia, alla comunicazione, alla percezione dell'altro-da-sé e allo scambio, anche se nelle forme perverse dell'aggressione sadica e della vittimizzazione masochista. Quindici anni dopo, Money-Kyrle sottolineerà questa funzione di scambio che accomuna esogamia e guerra fuori dall'accoppiamento con l'identico che è l'incesto, e il narcisismo: molte guerre "mitiche" non sono forse nate intorno alla dinamica "economica" e narrativa di un corpo di donna passato da un gruppo ad un altro?

2.3. La società militare

Strumento concreto del bisogno di guerra, l'esercito ne è plasmato e ne rispecchia la logica. L'analisi che Freud fa delle sue modalità psicologiche di funzionamento consente perciò di cogliere ulteriori aspetti della visione freudiana della presenza di Thanatos nella storia e nel sociale. In questo modo Freud si riallaccia, da epigono e sul

versante psicologico, a quella riflessione sulla «società militare» che era stata uno dei grandi temi delle scienze sociali ottocentesche.

Le ipotesi di Freud sull'esercito sono contenute in uno scritto del 1921, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*.²⁸ Confuso nella struttura e affaticato nella scrittura, questo breve saggio è tuttavia un'opera fondamentale nella evoluzione della metapsicologia freudiana e l'atto di nascita ufficiale della teoria psicoanalitica del sociale, prima solo accennata. Particolare significativo: l'idea centrale del saggio emerse durante il primo abbozzo di *Al di là del principio di piacere* (1919), e la sua stesura ne seguì a ruota la pubblicazione. La riflessione sul sociale nasce dunque all'ombra di Thanatos, e vedremo che si tratta di un'ombra penetrante.

Le pagine relative alla società militare sono poche e frammentarie, ma occupano una posizione chiave nella struttura logica dello scritto. Il punto di partenza è la rottura con la tradizione monadica della psicologia individuale. «In determinate condizioni eccezionali», dichiara Freud nel primo paragrafo della *Introduzione*, è possibile parlare di «uomo singolo» «a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui».²⁹ Ma l'individuo di cui si occupa la psicoanalisi appare come un fascio di interazioni con altri, o con le loro immagini interiorizzate: «nella vita psichica del singolo, l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in questa accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale».³⁰ Rimane la domanda fondamentale: cos'è, in termini psicologici, il sociale? Qual'è la natura della «pulsione sociale», che è già in atto nei rapporti tra due persone, ma che si esprime pienamente nel legame misterioso che unisce individui estranei in una formazione collettiva? Si tratta di una pulsione autonoma e irriducibile, oppure può essere ricondotta al gioco dinamico e all'incrocio di pulsioni più semplici? Ritorna sul versante psicologico, la domanda che aveva ossessionato la riflessione sociologica: qual'è il *Gnmdkörper* (*Dilthey*) psicologico del sociale?

Freud cerca una prima risposta nelle analisi di Le Bon, Trotter e McDougall. Vi trova molto: il riconoscimento dell'autonomia dei fenomeni collettivi rispetto ai fatti individuali, elaborate tipologie e fenomenologie dei comportamenti collettivi, la scoperta del carattere "irrazionale" e prelogico della «massa», il ruolo centrale del leader carismatico, il «contagio» psichico come modalità di comunicazione e di costruzione del consenso, ecc. Ma vi trova anche un metodo

metafisico che spiega la realtà attraverso l'invenzione di entità concettuali ad hoc, irriducibili ad altro: il vincolo che lega gli estranei in una folla è la «pulsione gregaria», il fondamento del potere del «meneur» di Le Bon è una simmetrica «volontà di sottomissione» immanente ai gruppi, la formazione fulminea di una volontà collettiva nelle masse è "spiegata" dalla suggestione.

In polemica con questi procedimenti tautologici, Freud si chiederà quali siano le strutture interattive e le dinamiche psicologiche elementari che si nascondono dietro entità nominalistiche.

Il punto di partenza è il concetto di suggestione, che tutti gli studiosi dell'epoca usavano in modo esplicito o implicito come "spiegazione" dei fatti di massa. Freud si ribella contro questa «tirannide della suggestione»: lungi dal costituire «un fenomeno originario, non ulteriormente riducibile, un fatto fondamentale della vita psichica umana»,³¹ essa non è altro che una delle manifestazioni della libido, la stessa libido che sta dietro le dinamiche di suggestione presenti nell'ipnosi, nell'innamoramento e nel rapporto psicoanalitico. Di qui la prima ipotesi fondamentale: i fenomeni di massa descritti da Le Bon non sono solo psicologici in senso lato, ma emotivi. «Cercheremo pertanto di partire dall'ipotesi che le relazioni d'amore (o, per esprimersi con un termine più neutro, i legami emotivi) costituiscano anche l'essenza della psiche collettiva».³² I legami psicosociali che si creano in ogni aggregato umano nascono dal gioco di emozioni e di affetti, e non dalla semplice trasmissione contagiosa di contenuti psichici consentita – non si sa perché – dalla situazione collettiva. Le dinamiche sociali elementari esprimono dinamiche pulsionali e affettive profonde e spesso inconscie, quelle stesse che formano l'oggetto specifico della psicoanalisi.

L'ipotesi della natura emotiva del legame sociale si presta – da una prospettiva sempre psicologica – ad una doppia critica. In primo luogo, viene ignorata la componente psicologica razionale del comportamento di gruppo e in gruppo. Ben presenti nei fatti collettivi, i vari aspetti dell'orientamento razionale allo scopo – dal calcolo utilitaristico al contratto sociale, dall'organizzazione di mezzi in vista di fini all'organizzazione sociale – sembrano non trovare posto nell'ipotesi freudiana. In secondo luogo, e peggio ancora, questa riduzione sembra nascere da un errore metodologico e da una confusione concettuale: tratti e caratteristiche propri di un tipo di aggregato sociale sarebbero stati attribuiti ai fenomeni collettivi in genere, il sociale allo stato nascente sarebbe stato confuso con formazioni sociali radicalmente

diverse, ma anch'esse "sociali". Freud non parla forse indifferentemente di Chiesa, di Esercito, di folla, di massa, di gruppo, come fossero la stessa cosa sul piano delle proprietà psicologiche? Una difficoltà che si riflette puntualmente nelle traduzioni: la *Massenpsychologie* del titolo tedesco diventa *Group Psychology* nella Standard Edition inglese.

In realtà Freud è ben consapevole sia delle differenze tra i vari tipi di raggruppamenti sociali, sia dell'esistenza di orientamenti, strutture e culture razionali nell'ambito dei fatti collettivi (vi era stato costretto in parte da McDougall...). Ma le seconde non sono altro che concrezioni esterne rispetto al nucleo emotivo del legame sociale, e le prime non devono far perdere di vista la sostanziale identità dell'atomo psicosociale che le costituisce. «Masse transitorie e masse durevoli», «masse omogenee e f...] masse non omogenee», «masse artificiali e masse naturali», «masse primitive e masse [...] organizzate», «masse prive di capo e masse sottoposte ad un capo» (queste le distinzioni introdotte da Freud stesso), tutte hanno in comune la stessa modalità e dinamica emotivo-affettiva di base. Per dimostrarlo, Freud sceglie provocatoriamente la via più difficile: non, come Le Bon, la folla, dove l'irrazionalità e la presenza di elementi emotivi sono epidermiche, ma istituzioni complesse che presentino proprio tutte quelle caratteristiche che secondo McDougall dovevano allontanarle dalla «massa»: l'autoidentità, la differenziazione sociale, la condivisione di fini e valori consapevoli, ecc. «Contrapponendosi inoltre alla prassi abituale, la nostra ricerca non sceglierà quale proprio punto di partenza una formazione collettiva relativamente semplice; prenderà invece l'avvio da masse altamente organizzate, durevoli, artificiali. Gli esempi più interessanti di tali formazioni sono la chiesa [...] e l'esercito». " Se anche in queste istituzioni il legame sociale risulterà fondarsi su dinamiche e rappresentazioni emotivo-affettive, a maggior ragione si potrà sostenere che queste dinamiche sono presenti in formazioni sociali meno organizzate e più emotive, e dunque che siamo di fronte al *Grundkörper psicologico* del sociale.

L'esercito è una «massa artificiale», ovvero una massa in cui viene usata la «coercizione esterna» per evitarne «la dissoluzione» e per mantenerne intatta la struttura. Siamo agli antipodi della «folla» fluida e aperta, aggregata solo dai legami libidici, da «Eros che tiene unite tutte le cose nel mondo».³⁴ La coercizione come elemento coesivo implica la sanzione, dunque una seppur rozza logica retributiva e un modello implicito di razionalità economica nel rapporto mezzi/fini, lo stesso

modello che governa la tattica e la strategia. Tuttavia, è in questa istituzione complessa, formalizzata e con un marcato orientamento razionale allo scopo, che Freud cerca la presenza delle «relazioni» affettive elementari che costituirebbero il «mattoncino» pulsionale-affettivo del sociale: «C'è un'unica cosa che ci attira, ed è che in queste masse altamente organizzate, e in tal modo protette dalla disgregazione, sono ben riconoscibili talune relazioni che altrove risultano assai meno esplicite». ³⁵ Retorica dello *a fortiori*, certamente, ma anche spontaneo recupero di una esigenza fondamentale della logica dialettica che governa il paradigma clinico, ovvero il movimento euristico dal complesso al semplice: secondo la celebre affermazione di Marx, l'anatomia dell'uomo come chiave per l'anatomia della scimmia.

La ricerca del pulsionale/affettivo nel razionale/burocratico parte dal momento-chiave in cui l'istituzione sociale si disgrega, il fenomeno del panico. Come ogni aggregato, anche la rete sociale dell'esercito è costituita dall'intreccio dei legami orizzontali tra i soldati con i legami verticali tra soldato e capo: «ogni singolo individuo è libidicamente legato da un lato al capo (L...] il comandante supremo), dall'altro agli altri individui componenti la massa». ³⁶ Il panico è caratterizzato dalla rottura di questi legami: «... non si dà più retta ad alcun ordine del superiore e [...] ognuno si preoccupa soltanto per sé medesimo senza tener conto degli altri». ³⁷ Ma cosa provoca lo sgretolamento del tessuto sociale? Senso comune e razionalismo rispondono: la paura come risultante dell'entità della minaccia e dell'istinto di autoconservazione. Se un pericolo più grave del tollerabile investe il gruppo e si traduce in paura, non rimane ai singoli individui che uscire dal gruppo, disgregandolo, per cercar di allontanare il pericolo. Si scatena qui il contrattacco di Freud. «Ma una spiegazione razionale è qui del tutto fuori luogo». ³⁸ Cosa determina la soglia di tolleranza? Eserciti che hanno affrontato con successo situazioni estremamente minacciose crollano spesso per le «ragioni più irrilevanti». Non sembra esistere una proporzionalità tra livello oggettivo della minaccia e crollo di una «massa militare». L'ipotesi razionalista confonde l'explanans con l'explanandum: il vero problema è «perché la paura sia diventata così enorme». ³⁹ In realtà, risponde Freud, la paura non è la causa, ma l'effetto. Non è la paura intollerabile che disgrega i legami sociali, ma la disgregazione dei legami sociali che rende intollerabile la paura. «Quando l'individuo colto da timor panico comincia a pensare solo a sé stesso, egli dimostra che sono venuti meno i legami affettivi che fino a quel momento avevano ridotto ai suoi occhi il pericolo. Dovendo

affrontare il pericolo da solo, può comunque considerarlo maggiore». È l'isolamento che genera il terrore: «la situazione è la seguente: il timor panico presuppone il rilassamento della struttura libidica della massa e reagisce adeguatamente a questo fatto, e non è che viceversa i legami libidici della massa vengano meno a causa del timore davanti al pericolo». ⁴⁰ E, con chiarezza ancor maggiore: «I legami reciproci hanno cessato di esistere e si scatena una paura sconfinata, irragionevole». ⁴¹

Sorprende la modernità di questa intuizione freudiana. Agli scienziati sociali che si sono occupati della istituzione militare e della guerra occorreranno altri vent'anni, e imponenti ricerche, per "scoprire" con meraviglia dubbiosa ciò che Freud aveva colto nel 1921! ⁴² Sorprende ancora di più l'approccio che essa implica. Freud non è forse — così pretende la vulgata sociologica — uno dei massimi rappresentanti di una visione psicologista e atomistica del sociale, della sua riduzione a sommatoria di individui e relazioni tra individui? Non ha forse rappresentato uno dei vertici di quell'approccio che ha cercato nelle proprietà e dinamiche individuali la chiave dei fatti e dei processi collettivi? La sua epistemologia non appare forse incapace di pensare la totalità se non come somma delle caratteristiche degli elementi? Eppure qui abbiamo il gruppo come *primum* rispetto agli atteggiamenti psicologici individuali, la coesione come variabile emergente nella genesi di emozioni e affetti di singoli individui, il riconoscimento che esistono quadri sociali della conoscenza di sé e della realtà che plasmano il gioco delle pulsioni e gli investimenti libidici, la scoperta che la credibilità e legittimità di questi quadri sociali sono condizionate dai livelli di integrazione del gruppo. Un Freud più durkheimiano di buona parte della tradizione sociologica, legge il fatto sociale come totalità e lo antepone euristicamente ai processi individuali, interpreta la paura come una conseguenza della individuazione anomica e il coraggio eroico come un corollario della perdita dell'individualità in una *Gemeinschaft* compatta, costruisce un modello psicologico del sociale a partire dalla coesione come categoria e proprietà sociologica.

Il nesso tra paura, coesione e panico militare impone una domanda: cosa determina la coesione di un aggregato? Accanto alla coercizione, che conserva pur sempre una sua funzione, quale forza tiene insieme un gruppo? Freud concentra di nuovo l'attenzione sul panico negli eserciti: il suo momento scatenante coincide spesso con la perdita del «capo», un pericolo oggettivamente costante diventa di colpo intollerabile e disgregante se il «capo» viene a mancare. Nel «meneur» leboniano sembra risiedere in qualche modo la capacità coesiva del

gruppo: «insieme al legame con il capo scompaiono di regola anche i legami che uniscono gli uni agli altri i singoli componenti la massa. La massa si disperde come una "lacrima di Batavia" cui sia stata tagliata la punta». ⁴³

La forza aggregante del capo nasce dalla illusione che «esso ami di amore eguale tutti i singoli componenti della massa». ⁴⁴ Nella chiesa cattolica – l'altra grande istituzione che Freud analizza – il fatto che Cristo ami tutti i suoi "figli" dello stesso amore rende i fedeli fratelli in Cristo: il legame verticale di ciascuno con il capo religioso fonda i legami orizzontali tra i membri della comunità. Allo stesso modo, nell'esercito «il comandante in capo è il padre che ama in misura eguale tutti i suoi soldati ed è per questo che essi si chiamano camerati». ⁴⁵ La particolare struttura gerarchica dell'esercito permette di capillarizzare questo amore del capo: sue protesi, gli ufficiali e i sottufficiali lo riverberano di gruppo in sotto-gruppo come padri surrogati. «Ogni capitano è a un tempo il comandante in capo e il padre del suo reparto, ogni sottufficiale lo è del suo plotone». ⁴⁶ A sua volta l'illusione che il capo ami di eguale e democratico amore i suoi «figli» è il risultato di una idealizzazione dei figli stessi, che hanno investito il capo/padre della funzione di ideale del loro Io e hanno assunto – per gran parte inconsciamente – lui e i suoi surrogati a modelli interni di ciò che desiderano essere. In questo modo, all'interno di ciascun gruppo e sottogruppo di una società militare i soldati si trovano a condividere uno stesso modello per l'Io, «l'ideale collettivo incarnato nel capo», ⁴⁷ e questa comunanza di modello crea tra loro la possibilità di quella identificazione reciproca che fonda la coesione orizzontale, il «cameratismo». «Una tale massa primaria è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro ideale dell'Io e che pertanto si sono identificati gli uni con gli altri nei loro Io». ⁴⁸

Non è il caso di entrare qui negli aspetti più strettamente psicoanalitici della ipotesi freudiana, e in particolare nel problema della identificazione. È però importante osservare che quel «mettere un oggetto al posto dell'Ideale dell'Io» è, secondo Freud la dinamica psicologica centrale dell'innamoramento, e soprattutto della «relazione ipnotica», una vera e propria «formazione collettiva a due» praticamente «identica» alle formazioni collettive da cui si distingue solo per «questa limitazione del numero». Il rapporto che lega il soldato al capo è dunque, nella sua struttura e nella sua dinamica, un innamoramento e soprattutto un processo ipnotico: come in questi due fenomeni, la

personalità reale e le caratteristiche oggettive dell'altro – colui di cui ci si innamora, l'ipnotizzatore, il capo – sono scarsamente importanti, perché esso non è visto in realtà come un Altro, ma serve solo a consentire transferalmente la ripetizione di situazioni e ruoli arcaici.

La stessa arcaicità caratterizza l'altro polo della coesione, i legami orizzontali tra i soldati. L'esercito, come del resto la chiesa, ha escluso le donne dalla sua organizzazione sociale. Questo ha fatto pensare che i legami libidici nella società militare siano di natura omosessuale. Niente di più falso, scrive Freud. Nelle formazioni e negli eventi collettivi ad alta coesione la differenza sessuale è irrilevante. In una folla come in un esercito in combattimento, non conta che l'altro sia uomo o donna, perché l'individuo regredisce a stadi di sviluppo psicologico che precedono la differenziazione psicologica dei generi. «Anche dove si formano masse che risultano composte tanto di uomini quanto di donne, la differenza tra i sessi non svolge alcuna funzione. Non ha quasi alcun significato chiedersi se la libido sia di natura omosessuale o eterosessuale; essa non risulta in-fatti differenziata in base ai sessi e, in particolare, prescinde per intero dalle mete della organizzazione genitale della libido»⁴⁹ Anche l'omosessualità, per quanto in forma più ambigua rispetto al rapporto eterosessuale, può dar luogo ad una relazione oggettuale, sceglie l'altro in quanto altro, stabilisce tra me e lui una distanza che è anche differenza. Ma la differenza è appunto ciò che la coesione assoluta necessaria all'esercito non può tollerare: genera processi di individuazione, introduce possibili distanze tra individuo e gruppo, mina l'identificazione totale come «amore dell'identico», impedisce quello «sprofondare nell'omogeneo», prima di ogni differenza, che è il requisito della socialità militare in combattimento. La *Gemeinschaft* totale esige l'arcaicità della libido pre-genitale come garanzia della confusione della «cohésion massive» (Durkheim).

Un altro pericolo minaccia tuttavia la compattezza pre-individuale della «massa», e costringe la funzione aggregativa del capo a percorrere vie inquietanti. Per individuarlo, Freud ricorre questa volta alla disgregazione di una massa religiosa immaginata in un romanzo cattolico inglese: una scoperta archeologica mina alla base la credibilità della natura divina e della resurrezione di Cristo. Ne conseguono il crollo della civiltà europea e «uno straordinario incremento di ogni sorta di atti di violenza e di crimini».⁵⁰ In questo scenario simulato, il crollo della coesione produce lo scatenarsi dell'aggressività all'interno del gruppo stesso; dilagano «impulsi spietati e ostili nei confronti di altre persone, impulsi che, in virtù dell'amore eguale del Cristo, non

potevano in precedenza manifestarsi». ⁵¹ La metafora è trasparente: il gruppo protegge la propria coesione deflettendo il male interno – Thanatos – all'esterno sotto forma di aggressività. Ma per quanto accurata – e, nel caso dell'esercito, facilitata enormemente dalla situazione bellica – questa deflessione è sempre incompleta, e una quota di Thanatos continua a minacciare dall'interno la compattezza dell'aggregato. Spetta al capo assumerla su di sé: se vuole svolgere pienamente la sua funzione, non deve sperare di essere solo amato, ma accettare di essere anche odiato. Deve usare la sua posizione liminare, al confine del gruppo, per offrirsi come bersaglio interno-esterno all'aggressività che vi cova e che rischia di disgregarlo. Deve facilitare tramite la sua persona la trasmutazione dei residui di Thanatos in una aggressività che accoglie su di sé e in sé. Re taumaturgo, accetta di farsi carico del "male" del gruppo, la disgregazione, l'anomia, ritrasformando-lo in "bene" (la coesione). Ogni legame sociale è dunque una sottile trama di Eros che tiene a bada, grazie all'azione bonificante del capo, Thanatos che preme: «il senso sociale poggia quindi sul volgersi di un sentimento inizialmente ostile in un attaccamento caratterizzato in senso positivo [...]. Tale rovesciamento appare compiersi sotto l'influsso di un comune legame di tenerezza istituito con una persona estranea alla massa». ⁵² Quando la «persona estranea» viene a mancare, il «rovesciamento» diventa impossibile. La perdita del capo restituisce al gruppo la distruttività che il suo corpo mistico aveva accettato di contenere e di allontanare dal gruppo. L'aggressività deflessa e esportata ridiventa male interno e aggredisce a sua volta i vincoli sociali libidici indeboliti dal venir meno del loro tramite necessario.

Il capo come ideale collettivo e corpo mistico, l'ipnosi, l'innamoramento, la libido pre-genitale, Thanatos che si annida dietro ogni vincolo sociale, le reti di identificazioni, il ritorno di modelli e processi arcaici, la deindividuatione e il confondersi dell'individuo nel gruppo... Nella teoria freudiana del sociale e nella sua descrizione della «massa» militare non c'è posto per l'orientamento razionale alto scopo, per il calcolo "economico" e per il contratto. Una istituzione tra le più rigidamente formalizzate e burocratiche – com'erano già in quegli anni, e malgrado tutti i residui di Ancien Régime, gli eserciti mitteleuropei – viene ricondotta ad una congerie di relazioni arcaiche, di dinamiche primitive e di processi affettivi inconsci. Un modello di organizzazione sociale complessa viene esiliato dallo spazio della ragione e condotto a scoprirsi orda. L'orgoglioso "carisma" del capo viene smontato a

invenzione del gruppo e a transfert, e la sua legittimazione è quella – flebile e irrazionale – dei fantasmi. Su tutto questo splende il sole nero della coesione. È in vista della coesione che i soldati si "innamorano" del comandante, per difenderla si identificano gli uni con gli altri, per permetterle di sopravvivere al combattimento come situazione sociale estrema si deindividualizzano e «sprofondano nell'omogeneo», per metterla al riparo dall'ombra stessa della differenza e della separazione regrediscono ad una libido pregenitale sessualmente indifferenziata.

La coesione massiccia è funzionale alla morte "eroica" per il proprio gruppo che è richiesta dalla guerra. Potremmo pensare che la socialità arcaica che Freud ritiene di aver colto nell'esercito sia solo una astuzia della ragione, che piega emozioni e affetti al servizio dei suoi fini.

È tuttavia possibile un'altra ipotesi, più vicina all'ironia del metodo freudiano e alle intuizioni del 1915 sulla funzione coesiva della guerra: non la coesione assoluta come strumento della guerra, ma la guerra come una strategia estrema di coesione. Un gruppo minato dal «male interno», ovvero da una intollerabile minaccia di disgregazione endogena, sceglie di bonificarsi attraverso la guerra: potrà deflettere via da sé quel «male» trasmutandolo in aggressività contro il Nemico, potrà ripristinare la coesione in pericolo. Dietro il desiderio di guerra potrebbe nascondersi il terrore del crollo sociale. Il bisogno di fare la guerra — o di fantasticarla — esprime forse il tentativo disperato di restituirsi la *Gyemeinschaft* perduta, la totalità sociale incrinata dal mutamento. Di fronte a questo panico anomico, la società militare si propone come un nucleo integralmente bonificato dalle spinte disgregative che percorrono il resto della società: una micrototalità esemplare ipercoesa che rispecchia, rivelandola, la fame di coesione del sistema sociale e dei suoi individui, una utopia interna realizzata cui la guerra consente di plasmare di sé l'intera struttura sociale.

3. Guerra e psicosi: l'evoluzione della teoria della guerra dopo Freud

Dal proteiforme sistema concettuale di Freud derivano orientamenti psicoanalitici diversificati, spesso accomunati solo dal riferimento allo stesso padre fondatore. Nel magma della psicoanalisi post-freudiana è possibile individuare tuttavia due tendenze centrali:

- a. l'abbandono del modello pulsionale-monadico che Freud aveva ereditato dal positivismo biologico, e l'attenzione crescente all'oggetto e al contesto delle pulsioni.

Al di là delle sue feconde contraddizioni, Freud tendeva a vedere l'individuo, e dunque l'inconscio, come un sistema pulsionale per gran parte predeterminato che investe la realtà esterna e interna con le sue dinamiche, dandole significato psicologico. Il bambino è già fame, sessualità, aggressività, e le vicissitudini di ciascuno di questi "istinti" in interazione con gli altri determinano il modo in cui egli costruisce e percepisce psicologicamente le persone e le cose che gli stanno intorno. L'individuo investe di senso il *Mitwelt* e l'*Umwelt* in base alla propria dotazione energetico-pulsionale, e ne viene investito di *ritorno*.

Ma progressivamente la teoria post-freudiana abbandona questa visione centrifuga, la relazione oggettuale non è più un movimento univoco dal Sé verso l'oggetto, ma una interazione in cui le caratteristiche e le azioni del cosiddetto oggetto acquistano un peso crescente. Certo ciascuno di noi popola la realtà con il suo mondo interno, ma a sua volta è popolato dal mondo interno degli altri; proietta sull'oggetto le proprie fantasie, ma è anche il punto d'arrivo delle fantasie di un "oggetto" a sua volta soggetto attivo. Di qui l'abbandono del modello "neutrale" dell'analista nella situazione terapeutica e il riconoscimento del ruolo del "controtransfert" — ovvero delle reazioni profonde dell'analista stesso — nel rapporto soggetto-soggetto con il paziente. Non a caso questa evoluzione esalta il concetto di "identificazione", elaborato per la prima volta in quello stesso scritto di Freud sui gruppi che apre con la proposta della psicologia individuale come psicologia sociale.

- b. La divaricazione della ricerca teorica e della tecnica terapeutica della psicoanalisi verso due assi principali: l'indagine sull'Io, e l'esplorazione dei livelli pre-edipici della psiche.

Soffermiamoci su questa seconda direzione, la più feconda di novità nell'approccio alla guerra. Malgrado qualche incursione nelle fasi precedenti della vita psicologica del bambino, Freud aveva fermato il suo cammino a ritroso intorno al nucleo della situazione edipica, ovvero quel rapporto padre-madre-figlio in cui, nel gioco delle identificazioni e dei conflitti incrociati, nasce l'individuo. Negli anni '30 e '40, grazie soprattutto allo sforzo grandioso di Melanie Klein, la riflessione psicoanalitica oltrepassa l'Edipo e ipotizza configurazioni arcaiche del processo primario, caratterizzate da: (i) la prevalenza del rapporto madre-bambino: il padre si allontana dalla scena psicologica, la triade edipica

diventa una diade, il protagonista simbolico non è più il pene ma il seno (e il corpo della madre); (ii) questo modello duale si traduce nella lettura prevalente delle dinamiche in termini di unione/separazione; la "separazione" diventa un evento psichico centrale; (iii) la situazione edipica era il terreno della nevrosi, il rapporto madre/bambino è lo spazio elettivo della psicosi; angosce primitive di tipo psicotico vengono riconosciute come tratti arcaici costitutivi della personalità, i suoi elementi psicotici; diventa ora possibile un approccio psicoanalitico alla psicosi individuale.

È sulla base di questa evoluzione della psicoanalisi che si va modificando e arricchendo l'approccio psicoanalitico alla guerra. Se il Sé come rete di oggetti interiorizzati ha una struttura logica grupppale, e se le configurazioni primitive di questa rete sono governate da dinamiche psicotiche, ecco che diventa possibile una teoria "psicotica" dei gruppi, dunque una lettura "psicotica" della guerra.

3.1. Géza Róheim e l'unità duale madre-bambino

La riflessione freudiana lasciava aperte due domande centrali. In primo luogo, a quali aspetti della vita psichica individuale si ancora il senso sociale? Dove si radica psicologicamente l'esperienza del sociale per il singolo individuo? È sufficiente l'accenno di risposta contenuto nel mito dell'Urvater, ovvero l'affratellamento dell'orda nel parricidio e nel successivo patto sociale tra eguali? Basta l'Edipo a render conto della «pulsione gregaria»? In secondo luogo, la guerra nasce dalla deflessione aggressiva di Thanatos. Ma cos'è, in termini di vicissitudini e dinamiche psicologiche, questo male interno? Quali sono i contenuti psicologici di Thanatos? Quale minaccia mortale psicologica si annida nel Sé e lo spinge alla guerra? Quale connessione lega questa minaccia mortale psichica alla sua forma psico-sociale, la disgregazione del gruppo? La coerenza e la completezza concettuali di una teoria psicoanalitica della guerra esigono una risposta esauriente a questi due interrogativi.

Psicoanalista e antropologo, Róheim li affronta in un saggio tanto notevole quanto ampiamente saccheggiato e poco citato. Scritto durante la seconda guerra mondiale, *War, crime and the covenant*⁵³ si presenta come un'indagine psicoanalitica e antropologica su due fenomeni-limite come la guerra e il crimine. In realtà, esso mira a costruire una teoria psicoanalitica del sociale che integri il modello

freudiano dell'orda parricida con le indagini kleiniane sulle dinamiche arcaiche madre-bambino; una teoria capace di far coesistere in un unico modello le caratteristiche edipiche e pre-edipiche del legame sociale e dei fatti collettivi.

Anche la riflessione di Róheim parte dalla ricerca di un *Grundkörper* del sociale. Freud l'aveva trovato nel rapporto verticale padre-figlio (ipnotizzatore-ipnotizzato, ecc.) come supporto del vincolo orizzontale tra i membri fratelli di un gruppo. Grande assente nelle pagine della *Massenpsychologie* è la donna: vi si allude come motivo del parricidio nell'orda, e come pericolo "anarchico" per l'ordine sociale del gruppo (nell'innamoramento); essa serve da veicolo per la costruzione del sociale o da minaccia della sua distruzione, ma la presenza di fantasmi femminili nella percezione psicologica dell'aggregato sociale viene ignorata (cosa tanto più sorprendente in quanto Freud l'aveva letta in *Le Bon*).

Róheim capovolge la prospettiva freudiana: la donna è al cuore stesso del sociale, come elemento del suo *Grundkörper*. Il fatto sociale elementare non è la relazione padre-figlio, ma, secondo una vecchia proposta di Sumner, l'unità duale madre-bambino. «La società o il gruppo come unità sono la ripetizione fittizia (*fictive*) della situazione dell'unità duale»;⁵⁴ «intendiamo per "società" la forma nucleare della socialità umana, il rapporto madre-bambino»;⁵⁵ «la famiglia e il clan, le unità della società umana, sono basati sulla unità duale originaria madre-bambino»;⁵⁶ e ancora «il fattore psicologico fondamentale che rende possibile la società è appunto questa unità duale madre-bambino». ⁵⁷ Il concetto stesso di «unità duale» allude alla struttura paradossale della socialità. «Esso significa uno stato di cose in cui il neonato e la madre sono al tempo stesso una totalità e i due elementi di una totalità»;⁵⁸ ovvero una situazione in cui coesistono inestricabilmente spinte violente verso la separazione inevitabile, e spinte altrettanto violente verso il mantenimento della fusione totale.

Il fatto sociale elementare si presenta all'insegna della pseudo-coesione,⁵⁹ come incerto equilibrio tra l'individuazione e la totalità, tra la nascita psicologica e l'inglobamento. Lo dimostrano i giochi collettivi dei bambini, costruiti intorno alla dinamica dell'entrare/uscire da un gruppo che drammatizza l'unione/distacco dall'entità materna. Lo verificano i riti alimentari che accompagnano i "covenants", i patti sociali fondanti: il nuovo legame sociale sancito dal patto è suggellato da un segno orale che esprime la dominante orale del suo paradigma arcaico, il rapporto madre-neonato. «Il mero fatto

che un giuramento o patto sia qualcosa che si beve o si mangia indica la sua origine nella fase orale, cioè nella situazione madre-bambino [...] In altri termini il patto come forma elementare di società è il *ripristino dell'unità duale*». ⁶⁰

La contraddizione costitutiva dell'unità duale la costringe ad oscillare tra coesione e separazione: per quanto riesca ad essere simbiotico, il rapporto madre-bambino conserva inevitabilmente l'ombra della scissione. Per quanto si sforzi di attuare la separazione tra i suoi due poli, esso conserva inevitabilmente il richiamo nostalgico dell'Uno, della confusione. Se per il bambino frustrazione significa l'assenza della madre, e la gratificazione dei suoi desideri è collegata alla sua presenza, ⁶¹ frustrazione e gratificazione, aggressività e amore, coesistono in modo necessario nel fatto sociale elementare. La socialità contiene in sé Eros e Thanatos come sue valenze immanenti, il male interno che inerisce al sociale è l'ombra della separazione e della individuazione, che il gruppo vive come aggressione e minaccia mortale.

Siamo lontani in realtà dalle elaborazioni freudiane di *Al di là del principio di piacere*. Thanatos è stata "laicizzata": non più il negativo dell'essere, ma la conseguenza di una particolarità strutturale, biologicamente e culturalmente condizionata, del paradigma elementare dell'interazione umana. Il controcanto di Eros si riduce ad esempio vistoso del rapporto tra frustrazione e aggressività. Non è questa la sede per valutare il significato di questa riduzione. Vediamo piuttosto in che modo Róheim la applica alla lettura della guerra.

Nella diade madre-bambino, la madre è datrice di gratificazioni e frustrazioni, dunque suscita desiderio e aggressività, la spinta a rimanere confusi con lei e a respingerla separandosene. Ma il bambino non tollera questa contraddizione emotiva, e mette in atto un meccanismo difensivo elementare: «si identifica con la madre e proietta le sue aggressioni sul mondo esterno». ⁶² Riconosciamo qui la dinamica di estroflessione dell'aggressività che già Freud aveva identificato come la dinamica di base della guerra. Il male interno della unità duale è la separazione: qual'è la forma sociale estrema della separazione? Nella società, quale "perdita" può equivalere alla perdita della madre per il bambino che se ne distacca crescendo?

Già Melanie Klein aveva suggerito la strada, usando per questo distacco il termine "lutto". Róheim la segue: la "perdita" paradigmatica è la morte. Basata spesso su osservazioni dirette, l'analisi dei riti del lutto presso varie popolazioni "primitive" (in particolare

dell'Australia centrale) gli permette di cogliere la connessione tra l'organizzazione sociale del cordoglio e l'aggressione verso l'esterno. Quando in queste tribù muore un membro, dopo una prima serie di lamentazioni viene subito preparata una spedizione punitiva individuale o collettiva verso una tribù vicina considerata responsabile di quel decesso. La morte non può essere endogena alla tribù, ma solo esogena. Nel corpo sociale del gruppo non c'è spazio per la possibilità della morte – della separazione radicale –, che può essere solo il risultato di pratiche magiche negative di altre tribù vicine. La morte in quanto male interno viene interpretata come conseguenza di una aggressione esterna, che esige una aggressione di risposta. In questo modo la morte viene esportata, il lutto viene inflitto e non subito, e il tormento della colpa che accompagna inevitabilmente la morte di persone vicine viene trasmutato in rabbia aggressiva sostenuta da fantasie paranoide. Il dubbio inconscio che io possa aver ucciso il morto con le mie fantasie aggressive profonde si acquieta nella certezza che vado ad uccidere chi l'ha ucciso. «La teoria che ogni morte è causata dagli stregoni malvagi di tribù vicine è un tentativo di liberarsi dai sensi di colpa e di salvaguardare l'identità del clan e l'identificazione con il morto mediante *proiezione*. Non sono loro, i membri della stessa tribù, ad aver voluto e causato la morte, ma gli stregoni cattivi che stanno oltre la frontiera».⁶³

Di fronte a questa connessione profonda, suonano rozze le ricerche di eruditi come Davies, che riducono l'aggressività guerriera a prodotto delle frustrazioni nate dal bisogno economico e dalla scarsità. Come Freud, anche Róheim ha gioco facile nel mostrare la debolezza delle spiegazioni razionaliste della guerra. Il fatto bellico nasce dal tentativo di espellere la morte dal proprio gruppo per sancire la tendenziale immortalità della propria Comunità perfetta e totale. Ma quando il tentativo avviene, è già troppo tardi: la morte è già presente nel gruppo, la totalità sociale onnipotente è già stata incrinata. Il bambino che proietta fuori dall'unità duale le sue spinte aggressive verso la madre in realtà deve constatare che «il Terribile è già accaduto» (Heidegger), la separazione è già entrata in modo ineliminabile nel suo sogno di una Diade eternamente simbiotica. Analogamente, il gruppo che ricorre alla guerra per negare la morte – ovvero la separazione, la disgregazione interna – deve riconoscere che di fatto la morte è già presente, la *Gemeinschaft* è già incrinata e la guerra può solo *cercar* di ripristinare magicamente la comunità perduta. «Ecco cos'è la guerra, che *il lutto viene trasferito sull'altro*

gruppo»,⁶⁴ e con il lutto la perdita di coesione sociale, l'anomia, l'individuazione «che è costruita da e si basa su spinte ostili contro la madre»,⁶⁵ contro la *Gemeinschaft*.

La natura profonda del desiderio di guerra che può esplodere in un gruppo diventa a questo punto più chiara. Come aveva intuito anche Freud, per Róheim «in guerra si fa il tentativo di riaffermare una unità minacciata proiettando l'ostilità oltre le frontiere».⁶⁶ Il desiderio di guerra esprime la sofferenza di un gruppo minacciato da un male interno intollerabile, da un equivalente sociologico della morte. Come per il bambino le proiezioni aggressive, così per la formazione sociale la guerra diventa lo sforzo per ripristinare la simbiosi comunitaria, i «verdi paradisi» fusionali di una età dell'oro sociologica in cui l'individuazione, l'anomia e il conflitto non laceravano ancora il corpo sociale della madre. In questo senso la guerra è anelito perverso all'utopia, che, come ha ben intuito Adorno, «si nutrive dell'amore della madre».⁶⁷

La morte come "figura" della separazione e dell'individuazione è dunque il male interno. Ma Róheim va oltre. Una volta esplorata la dimensione pre-edipica, desidera integrarvi l'Edipo. Sulla scena della unità duale appare il padre, che assume la funzione della parte cattiva della madre. Il suo ingresso consente al bambino di dirottare sul padre l'aggressività che altrimenti dovrebbe continuare ad indirizzare verso la madre. Il padre come "madre cattiva" «bonifica» (Fornari) il rapporto tra madre e figlio e le consente di essere solo una madre buona. Attraverso il padre, l'unità duale è di nuovo – nelle fantasie dei suoi due poli – totalmente "buona" e simbiotica. In questo modo il padre viene ad assolvere la funzione che, nelle elaborazioni bellicose del lutto, spettava al nemico. Poiché «il padre entra nei panni della madre cattiva e diventa il nemico primitivo, l'ostacolo alla gratificazione»,⁶⁸ esso finisce con l'occupare il luogo del nemico interno, e si incista nella personalità come Super-Io. L'attacco a questo nemico interno e la guerra contro il nemico esterno si sovrappongono e si rafforzano reciprocamente. Il meccanismo di estroffessione dell'aggressività elaborato nel rapporto madre-bambino trova ora nuovi percorsi e nuova forza nelle dinamiche edipiche. Il desiderio di guerra si nutre ora anche della dislocazione della lotta contro il padre e le sue "figure" sociali edipiche portatrici della realtà, della separazione e dell'individuazione. Le logiche dell'orda parricida e dell'unità duale convergono nella costruzione del bisogno di distruggere, attraverso il nemico esterno, un nemico interno che è madre cattiva, padre e Super-

Io. Salvo poi cercar di espiarne la colpa attraverso i rituali depressivi che seguono la spedizione bellica, e le fantasie distruttive paranoide.

3.2. R. Money-Kyrle, ovvero la guerra come psicosi

Il saggio di Róheim rappresenta l'ultimo grande tentativo di intrecciare i livelli edipico e pre-edipico nella interpretazione della guerra e del suo desiderio. In realtà già da anni si andava delineando quella che sarebbe stata, dopo la seconda guerra mondiale, la sostanziale egemonia dei modelli pre-edipici nella teoria psicoanalitica del fatto bellico e del comportamento bellicoso. L'antesignano di questa tendenza fu Roger Money-Kyrle, una tra le figure più singolari della psicoanalisi britannica per la complessità della sua formazione e dei suoi interessi. Precocemente attratto dalle prime formulazioni del modello kleiniano (con Melanie Klein fece d'altra parte una frammentaria esperienza analitica), le applicò alle indagini filosofiche, sociologiche e antropologiche cui si dedicava da anni. Ne emersero alcuni saggi memorabili, i primi a tentare una correzione degli scritti "sociologici" di Freud a partire dal versante pre-edipico. Tra questi, due brevi scritti sulla guerra, apparsi rispettivamente nel 1934 e nel 1936⁶⁹ alle soglie di quel conflitto mondiale di cui aveva percepito l'arrivo nella logica del nazismo e delle dinamiche psicologiche mobilitate dalla sua propaganda.⁷⁰

Il punto di partenza della riflessione di Money-Kyrle è ancora una volta la critica delle teorie razionaliste della guerra. Non ha senso dare credito alle giustificazioni concepite o interpretazioni economiche e di senso comune del fatto bellico. I modelli del darwinismo sociale attribuiscono la guerra a «cause di necessità e alla lotta per la sopravvivenza, cioè alla pressione che insorge nella popolazione per l'approvvigionamento di cibo».⁷¹ Ma questo non spiega da un lato la peculiarità della guerra umana, unico esempio di aggressività organizzata all'interno della propria specie tra le specie animali evolute; dall'altro, il fatto che, in molti casi, la guerra coincide con momenti non di bisogno ma di benessere relativo: «...l'uomo primitivo è più pronto a combattere quando tutti i suoi bisogni economici sono soddisfatti [...] La stagione dell'abbondanza è il tempo della guerra».⁷² Allo stesso modo, attribuire la guerra alla «ambizione di governanti, di gruppi privati o di intere nazioni» non spiega perché l'oggetto delle mire ambiziose siano talvolta simboli privi di valore intrinseco, «teste o altri trofei o vittime

sacrificali»,⁷³ né perché il processo bellico vada poi molto oltre il conseguimento razionale degli obiettivi prestabiliti. Se ne deve dedurre che «la definizione di ambizione implichi molto di più di un razionale interesse personale». ⁷⁴ Queste ed altre considerazioni costringono a pensare che esista nell'uomo «una disposizione verso la guerra»,⁷⁵ un desiderio di guerra che affonda le sue radici nell'inconscio, cioè in un livello psichico di pertinenza della psicoanalisi.

Money-Kyrle identifica nella psicoanalisi tre diversi approcci teorici alla guerra, che corrispondono a diverse fasi del suo sviluppo concettuale. Il primo è la cosiddetta «teoria sessuale della guerra»: il fenomeno bellico sarebbe «l'eruzione di tutto ciò che la civiltà normalmente reprime», e in particolare della sessualità. In questa prospettiva il combattimento sarebbe una sadicizzazione del rapporto sessuale, le armi dei simboli fallici, lo sparare, il pugnalarlo ecc. dei simboleggiamenti della penetrazione, e «lo scoppio della guerra [...] come un erompere della perversione sancita dallo stato». ⁷⁶ Il secondo è la teoria edipica: il bambino vive il padre a] tempo stesso come un temibile rivale rispetto alla madre, nonché come l'oggetto d'amore e il modello che gli consente di completare il distacco dalla figura materna e la sua nascita come individuo. Questo «conflitto intollerabile» lo porta a difendersi con una scissione: il proprio padre sarà il "padre buono", mentre su un'altra figura maschile costruita come il "padre cattivo" si sposterà tutta l'aggressività che non può scatenarsi contro il proprio padre. In questo modo si costruiscono le basi emozionali del consenso al leader carismatico del proprio gruppo – o alla sua versione sublimata: un'entità astratta, un'ideale, la Nazione. Ma si costruisce anche il dislocamento dell'aggressività verso il leader emblematico di un altro gruppo, percepito come il "padre cattivo": «gli dei di un popolo sono i demoni dell'altro [...]. Napoleone, Mussolini, Hitler possono essere divinità nel loro paese, ma questi tre nomi possono avere una risonanza diabolica in molti paesi vicini». ⁷⁷ Il dramma edipico diventa la radice profonda e la dinamica strutturante del desiderio di guerra, e quando i due poli dell'immagine paterna scissa convivono nella stessa comunità, la guerra tende a diventare guerra civile.

L'approccio basato sull'Edipo rende bene conto di alcuni aspetti singolari del comportamento bellico umano. Per es. esso spiega in primo luogo ciò che già Freud aveva colto, cioè la sovrapposizione tra il divieto di uccidere all'interno del proprio gruppo e il divieto dell'incesto. Così come non si può sposare la propria madre, così non si deve sfidare e uccidere il proprio padre. L'esogamia si coniuga con l'exocotomia, il ratto

delle donne con la guerra, e una stessa logica costringe a deflettere verso altri gruppi sia la ricerca sessuale che l'aggressività. Nella misura in cui produce l'individuo, la situazione edipica genera il bisogno e la capacità dello scambio. In secondo luogo esso spiega la caratteristica tutta umana di «lottare sotto la guida di un capo con un gruppo contro un altro gruppo», ovvero il ruolo del capo come veicolo dell'identificazione con il proprio gruppo e come supporto dinamico dell'aggressività proiettata verso un gruppo e un capo simmetrici ma negativi. Ma paradossalmente, e malgrado la sua fecondità, la teoria edipica della guerra cade in parte sotto la stessa critica rivolta alle interpretazioni darwiniste e di senso comune. A modo suo Edipo è razionale, e la logica delle sue passioni obbedisce a calcoli razionali: «per quanto si può capire della teoria edipica – scrive con finezza Money-Kyrle - l'odio era un risultato perfettamente razionale della gelosia del bambino»,⁷⁸ altrettanto "razionale" e basata su un criterio economico-retributivo è, aggiungiamo noi, la paura della castrazione, così come su un calcolo utilitaristico si fonda dopo tutto la rinuncia alla madre. Troppa razionalità e troppo calcolo, sembra insinuare Money-Kyrle, per fatti come la guerra e il desiderio di guerra, dove sembrano scatenarsi i livelli più arcaici dell'inconscio.

Subentra qui il terzo approccio, la *teoria paranoica*. L'aggressività, osserva Money-Kyrle, non inizia certo con l'Edipo ma già nei primi momenti del rapporto madre-figlio, quando «il succhiare si trasforma in mordere» e nascono le «fantasie di mangiare o addentare la madre per appropriarsi o distruggere certe misteriose sostanze o oggetti che si crede siano dentro di lei».⁷⁹ Non è il caso di addentrarci qui nella descrizione complessa - e immatura: i grandi saggi della Klein sulla posizione schizo-paranoidea devono ancora arrivare - che viene data del processo che porta il bambino a popolare proiettivamente la madre di oggetti buoni e aggressivi, e a ritrovarsi (a) minacciato e aggredito dalle sue stesse proiezioni trasformatesi in nemici esterni, (b) popolato a sua volta da queste proiezioni che reintroietta come nemici interni. Conta la conclusione provvisoria di questa prima fase del processo: «nella misura in cui gli oggetti introiettati sono malevoli, [il bambino] li sente pericolosi sia per se stesso che per le cose che ama di più, e per sfuggire a questa nuova ansia li proietta fuori di nuovo. Questa è la spirale viziosa di proiezione e introiezione; una spirale poiché l'odio e la paura si intensificano a ogni ripetizione del processo».⁸⁰ Per interromperla senza un'ulteriore inutile proiezione, e per evitare il dolore di una depressione ancora intollerabile, il bambino ricorre ad una difesa maniacale: con un

sussulto interno, si forzerà a percepire come un potere positivo tutta l'aggressività da cui si sente abitato, identificandosi con essa. Il suo "male interno" diventa una forza negativa, una rassicurante potenza di distruzione che dirigerà non contro la madre "buona", indispensabile datrice di gratificazioni, ma contro il suo doppio negativo, la madre "cattiva" presto trasformata in padre dall'avvicinarsi dell'Edipo. Questo complesso intreccio di difese maniacali, di scissioni e di proiezioni gli permette di trasmutare in forza il suo minaccioso male interno, di stravolgere la depressione in un attacco contro l'esterno, e di sentire il suo desiderio di aggredire come una risposta legittima indotta dall'aggressività di un nemico (il male esterno). «Questo processo maniacale nel bambino, osserva Money-Kyrle, *sembra costituire il prototipo della psicologia della guerra nell'adulto*». ⁸¹ Ma il lettore vi avrà anche riconosciuto la logica della paranoia. La guerra è dunque una psicosi collettiva a sfondo maniacale-paranoideo, che si radica nella fase schizo-paranoidea di rapporto con la realtà che il bambino attraversa nei suoi primi mesi di vita. «Se la teoria psicoanalitica contiene qualche verità, la guerra è molto di più che una versione distorta di lotte animali tra maschi rivali. È... un prodotto finale di un processo psicotico». ⁸²

Poiché collega la guerra ad una fase arcaica dello sviluppo infantile che il modello kleiniano ritiene universale, la "teoria paranoica" sembra dichiarare la ineluttabilità del desiderio di guerra (e non della guerra, la cui esplosione dipende anche da «fattori precipitanti» specifici e parzialmente controllati dalla coscienza e dalla razionalità). Non è così : il ciclo aggressività proiettata – aggressività introiettata – minaccia depressiva interna – difesa maniacale – aggressività riproiettata sulla "madre cattiva"/padre/nemico esterno trova un contrappeso nei meccanismi riparativi messi in moto dal senso di colpa per le fantasie aggressive verso la madre anche amata. «Il timore inconscio di avere distrutto o danneggiato i nostri oggetti buoni nell'infanzia suscita un forte desiderio di riparare il danno, ⁸³ che si traduce in un orrore della guerra che non è solo razionale e consapevole, ma si radica anch'esso nell'inconscio. Di qui il pacifismo, che però può cadere anch'esso preda di meccanismi paranoidei: l'aggressività si dirige contro i «reali o presupposti nemici della pace – industrie di armamenti, capitalisti bolscevichi, autocrati o nazioni straniere». ⁸⁴ In questo modo la lotta contro la guerra finisce talvolta – con la consueta ironia dell'inconscio – per rimobilizzare quelle stesse dinamiche profonde sulle quali fiorisce il desiderio di guerra.

Money-Kyrle verifica le sue ipotesi sulle dinamiche del desiderio di guerra attraverso l'analisi di uno strumento fondamentale della mobilitazione di questo desiderio, la propaganda. Presente in Germania nei 1432, era stato spettatore di alcuni raduni di massa nazisti nel periodo immediatamente precedente la resa del potere. Lo avevano colpito gli atteggiamenti della folla – di cui dà una descrizione breve ma intensa -, e soprattutto la struttura dei discorsi di Goebbels e Hitler. L'oratoria dei due capi nazisti sembrava obbedire ad un canovaccio stabile, articolato in tre, quattro temi successivi:

- a. le sofferenze della Germania negli anni del dopoguerra e di Weimar, che scatenavano nella folla «un'orgia di autocommiserazione»⁸⁵;
- b. l'evocazione del Nemico interno ed esterno responsabile di tutta quella sofferenza: «l'autocommiserazione lasciò il posto all'odio e mostro [la folla] sembrò sul punto di diventare omicida»;⁸⁶
- c. la forza crescente e inarrestabile del partito nazista: «il mostro diventò allora consapevole delle sue dimensioni e fu inebriato dall'idea della propria onnipotenza»;⁸⁷
- d. la necessità dell'unione del popolo tedesco, rappresentata visivamente nel raduno dalla compattezza dei reparti paramilitari nazisti, e che poteva esigere anche l'immolazione della propria vita: non a caso questa perorazione finale era riservata al leader carismatico, a Hitler.

La logica del canovaccio è chiara. La *prima fase* mirava a mobilitare le angosce *depressive* di sofferenza, di insicurezza e di crollo (il disfacimento di tutti i livelli della società tedesca come rispecchiamento di vissuti depressivi individuali, l'anomia sociale come controcanto, conferma e "causa" di un'ansia di disgregazione intrapsichica). Una volta esasperata emotivamente la sofferenza interna, si trattava di effettuarne la *conversione paranoica*: attraverso l'offerta di proiezioni, la seconda fase permetteva di sollevare il gruppo dalla depressione scatenandolo contro nemici interni (i socialdemocratici, gli Ebrei) ed esterni (i vincitori della prima guerra mondiale, i bolscevichi); la colpa e la paura si trasformavano in aggressività, nasceva nel gruppo il desiderio di distruggere il Nemico come surrogato proiettivo del tentativo di liberarsi dalla paura della propria disgregazione. La proiezione avvita però una pericolosa spirale: «la paura e l'odio sembrano formare un circolo vizioso. Prima viene mobilitata la paura, poi l'odio per tenerla sotto controllo: ma l'odio si aspetta una rappresaglia e quindi incrementa la paura, che deve essere soffocata da una maggiore quantità di odio, e così via. Il sistema ha bisogno di un odio *effettivo* – un odio

che possa venir soddisfatto – per mantenersi in vita. Se l'odio diventasse impotente, si frantumerebbe nell'angoscia di tipo isterico che è il suo fondamento inconscio».⁸⁸

Per ovviare al pericolo del senso di impotenza, il gruppo ricorre ad una duplice strategia: trasmuta la sua carica di odio in un fattore di potenza (l'aggressività come energia), costruisce un "capo" (o entità) portatore di potenza, energia e bontà per il proprio gruppo e di incommensurabile minaccia e terrore per il Nemico; in questo modo, dio e diavolo, il capo ingloba in sé la natura bifronte dell'aggressività del gruppo: distruttiva verso l'esterno, taumaturgica e rafforzativa verso l'interno. Questa strategia segna la *fase maniacale* del processo che catalizza e costruisce il desiderio di guerra. La negazione maniacale della morte, della depressione e del "male interno" culmina nell'evocazione dell'imgo arcaica di un corpo sociale/madre depurato di tutto ciò che all'interno lo minava e ripristinato nella sua originaria purezza e potenza, la *Gemeinschaft* assoluta come "figura" sociale del principio del piacere.

3.3. F. Fornari e le aporie psicologiche della situazione atomica

Spetta a F. Fornari il merito di aver tentato, dall'interno della prospettiva kleiniana, una sintesi complessa della lettura psicoanalitica della guerra. Tre gli aspetti più originali di questa sintesi:

- a. l'integrazione di serie ipotesi socio-antropologiche nel modello psicoanalitico;
- b. l'inserimento della analisi della guerra nell'ambito di una teoria psicoanalitica del sociale visto come un processo ancorato a basi psicotiche;
- c. l'attenzione alla specificità della situazione atomica.

Il punto di partenza è ancora una volta la deflessione dell'aggressività verso l'esterno, ma vista alla luce di un kleinismo ormai maturo. Secondo la Klein, l'evoluzione preedipica del bambino nel rapporto con la madre passa attraverso due posture fondamentali: una fase schizoparanoide, in cui prevalgono meccanismi di scissione e proiezione nel quadro di angosce persecutorie verso un oggetto (per es. la madre) percepito come oggetto parziale (per es. un mero seno); e una fase depressiva, caratterizzata da sentimenti di perdita, dolore e colpa nei riguardi di un oggetto non più parziale ma intero, riconosciuto come "esterno" all'lo e bersaglio di sentimenti ambivalenti. Queste due «posizioni» successive si collocano sullo sfondo delle dinamiche di separazione del figlio dalla madre (e della madre dal figlio) nell'ambito

della unità duale originaria: esse esprimono l'evoluzione di questo processo verso la "definitiva" separazione e individuazione rappresentata dalla situazione edipica.

Recuperandolo da uno dei saggi metapsicologici più importanti (e belli) di Freud, M. Klem usa il termine "lutto" per esprimere al tempo stesso il fatto della perdita/separazione e la congerie di emozioni che vi si collega: dolore, colpa (si è sempre in parte anche odiato l'oggetto d'amore perduto), perdita di senso della realtà, rabbia. Non a caso, in modo molto più netto di Róheim, Fornari pone il "lutto" al centro della sua analisi della guerra. In quanto fatto psicologico, esso gli fornisce un articolato modello psicodinamico di riferimento. In quanto fatto sociale, esso ancora l'analisi della guerra e del suo desiderio alla gestione sociale della morte, alle sue istituzioni e alle sue funzioni. Il "lutto" diventa così il concetto-ponte che gli consente di parlare contemporaneamente di eventi sociali e di dinamiche intrapsichiche, di ricondurre nello stesso campo euristico e in un'unica griglia teorica ciò che avviene nel più profondo dell'individuo e nel sociale in uno dei suoi acmi più vistosi, la guerra.

In quanto esperienza di perdita, il lutto è vissuto come una minaccia depressiva. Nei sistemi sociali come nella psiche individuale, esso riattiva le difese che cercano di salvaguardarci dal dolore della depressione e che mirano a trattenerci di qua dalla "posizione depressiva", nella postura psicologica che la precede evolutivamente, la posizione schizoparanoide. L'ombra del "lutto" evoca perciò meccanismi protettivi potenti e collaudati lungo un'intera fase della vita psichica, in particolare la scissione e la proiezione: ad es. la "colpa" di fronte alla morte/perdita di qualcosa di amato – il seno materno, una persona, la coesione di un gruppo/madre – viene scissa dal sé/gruppo e proiettata sull'altro/outgroup. Non sono stato io, con la mia distruttività, a provocare questa morte o questa separazione; è stato l'altro, che si vede attribuire proiettivamente tutte le mie parti negative che scindo via da me. Siamo di fronte alla «elaborazione paranoica del lutto», in cui Fornari vede «il meccanismo inconscio [...] nucleare nel fenomeno guerra»,⁸⁹ e la radice della sua sostanziale universalità: infatti, se la guerra nasce da una spinta che affonda le sue radici nel difficile passaggio tra due fasi necessarie dello sviluppo di un individuo, il bisogno di guerra è potenzialmente presente in ciascuno di noi: «ritengo che la guerra rappresenti una istituzione sociale volta a curare angosce paranoicali e depressive esistenti [...] in ogni uomo».⁹⁰

Questa paradossale funzione terapeutica della guerra diventa com-

prensibile solo se vengono colti con chiarezza i due livelli dell'evento bellico: da un lato, ed è «la parte visibile dell'iceberg», la guerra «è la difesa da un pericolo esterno (il nemico in carne ed ossa)». ⁹¹ Dall'altro, ed è la parte sommersa, la guerra è una «operazione [inconscia] di difesa e di sicurezza rispetto a terribili entità fantasmatiche, senza carne né ossa, ma che hanno una pericolosità assoluta (quella che appare, poniamo, nell'incubo) che potremmo chiamare il "Terrificante"». ⁹² Di fronte al senso comune, il pericolo è un aggressore esterno. Per l'indagine psicoanalitica, esso è «un nemico interno e assoluto come l'incubo», e la guerra è «l'operazione che trasforma tale entità terrificante, ma in definitiva inaffrontabile e invulnerabile (proprio come avviene negli incubi) in un nemico esterno in carne ed ossa e che possa essere realmente affrontabile e colpito». ⁹³ Scopo rassicurativo della guerra è dunque quello di *dare corpo ad un incubo*, di proiettare l'incubo nella realtà per poterlo rendere accessibile all'azione umana. Il nemico esterno non è altro che il supporto costruito, talvolta creato di sana pianta, per questa complessa operazione interna della psiche e del gruppo. Dalla prospettiva delle sue dinamiche inconscie, «la guerra è un'organizzazione di sicurezza non già perché permette di difenderci da nemici reali, ma perché riesce a trovare e al limite ad inventare dei nemici reali da uccidere, in caso contrario la società rischierebbe di lasciare gli uomini [...] senza difesa di fronte all'emergenza del terrificante come puro nemico interno». ⁹⁴

Di qui il drammatico paradosso psicologico della guerra, la perversione che fonda il suo desiderio, e dunque la sua paura: «la più profonda funzione di sicurezza [della guerra] non è il difendersi da un nemico esterno, bensì quella di *trovare un nemico reale*». ⁹⁵ La sicurezza psichica profonda implica dare e ricevere morte di massa. Forse mai dalla «masnada di assassini» del Freud delle *Zeitgemasses* erano risuonate nel pensiero psicoanalitico parole altrettanto cupe.

Il meccanismo psicologico che governa questa interdipendenza perversa è, lo abbiamo già accennato, la *elaborazione paranoica del lutto*, cioè l'insieme di operazioni che permette di eludere la depressione interna attraverso la sua trasmutazione in una aggressione proveniente dall'esterno. Lo aveva già colto Géza Róheim: «s'immagina che l'oggetto d'amore sia morto non per i propri attacchi fantastici sadici verso il proprio parente, ma per stregonerie malefiche del nemico. L'esperienza del lutto diventa allora non più la sofferenza per la morte della persona cara, bensì l'uccisione del nemico illusoriamente pensato come uccisore». ⁹⁶ Parallelamente, i processi di anomia e disgregazione

endogena che minacciano l'ingroup vengono tradotti come il risultato di manovre aggressive di un Nemico esterno assunto come distruttore. Fornari cita a buon titolo un'osservazione di Money-Kyrie sulla storia dei Kwoian, nella quale uno degli eroi venerati negli stretti Torres scatena una guerra per vendicare la morte della madre (del gruppo) che egli stesso ha ucciso!

L'elaborazione paranoica del lutto è però solo il nucleo centrale pre-epidico del bisogno di guerra. Su di essa si sedimenta lo sviluppo successivo della personalità, che vi aggiunge nuove concrezioni e ne estende strumenti e portata. Entra sulla scena la situazione edipica e, con essa, gli apporti di altre scienze sociali alla comprensione psicodinamica della guerra. Primo fra gli studiosi della guerra da una prospettiva psicoanalitica, Fornaci recupera apporti importanti, ma frammentari, della sociologia, e in particolare della scuola troppo ignorata di Bouthoul. Nelle dinamiche edipiche, il figlio desidera uccidere il padre-rivale, ma si dimentica troppo spesso il simmetrico inverso di ciò, ovvero il desiderio del padre di uccidere il figlio, ovvero di schiacciarlo, castrarlo, umiliarlo: il desiderio di infanticidio. La guerra, come aveva già intuito Bouthoul, rappresenta la realizzazione socialmente organizzata di questo desiderio. In essa, i vecchi mandano i giovani a morire nel quadro di un «infanticidio differito» (Bouthoul) legittimato dalla società, e dunque privo dei sensi di colpa che accompagnano i crimini e i desideri criminali individuali.

Ad un secondo livello, la situazione edipica sancisce l'assestamento dei vari livelli del Sé, cioè l'io, il Super-Io e l'Es. Ma questa organizzazione della personalità è conflittuale e dolorosa. Ad ogni momento le varie istanze cercano di scambiarsi le parti o di annullarsi reciprocamente. La spinta più intensa – dettata com'è da tutta la forza del principio del piacere – mira a confondere l'Es e il Super-Io: in questo modo le pulsioni e i valori morali interiorizzati tendono a coincidere, le "regole" interne sono quelle dettate dalla gratificazione illimitata degli impulsi, la percezione della realtà diventa la semplice proiezione dei propri desideri, e le funzioni di mediazione e controllo esercitate dall'Io si vanificano. Ora la guerra consente e *organizza* per buona parte questa confusione tra desideri e norme. Comportamenti e atteggiamenti vietati diventano possibili e auspicati nella situazione bellica, imperativi categorici perdono ogni valore, fantasie segrete e colpevoli si vedono offrire l'occasione per realizzarsi senza colpa.

Questa proprietà psicologica generale della guerra si articola in varie direzioni. Innanzitutto, l'Es (le pulsioni) che si colloca nel luogo del Su-

per-Io (la coscienza morale) caratterizza la situazione sociale e psicologica della *fešta*. Secondo Bouthoul, sul piano psicologico gli aspetti più significativi della fešta sono:

1. la sua qualità di rito di sperpero;
2. la sua temporanea sospensione di parte o di tutte le regole morali; l'esaltazione collettiva ad alto potere suggestivo che essa induce;
3. i riti sacrificali che la sottendono, accompagnano e seguono;
4. i suoi effetti corporei, in particolare sul sistema sensoriale, contemporaneamente esasperato ed attutito (per es. l'insensibilità "festiva" al dolore).

Questi caratteri convergono – e qui dietro Bouthoul spunta in modo esplicito Durkheim – verso la funzione generale della fešta, che è il rafforzamento della *coesione del gruppo*. In questa prospettiva la guerra è la fešta per eccellenza. Essa si riallaccia ad un paradigma ontogenetico e filogenetico arcaico, la fešta totemica come uccisione rituale e introiezione alimentare (il pasto totemico) del totem-padre, ma con una variazione fondamentale: al posto dei simboli del proprio "padre" grupale e personale, è il nemico-padre cattivo che viene ucciso – ancora una volta la logica paranoide della deflessione esterna della distruttività per liberarsi dal dolore della colpa.

Un secondo aspetto della confusione tra Es e Super-Io è dato dalla dimensione economica della guerra. La situazione edipica implica – lo abbiamo già osservato – una razionalità economica: è anche in base ad un "calcolo" economico dei profitti e delle perdite che il bambino si astiene dal perseguire ad ogni costo la "conquista" della madre e il conflitto col padre. Ma se la guerra rappresenta la forma sociale del tentativo psicologico di fermarsi prima delle «colonne d'Ercole dell'Edipo» (Freud), essa deve rimanere estranea ad ogni orientamento razionale/economico allo scopo. Già Schumpeter aveva scritto in proposito pagine memorabili.⁹⁷ Bouthoul (e Fornari) le riprendono su un versante etno-antropologico: la guerra non obbedisce ad una logica economica della privazione e della gratificazione. Essa è piuttosto una *dissipazione* organizzata e vistosa di risorse economiche, una «distruzione solenne e ostentata di ricchezze» che «rende i contendenti sordi ai propri interessi economici ed allo stesso istinto di conservazione»,⁹⁸ il *potlatch* o dono di rivalità intimidatorio studiato a lungo da Mauss e Bataille, e che piega tecnologie avanzate al servizio di dinamiche e finalità arcaiche. Non è forse questa la pseudo-razionalità dissipatoria che governa la corsa agli

armamenti? «Le vicende economiche della guerra rappresentano un *ciclo di prodigalità* nel quale ritornano inconsciamente, nelle società moderne, costumi di dissipazione tipici delle tribù primitive. Tale ciclo di prodigalità ha un significato specificatamente psicologico ed è particolarmente evidente nella pace armata che ci viene offerta dalla cosiddetta guerra fredda».⁹⁹

Un terzo aspetto legato alla sovrapposizione tra Es e Super-Io è uno stato di perdita del senso della realtà. Nel modello freudiano il Super-Io non è solo la coscienza morale, ma anche l'istanza che attua «l'esame di realtà», ovvero il confronto tra le fantasie e il reale. Se il Super-Io si confonde con l'Es, la realtà viene percepita attraverso le fantasie: si vede ciò che si desidera vedere, si piomba in uno stato di derealizzazione vicino al delirio. La guerra svolge qui una funzione paradossale: da un lato essa esige, facilita ed esaspera il processo di derealizzazione collettiva; dall'altro, essa introduce una sua versione delle vecchie categorie percettive e un suo criterio di falsificazione. Il prima/poi temporale e spazializzato viene ritradotto nel chiasma della guerra come "catastrofe" palinogenetica: alla fine della guerra, nulla potrà più essere come prima. Il dentro/fuori diventa la divisione in amico/nemico, che riduce la rappresentazione spaziale della realtà ad una linea di demarcazione che coincide con il confine del proprio gruppo. Il vero e il falso sono sanciti dalla vittoria e dalla sconfitta e, ad un livello più profondo, dalla morte. Fornari parla della «misteriosa epistemologia» della guerra, fondata su un paradosso: «il postulato che è *vero ciò per cui si muore*, contraddetto però dall'altro postulato che è *vero ciò che vince*: per cui il vincitore viene così omologato al vero-giusto, e il vinto al falso-ingiusto». La guerra come ordalia contraddittoria, come dimostra il difficilissimo, e tuttora incompiuto, processo di elaborazione della sconfitta vietnamita da parte della società Usa: come dare senso ai propri morti e feriti, se la loro sofferenza "verifica" la causa per cui sono morti, ma la sconfitta la falsifica?

Si potrebbero aggiungere ancora altre valenze della guerra, legate al suo versante edipico (ricordiamo qui almeno l'idealizzazione del "capo" e il ripristino del suo carisma). Ma è forse più importante sottolineare l'esito della analisi di Fornari *nella nostra interpretazione*: la guerra nasce intorno ad un nucleo psicotico pre-edipico — l'elaborazione paranoica del lutto -, ma si arricchisce via via degli apporti strutturanti della situazione edipica; in essa convivono le dinamiche arcaiche e profonde del sociale nel suo nucleo perenne di stato nascente, e le dinamiche delle istituzioni che strutturano il sistema sociale con i loro

riti, regole dello scambio e del dono, quadri psicosociali della conoscenza, forme di leadership e reti di valori. La guerra coniuga l'incandescenza del movimento con l'efficacia delle istituzioni verso il fatto bellico come fatto sociale totale. Il desiderio di guerra non ha dunque una sola anima. Esso nasce e trae forza duratura dal convergere delle dinamiche di due dei momenti-chiave della evoluzione psicologica dell'individuo: la difficile transizione dalla posizione schizoparanoide alla posizione depressiva (la dimensione psicotica), l'altrettanto difficile avvicinarsi alle tensioni triadiche del quadro edipico (la dimensione nevrotica istituzionale). La sua potenza è data dal *prodotto* di queste sue due anime, il suo carattere polimorfo è dato dalla profonda diversità delle istanze psichiche che esso mobilita. Come pochi altri, il desiderio di guerra è un fatto psichico totale.

Si inserisce qui la specificità della situazione atomica, alla quale — se si eccettuano alcune significative riflessioni di Glover — Fornaci ha dedicato le pagine più importanti elaborate sinora dalla tradizione psicoanalitica. Il punto di partenza è dato da due indizi "marginali":

1. quando il gen. Groves, responsabile del progetto di Los Alamos, telegrafò al presidente Truman il successo del primo esperimento atomico, usò la singolare frase-codice «Babyis born», «il bambino è nato»;
2. il comandante del B-5 che sganciò l'atomica su Hiroshima aveva ribattezzato il suo aereo «Enola Gay», il nome della madre.

Ora, si meraviglia Fornaci, è per lo meno strano collegare simbolicamente due eventi portatori di distruzione e morte senza precedenti ad una situazione che simboleggia la creazione, la vita della specie e «il pia pro-fondo e originario rapporto d'amore, qual'è quello tra la madre e il bambino». ¹⁰⁰ Perché la morte di massa viene detta con i simboli della vita? «L'esperienza clinica insegna che quando una realtà distruttiva viene coperta da simboli d'amore esiste la possibilità che ciò costituisca una operazione destinata a coprire profonde angosce depressive o persecutive». ¹⁰¹ Alla base di questa difesa maniacale (la morte inflitta che viene capovolta in vita data) stanno dunque gli stessi nuclei psicotici che sono attivi nel desiderio di guerra e nelle dinamiche psicologiche di un evento bellico. Nel suo meccanismo psicologico elementare, la guerra atomica non è diversa dalla guerra tradizionale. Essa consiste sempre nella trasmutazione persecutoria delle ansie depressive percepite come "incubo" interno, la sua dinamica continua a fondarsi sulla "elaborazione paranoica del lutto" e sul *mors tua vita mea* della guerra tradizionale: si deflette proiettivamente su un oggetto

esterno reale il Terrificante interno, rendendolo così al tempo stesso altro-da-sé e accessibile alla nostra azione, ovvero padroneggiabile.

Questa logica si spezza nel momento in cui non è più solo il mio gruppo ad avere la "bomba", ma anche il Nemico. La funzione rassicurativa e terapeutica della guerra si basava sul «carattere assoluto del pericolo illusorio interno, contrapposto al carattere relativo del pericolo reale esterno». ¹⁰² Ma se, per la prima volta nella storia, il pericolo reale diventa anch'esso assoluto, il baratto psichico Terrificante assoluto/pericolo relativo perde ogni capacità di rassicurazione. Trasportare l'incubo nella realtà non elimina più l'incubo, né lo rende più accessibile all'azione umana. La deflessione esterna della distruttività interna non riesce più ad assolvere «le sue funzioni curative nei riguardi delle angosce psicotiche di base», «non possiamo più curare la nostra pazzia con la guerra». ¹⁰³

La situazione atomica inceppa il meccanismo psicodinamico fondamentale della guerra, e con esso i suoi corollari edipici. La guerra atomica non può più essere fantasticata e organizzata come «la festa suprema», perché annulla la possibilità stessa di qualsiasi festa futura. Il *potlatch* ha senso solo perché la disponibilità di beni da dissipare ha un limite oggettivo; illimitato, esso non ha più senso né funzioni, e la razionalità economica dell'Edipo viene a cadere. Anche le categorie spazio-temporali vengono invalidate: cosa vuol dire il prima/poi – il tempo – se non è possibile rappresentarsi il "poi"? Come si può dividere la realtà lungo la linea amico/nemico (Schmitt) e dentro/fuori, se qualsiasi attacco all'outgroup odiato implica simmetricamente l'identica distruzione totale dell'ingroup amato? Centrale al carattere "terapeutico" della guerra, la possibilità di "esportare" la distruttività si vede togliere la categoria spaziale elementare che la consentiva.

Nella situazione atomica, la guerra non può più "curare", non "funziona" più. Anzi, essa introduce un nuovo e decisivo fattore d'angoscia psicotica. Scrive Glover (cit. da Fornari):

Non c'è stato cambiamento nei metodi di lotta da quando Caino gettò la prima pietra per uccidere. Tuttavia il nostro inconscio può ora giocare con la distruttività attuale e potenziale della bomba atomica. Il più superficiale studio della vita onirica e delle fantasie del malato di mente mostra che idee di distruzione del mondo (più precisamente distruzione di ciò che il inondo simbolizza) sono latenti nell'inconscio. Poiché la bomba atomica non è tanto un'arma di guerra quanto di sterminio, essa è l'arma più adatta ad esprimere le fantasie assetate di sangue che dominano segretamente l'uomo nei momenti di frustrazione acuta. Nagasaki distrutta dalla magia della scienza ha portato l'uomo ad essere più vicino di quanto non sia mai stato alla realizzazione di quei sogni che anche durante la sicura immobilità del sonno

tendono a tradursi negli incubi dell'angoscia. *La prima promessa dell'era atomica è che essa può tradurre i nostri incubi in realtà.* La capacità di distinguere la realtà obbiettiva dallo stato di veglia, dal sogno, dal delirio e dalla allucinazione, capacità che gli uomini normali hanno così faticosamente acquistata, per la prima volta nella storia dell'uomo sembra seriamente compromessa.¹⁰⁴

Le fantasie che il processo primario produce di continuo trovano un argine nel fatto che l'Io sa che sono solo fantasie lontane da ogni realtà possibile. Ma se esse diventano possibili, l'argine viene a cadere, il filtro tra fantasia e realtà si vanifica, una arcaica «onnipotenza del pensiero» tende ad invadere la mente, basta aver desiderato inconsapevolmente per un attimo la morte di una persona — o la fine del mondo — e già la persona muore e il mondo finisce.

Nel contesto di una guerra tradizionale, Freud aveva scritto: «considerati in base ai nostri inconsci moti di desiderio, altro non siamo ... che una masnada di assassini. È una bella fortuna che tutti questi desideri non posseggano l'efficacia che gli uomini preistorici attribuivano loro, giacché altrimenti sotto il fuoco incrociato delle maledizioni reciproche l'intera umanità... sarebbe già da gran tempo andata distrutta».¹⁰⁵ La situazione atomica ha tolto questa barriera di realtà ai desideri distruttivi. Mobilitando e legittimando i nuclei e i meccanismi più psicotici della personalità, essa ha costretto l'Io ad esasperare le sue operazioni difensive. Di fronte all'infinita pericolosità "reale" del mondo interno, rimane solo la possibilità di barriere estreme. L'angoscia individuale è il risultato di questo contenimento precario delle fantasie pantoclastiche profonde. L'angoscia di massa è il sintomo della violenza delle parti psicotiche del sociale attivate dalla "bomba".

Tuttavia Fornari coglie nella situazione atomica una fecondità paradossale. In fondo il timore di distruggere l'oggetto amato (l'ingroup) nel momento in cui si cerca di distruggere l'oggetto odiato (l'outgroup) rappresenta il nodo centrale di quella posizione- depressiva le cui sofferenze gli individui e i gruppi cercano di evitare attraverso l'elaborazione paranoica del lutto. La "bomba" e l'equilibrio del terrore invitano strutturalmente a respingere le scissioni paranoide assumendo le più mature ambivalenze depressive della colpa e della coesistenza dell'amore e della distrutti verso lo stesso oggetto. Ma chi può assumere su di sé queste ambivalenze? Certo non i gruppi. Esplodono qui i limiti psicologici dell'epistemologia psicoanalitica. In primo luogo infatti, il sociale sarebbe intrinsecamente costruito su strutture psicotiche. Non possiamo seguire qui il ragionamento di Fornaci, peraltro comune alla scuola kleiniana e formulato per la prima volta con chiarezza da Elliot

Jaques. Basti dire che con le sue istituzioni, le sue norme e le sue ideologie, il sociale rappresenterebbe essenzialmente una difesa strutturata contro le angosce psicotiche individuali. Questa valenza psicotica si tradurrebbe nella sostanziale derealizzazione che caratterizza il rapporto de] sociale con la realtà: i gruppi sociali non riconoscono la verità di una proposizione confrontandola con la realtà, ma valutando se differisce o meno da ciò che il gruppo ritiene vero; il criterio di verità degli aggregati sociali è il carattere condiviso di una credenza. «Sembra tipico del fatto sociale il suo porsi in una modalità di esperienza il cui valore e la cui validità nascono dal suo essere condivisa dagli individui appartenenti ad un gruppo; il suo essere condivisa si pone cioè come criterio di realtà».¹⁰⁶ Ma questa capacità autoconvalidante del sociale è ovviamente incapace di opporre la "realtà" ad angosce o allucinazioni condivise da un intero gruppo. Come potrebbe mai contrastare in nome della "realtà" della reciproca distruzione l'eventuale esplosione condivisa di un desiderio di guerra?

In secondo luogo, i gruppi sono strutturalmente incapaci di rapporti d'amore con altri gruppi. L'amore è possibile solo tra entità reali. Ora i gruppi non esistono al di là degli individui che li compongono. Con toni che sembrano riproporre la polemica Tarde/Durkheim, Fornaci osserva che il gruppo è di fatto solo una «illusione», una finzione concettuale, una microallucinazione. Ora non si può "amare" una allucinazione, mentre si può sempre distruggerla. Alla possibilità d'amore degli individui si contrappone dunque la necessità dell'odio per i gruppi. «Diversamente dagli individui, che hanno un corpo concreto, [i gruppi] sono privi di strumenti per amarsi, mentre dispongono da sempre di strumenti per distruggersi. Se è vero che la funzione crea l'organo, allora le armi, che sono specifici strumenti di comunicazione aggressiva tra i gruppi, sono la dimostrazione esemplare del fatto che i gruppi hanno tra di loro esclusivamente funzioni di aggressione. [...] Nei rapporti fra i gruppi l'esperienza distruttiva è meno illusoria dell'esperienza d'amore».¹⁰⁷

Se il gruppo è incapace di esame di realtà, impotente di fronte alle angosce depressive e inerentemente distruttivo verso gli altri gruppi, come ci si può aspettare che esso possa controbilanciare il desiderio di guerra, in particolare nella situazione atomica, o che possa addirittura farsi portatore di un progetto di pace? Nella prospettiva di Fornari, i movimenti collettivi per la pace sono intrinsecamente un non-senso appunto perché fatti sociali. La costruzione del non-desiderio della guerra – cioè della capacità di assumere la posizione depressiva senza

elaborarla in modo paranoico – passa attraverso l'individuo capace di recuperarsi come "soggetto" pieno. «La impossibilità dei gruppi di elaborare autenticamente una situazione depressiva potrà costituire *la premessa per una inderogabile necessità di ritorno al soggetto*».¹⁰⁸

«Il discorso sulla responsabilità dei gruppi sembra potersi fondare esclusivamente sulla moralità degli individui»,¹⁰⁹ e solo attraverso «l'eticità individualmente responsabile»¹¹⁰ sarà «possibile disporre di istituzioni che curino le angosce psicotiche collettive senza la guerra». ¹¹¹

L'esito è paradossale. Róheim e Money-Kyrle avevano tradotto in termini sociali Thanatos e il "male interno": si trattava delle minacce disgregative e degli attacchi frantumanti alla coesione dell'aggregato, tribù o nazione che fosse. La "morte" e la distruttività che andavano deflesse verso l'esterno attraverso la guerra stavano per l'anomia sociale. Era il panico gnomico – con le sue simmetriche angosce di crollo intrapsichico – a generare il desiderio di guerra come ripristino della coesione psichica e sociale, e la guerra come terapia psicosociale. Tutto questo sembra perdersi in Fornari. La negazione epistemologica della specificità del sociale e la sua riduzione a forma incoativa delle dinamiche psicologiche individuali sfociano in un Terrificante interno fatto solo di angosce e di fantasmi psichici. Nelle pagine talvolta geniali di *Psicoanalisi della guerra*, non traspare mai l'intuizione che il Terrificante interno di un gruppo debba avere forma grupppale, e dunque una natura, una configurazione e delle dinamiche anche sociali. Allo stesso modo, l'impoverimento del sociale a mera difesa contro le angosce psicotiche, e dunque l'eliminazione di tutta la sua dimensione contrattuale, progettuale e razionalmente orientata allo scopo – la radicale sfiducia nella cooperazione razionale degli uomini che deriva dalla posizione teorico-clinica (e non, come in Freud, da una preponderante visione morale) della scuola kleiniana – rende impossibile e impensabile un antagonismo tra socialità e guerra: al di là delle frasi di prammatica, eventuali movimenti collettivi contro la guerra appartengono al campo dell'ideologia e hanno poco a che vedere con l'effettiva possibilità della pace. Se il desiderio di guerra nasce dall'anomia e dalle sue risonanze intrapsichiche, una ipotesi teorica che sfoci sul richiamo all'individuo, e dunque sull'atomizzazione del sociale, produce epistemologicamente la causa del fenomeno di cui cerca la causa. Inconsapevolmente, per incertezza epistemologica, la psicoanalisi disgrega sul piano euristico quel sociale la cui minaccia di disgregazione endogena produce una domanda collettiva di ripristino della *Gemeinschaft* attraverso la guerra. Una logica da «self-fulfilling prophecy» che

giustifica, solo in questo caso e solo per gli esiti finali della prospettiva kleiniana sulla guerra, il noto aforisma di Karl Kraus, secondo cui «la psicoanalisi è quella malattia di cui si pretende la cura».

Note

1. Cfr. E. Pozzi, «Anomie, Cancer, and the Bomb: End-of-world Phantasies and the People's Temple», *A cta medica romana*, XXVI, 1988, 2, pp. 223-248.
2. Il termine «paradigma clinico» è stato proposto da G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier- Montaigne, Paris 1967, cap. VII, «La connaissance de l'individu», pp. 184-219. Cfr. anche il suggestivo ma assai più confuso concetto di «paradigma indiziario» introdotto da C. Ginzburg, «Spie. Radici di un paradigma indiziario», in *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 158-209.
3. Cfr. i saggi di K. Abraham, E. Simmel, S. Ferenczi e E. Jones, raccolti in Aa.Vv., *Psicoanalisi delle nevrosi di gueno*, Newton Compton, Roma 1976.
4. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1976 (1915), v. VIII, pp. 123-149.
5. *Op. cit.*, p. 124.
6. *Op. cit.*, p. 125.
7. *Op. cit.*, p. 129.
8. *Op. cit.*, p. 133.
9. *Op. cit.*, p. 137.
10. *Op. cit.*, p. 139.
11. *Op. cit.*, p. 141.
12. *Op. cit.*, p. 140.
13. *Op. cit.*, p. 144.
14. *Op. cit.*, p. 144.
15. *Op. cit.*, p. 145.
16. *Op. cit.*, p. 147.
17. *Loc. cit.*
18. *Loc. cit.*
19. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere. cit.*, 1977 (1929), vol. X, p. 605.
20. *Ibid.*, p. 606.
21. *Loc. cit.*
22. *Loc. cit.*
23. *Ibid.*, p. 610.
24. *Ibid.*, p. 610.
25. *Loc. cit.*
26. *Ibid.*, p. 600.
27. *Ibid.*, pp. 601-602.
28. Cfr. S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1977 (1921), v. IX.
29. *Op. cit.*, p. 261.
30. *bid.*
31. *Ibid.*, p. 279.
32. *Ibid.*, pp. 281-282.
33. *Ibid.*, p. 283.
34. *Ibid.*, p. 282.
35. *Ibid.*, p. 283.
36. *Ibid.*, p. 285.
37. *Ibid.*, p. 286.
38. *Ibid.*, p. 286.
39. *Ibid.*, p. 286.
40. *Loc. cit.*

41. *Loc. cit.*
42. Cfr. in particolare gli studi sul rapporto tra paura, motivazioni al combattimento e coesione del gruppo primario condotti dalla Research Branch dell'esercito USA durante la Seconda guerra mondiale, e condensati in S. Stouffer et al., *The American Soldier*, Princeton U. P., Princeton 1949, vol. 1; per un esame critico di questi studi, si veda E. Pozzi, *Introduzione alla sociologia militare*, Liguori, Napoli 1979, capp. II e III.
43. Cfr. S. Freud. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, cit., p. 287.
44. *Ibid.*, p. 284.
45. *Loc. cit.*
46. *Ibid.*, p. 283.
47. *Ibid.*, p. 316
48. *Ibid.*, p. 304
49. *Ibid.*, p. 328.
50. *Ibid.*, p. 288.
51. *Loc. cit.*
52. *Ibid.*, p. 309.
53. In *Journal of Clinical Psychopathology*, Monograph Series N 1, 1945.
54. *Op. cit.*, p. 151.
55. *Ibid.*, p. 5.
56. *Ibid.*, p. 15.
57. *ibid.*, p. 25.
58. *Ibid.*, p. 1.
59. Per il concetto di «pseudo-coesione», cfr. E. Pozzi, «Sécularisation et déboires du sacré: le suicide collectif de Jonestown», *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXII, 1982, pp. 131-143.
60. *Ibid.*, pp. 10-11, sott. nel testo.
61. *Ibid.*, p. 1.
62. *Ibid.*, p. 25.
63. *Ibid.*, p. 31, sott. n. testo.
64. *Ibid.*, p. 150, sott. n. testo.
65. *Ibid.* p. 37.
66. *Ibid.*, p. 38.
67. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, 1954, p. 13.
68. *ibid.*, p. 4.
69. «Una analisi psicologica delle cause della guerra» (1934) e «Lo sviluppo della guerra» (1936), in R. Money-Kyrle, *Scritti*, Loescher, Torino 1985, pp. 218-227 e 228-257.
70. cfr. Money-Kyrle, «La psicologia della propaganda», *British Journal of Medical Psychology*, XIX, 1941, tr. it. in *Scritti*, cit., pp. 258-280.
71. «Lo sviluppo ...», cit., p. 228.
72. *ibid.*, p. 229.
73. *Loc. cit.*
74. *Loc. cit.*
75. *Loc. cit.*
76. *Ibid.*, p. 231.
77. *ibid.*, p. 232.
78. *ibid.*, p. 237.
79. *ibid.*, p. 233.
80. *Ibid.*, p. 234.
81. *Ibid.*, p. 236.
82. *Ibid.*, p. 248.
83. *Ibid.*, p. 256.
84. *Ibid.*, p. 256.
85. «La psicologia della propaganda», cit., p. 266.
86. *Loc. cit.*
87. *Ibid.* p. 267.
88. *Ibid.*, p. 273.
89. *Psicoanalisi della guerra*. Feltrinelli, Milano 1970 (1966), p. 11.
90. *Ibid.*, p. 12.

91. *Ibid.*, p. 12.
92. *Loc. cit.*
93. *Loc. cit.*
94. *Ibid.*, p. 12.
95. *Ibid.*, p. 13.
96. *Ibid.*, p. 14.
97. Cfr. 1 Schumpeter, «Sociologia degli imperialismi», in *Sociologia dell'imperialismo*, Laterza, Bari 1972. in particolare il Cap. III: «L'imperialismo come prassi».
98. *Psicoanalisi della guerra, cit.*, p. 36.
99. *Ibid.*, p. 37.
100. *Ibid.*, p. 7.
101. *Ibid.*, p. 7.
102. *Ibid.*, p. 14.
103. *Loc. cit.*
104. Cit. in Fornari, *Op. cit.*, p. 136.
105. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte, cit.*, p. 145.
106. *Ibid.*, p. 126.
107. *Ibid.*, p. 150.
108. *Ibid.*, p. 151.
109. *bid.*, p. 160.
110. *Ibid.*, p. 161.
111. *Ibid.*, p. 17.