

F.Fornari - Psicoanalisi della guerra



5 Introduzione

25 I. Il fenomeno guerra

1. Fattori tecnici delle guerre.
2. Fattori demografici della guerra.
3. Fattori economici delle guerre.
4. Fattori psicologici della guerra.

53 II. La guerra nelle società primitive

1. I riti iniziatici e la guerra nei popoli primitivi.
2. Guerra e sessualità.
3. La guerra e il mondo magico-religioso dei popoli primitivi.
4. La guerra e i sacrifici umani.
5. La guerra e i cacciatori di teste.
6. Tendenze riparative verso il nemico nei popoli primitivi.
7. Miti di guerra come reati viscenza di fantasie primitive nella guerra di oggi.

81 III. La letteratura psicoanalitica sulla guerra

1. La posizione di Trend in rapporto alla guerra.
2. Il contributo di Glover.
3. Il contributo di Money-Kyrle
4. Alcune riflessioni generali sulla letteratura psicoanalitica sul fenomeno guerra.

120 IV. Fondazione e funzioni del gruppo

135 V. Riflessioni psicoanalitiche sulla situazione atomica

1. I paradossi dell'era atomica.
2. Emergenza originaria del nemico nel bambino e nel gruppo. Guerra e colpa.

- 3 La crisi della guerra.
4. Possibilità di amore negli individui e necessità di odio nei gruppi.
5. Rivalutazione dei segni ficati umani della colpa.
6. L'alienazione nello Stato sovrano e la responsabilità individuale di fronte alla guerra.
7. La responsabilità del nostro inconscio nella guerra come tesi introduttiva all'olocrazia.
8. Istituzione Omega come istituzione alternativa alla guerra e come elaborazione normale del tutto.

191 Appendice

Cap. 1- Il fenomeno guerra

L'opera del sociologo Gaston Bouthoul ⁽¹⁾ può essere considerata il tentativo più serio finora fatto di impostare i problemi della guerra in modo scientifico. I risultati ai quali la sua indagine è pervenuta, sotto molti aspetti, possono essere utilmente accostati ai dati dell'indagine psicoanalitica.

Bouthoul prende in esame le opinioni e le teorie sulla guerra, la sua morfologia, i suoi aspetti tecnici, demografici, economici e psicologici. Prima di provarsi a enucleare le leggi dinamiche fondamentali del fenomeno guerra, Bouthoul pone in rilievo alcuni ostacoli allo studio scientifico delle guerre, che possono essere riconosciuti anche dalla psicoanalisi e che consistono 1) nella pseudoevidenza della guerra per cui questa è intesa come un fatto noto del quale ognuno crede di conoscere le cause; 2) nell'illusione che la guerra dipenda interamente dalla volontà cosciente degli uomini, mentre al contrario le motivazioni coscienti della guerra sarebbero da ritenere epifenomeni o motivazioni aggiunte o addirittura accessorie, tali cioè da impedire di raggiungere la conoscenza delle tendenze bellicose profonde e il loro rapporto con alcune modificazioni della struttura della società, nel momento in cui essa si dà alla guerra; 3) nell'illusionismo giuridico, vale a dire in quell'insieme di razionalizzazioni giuridiche che hanno cercato in ogni tempo di teorizzare la guerra legalizzandola. Nella storia del diritto internazionale, troviamo agli inizi la concezione teologica, che considera il combattente come la proiezione terrestre di una lotta di divinità. Tale concezione permane ai nostri giorni sotto forma di mitizzazioni laiche della guerra come "strumento del destino, incaricato di portare a compimento i disegni misteriosi della Storia."

(1) *GASTON BOUTHOU* *Le guerre - Elementi di Polemologia*, Ed. Longanesi & c., Milano, 1961.

Successivamente la mitologia teologica della guerra è stata sostituita dalla mitologia dello Stato, con l'apoteosi della sovranità, con il diritto di conquista, di quello del primo occupante, del principio dinastico, aristocratico e popolare e, infine con l'ipostatizzazione della nazione e della razza. Tipica mitizzazione dello Stato in rapporto alla guerra è la posizione hegeliana, per cui la guerra è il punto culminante della vita dello Stato, perché attraverso la guerra lo Stato giunge "alla più alta coscienza di se stesso."

Un altro ostacolo allo studio scientifico della guerra è la concezione antropomorfica del diritto internazionale, secondo la quale la guerra viene assimilata alle liti private tra cittadini.

Mettendo in guardia contro il semplicismo di una riduzione artificiale della guerra ad una causa unica, Bouthoul precisa che durante la guerra assistiamo "ad una modifica zione radicale e brusca" della nostra sensibilità e a un capovolgimento di senso di tutti i valori sia morali che economici.

Per la fondazione della polemologia Bouthoul auspica una metodologia che comprenda: la descrizione dei fatti materiali, la descrizione dei comportamenti psichici, un primo

grado di spiegazione, (corrispondente alle spiegazioni date alle guerre particolari dagli storici), un secondo grado di spiegazione (comprendente tutte le opinioni e le dottrine sulla guerra in generale).

Successivamente, dopo aver preso in considerazione i fatti tecnici, psicologici, economici, demografici della guerra, cerca di stabilire le vere e proprie funzioni della guerra, che, al di là di ogni sovrastruttura, vengono identificate come pure e semplici funzioni distruttive.

Il carattere più specifico della guerra è il suo essere un fenomeno collettivo.

La finalità della guerra, sul piano soggettivo, è diversa dagli scopi dell'aggressività individuale; la guerra è una lotta armata, che richiede solidarietà in vista di una organizzazione, ma soprattutto essa ha un carattere eticogiuridico cogente per tutti gli individui del gruppo.

Per Clausewitz "la guerra è un atto di violenza il cui scopo è di forzare l'avversario ad eseguire la nostra volontà." Bouthoul propone la definizione di guerra come "lotta armata e sanguinosa tra gruppi organizzati."

1. Fattori tecnici delle guerre

Il susseguirsi storico delle varie tecniche di guerra, (cioè di vari tipi di armi) in quanto puro dato obiettivo di realtà, sembra avere per lo psicoanalista uno scarso interesse.

E' noto che le tecniche della guerra hanno seguito e spesso stimolato molte conquiste tecniche dell'umanità. Viste nell'ambito delle modalità spaziali (distanza tra belligeranti) in cui le azioni di guerra si esplicano, il fatto più evidente è che le conquiste tecniche hanno progressivamente portato alla possibilità di colpire il nemico sempre più da lontano, con una rapidità, con una radicalità, che tende a corrispondere all'assoluto delle fabulazioni magiche (vedi lampada di Aladino che distruggeva gli eserciti nemici in un sol colpo). Tale fatto ha portato a una differenziazione sempre maggiore tra le modalità della aggressività interindividuale diretta del corpo a corpo e le modalità in cui le azioni distruttive si esplicano tra gruppi. La scoperta dell'energia atomica, aprendo alla guerra la prospettiva pantoclastica, ha portato la guerra a coincidere infine con le originarie individuati fantasie di onnipotenza sadica distruttiva. Tutto ciò mi pare meriti una riflessione psicoanalitica. Se paragoniamo i simbolismi inconsci, nei quali le armi vengono rappresentate, all'evoluzione tecnica della guerra troviamo che questa sembra aver camminato — rispetto all'inconscio — in senso regressivo. Le armi più primitive (spada, gladio, lancia) esplicando la loro azione attraverso l'intrusione diretta nel corpo dell'altro, operata reciprocamente tra due individui, sembrano collegabili alla fantasmaticizzazione del sadismo genitale e sono in realtà molto vicine alle modalità dell'aggressione interindividuale.

Le armi da fuoco, che implicano il proiettile, cioè qualcosa che dall'arma viene lanciato contro il nemico, sembrano riconducibili invece nella fantasmaticizzazione del sadismo anale.

La guerra chimica e le armi atomiche, in quanto hanno aperto la prospettiva pantoclastica in un orizzonte di distruttività e di contagio malefico, sembrano più facilmente interpretabili in un universo fantasmatico dominato dall'onnipotenza e dalle angosce di influenzamento e di annientamento, che sarebbero tipiche del sadismo orale. Questa sconcertante evoluzione regressiva delle risonanze inconsce, per cui lo sviluppo tecnico delle guerre sembra corrispondere nell'inconscio ad una mobilitazione dei livelli di risonanza fantasmatica sempre più regressivi, pone dei problemi oscuri. Se dovessimo impiegare tale sconcertante evoluzione regressiva come punto di riferimento prognostico, saremmo portati a trarre delle conclusioni del tutto infauste. La psicoanalisi ci ha familiarizzato con l'idea che la regressione domina il passaggio dalla psicologia dell'individuo alla psicologia del gruppo.⁽²⁾ Ma il riscontro di livelli di fantasmaticizzazione sempre più regressivi che accompagnano lo sviluppo delle tecniche delle guerre, ci suggerisce un'ipotesi impreveduta ed agghiacciante: sembra cioè che l'evoluzione tecnica della guerra, traguadata attraverso le risonanze inconsce, con il suo

procedere paradossalmente regressivo, rappresenti attualmente la verifica di quegli stadi che siamo ormai abituati a considerare come points de repère dei processi psicotici. Per quanto catastrofica possa essere la prognosi ricavata dai livelli di risonanza inconsci, essa ha tuttavia la possibilità di incontrarsi con una diagnosi della guerra che l'uomo da sempre ha fatto, ma che ora soltanto è in grado di rivelare apertamente a se stesso: essere cioè la guerra la normalità e nello stesso tempo la malattia mentale dell'uomo. Paradossalità dunque che diventa sempre più evidente quanto più si realizza storicamente, come se la prognosi imprevista ed agghiacciante, che più sopra abbiamo fatto, dovesse anche costituire il punto di partenza di una prognosi meno infausta: quella che potrebbe nascere finalmente dal progressivo rivelarsi del fatto che la guerra è originariamente il risultato di processi psicotici.

2. Fattori demografici della guerra

L'interessante capitolo che Bouthoul dedica ai fattori demografici della guerra ci rivela una delle più inquietanti funzioni di quest'ultima. Per chiarire tale funzione egli parte dalla constatazione empirica che ogni guerra porta all'aumento della mortalità, cosicché essa può apparire una distruzione volontaria di riserve di vite umane previamente accumulate, un atto compiuto con l'intenzione implicita di sacrificare un certo numero di uomini. Per quanto tale intenzione non sia esplicita e cosciente, Bouthoul ritiene che essa sia specificamente operante. Partendo dalla constatazione empirica della distruzione dei figli dell'uomo operata

(2) Alix Strachey, The Unconscious Motives of War, Allen and Unwin, London, 1957.

dalla guerra, questa viene concepita come un infanticidio differito. Poiché la sola caratteristica demografica costante e generale di un conflitto armato è un aumento della mortalità, Bouthoul, scavalcando qualsiasi altra motivazione più o meno razionalizzata (e quindi sovrastrutturale) considera la guerra una istituzione distruttiva volontaria: in particolare una istituzione distruttiva che prende di mira gli uomini giovani.

La guerra casi appare come l'accumulazione in una determinata società di un capitale umano, di cui una parte, ad un determinato momento, viene buttata via.

Allorché una società ha un eccesso di uomini giovani, presenta secondo Bouthoul una struttura sociale esplosiva, come se la giovane generazione, quando è eccedente, costituisse un elemento di disturbo della società. La eccedenza di aggressività che costituisce la impulsione bellicosa viene così identificata con la eccedenza di uomini giovani. L'enorme e brusco aumento della salute fisica dei popoli europei, iniziato con la vaccinazione lenneriana, avrebbe determinato perciò, come sostituta di epidemie biologiche, l'instaurarsi di una disposizione alla guerra come epidemia psichica, il cui scopo sarebbe ora quello di eliminare l'eccedenza delle nascite sulle morti. La guerra avrebbe quindi il compito di perpetuare la specie sacrificando alcuni individui.

Bouthoul assegna al fattore demografico della guerra un ruolo primario e dà a tale fattore il primato su tutti gli altri, in quanto assorbirebbe in sé anche il fattore economico. L'equilibrio economico sarebbe cioè costituito, nella sua forma più generale, da due varianti: da una parte la popolazione e dall'altra l'insieme dei beni di consumo e dei mezzi di produzione. Ciò che incide sul fattore demografico ha una ripercussione diretta sul fattore economico. La struttura esplosiva legata ad una eccedenza di maschi giovani, non sarebbe però la causa determinante della guerra, bensì un elemento predisponente che va a rinforzare e a rendere più virulente le altre cause. Il fattore demografico agirebbe inconsciamente determinando la risposta alle stimolazioni bellicose.

D'altra parte, secondo il sociologo Thompson, non sarebbe tanto la pressione demografica in sé e per sé, ma la coscienza che se ne ha, cioè la pressione sentita, che deciderebbe delle concrete modalità in cui il fattore demografico influenza i problemi politici internazionali. Allo stesso modo, un paese che non ha provato la inflazione, la può tollerare per lungo tempo, perché non ne ha coscienza, mentre un paese che ha già provato l'inflazione, al semplice annuncio di inflazione, reagisce in modo drammatico, perché questa è più sentita (mobilitazione di ansia).

L'indagine storica sui rapporti tra demografia e impulsi bellicosi sembra confermare l'intimo legame tra le due entità come rapporto di causa ed effetto. "Laissez faire a Vénus et vous aurez Mars" aveva scritto Bergson nel 1936. D'altra parte la stessa disposizione bellicosa può essere causa di aumento di popolazione in quanto l'esistenza di un surplus di giovani (battaglia demografica) viene considerato un mezzo per difendersi. Ma questo surplus è a sua volta generatore di spirito di aggressione e in tal modo l'effetto diventa a sua volta la causa e l'antinomia rimane, almeno finora, insolubile.

La rivoluzione demografica iniziata dalla seconda metà del XIX secolo, (fino ad allora la mortalità infantile rag-giungeva fino il 70%) si troverebbe in stretto rapporto con l'aumento della bellicosità dell'Europa.

Oltre alla guerra, le società possono disporre di istituzioni distruttive che si aggiungono alla morte naturale, Bouthoul prende in esame l'infanticidio, l'infanticidio indiretto creato dalla condizione proletaria, la castrazione, il monachismo, la castità imposta, la schiavitù, il diritto repressivo che isola i criminali.

La super-popolazione non deciderebbe perciò necessariamente e automaticamente una guerra: essa mette in opera istituzioni distruttive ed eliminatrici di cui la guerra sarebbe il caso limite, e più clamorosamente istituzionalizzato. Così la pace romana, verificatasi tra la fine delle guerre puniche e Diocleziano, avrebbe avuto la sua istituzione distruttiva, anziché nella guerra, nei milioni di schiavi sacrificati. La pace cinese, oltre ad essere garantita da guerre interne di brigantaggio e dalle epidemie, avrebbe avuto i suoi sostegni nel disprezzo generale della vita. La longevità in Cina era infatti considerata come un favore eccezionale degli dei.

La pace britannica, avutasi nell'800, nonostante il forte aumento della popolazione, viene rapportata ai grandi sacrifici delle classi povere e al lavoro infantile, che falciava le giovani generazioni. In nessun paese come in Inghilterra si verificava una differenza così forte tra mortalità dei ricchi e dei poveri. A Bath la durata media della vita di un gentleman era di 55 anni; quella di un operaio di 25.

Considerazioni analoghe valgono infine per la pace indù, che dura dalla fine del XVII secolo. L'India, che prima della conquista inglese era uno dei paesi più bellicosi del mondo, divenne pacifica attraverso le continue lotte tra i principi indù, aggravate dal fanatismo religioso. Va notata però una funzione distruttiva particolare: l'altissima mortalità infantile.

I mezzi di rilassamento demografico riscontrabili storicamente sarebbero: 1) l'impedimento sistematico dell'aumento della popolazione imponendo l'aborto e l'infanticidio. Tale politica fu adottata dalla feudalità dell'antico Giappone e da alcuni paesi dell'Oceania e della Malesia (soluzione insulare); 2) la creazione di condizioni per una larga mortalità di giovani (soluzione asiatica); 3) l'esercizio della guerra (soluzione europea).

Ne deriva il corollario che la guerra, come infanticidio differito, si produce in misura direttamente proporzionale alla diminuzione della mortalità infantile.

Il fattore demografico implicherebbe dunque la messa in opera di funzioni distruttive in genere: la guerra è una di queste. Le strutture demoeconomiche sarebbero pertanto le radici dell'aggressività, mentre le ideologie e i problemi politici non sarebbero che sovrastrutture o meglio istanze esecutive delle fondamentali funzioni distruttive espresse dalla guerra.

Secondo Bouthoul, la previsione di Marx che la società capitalistica avrebbe prodotto una miseria crescente nei paesi capitalistici, non si è verificata in Europa, perché l'Europa occidentale gode da un secolo del frenaggio demografico. La miseria crescente si verificherebbe invece, indipendentemente dai regimi politici, nei paesi in cui non c'è freno demografico. Nei paesi con pianificazione autoritaria applicata solo alla produzione e non all'aumento della popolazione, il risultato della pianificazione economica viene falsato, perché, allorché attraverso sacrifici si arriva a produrre per cento milioni di uomini, ci si trova di fronte, se non c'è frenaggio demografico, al fatto che i cento

milioni sono diventati centotrenta.

Fin qui Bouthoul; partendo dalla sua tesi, io vorrei ora sviluppare alcune considerazioni psicoanalitiche.

Pur senza voler entrare nel merito della teoria demografica della guerra, l'affermazione di Bouthoul, per cui il fattore demografico agisce inconsciamente nel rendere suscettibili alle stimolazioni bellicose, esige una chiarificazione da parte della psicologia dell'inconscio. Il fattore demografico, infatti, non è, in sé e per sé, un elemento inconscio, bensì un elemento di realtà. Si pone quindi il problema di comprendere in che modo un elemento cosciente possa agire in modo inconscio.

Di fatto la situazione demografica può essere impiegata come uno dei maggiori elementi di propaganda bellica. Essa però non viene adoperata nel senso descritto da Bouthoul, cioè nel senso di dire "Siamo in troppi; una parte di noi deve morire." Nel ventennio fascista, il regime faceva leva sulla immagine dell'Italia "proletaria" per "giustificare" la guerra alle democrazie "ricche" che erano accusate di avere un basso tasso di natalità. Secondo questo schema la situazione demografica viene fatta sentire nell'inconscio mobilitando fantasie inconsce, prevalentemente di tipo orale, in cui i figli numerosi vengono omologati al bambino che muore di fame (inconsciamente carente di madre), che viene autorizzato a dirigere la sua aggressività verso il fratello ricco (amato) in un attacco invidioso.

Per diventare operante inconsciamente il fattore demografico deve essere implicato nella vita fantasmatica in-conscia. In caso di propaganda bellica, il fattore demografico viene di fatto adoperato per attivare fantasie invidiose.

Ritornando all'affermazione di Bouthoul, secondo la quale la guerra è un infanticidio differito, si deve precisare che essa può essere inserita nel contesto della psicologia dell'inconscio solo se si ammettono operanti nell'uomo in genere, e in particolare negli uomini-genitori, impulsi ostili e omicidi verso i figli, impulsi ai quali gli psicoanalisti sono da tempo familiarizzati dal cosiddetto complesso di Edipo e di Crono³ e, negli ultimi decenni, attraverso le indagini sulla schizofrenia, come una delle evoluzioni della risposta del figlio all'ostilità dei genitori

Se quindi si vuole tenere valida l'affermazione che il fattore demografico agisce inconsciamente, allora esso finisce per perdere il suo carattere aritmetico per essere invece inserito in un universo di situazioni istintive profonde che

(3) Complesso di Edipo. Dal mito greco di Edipo. Per complesso edipico si intende un insieme di vicende inconsce per cui il bambino fantastica di uccidere il padre e di sposare la madre, traendone gravi sentimenti di colpa e paura di essere punito con la castrazione.

Complesso di Crono. Il complesso di Crono è l'inverso del complesso di Edipo. Esso è un complesso che esprime soprattutto la rivalità e l'ostilità inconscia del padre verso i figli che fantastica di castrare, schiacciare, umiliare ecc. Nel mito greco Crono divora i figli.

non ci permettono più di osservare la guerra "comme une chose," come una cosa obbiettivizzata, come un fenomeno naturale, ma come un fatto umano che implica responsabilità di ogni uomo-genitore in quanto genitore, in quanto cioè ogni genitore porterebbe al di dentro di sé l'ostilità verso: propri figli e desidera ucciderli. Se il fattore demografico ha il senso che gli attribuisce Bouthoul di funzione inconscia della guerra, la conoscenza psicoanalitica dell'inconscio ci porta a rivelare ad ogni uomo il fatto sorprendente per cui la guerra è desiderata inconsciamente dai padri per far uccidere i propri figli. Non solo, ma poiché il complesso di Crono non è che la trasformazione del complesso edipico, si arriva alla conclusione che la modalità inconscia in cui il fattore demografico agisce nella guerra si collega alle trasformazioni finali del desiderio dei figli di uccidere i padri, rovesciato nel desiderio dei padri di uccidere i figli.

Affermazioni di questo genere sono evidentemente inquietanti. ma sembra difficile eluderle, qualora si accetti la teoria sociologica del fattore demografico come funzione della guerra, e in particolare la definizione della guerra come infanticidio differito. A questo punto però ci accorgiamo che l'applicazione delle scoperte dell'inconscio al fenomeno guerra, in quanto trasformazione finale di impulsi inconsci, ci pone di fronte ad un problema di verifica del tutto diverso da quello che incontriamo nell'analisi dei rapporti tra la vita inconscia e la vita individuale. Allorché noi analizziamo un individuo, il suo complesso di Crono o di Edipo noi lo troviamo espresso in forma sublimata o lo troviamo implicato in una nevrosi, quindi nei sentimenti di colpa. Possiamo in tal caso analizzare sintomi nevrotici come misure difensive per fronteggiare impulsi omicidi puramente fantasticati nell'inconscio; attraverso l'esame di realtà, noi possiamo portare il soggetto a verificare il carattere illusorio (o per lo meno inflazionato) della criminalità e dei sentimenti di colpa, così come sono vissuti nella vita psichica inconscia.

Ma quando confrontiamo i dati della teoria demografica della guerra con gli inconsci impulsi omicidi verso i propri padri o verso i propri figli, noi siamo allora costretti a dover ammettere che esiste una verifica degli impulsi omicidi inconsci verso i propri figli nella realtà della guerra. Con l'aggravante che, mentre sul piano individuale noi ci colpevolizziamo di infanticidi mai commessi, sul piano collettivo ci decolpevolizziamo dell'infanticidio realizzato.

Così il processo di verifica che lo psicoanalista fa nel suo studio privato e il processo di verifica che lo psicoanalista fa, in quanto pone in rapporto la vita inconscia con i fatti sociali, sono del tutto diversi e anzi antitetici per quello che riguarda il rapporto tra impulsi e difese (e in modo particolare il rapporto tra impulsi criminali e sentimenti di colpa). Ne viene di conseguenza che una teoria psicoanalitica della guerra implica una chiarificazione dei rapporti antitetici che esistono fra le istanze psichiche nel fenomeno guerra, in quanto fenomeno messo in atto dagli individui umani nell'esperienza politicizzata di gruppo. Così il problema della doppia legalità (che è uno degli aspetti più impressionanti della psicologia di pace e della psicologia di guerra) diventa allora il punto cruciale per la descrizione dei processi che si instaurano negli uomini, in quanto uomini che fanno la guerra. Tutto il problema della guerra visto attraverso 'la riduzione all'inconscio non ci rivela una situazione umana eccezionale rispetto alle tendenze istintive coinvolte nella situazione di pace, ma un diverso rapporto tra gli istinti e le difese. In altri termini, la singolarità del fenomeno guerra non è quello di rivelarci impulsi istintivi diversi da quelli che riscontriamo nell'inconscio degli individui, bensì una strutturazione diversa degli stessi impulsi che agiscono sia nella guerra sia nella vita individuale e nella vita pacifica. In particolare la singolarità del fenomeno guerra sembra consistere in una radicale diversità nella strutturazione dei rapporti tra le istanze psichiche: Io, Es e Super-Io. L'indagine sulla diversa strutturazione dei rapporti tra le diverse istanze psichiche nel fenomeno guerra dovrà essere chiarita nella sua natura, ma il significato autentico di tale indagine non potrà in definitiva essere ricavato che dai criteri di verifica che comunemente agiscono nella nostra costituzione di realtà, cioè nel rapporto tra le istanze psichiche in base alle quali l'individuo in prima persona verifica i significati del mondo interno nel mondo esterno. Se nella nostra indagine ci troveremo di fronte al fatto che nella guerra si assiste alla coincidenza dell'Es con il Super-Io, la verifica del significato di normalità o anormalità non potrà cioè essere stabilita restando all'interno di una tale coincidenza operata dal fenomeno guerra, ma confrontando tale coincidenza con la normale distribuzione dei rapporti tra le istanze psichiche, che corrisponde alla normalità, come normalità del singolo individuo in prima persona, come individuo normale. Sappiamo infatti che la coincidenza tra Es e Super-Io (poiché funzione del Super-Io è anche l'esame di realtà) trae con sé l'impossibilità della verifica della realtà.

Il fattore demografico, come fattore di guerra direttamente proporzionale al numero degli abitanti rispetto ai beni economici disponibili, sembra pertanto riconducibile all'inconscio solo in quanto si collega, come già abbiamo accennato, all'insieme dei vissuti fantasmatici relativi al fatto che una madre sola deve distribuirsi ad un numero troppo grande di figli. La razione di madre, che in tal caso viene distribuita ai singoli figli, raggiunge facilmente i limiti di ciò che abitualmente si chiama frustrazione infantile precoce. Tutte le moderne indagini sulla carenza affettiva concordano nel ritenere che l'assottigliamento della razione di madre provoca frustrazione e la frustrazione mobilita il sadismo primario come mobilitazione dell'istinto di morte. Questa mobilitazione può essere correlata ad un insieme di funzioni distruttive che da una parte vanno dalla depressione anaclitica al marasma e ad una forte incidenza della mortalità infantile, e dall'altra ad un insieme di funzioni distruttive dell'uomo adulto che vanno dai disturbi psichici in genere alla criminalità (i disturbi psichici, collegandosi in modo specifico allo sviluppo della sessualità, come funzione riproduttiva, implicherebbero funzioni distruttive indirette).

I dati sulla frustrazione infantile precoce in rapporto alla scarsa disponibilità materna rispetto al numero dei bambini potrebbero perciò coincidere abbastanza bene coi fatti collegati alle funzioni distruttive legate al fattore demografico. Ma se il fattore demografico viene collegato alle situazioni inconse che ineriscono alla frustrazione infantile in genere, si deve rilevare che una determinata quantità di frustrazioni è indispensabile allo sviluppo psichico. Un certo scarto tra i bisogni da soddisfare e i mezzi a disposizione per soddisfarli è cioè indispensabile per l'evoluzione dell'umanità, in quanto specie aperta a sempre nuovi oggetti (secondari) di soddisfazione dei bisogni primari. L'equilibrio perfetto tra popolazione e beni economici risulta perciò impensabile se non immaginando la specie umana come chiusa nella prospettiva di entomologizzazione quale ci è stata descritta da Huxley nel *Brave New World*. La mobilitazione del sadismo primario, legata alla inevitabile frustrazione, partecipa dunque in modo essenziale allo sviluppo del Super-Io, nella riflessione sul soggetto dell'istinto di morte: il Super-Io sarebbe cioè una funzione distruttiva internalizzata. Il problema è quindi complesso; la principale organizzazione distruttiva di cui l'uomo dispone, sarebbe in definitiva il Super-Io: cioè, in senso lato, la Morale inconscia. Si dovrebbe perciò pensare che sia proprio in questa direzione che vada ricercato l'ammortizzamento della tensione bellicosa, seguendo le stesse vie attraverso le quali ogni individuo, in prima persona, arriva all'ammortizzamento dei suoi impulsi distruttivi, anche se ciò ci conduce al problema della colpa, sul quale dovremo ritornare.

3. Fattori economici delle guerre

Pur riconoscendo che alcune guerre hanno avuto origine da conflitti economici, Bouthoul sostiene che nel fenomeno guerra intervengono specifici accadimenti distruttivi di beni economici accantonati. Questa constatazione empirica ci fa scorgere gli aspetti economici delle guerre più come funzioni di distruzione che non come funzioni economiche vere e proprie. Egli sottolinea il fatto che in genere le discussioni economiche sono per eccellenza il terreno del mercanteggiamento e del compromesso. Anche l'etnologo Davie fa rilevare che, al momento in cui nei popoli primitivi intervengono motivazioni economiche, la guerra si addolcisce nella sua violenza originaria. La guerra nasce essenzialmente dal rifiuto del compromesso e quando il compromesso viene rifiutato è segno che interviene l'espulsione bellicosa profonda, che cerca pretesti per soddisfarli. Perché un problema economico si trasformi in causa di guerra, è necessario che sopravvenga uno stato d'animo di intransigenza. La convinzione, anche se erronea, che la situazione economica è insostenibile ed esige la guerra, divenuta sufficiente a determinarla. Le stesse teorie economiche della guerra a cui si crede, possono diventare, secondo Bouthoul, importanti fattori di guerra. Ciò perché non sarebbero in genere i fatti che impongono le guerre, ma l'interpretazione che ne è data, specialmente dai dirigenti. Quando i confini economici degenerano in guerra si aggiunge un altro fattore che rende i contendenti sordi ai propri interessi economici e allo stesso istinto di conservazione.

Seguendo il criterio di giudicare gli aspetti obiettivi della guerra desumendoli dai suoi effetti, Bouthoul trova che il principale aspetto obiettivo e indiscutibile della guerra è quello di avere una funzione di distruzione. Come ha una funzione di distruzione di uomini, così la guerra ha anche una funzione di distruzione di beni economici, e si collega al sacrificio e al consumo di lusso. Il ruolo economico della guerra sarebbe quindi intimamente legato al ruolo della festa, in senso sociologico, intesa come dissipazione solenne. Parallelo al rovesciamento delle leggi morali, si avrebbe in guerra il rovesciamento delle leggi economiche. Se si approfondisce la loro motivazione, la maggior parte delle guerre economiche finiscono per diventare — secondo Bouthoul — guerre psicologiche.

Egli critica perciò la concezione che attribuisce alle crisi economiche la causa delle guerre. La stragrande maggioranza delle guerre avrebbe avuto origine senza che siano state precedute da crisi economiche.

Dopo aver preso in considerazione attraverso indagini storicoeconomiche le congiunture economiche che precedono, accompagnano e seguono le guerre, Bouthoul arriva alla conclusione che 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 specificamente psicologico ed è particolarmente evidente nella pace armata che ci viene offerta dalla cosiddetta guerra fredda. Questa presenterebbe tutte le caratteristiche del potlach o dono di rivalità (Marcel Mauss e Georges Bataille). Il potlach è il dono solenne di

ricchezze considerevoli, offerto da un capo al suo rivale, allo scopo di umiliarlo, sfidarlo e obbligarlo. Colui che ha ricevuto il potlach deve cancellare l'umiliazione e raccogliere la sfida: deve cioè soddisfare l'obbligo contratto accettando il dono; egli non potrà che rispondere un po' più tardi con un nuovo potlach più generoso del primo, deve insomma "rendere con usura."

Il potlach non si attua solo con il dono. Nella sua forma più accentuata esso consiste in una distruzione solenne di ricchezze. Un capo tlingit si presentava a qualche rivale per sgozzare davanti a lui degli schiavi. La distruzione di schiavi veniva replicata dal rivale attraverso un'uccisione di un numero ancor più grande di schiavi. Il potlach è, cioè, una distruzione ostentatoria, il cui scopo è di intimidire il rivale. E' un rincaro che dà, in ultima analisi, prestigio al donatore o al distruttore. L'attuale corsa frenetica agli armamenti sembra cioè un ciclo di "prodigalità-sfida," nel quale ognuno degli avversari, distruggendo un'enorme quantità di ricchezza nel fabbricare armi, spera di intimidire l'altro e indurlo a riconoscere la propria superiorità. ⁽⁴⁾

(4) Gaston Bouthoul, ibid, p. 263

Le teorie, largamente diffuse, che sostengono l'origine economica delle guerre, sembrano confermate dai soli casi di guerre vere e proprie fra gli animali (api e formiche). Bouthoul fa rilevare che le api e le formiche sono gli unici animali ad avere una economia sotto forma di beni accantonati. In alcune specie di api e di formiche troviamo cioè tutti i caratteri di una guerra collettivamente organizzata, il cui scopo è il saccheggio. Egli fa però notare che in tali animali la proprietà è rigidamente collettiva e non esiste traccia di proprietà privata: situazione che sembra confermare — e nello stesso tempo e in modo curioso sembra contraddire, su un piano etnologico, — le teorie marxiste della guerra.

L'acquisizione di beni economici, che una guerra vittoriosa determina attraverso il saccheggio nelle sue varie forme, si collegherebbe perciò al problema della tendenza all'appropriazione di beni economici con la violenza. A tale proposito Glover fa rilevare che il furto, che un tempo era considerato come un comportamento determinato da motivazioni economiche, oggi è considerato come un comportamento a motivazioni psicopatologiche. All'esame di realtà, la distruzione di beni economici, che è determinata da una guerra moderna, può essere facilmente verificata come eccedente la quantità di beni economici di cui si spera di venire o di cui si viene effettivamente in possesso con una vittoria. Si a l'acquistare che il perdere beni economici entrano cioè ambedue nella realtà della guerra. La tendenza generale a scotomizzare la perdita induce perciò a ritenere che nel fenomeno guerra intervengano distorsioni di realtà che hanno una certa analogia con alcune situazioni psicopatologiche quali il gioco d'azzardo e la tossicomania.

Riesce perciò spontaneo paragonare l'atteggiamento di chi affronta la guerra, in vista di vantaggi economici, alla psicologia del gioco d'azzardo. Anche nel gioco d'azzardo c'è la possibilità di venire in possesso, con la vincita, di beni economici, ma come il giocatore d'azzardo si sobbarca alla perdita, così un popolo che entra in guerra si espone alla sconfitta. E' però curioso rilevare che sia il giocatore d'azzardo, sul piano cosciente, sia il popolo che entra in guerra, sono in genere incapaci di rappresentarsi obiettivamente la perdita o la sconfitta cui si espongono.

Allo stesso modo un tossicomane non sa di rappresentarsi la propria rovina come prodotta dalla droga che anzi continua a considerare come una difesa dal danno che essa stessa gli produce. Oltre che col gioco d'azzardo la guerra può dunque essere messa a confronto con la tossicomania. Sia nel gioco d'azzardo che nella tossicomania sono fortemente operanti le implicazioni sadomasochistiche, mascherate nel primo caso dalla rappresentazione della vincita e nel secondo caso dalla rappresentazione dell'euforia prodotta dalla droga. Sappiamo inoltre che tali implicazioni sadomasochistiche vengono scotomizzate ⁽⁵⁾ nel soggetto da distorsioni dell'Io, che operano nel senso di difendere il soggetto da specifiche angosce attraverso una negazione di realtà. Le motivazioni economiche della guerra agirebbero pertanto come razionalizzazione e occultamento delle sue funzioni distruttive, le quali in definitiva sarebbero a loro volta riconducibili (in base alla ricerca fatta da Bouthoul sugli aspetti economici della

guerra come festa di dissipazione e di distruzione solenne, potlach ecc.) all'universo sadomasochistico dell'uomo (Glover, Garma ecc.). Capita tuttavia molto spesso che quando si discute sul problema della giustificazione o della condanna della guerra, coloro che giustificano la guerra obbiettivano a quelli che la condannano:

“Se voi vi trovate davanti al problema di un popolo schiavo, sfruttato, che non ha altro mezzo per liberarsi dalla dominazione ingiusta che il ricorso alla violenza, voi cosa decidete di fare?”

Una domanda di questo genere parte di solito dalla convinzione che le guerre abbiano origine dall'istinto di autoaffermazione e quindi dall'istinto di conservazione. Alla domanda sopra posta abitualmente l'interlocutore reagisce con uno stato di confusione e con sentimenti depressivi, perché l'ansia suscitata da una tale domanda è in rapporto al sentirsi colpevoli di lasciare morire di fame i propri fratelli. Posto di fronte a tale alternativa, chi comanda la guerra finisce per sentirsi colpevole di lasciare morire di fame il prossimo. Però ho notato che raramente in tali discussioni chi interviene si ricorda che in realtà la guerra, anziché dar da mangiare agli affamati, crea penuria di cibo in quei paesi che in tempo di pace ne disponevano in abbondanza. E' ragionevole perciò pensare che quando si affronta il problema della guerra, si verifica una mobilitazione di ansie le quali tendono ad inibire le facoltà critiche di giudizio e il corretto esame della realtà. Vedremo più avanti i contenuti di tali ansie, soprattutto studiando il fenomeno guerra nei popoli primitivi. Dalla discussione sugli aspetti economici delle guerre, ci troviamo perciò indotti a passare alla discussione dei fattori psicologici.

(5) Scotomizzate: non viste

4. Fattori psicologici della guerra

Il capitolo dedicato da Bouthoul agli aspetti psicologici del fenomeno guerra, mette in evidenza il mondo psicologico nuovo, come trasformazione radicale di valori che si instaura con la guerra.

A parte i riti iniziatici dei popoli primitivi, dei quali dovremo occuparci più avanti, il passaggio alla situazione guerra è sancito da riti, alcuni dei quali implicano la maledizione, altri un vero e proprio atto di accusa verso il nemico. Il rito dei feciali romani può essere considerato un rito di colpevolizzazione del nemico, attraverso una vera e propria *litis contestatio*, alla quale veniva chiamato come testimone tutto il creato (dei, piante, animali, uomini, magari passanti ignari). Parte integrante di tale rito di testimonianza era lo spezzare un bastone di corniolo — che rotto diventava rosso e il gettarlo nel territorio nemico.

La riflessione psicoanalitica sulla cerimonia dei feciali ci suggerisce che la fantasia ad essa collegata può essere così espressa: “Sia ben chiaro a tutti — al mondo terreno e ultraterreno — che il nemico è nel torto — che è cioè cattivo.” La formula rituale è infatti: “Se il mio ricorso alle armi è ingiusto, che io non veda più la mia patria.”

La espulsione della colpa nel nemico, così tipica del rito dei feciali, ci apparirà nel suo pieno significato quando avremo chiaro il meccanismo di elaborazione paranoica del lutto come meccanismo nucleare della psicologia della guerra.

La colpevolizzazione del nemico sembra pertanto di importanza fondamentale per evitare il senso di colpa che la guerra provoca nell'uomo e segna un momento essenziale nella vicenda di rottura tra tempo di pace e tempo di guerra, nella cerimonia di apertura del mondo psicologico nuovo instaurato dalla guerra.

Dopo tale rito l'omicidio, il saccheggio, il ratto e lo stu-pro diventano leciti, per un periodo determinato. Da quel momento gli uomini accettano di dare e di ricevere la morte violenta e di cercare di impossessarsi dei beni dell'avversario con la violenza, come di mettere a repentaglio il loro proprio, come se, benché eluso attraverso la proiezione, il sentimento di colpa implicasse tuttavia meccanismi autopunitivi. L'istinto di conservazione entra pertanto in crisi o meglio in una vicenda drammatica governata da un

manicheismo radicale, regolato dalla scissione del mondo in amico e nemico.

Tale scissione del mondo in amico e nemico ha il carattere di un'estrema semplificazione, per cui il bene e il male non vengono più integrati in una stessa situazione istintiva e in uno stesso rapporto oggettuale, ma la stessa situazione acquista caratteri diversi a seconda che venga consumata su sé o sull'altro nell'aforisma paranoico del "mors tua vita mea." Tutto l'enorme peso umano dell'ambivalenza si alleggerisce di colpo in quanto l'amore e l'odio trovano due oggetti diversi in cui investire.

Per Bouthoul la guerra acquista il carattere della festa, che, secondo Durkheim, ha come compito essenziale quello di rendere più salda la solidarietà dei gruppi, aumentando il senso di unione.

Gli aspetti psicologici più tipici della festa in senso sociologico sono: 1) il produrre un'unione materiale dei membri del gruppo; 2) l'essere un rito di spesa e di sperpero; 3) il costituire una modificazione più o meno grande delle regole morali; 4) l'essere un rito di esaltazione collettiva; 5) l'instaurare una specie di annullamento della sensibilità fisica; 6) l'instaurare riti sacrificali. La guerra sarebbe quindi la festa suprema.

La teoria sociologica della guerra come festa suprema si incontrò, come vedremo, con l'interpretazione data da Abraham della guerra come festa totemica. La guerra sembra però una elaborazione successiva alla festa totemica: nella festa totemica è il proprio totem-padre che viene sacrificato-ucciso mentre nella guerra è ucciso l'estraneo: situazione che si collega a ciò che avremo modo di chiarire come elaborazione paranoica del lutto.

Il fatto che nei popoli primitivi la guerra sia accompagnata da attività di danza — situazione che oggi appare conservata nelle parate militari — accentua il rapporto della guerra con la festa. Sempre nei popoli primitivi il carattere sacro della guerra è intimamente associato alla sacralità dei riti mortuari. Nei popoli primitivi, infatti, la guerra è intimamente unita all'idea di un sacrificio umano che è gradito agli dei; essa è cioè intimamente unita al culto della morte e, come vedremo più avanti, alla elaborazione del lutto.

Nella civiltà occidentale, parallelamente all'affievolirsi delle religioni, Bouthoul fa rilevare il rifiorire del culto dei morti in guerra, sotto forma del sacrario dei caduti e parco delle rimembranze, situazione intesa come il ritorno nella nostra civiltà di usanze arcaiche.

Il culto dei caduti in guerra tende perciò a rimpiazzare il culto dei santi.

La guerra porta a verificazione spettacolare una situazione umana generale per cui la morte assume valore

soluto: le idee nel nome delle quali si muore hanno il diritto di verità, perché la morte diventa un procedimento dimostrativo: situazione questa che apre il capitolo del singolare problema psicologico della morte come criterio di verità, sul quale dovremo ritornare, per chiarire la misteriosa epistemologia della guerra, fondata sul 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.

I singoli principi epistemologici della guerra hanno curiose conseguenze. Come vedremo, il "vero" uomo nei popoli primitivi è colui che ritorna alla propria tribù dopo aver ucciso per la prima volta un nemico. La guerra diventa quindi una specie di prova dell'esistenza e dell'autenticità, come se l'uomo, o almeno l'uomo primitivo, facesse la guerra per dare a se stesso una prova del proprio esistere come vero uomo.

Tutta l'esaltazione romantica dell'eroismo e l'idealizzazione della guerra in generale si basano in definitiva su postulati del genere.

Su tale sfondo la guerra ha alimentato atteggiamenti che vanno dalle poesie di Tirteo alla idealizzazione della cortesia dei combattimenti cavallereschi medioevali e infine alla idealizzazione dello spirito di brutalità che ha imperversato nelle guerre in cui le nostre generazioni sono state coinvolte.

Bouthoul fa inoltre rilevare che nel rito della morte il soldato diventa pertanto sacrificatore e vittima. Presso i romani riti specifici sottolineano la sacralizzazione del soldato e la sua desacralizzazione quando abbandona l'esercito: situazione questa che accomuna ancor oggi gli appartenenti all'esercito ed alla chiesa.

Nei popoli primitivi come nella nostra odierna civiltà la particolare virtuosità del soldato sembra risiedere nell'assoluta dipendenza dei capi, nei confronti dei quali ogni aggressività viene repressa e nel fatto che tutta l'aggressività orienta verso il nemico.

Il ruolo dei capi, in rapporto alla trasformazione operata dal fenomeno guerra, appare a Bouthoul quello di seguire la mentalità dei governati, piuttosto che di precederla e modificarla. I capi avrebbero la particolare abilità d'intuire ciò che i governati desiderano. Egli ci ricorda che Macchiavelli aveva consigliato ai capi di ricorrere alla guerra quando le difficoltà e i dissidi all'interno dello Stato sono troppo forti. I capi quindi devierebbero all'esterno una tensione aggressiva preesistente anziché crearla.

Dionigi tiranno di Siracusa incoraggiava i nemici e all'occorrenza dava loro anche degli aiuti per indurli a mostrarsi minacciosi; in tal modo poteva consolidare il proprio dominio.

Quando però le cose vanno male si arriva alla paranoicizzazione al di dentro — è il capo stesso allora che diventa capro espiatorio della situazione depressiva.

In guerra tutti i capi possono disporre del dominio assoluto. Un aspetto essenziale di questo è la idealizzazione del capo. I combattenti si muovono nel nome del capo e presso i romani il generale vittorioso acquista gli attributi di Giove. Il capo dello Stato ancor oggi finisce, in perfetta buona fede e con la più grande sincerità, con il confondere l'esistenza sua con quella di tutta quanta la nazione.

Rifacendosi alla storia di Abramo, Bouthoul fa rilevare che i momenti culminanti del potere patriarcale sono quelli in cui il padre ordina il sacrificio del figlio.

Per Bouthoul quindi la guerra implicherebbe da parte dei capi la concreta attuazione del desiderio di inviare al sacrificio per la patria i migliori cittadini. Ricorda a tale proposito la frase del vecchio granatiere della Guardia, quando Napoleone diede l'addio alle truppe a Fontainebleau: "Sire, non avremo più la gioia di morire al vostro servizio."

L'idealizzazione e l'assoluta dipendenza dal capo non sono però una cosa semplice. Il bisogno di ribellarsi ai capi tende a manifestarsi nell'ammutinamento, considerato come la massima colpa. Da un punto di vista strettamente psicoanalitico anzi il processo di idealizzazione serve a negare intensi impulsi ostili e ansie persecutorie nei riguardi dell'oggetto stesso idealizzato.

Di solito però l'aspetto ostile dell'ambivalenza verso i capi trova espressione quando le cose vanno male. Presso gli assiri in caso di sconfitta essi erano sempre mandati al supplizio per primi. La tendenza a punire i capi si è riaffermata nei nostri tempi con il processo ai nazisti: tale condanna però è stata attuata e imposta dai vincitori e ciò pone problemi sui quali dovremo ritornare.

Uno degli aspetti più evidenti della guerra è — per Bouthoul — il suo essere dispensatrice del martirio. Non si può fare la guerra che attraverso l'educazione al sacrificio. Lo spirito di sacrificio viene intensificato fornendo al l'impulso bellico un aspetto entusiasmante. Lo spirito di sacrificio è intimamente unito alla necessità di un'ideologia e possibilmente di un'ideologia in nome della quale sacrificarsi. Le ideologie stesse però entrano in crisi in rapporto alla guerra persa. Alla fine del primo conflitto mondiali i

tedeschi avevano perso la fede nel Kaiser. Hitler riattizzò lo spirito bellicoso inaugurando una nuova ideologia. Così avvenne in Russia dove lo spirito di sacrificio si consumò come sacrificio per lo zar e risorse per la rivoluzione socialista come nuova ideologia.

Lo spirito di sacrificio viene di solito mobilitato nei giovani. Sono i giovani che vengono spinti facilmente ad alienarsi per uno scopo ideologico. I giovani accettano l'idea di perdere la vita al servizio di un'idea con maggiore facilità degli adulti. A tale proposito Bouthoul sottolinea la valorizzazione dell'adolescente operata dal romanticismo.

Durante la guerra pertanto lo Stato diventa un'organizzazione rivolta alla distribuzione del sacrificio. I laici, che sorridono di fronte al martirio religioso, non riescono a vincere la commozione di fronte al martirio politico, considerandolo un valore di base della vita umana.

Bouthoul riconosce nell'idealizzazione del sacrificio un aspetto psicologico della guerra, ma il suo *primum movens* sarebbe l'elemento demografico che spinge l'eccedenza di popolazione a votarsi al suicidio volontario. A parte la motivazione demografica, è indubbio che la fede in un'idea giusta legittima ogni sacrificio.

Anche gli spiriti pacifisti provano ripugnanza nel rinunciare alla violenza quando questa è in difesa di un ideale giusto. Quando le virtù militari sono poste al servizio della libertà, sembra che nessuno riesca a sottrarsi al loro valore. Ciò ci condurrà a scandagliare il significato profondo dell'ideologia.

Affrontando il problema delle implicazioni emotive nel fenomeno guerra, Bouthoul arriva all'affermazione seguente: basta far credere ad un popolo che è minacciato, per indurlo a rinunciare alle sue libertà. In conseguenza egli definisce la sovranità come "il diritto concesso a uno di far paura agli altri."

E' essenzialmente in base alla paura reciproca che due nazioni confinanti hanno il diritto di considerarsi ambedue in stato di legittima difesa.

Un altro degli aspetti psicologici che si collegano alla guerra è l'importanza che in essa assume il comportamento fanatico. Il fanatico non è spinto tanto dall'idea di salvare qualcosa; egli sembra piuttosto eccitato dalla prospettiva di partecipare ad un conflitto, con l'intenzione di ricevervi e di dispensare il martirio.

Contrariamente a quanto uno avrebbe potuto aspettarsi, con l'avvento dell'era scientifica si è avuto nella cultura moderna un particolare rigoglio del fanatismo. Nietzsche, Lawrence, Malraux (il coraggio di affrontare la morte per dar valore alla vita. — Ho pensato molto alla morte, ma da quando mi batto non ci penso più), Hemingway (esaltazione della corrida), Junger (quel che importa non è lo scopo per cui combattiamo, ma è il fatto che noi combattiamo) vengono citati da Bouthoul come i campioni dell'idealizzazione fanatizzata dell'eroismo, in base alla quale non ce più bisogno di un valore per giustificare la guerra; la guerra stessa è il valore.

Descrivendo la trasformazione psicologica del dopo guerra, Bouthoul afferma che il fatto più importante è la brusca caduta dello spirito bellicoso. Dopo aver ritenuto intollerabile la loro rivalità o il loro disaccordo, ad un certo momento, i popoli si accorgono improvvisamente che possono mettersi d'accordo.

L'aggressività si è placata come se la guerra costituisse una specie di orgasmo seguito da rilassamento. Sorge un'improvvisa incomprendimento degli stati d'animo e delle azioni che un momento prima per gli interessati avevano la massima evidenza del mondo. Bouthoul paragona l'euforia della pace alla silenziosa e ipocrita gioia che regna, quando uno muore, attorno all'eredità: o alla distensione che avviene negli studenti dopo gli esami. Spesso il vinto trova una specie di soddisfazione al pensiero che la guerra lo ha liberato dai suoi errori e mostra una netta tendenza a mettersi alla scuola del vincitore. Le istituzioni del vinto vengono denigrate. La sconfitta viene razionalizzata come punizione per le colpe del vinto. Così la disfatta è una fonte di rinnegamenti. La nazione vinta ha meritato la sconfitta per i suoi errori: il vinto è il colpevole. Mentre il sacrificio partecipa alla guerra come procedimento propiziatorio per un male futuro, la penitenza, che segue la guerra, vuole essere riparativa per un male passato. Il costume del capro espiatorio sembra far parte dei riti di penitenza.

Un altro dei fenomeni del dopoguerra, e antitetico all'autoaggressività colpevolizzata nel vinto, è l'aumento della criminalità.

Riferendosi alle ricerche condotte sui rapporti tra aggressività e frustrazione, Bouthoul sottolinea il meccanismo dello spostamento dell'aggressività generata dalla frustrazione, particolarmente evidente quando c'è una gerarchia rigorosa. Specie nell'esercito, la collera e la frustrazione possono risolversi in una pioggia di vessazioni dal l'alto al basso della scala gerarchica.

L'aumento delle proiezioni di oggetti nefasti, come reazione alla frustrazione, risulta particolarmente evidente nella psicologia collettiva. Nel Middle-West americano è stato provato che, nei periodi di siccità, il partito politico al potere durante tale calamità naturale viene poi battuto alle elezioni.

Nel Sud degli Stati Uniti il maltrattamento dei negri varia con le frustrazioni collettive: si nota così una correlazione tra il prezzo del cotone e il numero dei linciaggi.

Parallele alle reazioni paranoide sono state sottolineate le reazioni depressive come risposta alla frustrazione. ⁽⁶⁾

(6) John Dolhard, Frustration and Aggression, Yale Univ. Press, 1940; e Durbin e Bowlby, Personal aggressiveness and War, London, 1940.

Anche nell'individuo la frustrazione dà origine sia a risposte paranoide che depressive, ma tali risposte sono di solito concomitanti e autoequilibranti. Sul piano collettivo tali reazioni alla frustrazione sarebbero più uniformi, e l'una o l'altra modalità sarebbero vissute come in cultura pura. La nota facilità delle folle all'esplosione improvvisa di aggressività, avrebbe come caratteristica il fatto che ci sia un leader che le mobiliti. Il contenuto di tali reazioni può variare: le folle possono essere condotte facilmente sia all'aggressività che al misticismo.

Una delle differenze essenziali tra l'aggressività individuale e l'impulso bellico, puntualizzata da Bouthoul, consiste nel fatto che, mentre l'eccitazione aggressiva individuale è momentanea, passeggera, sentita specificamente come tale e di solito limitata ad un individuo, l'impulso bellico, invece, più che un'eccitazione aggressiva personalizzata, è uno stato emotivo generalizzato e profondo. Spesso è uno stato diffuso di accettazione e di approvazione delle violenze future piuttosto che la rappresentazione delle violenze stesse. Lo stato bellicoso cioè corrisponde ad un sentimento della necessità di un periodo di violenze e di distruzioni più che a una vera e propria eccitazione aggressiva. Prima di essere un'azione è una convinzione; qualche volta non è che una semplice rassegnazione ad una calamità considerata come inevitabile. L'apparente assenza di eccitazione aggressiva nella guerra come sagra distruttrice dell'umanità, è certamente un singolare problema sul quale dovremo ritornare.

A proposito del problema della frustrazione, Bouthoul rileva che le cause di questa per un gruppo sono svariate e possono andare dal desiderio di possedere il Santo Graal o di impadronirsi dei luoghi santi, alla rivendicazione insoddisfatta d'uno sbocco in un certo mare, o alla mancanza di pozzi petroliferi, o infine al rifiuto di frontiere che pure erano state accettate in passato.

Si dirà allora che la guerra è religiosa, economica, ideologica ecc. La cosa essenziale è però che, dopo aver trovato una motivazione, l'impulso bellico stimola la riattivazione di tutto un insieme di processi psicologici che dovremo chiarire.

Uno degli effetti più tipici dell'impulso bellico è di obnubilare lo spirito critico della gente, paralizzando innanzitutto la capacità di valutare razionalmente la distruzione. Bouthoul fa notare che, se si confrontano i guai che possono derivare ad una nazione dalla rinuncia alle richieste per le quali essa fa la guerra, e con i dolori e le sofferenze che essa le arrecherà, appare evidente che nell'immensa maggioranza dei casi i guai causati dalla guerra sono peggiori di quelli che si vuole evitare. Si riceve perciò l'impressione che l'impulso bellico che precede i conflitti provoca una specie di distorsione dell'esame di realtà.

E' impressionante constatare come il combattente abbia di solito l'impressione che sfuggirà ai pericoli della guerra.

Una interessante ipotesi avanzata da Bouthoul è quella riguardante la possibilità che la guerra sia suscitatrice di realtà psichiche inconscie.

Secondo Bouthoul gli avvenimenti storici si incorporano nella nostra affettività inconscia. Egli sembra propendere per l'opinione secondo la quale i cambiamenti di struttura sociale, modificando il tono psicologico generale provocherebbero dei complessi negli individui. Questi complessi preparano le basi inconscie dello spirito collettivo e delle reazioni collettive, generatrici a loro volta di nuovi avvenimenti. Per quanto da un punto di vista psicoanalitico l'ipotesi dell'origine dei complessi da avvenimenti storici appaia poco ortodossa, essa potrebbe costituire tuttavia un punto di riferimento per approfondire il fatto generalmente accettato delle modificazioni storiche dei quadri psicopatologici, alcuni dei quali tendono a scomparire o a tradursi in una fenomenologia diversa da un'epoca all'altra.

La riflessione psicoanalitica sugli aspetti psicologici delle guerre, così come vengono descritti da Bouthoul, ci permette di ricondurli in gran parte al fatto che l'ideale del gruppo si costituisce come oggetto d'amore, che prende il posto dell'originario e individuale oggetto d'amore rappresentato — per il bambino — dalla madre.

Certamente, una delle constatazioni meno edificanti e nello stesso tempo più ambigue ed inquietanti che, da un punto di vista psicoanalitico, possono essere ricavate dall'esame di molti degli aspetti psicologici dei conflitti armati, così come vengono descritti da Bouthoul, è quella relativa al significato etico o meglio etico-religioso delle guerre come sacrificio-distruzione. Su un piano generale la constatazione che la guerra (in quanto massacro organizzato e ora in quanto probabile catastrofe dell'umanità) è sentita dagli uomini come un dovere particolarmente cogente sembra confermare una delle più profonde intuizioni di Freud che egli stesso descrive come "l'eresia di aver fatto derivare la morale dall'istinto di morte."

Ma il fatto ancora più sorprendente è che la guerra come dovere sacrificale, nonostante assolva essenzialmente funzioni distruttive, ha per gli uomini il significato di una distruzione messa al servizio della conservazione di ciò che si ama.

Il comportamento fanatico, la idealizzazione del capo, la necessità di sacrificio in nome di un ideale che rende uno Stato in guerra dispensatore di martirio, il dare appunto e il ricevere il martirio, l'essere il soldato in guerra sacrificatore e vittima nel rito sacrificale (v. più avanti il mito del cadavere nell'auto), tutti questi aspetti psicologici della guerra pongono una serie di problemi molto complessi. Espresse però in un modo semplificato tutte queste situazioni possono essere contenute in un quesito di questo genere: "Che cosa sta alla base di questa singolare tendenza dell'uomo a creare certi valori in nome dei quali gli si impone la necessità di sacrificio o addirittura di autodistruzione come necessità inderogabile?"

La psicoanalisi ha cercato di far luce sull'atteggiamento sacrificale in genere collegandolo al problema generale del masochismo.

Nella sua espressione più elementare e inteso come il ricavare piacere da una esperienza dolorosa, il masochismo non è una prerogativa umana specifica. Con opportuni accorgimenti può essere provocato sperimentalmente nel cane, attraverso esperienze di riflessi condizionati.

Nel laboratorio di Pavlov una situazione masochistica fu provocata sperimentalmente nel cane attraverso la associazione di uno stimolo doloroso (forte scarica elettrica) con la presentazione del cibo. Di fronte ad una situazione del genere il cane all'inizio reagisce ribellandosi e aggredendo ciò che gli si configura come stimolo doloroso: ma dopo una serie adeguata di associazioni dello stimolo doloroso alla presentazione del cibo si osserva nel cane una risposta paradossale: anziché ribellandosi e aggredendo cioè, il cane risponde allo stimolo doloroso — oramai presentato da solo e non più associato al cibo — con una specie di reazione giubilatoria.

Si racconta che Sherrington, dopo aver assistito un giorno ad un esperimento del genere nel laboratorio di Pavlov, esclamasse: “Finalmente capisco la psicologia dei santi !“

Riferendo un giorno questa battuta di Sherrington ad una assemblea laica, mi capitò di provocare notevole ilarità. Ma quando subito dopo aggiunsi che questo esperimento pavloviano era anche il più adatto a farci capire la psicologia degli eroi, l'assemblea reagì con evidente disappunto.

In genere dunque siamo propensi ad accettare la diagnosi di masochismo quando si tratta del sacrificio fatto in nome degli ideali svalutati degli altri, mentre siamo più restii a fare la stessa operazione quando si tratta del sacrificio fatto in nome degli ideali in cui noi stessi crediamo. In questo secondo caso ciò che in altre condizioni consideriamo masochismo diventa al contrario una specie di survalore.

Rimane dunque da chiarire che cosa sta alla base di questa tendenza umana a trasformare la necessità di sacrificarsi per un ideale in cui si crede in una specie di survalore.

Se restiamo nel campo dei riflessi condizionati e ci limitiamo alla esperienza che più sopra abbiamo riferita nel cane, il *primum movens* della situazione masochistica sembra essere costituito dalla necessità di cibo. Tutta la tecnica dei riflessi condizionati si è fondata su una fistola praticata alle ghiandole salivari del cane. Il cibo dunque, per il cane è un valore incondizionato, (una specie di assoluto) dal quale dipende lo svilupparsi di tutti i valori condizionali (cioè relativi) tra cui anche la esperienza masochistica più sopra descritta. Possiamo dire cioè che il cane scodinzola gioioso di fronte ad uno stimolo doloroso perché lo stimolo doloroso è diventato la presentificazione del cibo. Se però, dopo che il riflesso condizionato si è stabilito, la associazione stimolo doloroso-cibo non viene reiterata, il riflesso condizionato si perde e il cane ritorna a reagire allo stimolo doloroso come ad un nemico.

Passando ora all'uomo, qual è per l'uomo l'equivalente di ciò che è il cibo per il cane: che cosa è dunque questo qualcosa di assoluto e incondizionato che in qualche modo giustificerebbe l'instaurarsi di una posizione masochistico-sacrificale, che a sua volta diventerebbe una specie di survalore in quanto messa al servizio di quel qualcosa di assoluto e incondizionato?

La risposta psicoanalitica a questa domanda, o almeno un certo tipo di risposta psicoanalitica, riconduce proprio e di nuovo al cibo, come dono materno originario, questo qualcosa di assoluto e incondizionato che l'uomo porta nel più profondo di sé come oggetto d'amore trasfigurato e in qualche modo assolutizzato, come un paradiso fruito alle origini e poi presto perduto, per cui la vicenda umana diventa vicenda più o meno fiduciosa o più o meno disperata di ritrovamento⁽⁷⁾. Ad una di queste vicende di ritrovamento del cibo originario e dell'unione con la madre e del suo dono perduto sembra legata l'origine più profonda dell'uomo di costituirsi in gruppo.

Benché però sia il cane che l'uomo siano accomunati dal fatto che il cibo appaia legato alla costituzione di oggetti incondizionati e ai successivi condizionamenti, ciò che sembra distinguere l'uomo dal cane è il rimanere il cane tendenzialmente legato al cibo nella sua elementarità biologica, mentre nell'uomo il cibo come oggetto biologico si dilata enormemente nel simbolo e nelle vicende originarie di amore legate alla sua presenza e alle originarie presenze di odio legate alla sua assenza. Questo fa sì che l'esperienza del cane sia in fondo più realistica, mentre l'arricchimento e il dilatarsi fantasmatico delle vicende affettive originarie

(7) v. F. Fornari *La vita affettiva originaria del bambino*, Feltrinelli, Milano, 1963.

porta l'uomo-bambino a costituire un mondo interno popolato di oggetti fantasmatici, che danno alla dimensione illusoria della vita psichica dell'uomo una estensione che gli altri animali sembrano ignorare. La proliferazione dell'illusorio sta forse alla base dei processi di verifica e dell'esame di realtà, come processi particolarmente sviluppati nell'uomo; è però innegabile che il dilatarsi dall'illusorio espone l'uomo, forse più di ogni altro animale, all'esperienza della psicosi.

Avremo occasione di affrontare la problematica situazione legata a ciò nel capitolo in cui illustrerò i problemi relativi alla fondazione e alle funzioni del gruppo.

In un articolo dedicato alla chiarificazione dei problemi relativi all'origine delle leggi, come ideale del gruppo, e alla crisi della guerra, ho cercato di mostrare come al fenomeno guerra partecipino sia meccanismi paranoidei che meccanismi depressivi.(8)

Gli aspetti psicologici delle guerre e cioè la crisi dell'istinto di conservazione, l'idealizzazione della necessità del sacrificio, come pure l'idealizzazione del capo, sembrano tutti fenomeni che si verificano in base al fatto che gli individui formano un gruppo in base all'identificazione con un oggetto d'amore comune. Poiché l'ideale del gruppo (come oggetto d'amore e di identificazione) è fantasmaticizzato come ciò che fa vivere gli individui nel gruppo, la salvezza del comune oggetto d'amore è sentita come funzione primaria rispetto alla salvezza dell'individuo. Una situazione del genere è specificamente umana e giustifica, in qualche modo, la necessità del sacrificio. Credo tuttavia di essere riuscito a dimostrare che l'ideale del gruppo, traducendo in una dimensione illusoria la funzione concreta e concretamente vitale dell'oggetto d'amore primario — e in qualche modo usurpandola — fa evolvere la necessità originaria di sacrificio (espressa dalla primitiva necessità di colpa) in una dimensione tendenzialmente illusoria e inautentica.

Nella guerra, infatti, il sacrificio non è rivolto all'ammortizzamento delle parti cattive del Sé, come funzione di conservazione dell'originario oggetto d'amore minacciato dal Sé, come avviene nell'etica dell'individuo. Nella guerra il sacrificio viene sadicizzato tramite la proiezione sul nemico delle proprie tendenze distruttive, rivolte verso il proprio oggetto d'amore.

(8) F. Fornari Condizione depressiva e condizione paranoidea nell'origine delle leggi e nella crisi della guerra, "Aut aut," 64, luglio 1961, Milano; e Psicanalisi della guerra atomica, Ed. di comunità, Milano, 1964 (riedito Sotto il titolo di Psicanalisi della situazione atomica, Rizzoli, Milano, 1970).

Il miglior esempio dell'illusorietà e della inautenticità, che la necessità del sacrificio acquista nella guerra, ci è offerto dal kamikaze. Nel kamikaze il sacrificio del Sé vale come negazione delle proprie necessità di colpa, legate agli impulsi ostili verso il proprio oggetto d'amore: processo che ci è rivelato dalla colpevolizzazione del nemico, nel rito facciale, presente, in una forma o nell'altra, in ogni guerra.

Un illustre esempio della necessità di sacrificio come autentico processo di riparazione ci è offerto da Socrate, quando egli sente di dover sacrificare se stesso perché il proprio oggetto d'amore (il proprio ideale etico) viva. Così mentre l'ideale di Socrate sembra essere stato reso realmente imperituro attraverso il sacrificio del filosofo, il kamikaze è stato impotente a salvare l'ideale del Mikado. L'aspetto illusorio e inautentico del processo di riparazione, che si effettua in guerra attraverso il sacrificio, sembra dunque risiedere nel fatto che, in guerra, il sacrificio di Sé, pur essendo messo in moto da una necessità di amore, si esprime in realtà attraverso modalità etero-distruttive.

La guerra cioè — pur facendo rivivere agli uomini situazioni psichiche originarie, relative alle primarie necessità di amore o di colpa, in rapporto al proprio oggetto d'amore e di identificazione, minacciato di distruzione — tradisce le necessità di amore e di colpa, elaborandole nella modalità paranoidea, come potremo meglio comprendere dopo aver studiato il meccanismo di elaborazione paranoica del lutto, soprattutto nella guerra nei popoli primitivi. Il verdetto di colpevolezza pronunciato contro il nemico vinto, che è un tipico fenomeno del dopoguerra, dimostra in modo esemplare come la difesa del giusto, con cui il conflitto ai suoi inizi trascina gli uomini, è una situazione illusoria, che conduce infine la guerra a scoprirsi come un processo estraneo ad ogni idea di giustizia, nella misura in cui è fondamentalmente legata all'assioma paranoideo del mors tua vita mea, in virtù del quale il vinto ha sempre torto.

Io penso dunque che la guerra ha avuto la possibilità di radicarsi così profondamente nel cuore degli uomini perché ha sempre potuto essere fantasticata come un male necessario, in quanto non contiene solo funzioni distruttive ma ha in sé anche necessità d'amore. Ritengo però che uno dei contributi essenziali della ricerca psicoanalitica in

rapporto al fenomeno guerra sia la scoperta che la guerra è forse la più grande inautenticità dell'amore.

La guerra nelle società primitive

L'indagine psicoanalitica sulla guerra non può prescindere dallo studio delle espressioni che essa assume nei popoli primitivi. Lo psicoanalista ha infatti l'impressione che la guerra, nelle società primitive, si trovi molto più vicina alle modalità in cui essa è fantasticata nell'inconscio.

Lo studio sistematico della guerra nelle società primitive è stato fatto da Maurice R. Davie.⁽¹⁾

I tempi preistorici ci hanno lasciato testimonianza della guerra; Alcuni antropologi sostengono però che l'uomo pitecantropo non praticasse la guerra propriamente detta.

Su quello che riguarda i tempi storici Burton ha osservato che nel Gabon e nel Basso Niger la guerra era meno praticata che nell'Africa Orientale.

A tale proposito è importante rilevare che la scarsa bellicosità nel Gabon e nel Basso Niger sembra sia dipesa dal fatto che la guerra non era decisa da un capo, ma richiedeva il consenso di tutti gli interessati (consiglio degli anziani e talvolta di tutti gli uomini che facevano parte della tribù). Nell'Africa Orientale, dove esisteva un'alta bellicosità, il potere monarchico era invece senza freno.⁽²⁾ In Africa come in Polinesia cioè la dipendenza assoluta dai capi attraverso la istituzione della regalità ha avuto come conseguenza diretta di togliere alla guerra ogni carattere giuridico.

(1) **MAURICE R. DAVIE** *La guerre dans les sociétés primitives*, Payot, Paris, 1931.

(2) **BURTON**, *Voyage au Grand Lac*, p. 655, citato da Davie.

Cap. 2

La guerra nelle società primitive

L'indagine psicoanalitica sulla guerra non può prescindere dallo studio delle espressioni che essa assume nei popoli primitivi. Lo psicoanalista ha infatti l'impressione che la guerra, nelle società primitive, si trovi molto più vicina alle modalità in cui essa è fantasticata nell'inconscio.

Lo studio sistematico della guerra nelle società primitive è stato fatto da Maurice R. Davie.⁽¹⁾

I tempi preistorici ci hanno lasciato testimonianza della guerra. Alcuni antropologi sostengono però che l'uomo *pitecantropo* non praticasse la guerra propriamente detta.

Su quello che riguarda *i tempi storici* Burton ha osservato che nel Gabon e nel Basso Niger la guerra era meno praticata che nell'Africa Orientale.

A tale proposito è importante rilevare che la scarsa bellicosità nel Gabon e nel Basso Niger sembra sia dipesa dal fatto che la guerra non *era decisa da un capo*, ma richiedeva il *consenso di tutti gli interessati* (consiglio degli anziani e talvolta di tutti gli uomini che facevano parte della tribù). Nell'Africa Orientale, dove esisteva un'alta bellicosità, il potere monarchico era invece senza freno. In Africa come in Polinesia cioè *la dipendenza assoluta dai capi* attraverso la istituzione della regalità ha avuto come conseguenza diretta di togliere alla guerra ogni carattere giuridico.

1. 1 riti iniziatici e la guerra nei popoli primitivi

Un capitolo particolarmente importante della guerra nei popoli primitivi è quello riguardante i rapporti tra la guerra e i riti iniziatici. Questi infatti possono essere considerati non solo

come riti puberali, ma come tipici *riti di iniziazione alla guerra*, in quanto il fare la guerra è l'attributo specifico dei maschi adulti. Dopo i riti iniziatici, il giovane è autorizzato a portare le armi. Tale prerogativa è intimamente associata alla *definitiva separazione dalla madre e all'assunzione del neofita nella società dei maschi adulti*.

Se vede la madre, il giovane iniziato deve nascondersi. Theodor Reik ha analizzato il significato delle brutalizzazioni alle quali vengono sottoposti i giovani iniziati. Le cerimonie si svolgono in capanne appartate e le pratiche rituali implicano spesso *maltrattamenti vistosi* che vengono simbolizzati in una vicenda di *morte e resurrezione*. La castrazione simbolica, comune nei riti iniziatici, è collegata da Reik alla situazione edipica.

Oltre che segnare la drastica separazione dalla madre, i riti iniziatici segnano una *rigida separazione delle attribuzioni dei maschi e delle femmine, e l'attribuzione specificamente maschile è la guerra*.

Secondo molti autori l'apice dei riti iniziatici è dunque rappresentato dalla sottomissione totale e dalla ubbidienza ai capi, l'una e l'altra strettamente collegate alla iniziazione alla guerra. Reik ha messo in rilievo l'intimo legame tra i riti iniziatici e la situazione edipica — non ha però preso in considerazione quello tra i riti iniziatici e la guerra.

Il fatto che i riti iniziatici (vere e proprie brutalizzazioni rituali dei padri verso i figli) siano coincidenti con l'iniziazione alla guerra (uccisione rituale dei nemici), indica in modo evidente il rapporto tra l'aggressività edipica e la guerra come *spostamento rituale di tale aggressività*.

I riti di morte e resurrezione sembrano indicare, oltre alla realizzazione simbolica dell'uccisione dei figli da parte dei padri, un altro avvenimento apicale: la fine del rapporto con la madre, *percepita come morte-castrazione per rinascere nel rapporto con il gruppo; il gruppo prenderebbe quindi il posto della madre* (Roheim).

Il fatto che il rito iniziatico esprima il passaggio dal rapporto con la madre al rapporto con il gruppo oltre che l'iniziazione alla guerra sottolinea la sacralità originaria della guerra e dell'appartenenza al gruppo. La lotta tra padri e figli nei riti iniziatici si conclude, di fatto, in una *resa senza condizioni dei figli* ai padri, per cui i figli si pongono di fronte ai padri come castrati, per poter essere ammessi nel gruppo.

Il prezzo del diventare uomo per il giovane iniziato è quindi la *castrazione*. Si comprende perciò che se l'ingresso nel gruppo *suscita l'ansia di castrazione*, il gruppo stesso deve provvedere l'adepto di una assicurazione contro tale ansia. Scopriamo a questo punto che *la guerra è, per i popoli primitivi, la difesa, offerta dal gruppo, dall'ansia di castrazione suscitata dall'ingresso nel gruppo*. Possiamo perciò comprendere perché, allorché l'iniziato uccide il primo uomo in battaglia, corre festoso al villaggio gridando "Sono un uomo, sono un vero uomo!" Sembra che l'ingresso nel gruppo e il rito iniziatico non diano, in sé e per sé, la vera investitura maschile, ma che al contrario suscitino intense ansie omosessuali (in quanto unitamente alla sottomissione passiva ai padri implicano la rinuncia alla madre e la castrazione) che pare vengano controllate dal fare la guerra.

Geza Roheim, sulla scorta di Simmel, ha particolarmente messo in rilievo come il gruppo sostituisca l'unità duale" vissuta dal bambino con la madre, per cui l'unità che il singolo acquista nella pluralità del gruppo, il senso di appartenenza ad una unità, che di fatto è molteplice (il collettivo), si fonda su un rapporto illusorio con un fantasma materno messo nel gruppo. Le ansie di esclusione dal gruppo sarebbero perciò la ripetizione di ansie di separazione dalla madre.

2. Guerra e sessualità

Per quello che riguarda il rapporto tra la *guerra e la sessualità*, i due fatti più importanti offertici dai popoli primitivi sono:

- 1) la guerra è il mestiere specifico del sesso maschile;
- 2) la guerra ha spesso come scopo quello di impossessarsi di donne.

Il ratto delle donne s'incontra molto frequentemente come incidente di guerra presso le tribù primitive.

Il ratto delle donne inoltre ha lo scopo di *procurare mano d'opera sotto forma di schiavitù*. Secondo Bennett le principali cause di guerra presso i Fang sono le *dispute* che si riferiscono alle *donne* e queste ostilità possono durare negli anni. Tale situazione può impedire alla donna di lavorare e ne nasconde gravi penurie di viveri. Presso i Ba-Huana del Congo le principali istigatrici di guerra sono le donne. Se gli uomini hanno disposizioni pacifiche *le donne li coprono di ridicolo?*

Il fatto che la guerra sia il mestiere dei maschi viene collegato da Davie alla divisione del lavoro e alla forza fisica del sesso maschile, che porta alla sottomissione della donna all'uomo, come legge naturale della razza umana (8). La dominazione dei maschi sulle femmine è tanto più radicale quanto più i gruppi sono bellicosi. Alle donne viene riservato, oltre che l'allevamento della prole, anche il lavoro in genere e in modo particolare l'agricoltura. La diffusione della cultura guerriera e in modo particolare dell'agricoltura quindi sarebbe stata favorita nei popoli primitivi soprattutto dal ratto delle donne.

Dopo le riflessioni sui riti iniziatici e la guerra in rapporto al complesso edipico, alle ansie di castrazione e alle difese dalle medesime, possiamo comprendere meglio sia la guerra come

mestiere del sesso maschile che il ratto delle donne nell'ambito generale dei contenuti edipici inconsci e della funzione del gruppo come funzione di difesa dalle ansie che si collegano alla situazione edipica. Comprendiamo inoltre perché i popoli *primitivi*, privati di guerra, *dicono di non sentirsi più uomini* e perché il vinto, fatto prigioniero, nelle popolazioni primitive, si sente *trasformato in donna* e venga adibito al *lavoro*, che è *attribuzione della donna*. Allorché eccezionalmente le donne fanno la guerra, come nel caso del corpo militare delle Amazzoni del Dahomey, esse si mascolinizzano e non possono essere toccate dagli uomini, a scopi sessuali, senza pericolo di morte. L'omologazione del nemico vinto alla donna sembra stare alla base — e a sua volta essere condizionata — della equivalenza armi-pene, che domina l'universo sessuale sadomasochistico che ritroviamo puntualmente nel nostro inconscio.

L'uomo senza armi, nel Congo Superiore, è *trattato con disprezzo* ed è invitato ad “andare *ad allevare i bambini*.”

I Fang del Congo ex-francese, quando uccidono una persona in un'imboscata, ritornano trionfanti al loro villaggio e gridano: “Noi siamo dei veri uomini, noi siamo dei veri uomini, noi siamo andati al villaggio e abbiamo ucciso un uomo, noi siamo degli uomini, siamo dei veri uomini !”(10). Così un Massai o un indigeno del Golfo della Papuasiasia non può sposarsi se prima non ha ucciso dei nemici.

L'accettazione del lavoro — considerato attribuzione femminile — sembra influire direttamente sulla diminuzione dello spirito bellicoso.

I popoli agricoli sono tendenzialmente pacifici. Presso i Sarasin, tribù agricole, non si ha una guerra vera e propria; quando qualcuno è stato ucciso, il combattimento cessa e le loro guerre non hanno mai per scopo la conquista, ma solo la definizione dei limiti tra territori di caccia.

Nei popoli agricoli l'allevamento del bestiame è molto importante e crea una cultura non guerresca. Roscoe ⁽¹¹⁾ racconta che i Bahima *dell'Africa hanno per gli animali un attaccamento pieno di calore e trattano il bestiame come i propri bambini*. Non sono rari i casi in cui *alcuni uomini si sono suicidati per aver perso un animale favorito*. Per le tribù che vivono di saccheggio l'essere privati della guerra è come essere privati della loro possibilità di nutrirsi. L'esistenza di popoli pacifici, come i Bahima, in mezzo a popoli predatori, costringe però i *pacifici* a stare *sempre sulla difensiva*. Nascono così *eterni conflitti tra pastori e agricoltori*. I pastori sono nomadi e più bellicosi. Di solito però le tribù pastorali diventano padrone delle tribù di agricoltori.

La conquista da parte di un popolo nomade e bellicoso di popoli pacifici e agricoli viene considerata come il fondamento dello Stato, che, originariamente, sarebbe quindi un prodotto della guerra. Lo Stato nella sua forma primitiva sarebbe il risultato di una dominazione sotto forma di pace imposta da conquistatori a conquistati ⁽¹²⁾ Su tale dominazione lo Stato si crea — in base ad una specie di accoppiamento tra due gruppi di cui uno (il vincitore) è omologato nel pensiero primitivo alla condizione maschile, mentre l'altro (il vinto) è omologato alla condizione femminile.

Tutti questi dati relativi alla omologazione del bellicoso al virile ed alla omologazione del non bellicoso al femminile-castrato possono far comprendere l'istintiva diffidenza che gli uomini provano per le posizioni pacifiste. Nell'inconscio degli uomini le armi equivalendo al pene, il disarmo viene in genere temuto come castrazione. Ciò spiegherebbe la impopolarità del disarmo in genere.

3. La guerra e il mondo magico-religioso dei popoli primitivi

Uno degli aspetti del fenomeno guerra, che maggiormente si presta a riflessioni psicoanalitiche, è *l'aspetto magico-religioso* che la guerra assume nei popoli primitivi.

Il mondo magico-religioso, sullo sfondo del quale si svolge la guerra dei popoli primitivi, sembra riconducibile alle *reazioni originarie dell'uomo di fronte alla morte*. Le divinità dei popoli primitivi sono in realtà scarsamente differenziabili dagli spiriti degli antenati morti.

Agli occhi dei primitivi il mondo è popolato di innumerevoli fantasmi e spiriti che costituiscono una specie di ambiente immaginario. Gran parte di questi spiriti sono gli spiriti dei morti per cui tutto il *mondo immaginario nel quale vive il primitivo può essere considerato un'elaborazione del lutto*. Gli spiriti sono concepiti in gran parte come esseri maligni e ostili, sempre pronti a danneggiare i vivi.

Quindi da queste osservazioni sui popoli primitivi sembra che la forma più elementare di territorio nemico e di *rapporto con l'oggetto nemico* sia vissuta dagli uomini nell'ambiente illusorio nel quale vengono sentiti come esistenti gli spiriti dei propri familiari morti.

A causa della loro invisibilità gli spiriti sono più temibili che non i pericoli reali ai quali l'uomo primitivo è esposto. Per l'uomo primitivo cioè sembra preferibile muovere guerra ad un nemico visibile, che può essere ucciso, che non sopportare l'inimicizia di spiriti invisibili che non possono più essere uccisi in quanto diventati spiriti immortali.

Vissute come presenze ubiquitarie, attraverso la credenza alla realtà del *Mana* come onnipotenza magica impersonale, le anime dei morti diventano l'origine di tutti gli accadimenti

negativi legati alla “condizione aleatoria” della vita dei popoli primitivi.

Essendo per i primitivi la causalità delle leggi naturali una realtà più debole delle loro ansie esternalizzate, essi attribuiscono gran parte degli accadimenti importanti agli spiriti. Il grande problema quindi è quello di renderli propizi. Pur vivendo i propri trapassati come entità nemiche, essi non possono, per le ragioni anzidette, fare guerra ai propri morti, ma devono propiziarsi, per mezzo di sacrifici, per mezzo di offerte. Se non ottengono tali offerte o sacrifici, gli spiriti vanno in collera e si vendicano.

Gli spiriti hanno cioè in mano una specie di arma assoluta. La religione primitiva pertanto appare come un’organizzazione difensiva contro un nemico invisibile e onnipotente, suscettibile *di essere trasformato in amico solo a costo di sacrifici*.

Anche se tale necessità difensiva si organizza in religione, non riesce però in realtà a controllare le ansie persecutorie nei riguardi degli spiriti dei morti attraverso propiziazioni riparatorie. Allora il rinforzo dell’etnocentrismo, determinato dai rituali religiosi, portando a negare l’oggetto persecutore attraverso la idealizzazione del medesimo sotto forma di “protettore del popolo eletto,” produce contemporaneamente la necessità di proiettare nel gruppo straniero le proprie cose cattive che dispiacciono agli spiriti. L’idealizzazione del proprio rapporto con gli spiriti sotto forma di credersi popolo eletto, cioè particolarmente amato, non riesce però ancora a rassicurare contro la paura di essere puniti dagli spiriti. Sembra comunque che tale paura non possa essere controllata che ad opera di un meccanismo paranoideo di identificazione proiettiva attraverso il quale le parti cattive che costituiscono le misteriose ragioni per cui i morti sono pieni di desideri di vendetta verso i vivi vengono messe nella tribù straniera. Dopo tale proiezione uccidere i nemici è la stessa cosa che distruggere le parti cattive di sé che dispiacciono agli spiriti.

Così i Topinambas del Brasile ritenevano che solo gli uomini che avevano vissuto secondo virtù (cioè che avevano ucciso e mangiato molti nemici) potevano andare nel soggiorno dei felici.(13)

“Al suo arrivo nell’altro mondo, l’anima di un Fidji doveva poter vantarsi di avere in realtà massacrato una quantità di gente e distrutti molti villaggi: erano quelle le opere di bene.”(14)

La religione dei popoli primitivi, che considerano virtù il delitto, sembra dunque esprimere una coincidenza cruda tra l’Es e il Super-Io (nel paradiso dei Fidji troviamo come divinità l’Adultero, il Rapitore Notturno delle Donne Ricche, l’Assassino, il Sopraffattore ecc.).

Il trovarsi di fronte a questi dati etnologici può scandalizzare il ben pensante della cultura occidentale; non può però non impressionare la rassomiglianza tra la religione dei Fidji e la morale militare in genere. E proprio tale situazione curiosa, per cui il delitto e la virtù coincidono, ci appare esprimere in modo tipico la singolarità del fenomeno guerra e rivelare il suo significato in relazione alla elaborazione del lutto: o magari a ciò che chiamerò la *elaborazione paranoica del lutto*.

Mentre i riti propiziatori e l’idealizzazione del rapporto con i propri morti-dei, sono comprensibili come elaborazione di ansie depressive del lutto (per cui colui che mette in opera riti propiziatori come tendenze riparative fa ciò in quanto si sente come se fosse egli stesso ad aver offeso gli dei morti che vuole propiziare), la guerra-virtù, invece, intesa come propiziazione dei propri morti-dei, si fonda sul processo proiettivo per cui i propri morti sono stati offesi da quelli della tribù straniera, dai nemici.

Per ciò l’uccisione del nemico, o qualsiasi atrocità commessa contro di esso, acquista un significato di virtù, in quanto è lotta e punizione verso le parti cattive del sé proiettate. Poiché i maltrattamenti fatti dai padri ai figli nei riti iniziatici — maltrattamenti che arrivano talvolta all’uccisione vera e propria — suscitano, assieme alla rimozione (Reik), anche il rafforzamento del desiderio dei figli di uccidere i genitori, il fatto che i riti iniziatici siano riti di iniziazione alla guerra ci conduce a ritenere che la guerra stessa sia intimamente legata alla lotta contro gli impulsi parricidi messi dentro la tribù nemica.

Per ciò, visti dall’esterno, il comportamento dei primitivi come pure l’etica militare in genere rivelano una singolare coincidenza dell’Es con il Super-Io. Vista però dal di dentro, l’etica militare, allo stesso modo della religione dei popoli primitivi come religione di guerra, ci appare contenere un tipo particolare di eticità comprensibile come *elaborazione paranoica del lutto*. Vista in termini razionali, tale forma di eticità appare una *vera e propria alienazione morale, fondata sull’alienazione dei propri sentimenti di colpa, messi nel nemico*.

Il popolo primitivo, in guerra contro un altro popolo primitivo, costituisce l’altro come ricettacolo delle proprie necessità di colpa, per cui l’uccisione dell’altro, percepito come colpevole della morte dei propri morti, è sentita come vendetta del sangue e serve per evitare la sofferenza depressiva del lutto.

Il significato paranoideo del rapporto con la tribù nemica, come rapporto con parti cattive di sé proiettate, appare anche dalla credenza religiosa secondò la quale i nemici uccisi in questo mondo serviranno, come schiavi, colui che li ha uccisi.

L’uccisione del nemico (diventato il rappresentante del proprio Es), in quanto ne permette il controllo, tiene così il posto del controllo sul proprio Es.

Gli dei della guerra, come dei sanguinari, che esigono incessantemente vittime umane, sono cioè gli spiriti dei morti che esprimono gli attacchi di un Super-Io sadico il quale di norma fa evolvere il lutto nella malinconia. La guerra pertanto vista nel contesto dei vissuti magico-religiosi dei popoli primitivi, appare una specie di singolare *rito funerario*, e rappresenterebbe lo *spostamento del sacrificio propiziatario sullo straniero, nel quale è stata messa la causa della morte dei propri morti*.

Privati della guerra come reazione paranoidea del lutto, i popoli primitivi evolvono verso posizioni depressive. Tribù bellicose dell'Oceania sono arrivate ad una confusione depressiva particolare, da quando gli europei hanno loro imposto la pace. Gli uomini si annoiano perché sono privati della loro occupazione di base, si stimano buoni a nulla e perdono completamente l'autostima per il fatto di non fare più le loro spedizioni guerresche. Diventano pigri, debosciati, si danno al bere, perdono ogni loro dignità, non si sentono più uomini e perdono la loro ragione di essere. Alcuni etnologi attribuiscono a questo la depopolazione della Polinesia.

Eliane Métais si è occupata recentemente dell'angoscia di morte in una tribù Kanachi, dopo che questa è stata colonizzata dai bianchi che hanno impedito la guerra.⁽¹⁵⁾ In questa tribù la privazione di guerra avrebbe prodotto l'insorgenza di profonde angosce di distruzione, vissute, non in riferimento a nemici reali o ai colonizzatori bianchi, ma in rapporto ai propri stregoni. Constatiamo cioè, in questo caso, che la privazione di guerra ha determinato la *reinternalizzazione nel proprio gruppo dell'oggetto persecutore*. La paura di essere distrutti dai propri stregoni avrebbe cioè tutti i Caratteri di un Super-Io sadico come oggetto cattivo internalizzato in una situazione melanconica. In tal modo la doppia legalità di pace e di guerra, abitualmente sentita come ipocrisia, si rivelerebbe come necessità psicologica paradossale della guerra: il suo essere cioè un'alternativa allo sviluppo di un processo melanconico endogeno, per cui la guerra, come elaborazione paranoide del lutto, sarebbe una difesa contro la elaborazione del lutto nella sua modalità melanconica. E' sorprendente constatare, attraverso questi fatti, che la *paura dell'annientamento* (che l'uomo prova all'idea di abbandonare la possibilità della guerra) non *proverrebbe tanto dall'essere minacciati da un pericolo reale esterno* (l'essere cioè disarmati in balia di un nemico esterno), *ma dal fatto di trovarsi di fronte all'annientamento come pericolo del tutto illusorio, legato ad un'ansia psicotica*. Oltre a gettare luce sui moventi psicotici della guerra, ciò che si osserva nei popoli primitivi, privati di guerra, sembra costituire *una prova decisiva a favore dell'ipotesi freudiana dell'istinto di morte, in quanto ci pone di fronte al mondo della distruzione non come situazione esogena, ma come pura emergenza endogena*. Sempre a proposito dei rapporti tra mondo magico-religioso dei primitivi e la guerra, Davie sostiene la tesi per cui la religione dei popoli primitivi favorisce la guerra. A mio modo di vedere sembra più esatto dire che sia la religione sia la guerra trovano una comune origine nell'elaborazione delle ansie psicotiche collegate al lutto, costituendo l'una e l'altra una modalità socializzata di difesa da tali ansie. Così anche il rapporto tra la violazione dei tabù e la guerra sembra collegato alle realtà psicologiche che abbiamo illustrato. Allorché il capitano Cook fu ucciso, lo fu perché aveva violato un tabù, toccando il re delle popolazioni indigene delle isole Sandwich. Essi punivano così nel capitano Cook i propri desideri aggressivi verso il capo.

La stessa spiegazione sembra poter essere riferita al fatto che il parlar male del morto, o anche solo il nominarlo durante il periodo di lutto, è una causa di guerra fra gli indigeni della Polinesia.

Oltre che essere collegato a questa specifica elaborazione del lutto, l'atteggiamento paranoideo agisce nelle motivazioni di guerra in generale.

Lawves^t (16) racconta che i Motou del Sud-Est della Nuova Guinea hanno una paura superstiziosa dei loro vicini Koitapou, al cui potere magico essi attribuiscono ogni calamità. Vediamo quindi che le qualità cattive degli spiriti vengono messe oltre che negli spiriti dei morti anche dentro le tribù straniere. Nel 1876, avendo perso una grande quantità di saù in una tempesta di mare che aveva capovolte le piroghe, i Motou accusarono i Koitapou di aver stregato le piroghe e ne uccisero una quantità per vendicarsi. Nel 1878 i Motou resero responsabile un villaggio di Koitapou di una siccità e mossero ad essi una guerra di vendetta. Poiché la siccità finì e infine piovve, i Motou videro nella pioggia la conferma della loro proiezione. L'uomo occidentale medio sorride di queste proiezioni, ma come abbiamo visto anche l'americano medio si comporta in modo analogo: in periodi di siccità il governo in carica perde le elezioni e il linciaggio dei negri segue l'andamento del prezzo del cotone.

L'intimo legame tra la guerra e la reazione paranoica del lutto risulta però particolarmente evidente se si considerano gli stretti legami tra la guerra e le *credenze magiche nei riguardi della causa di morte*. La maggior parte degli etnologi sono d'accordo nel ritenere che la credenza che la morte è prodotta della magia nefasta proveniente da tribù straniere è una delle cause di guerra più frequenti e più gravi.

Presso molte tribù primitive è una regola quasi generale che, quando un uomo muore, un altro uomo venga accusato di essere causa della sua morte. Le tribù di Assam, tanto per citare un esempio, credono che le malattie e la morte siano occasionate da uno spirito maligno che è stato scatenato da qualche membro di una tribù ostile. Basta un pensiero di questo genere per far divampare la guerra.

Miss Kingsley ha affermato: "La credenza nei sortilegi causa più morti in Africa di qualsiasi altra cosa. Essa ha ucciso e continua ad uccidere in Africa più uomini e donne che la tratta degli schiavi."⁽¹⁷⁾ Non è raro che dieci persone vengano uccise per vendicare la malattia o la morte di una sola.

La conoscenza delle reazioni inconsce al lutto ci permette di affermare che *la paura che i propri impulsi cattivi possano provocare la morte di una persona cara è una delle componenti normali del lutto*. Le credenze magiche in sortilegi, che provocano la morte delle persone care, rappresenta perciò la forma più diretta di alienazione dell'ansia depressiva che accompagna il lutto. Il bisogno di accusare un altro della morte di una persona cara è la testimonianza più evidente *dell'incapacità di tollerare la colpa in occasione del lutto*. E'

sorprendente dover constatare che questa incapacità di elaborazione del lutto è intimamente unita, nei popoli primitivi, allo scatenamento della guerra.

Allo stesso modo il bisogno di combattere per propagandare la propria religione sembra fondarsi sul fatto che si mette nell'altro la parte di noi che non crede per costringere noi stessi, messi nell'altro, a credere. Per cui il proselitismo, e quindi anche il proselitismo ideologico in genere, sarebbe il risultato della propria miscredenza ideologica inconscia. In tal modo anche le guerre tra popoli primitivi, che vengono scatenate per propagandare le rispettive religioni, si baserebbero su una elaborazione inautentica del lutto. Non si vuole solo far testimoniare dagli altri che siamo buoni e non odiamo la nostra religione (i morti vissuti nell'ambivalenza): dal momento che le parti cattive del sé vengono messe nell'altro, nell'altro deve avvenire anche la riparazione. La paura dei morti-spiriti, oltre ad essere elaborata nelle modalità sopra esposte, è intimamente legata alla *vendetta del sangue*.

La vendetta del sangue nei popoli primitivi si mette in moto quando un uomo viene assassinato. Poiché però ogni morte nell'inconscio è assassinio, ogni morte mette in moto la Vendetta del sangue.

Così la guerra diventa un dovere. La fantasia inconscia può essere così espressa: “Poiché ogni morto è ucciso da me, io sono colpevole di ogni morte, ma poiché questo mi porta al suicidio nella elaborazione melanconica del lutto, io devo mettere la colpa nell'altro e punirlo come me cattivo.” La mobilitazione depressiva della colpa in rapporto alla mancata vendetta del sangue è particolarmente evidente sotto forma di perdita totale della autostima e del valore personale. L'uomo che non mette in atto la vendetta del sangue “viene coperto di sarcasmi dalle donne vecchie, se è celibe nessuna ragazza gli parlerà, se è sposato le spose lo abbandonano; sua madre si lamenterà di aver dato alla —luce un figlio così degenerare, il padre lo tratterà con disprezzo, e sarà oggetto di pubblico disprezzo.”(18)

Se uno del proprio sangue è stato ucciso si perde l'onore. In Albania l'uomo il cui onore è stato compromesso è ossessionato dall'idea della propria impurità: se la persona del proprio sangue viene uccisa si diventa impuri. Ciò significa che si diventa colpevoli. La macchia (cioè la colpa) deve essere lavata con il sangue; la macchia può essere pulita (cioè la repulsione può essere evitata) trovando il colpevole e uccidendolo (cioè mettendo al di fuori di sé sia la colpa che la punizione).

Questo è un processo di verifica e di testimonianza tipico della situazione sociale: “Uccidendo l'uccisore potrò far chiaro a tutti che non sono stato io l'uccisore. Non sono stati tutti i miei desideri inconsci ad uccidere la persona del mio sangue; ad uccidere il mio consanguineo è stato un altro.” Come vedremo meglio più avanti sembra cioè che la società e le sue funzioni di testimonianza collettiva si riferiscano — in questi casi — a tutta una serie di processi di colpevolizzazione e assoluzione in relazione alla fenomenologia del lutto e dei rapporti del lutto con la guerra.

In Albania la vendetta del sangue è infatti un problema di tribù. Per la vendetta potrà bastare uccidere uno della tribù dell'uccisore, anche se è del tutto estraneo al delitto. L'uccisione dell'altro diventa pertanto la conquista dell'onore. La Durham racconta che in una tribù dell'Albania un frate francescano, volendo trattenerne un vendicatore con la paura dell'inferno, si sentì rispondere: “Preferisco lavare il mio onore e andare in inferno.” E quando, ferito egli stesso nella vendetta, questi stava per morire, al frate che voleva indurlo al pentimento in punto di morte, dichiarò: “Non voglio né la tua assoluzione né il tuo cielo, perché ho lavato il mio onore.”

La Durham osserva: “Noi possiamo rammaricarci che il suo onore fosse a tal punto radicato nel disonore; ma c'è una grandezza tragica presso l'uomo che accetta di sacrificare tutto ciò che ha, tutto ciò che gli è caro, anche la vita, per fare ciò che crede giusto. Non tutti sono pronti a mettere i propri atti al livello dei propri ideali.” (19)

Questa “tragica grandezza” di cui ci parla la Durham contiene un grosso problema umano che dovremo cercare più avanti di chiarire.

Vale la pena comunque di rilevare che l'angoscia dell'inferno come esclusione dal rapporto con Dio e l'angoscia del disonore come esclusione dal rapporto con la propria tribù sono ad un certo punto la stessa cosa: esse elaborano in forme diverse la stessa angoscia originaria di separazione-abbandono al proprio oggetto d'amore quale è vissuta dal bambino e rivissuta in sede religiosa o in sede sociale.

Ci basta per il momento l'aver collegato la *vendetta del sangue all'elaborazione paranoica del lutto* e l'aver constatato che una delle funzioni della società nei popoli primitivi è quella di stabilire alcuni costumi, strettamente collegati al fenomeno guerra, che hanno il vero e proprio significato di *elaborare nella modalità paranoica l'ansia depressiva del lutto*.

4. La guerra e i sacrifici umani

Un altro capitolo della guerra dei popoli primitivi è quello del rapporto tra *la guerra e i sacrifici umani*. Tra i diversi tipi di sacrifici umani, due dei più importanti sono l'offerta di vittime agli dei-spiriti e come nutrimento e come schiavi-domestici. (20)

Il sacrificio di vittime umane si presenta come una tipica tendenza riparativa messa in moto dalla situazione depressiva del lutto, Anche in questo caso però l'offerta della vittima sacrificale non implica un sacrificio del Sé (come avviene nell'elaborazione melanconica del lutto), ma la tendenza riparativa passa invece attraverso l'uccisione del nemico; è quindi il

nemico, o meglio l'uccisione del nemico, che viene strumentalizzata come riparazione.

Le credenze che stanno alla base dei sacrifici umani sono così riassumibili: gli spiriti dei morti hanno gli stessi desideri che avevano da vivi. Se i loro desideri non sono soddisfatti stanno male: se stanno male diventano cattivi e si vendicano sui vivi. Bisogna quindi procurare loro delle soddisfazioni per renderli propizi. Tanto più che i morti sono invidiosi delle fortune dei vivi: il che va evitato, perché la loro invidia potrebbe procurare una grande quantità di disgrazie.

Il costume di sacrificare vittime sulle tombe dei morti sarebbe quindi una tipica risposta al lutto nel quale il morto viene fantasticato come un "bambino svezzato dalla vita." Sembra che ai popoli primitivi ripugni ereditare qualcosa dai morti. Ciò costituirebbe una difesa dagli impulsi predatori impliciti nell'eredità. Quando un capo o qualche altro personaggio importante muore, tutti i capi del circondario inviano schiavi come doni da offrire *allo spirito del defunto*. Nel Dahomey tutti i servitori e le donne favorite del defunto vengono sacrificati ai suoi funerali, in modo sì circondato delle cose che gli piacevano di più. Se muore un re, occorrono tante vittime e allora per procurarsele può essere necessario intraprendere una guerra. In tal caso sembra che il sentimento di colpa per le inconse fantasie di appropriazione della potenza e degli attributi paterni, in occasione del lutto, vengano elaborati in senso riparativo attraverso la guerra che procura vittime sacrificali. I nemici allora diventano il ricettacolo degli impulsi predatori rivolti dai sudditi verso il defunto e il loro sacrificio rituale ne rappresenterebbe appunto la negazione. La singolarità di un tale procedimento etico-riparativo consiste dunque in una fondamentale alienazione dei sentimenti di colpa originati dal lutto, e nella guerra conseguente quale riparazione, anch'essa alienata in quanto attuata dal nemico. La guerra, in rapporto ai sacrifici umani, avrebbe quindi come movente psichico un fondamentale processo di alienazione per cui sia gli impulsi predatori, sia il senso di colpa per i medesimi, sia la riparazione per tali sentimenti di colpa, vengono declinati in chiave di oggetto-straniero-nemico di una integrale modalità paranoica di elaborazione del lutto.

5. La guerra e i cacciatori di teste

Un altro interessante capitolo della guerra dei popoli primitivi è quello riguardante il rapporto tra *la guerra e la caccia alle teste*.

Presso le tribù del Borneo, presso i Papua della Nuova Guinea, dei Kiwai, ecc., la caccia alle teste è una delle cause più ordinarie di guerra. Spesso non si attende e non si ottiene dalla guerra alcun altro vantaggio che l'acquisizione di teste.(21)

Un tale costume si basa sulla credenza religiosa che l'anima sia situata in una zona del corpo umano e più precisamente nella testa. Così, se si riesce a decapitare un uomo, ci si può impadronire della sua anima attraverso il possesso della sua testa. La testa cacciata viene considerata ancora viva e *di solito conservata con lo stesso amore con cui un religioso occidentale conserverebbe le reliquie di un santo*. Poiché lo spirito del morto nemico, come quello del morto proprio, è sempre corrucciato con i vivi, gli spiriti che sono chiusi nella testa devono venir propiziati nutrendo le teste catturate e colmandole di doni. Dopo la propiziazione quelle teste diventano delle specie di numi tutelari, ai quali si rivolgono preghiere.(22) I Fang ritengono che le preghiere rivolte alle teste cacciate siano sempre esaudite.(23) Il possesso di una testa offre perciò la possibilità di esercitare un controllo assoluto e onnipotente su ogni accadimento nefasto. E' una vera sorpresa trovare che un costume, il quale alla nostra sensibilità appare tanto crudele, si fonda in definitiva su evidenti fantasie di *trasformazione dell'oggetto nemico in oggetto amico*. La caccia alle teste, nei suoi contenuti magico-religiosi, sembra essere comprensibile nei termini in cui Melanie Klein ha descritto il meccanismo di controllo sadico — onnipotente come difesa maniacale dalle ansie persecutorie. Mentre nei sacrifici umani avevamo visto che l'elaborazione del lutto si esprimeva in una modalità tipicamente paranoica, attraverso l'alienazione sul nemico degli impulsi ostili dei sentimenti di colpa e delle difese, nel costume dei cacciatori di teste troviamo una *modalità maniacale*,(24) per cui la fondamentale ansia persecutoria nei riguardi degli altri morti viene controllata attraverso un meccanismo di negazione. Un tale processo di negazione, associato alla fantasia di controllo sadico — onnipotente, conduce alla trasformazione degli spiriti persecutori dei morti in numi tutelari, come oggetti buoni idealizzati. In tale senso maniacale sembra poter essere inteso il carattere di trionfo e di vanità, che si collega al rito della caccia alle teste. La testa è il trofeo che il vincitore esibisce come prova della sua invincibilità e valore (25); tema che si collega alla maniacalità del trionfo e della gloria commessa intimamente alla psicologia sia della guerra dei popoli primitivi sia di quella in generale.

Allorché l'uomo primitivo reagisce alla morte di un membro della sua tribù come prodotta dalla magia nefasta di un uomo di un'altra tribù alla quale decide di fare la guerra, sappiamo che reagisce al sentimento di colpa per la morte del membro della propria tribù attraverso un meccanismo paranoideo.

Possiamo quindi affermare che i fattori psichici che determinano la guerra nei popoli primitivi, pur essendo intimamente legati al senso di colpa, ne rappresentano una fondamentale negazione.

La guerra avrebbe quindi origine, più che da sentimenti di colpa, da un fondamentale processo di alienazione morale. Non sarebbe il senso di colpa a produrre la guerra, ma la difesa

paranoica dalla colpa stessa, cioè una modalità inautentica di elaborazione del lutto, Questa scoperta ci pare molto vicina alla scoperta di Freud relativa alla deflessione dell'istinto di morte e ne ha di fatto tutta la tragicità.

Abbiamo visto che la rinuncia alla guerra (intesa fondamentalmente come deflessione all'esterno dell'istinto di morte, nell'elaborazione paranoica del lutto) espone l'uomo ad un rischio autodistruttivo. Contrariamente a quanto comunemente si crede, il rinunciare a fare la guerra non sembra affatto costituire una situazione drammatica, in quanto espone colui che rinuncia a farsi distruggere dai nemici. Il fatto sorprendente è che il non fare la guerra (come abbiamo visto verificarsi nelle reazioni depressive che si hanno nei popoli primitivi privati di guerra con l'arrivo degli europei) esporrebbe ad un rischio autodistruttivo come vicenda collegata ai pericoli interni. E' cioè la reinternalizzazione dell'oggetto cattivo come reinternalizzazione sul Sé degli istinti di morte che crea il pericolo dell'elaborazione del lutto.(26)

Il parlare di alcune esperienze della vita collettiva in termini psicotici o parapsicotici può sorprendere. Esso ha però soprattutto lo scopo di farci prendere coscienza della possibilità della nostra alienazione nel gruppo, della quale avremo modo di parlare più avanti quando dovremo parlare delle funzioni del gruppo come funzioni di difesa da ansie psicotiche. A tale proposito vale la pena di rilevare che nei popoli primitivi il singolo individuo ha la possibilità di occultare, attraverso il gruppo, la propria pazzia.

Riferendosi alla differenza tra la paranoia in Europa e le fantasie paranoide riscontrate nei popoli primitivi, Roheim arriva alla conclusione che queste ultime possono essere vissute senza che determinino un conflitto con la realtà.

Allorché in una tribù australiana un individuo esprime le idee di influenzamento, la sua idea delirante può essere sufficiente per mettere in moto una vendetta del sangue. Avviene cioè che il gruppo gli offre la guerra alla tribù vicina come mezzo per risolvere le sue ansie persecutorie, come se il gruppo offrisse, con la guerra, una paradossale e comoda psicoterapia dei deliri del singolo traducendoli appunto in realtà.(27)

Nella sua forma più primitiva, perciò, la società è un'organizzazione che *risolve in termini di realtà le ansie psicotiche*. La guerra, pertanto, permette ai popoli primitivi di occultare, socializzandole, le loro pazzie private.

Per questa ragione Roheim si oppone decisamente alla tesi di Davie che tende a vedere la guerra dei popoli primitivi in funzione della *concorrenza vitale*, cioè in funzione dell'istinto di autoconservazione come lotta contro i reali pericoli nell'ambito generale della lotta per la vita. Secondo Roheim, tutte le guerre combattute dai primitivi nell'Australia sono contro la teoria di Davie della guerra dei primitivi come lotta per la vita. Egli porta a conferma di ciò l'autorità di eminenti etnologi e cita l'opinione del Wheeler secondo il quale "la guerra vera e propria ha origine solo come risultato della vendetta del sangue, dovuta all'uccisione, *quasi sempre con mezzi magici*, di un membro di una tribù da parte di un membro di un'altra tribù."(28)

Strehlow — citato da Roheim — dà una spiegazione della guerra dei popoli primitivi dell'Australia che viene incontro in modo sorprendente alla nostra teoria della *guerra come elaborazione paranoica del lutto*: "*Lo scopo delle guerre come spedizioni di vendetta (da parte di alcuni popoli primitivi) è quello di dare agli abitanti di un altro villaggio la stessa ragione di lutto che essi hanno avuto.*"(29)

Roheim, in polemica con Davie, sostiene che studiando i popoli cannibali, dietro alcune dichiarazioni che appaiono più che altro delle bravate, si riscontrano immancabilmente complicati meccanismi di angoscia, conflitto e senso di colpa. Gli esseri umani, secondo Roheim, provano rimorso anche quando uccidono animali, e ipotetici uomini che praticassero il cannibalismo o la guerra senza impiegarli per risolvere conflitti interni, non sarebbero uomini e perciò probabilmente non sarebbero cannibali e non farebbero la guerra.

Un'importante affermazione di Roheim — sulla quale dovremo ritornare — riguarda il fatto che nell'uomo esiste un'autoaggressività in misura maggiore che negli animali. Egli riconduce tale prerogativa umana all'unità duale del bambino con la madre, come specifica all'uomo.

La natura umana tenderebbe a mantenere, sotto forma di finzione, ciò che non riesce a mantenere come realtà.

Da ciò derivano le rappresentazioni della società come "un corpo solo" di cui gli individui sono "membri."

Attraverso tali finzioni l'uomo cercherebbe di ricreare il passato in cui la sua vita era tutt'uno con un corpo reale: il corpo della madre.

Partendo dall'affermazione di Freud per cui il puro Io del piacere sente come proprio ciò che è piacevole e come alieno ciò che è spiacevole, Roheim trova nel gruppo la verifica radicale di una tale scissione psichica originaria. Essa starebbe alla base sia del nazionalismo sia della guerra come in genere di ogni posizione schizoparanoide.

Per le ricerche sociali Roheim propone il metodo di chiarire i problemi della nostra esperienza infantile, studiare i modi di essere che scaturiscono da questa esperienza e successivamente applicare alla società le scoperte fatte sul bambino.

La società, secondo Roheim, seleziona meccanismi originari, escludendone alcuni e rinforzandone altri, durante l'evoluzione storica, così la guerra e le relazioni internazionali sarebbero

basate essenzialmente su una verifica sociale particolare della primitiva esperienza del bambino con la madre e col padre. “Il padre è il primo straniero nella vita del bambino e lo straniero è sempre il padre.”

6. Tendenze riparative verso il nemico nei popoli primitivi

Una dimostrazione del carattere fortemente razionalizzato che Davie ha impresso alla propria interpretazione della guerra dei popoli primitivi quale espressione della lotta per la vita, può esserci indicata dal fatto che nel suo libro non si trova alcun riferimento esplicito ai rituali di espiazione che seguono le guerre: rituali che in particolare modo si prestano a mettere in rilievo il senso di colpa che nei popoli primitivi accompagna il fenomeno guerra. Freud era rimasto particolarmente colpito da un tale problema e, come è noto, gli ha dedicato un capitolo di *Totem e Tabù*, collegando i rituali di espiazione dopo le guerre all'ambivalenza generale del tabù.

Non ci sembra utile in questa sede affrontare il problema del totemismo e tanto meno il carattere problematico che avrebbe assunto nella moderna antropologia il concetto stesso di totemismo per cui Lévi-Strauss ha parlato di “illusione totemica.” (30)

I fatti che ci interessano riguardano infatti il problema del tabù anziché il totemismo.

Ci interessa constatare che l'uccisione del nemico impone una serie di tabù, che sono analoghi a quelli rivolti ai capi della propria tribù e ai propri morti, e vengono trattati da Frazer nel capitolo dedicato al “Tabù e i pericoli dell'anima.” (31)

Tra i riti che seguono la guerra e rappresentano un'elaborazione del senso di colpa suscitato dall'uccisione in guerra si possono citare i già ricordati trattamenti riservati alle teste catturate dai cacciatori di teste. Tali trattamenti hanno cioè lo scopo sia di creare una riconciliazione col nemico ucciso sia di trasformare il nemico in amico o addirittura in nume tutelare.

Per ottenere questo effetto si eseguono danze, si recita un coro di propiziazione, in cui si piange il nemico ucciso e si invoca il suo perdono. “Non essere in collera con noi... Ti abbiamo offerto una vittima per placarti. Perché sei stato nostro nemico? Non sarebbe stato meglio che fossimo rimasti amici?”

La trasformazione del nemico in amico operata dai riti dedicati alle teste tagliate e portate al villaggio viene attuata con una specie di *maternage* funerario confermando l'ipotesi già espressa per cui il morto è fantasticato come un bambino svezato dalla madre-vita. Le teste vengono trattate per dei mesi con particolare amore, e chiamate con i nomi più dolci di cui dispone la lingua primitiva. Ad esse sono riservati i bocconi migliori e attraverso tali gratificazioni orali si è persuasi di renderle amiche della nuova tribù. Presso molte genti selvagge dell'America del Nord per il nemico ucciso e scotennato si osserva un lutto particolarmente prolungato. Dorsay, citato da Frazer, ha rilevato che le tribù Osagon, dopo essere state in lutto per i propri morti, ripetono il lutto per il nemico come se si trattasse di un amico. Considerando tali trattamenti usati al nemico ucciso, Freud si rifà all'interpretazione più comune, che li riconduce alla paura dei morti in generale. “Troviamo in essi espressioni di rimorso e di stima per il nemico, di pentimento per averlo ucciso. Sembra che, molto prima di aver ricevuta dalle mani di un dio una legislazione, questi selvaggi conoscessero il comandamento ‘Non uccidere’ e che sapessero che ogni violazione di questo precetto portava con sé un castigo.” (32)

Bisogna notare che i riti di propiziazione e l'elaborazione del lutto nei casi citati, riguardano specialmente quelle tribù che hanno l'abitudine di portare con sé, per conservarle come trofei e amuleti, parti del corpo del nemico ucciso. Sembra lecito perciò ravvisare in tali costumi, nei quali una parte di un oggetto nemico viene portata e conservata nel proprio mondo privato, la verifica diretta di ciò che la Klein ha chiamato il processo di internalizzazione di un oggetto parziale cattivo, a scopo di controllo delle ansie persecutorie. E' innegabile tuttavia che i processi di propiziazione e di lutto testimoniano che presso questi popoli primitivi il nemico vinto viene elaborato anche come oggetto d'amore; come se, diminuita l'ansia persecutoria con l'uccisione del nemico primitivamente elaborato sul piano paranoideo, diventasse possibile un'elaborazione corretta del lutto.

Alcuni popoli primitivi, attraverso i riti di propiziazione e di espiazione sembrano arrivare, sul piano psicologico, al superamento di una posizione paranoidea verso il nemico.

Una constatazione questa che ci colpisce maggiormente se ricordiamo che alla fine delle due ultime guerre mondiali i vincitori hanno imposto ai tedeschi vinti l'obbligo di considerare se stessi gli unici colpevoli della guerra. Il bisogno tipicamente paranoideo di espellere da sé la colpa di tutte le distruzioni e di tutte le uccisioni e di metterla nel vinto, ci sembra, dal punto di vista della lealtà psicologica, nettamente regressivo rispetto ai costumi di quei popoli primitivi che sopra abbiamo citato.

I popoli primitivi appaiono infatti più leali nei riguardi delle necessità di colpa che l'uomo porta nel proprio inconscio e che fanno sentire la guerra come criminosa. Nell'isola di Timor il condottiero di una spedizione militare non può far ritorno direttamente alla sua casa dopo la guerra. Adesso gli viene riservata una dimora nella quale, per due mesi, egli e il suo seguito devono sottoporsi a diverse pratiche purificatorie. Per due mesi non può vedere sua moglie né prender cibo da solo, come se l'uccisione-distruzione che porta in sé per aver

ammazzato i nemici potesse in qualche modo contaminare sia la moglie che il cibo.

Costumi analoghi sono stati riscontrati nei Dayak, a Logea, nella Nuova Guinea.

Fra i Monumbo della Nuova Guinea tedesca, chi uccide un nemico in battaglia diventa “impuro” come le donne durante la mestruazione. Se toccasse qualcuno dei suoi familiari, questi sarebbe colpito da bubboni: situazione che, al di là della sua apparente stravaganza, lascia intuire profonde realtà psicologiche, che l'uomo civile sembra essersi occultate e che, per Freud, si collegano alla ambivalenza verso il nemico.

Questo fatto ci sembra di importanza particolare agli effetti della discussione dei problemi della guerra in generale e in particolare in riferimento ai problemi della guerra atomica, sui quali dovremo ritornare. L'ambivalenza verso il nemico ci conduce cioè al paradosso rivelatoci dalla psicoanalisi, per cui, nel nostro inconscio, noi odiamo anche i nostri amici e amiamo anche i nostri nemici.

Abbiamo ricondotto le motivazioni che sembrano stare alla base delle cause psicologiche della guerra nei popoli primitivi, all'elaborazione paranoica del lutto. Siamo perciò colpiti dal vedere che i riti rivolti al nemico ucciso contengono invece un'elaborazione autentica del lutto, attuata nei riguardi del nemico, come se tale elaborazione del lutto, che implica il trattare il nemico come amico, fosse il rito della vita di pace. In altre parole, *alcuni popoli primitivi sembrano fondare la pace sul fatto di responsabilizzarsi della morte dei nemici*, come se la morte dei nemici provocasse in essi gli stessi processi psichici e gli stessi sentimenti di colpa, che vengono di solito mobilitati in occasione della morte delle persone care.

Vedremo in seguito come le verità psicologiche contenute nei riti di propiziazione e nel lutto per i nemici uccisi potrebbero servire da indicazione per la fondazione di una prassi pacifista fondata sulle scoperte psiconalitiche.

Avremo modo di vedere che, secondo Money-Kyrle, la scissione tra oggetto amico e oggetto nemico è meno pronunciata presso i popoli primitivi che presso quelli più civilizzati. L'attuale situazione atomica conduce alla constatazione che la guerra riunisce nella distruzione simultanea l'oggetto amico e l'oggetto nemico: ciò spinge la vita dei gruppi verso la necessità di trattare il gruppo nemico come coinvolto nella stessa sorte del gruppo amico. Si tratta di una eventualità la cui realizzazione sembra molto problematica; essa però si è già verificata in alcuni costumi di guerra dei popoli primitivi.

7. Miti di guerra come reviviscenza di fantasie primitive nella guerra di oggi

Alla fine della seconda guerra mondiale, Marie Bonaparte ha pubblicato un libro nel quale ha raccolto i miti della guerra fioriti in forme varie e diffusi presso diversi popoli durante l'ultimo conflitto. ⁽³³⁾

Affrontando prima di tutto il problema della mitologia germanica, rileva che Hitler rappresentò per i tedeschi la reincarnazione di Sigfrido. Una cartolina postale, diffusa in tutta la Germania, lo rappresentava infatti vestito con l'armatura scintillante di Sigfrido.

Analogamente a Sigfrido che forgia la spada invincibile, Nothung, con i resti della spada del padre spezzata nella lotta con Wotan, così Hitler riforgia l'esercito con i brandelli dell'armata tedesca, andata in pezzi durante la sconfitta della prima guerra mondiale.

Allo stesso modo in cui Sigfrido deve uccidere il drago che dorme sul tesoro, l'oro del Reno, anello del Nibelungo che conferisce la potenza mondiale, così Hitler deve combattere contro le plutocrazie e l'ebraismo internazionale che sono i padroni dell'oro, del Capitale internazionale.

Come Sigfrido sveglia la Walchiria, che lo saluta con il suo Heil, così Hitler risveglia la Germania (*Deutschland erwache!*) che lo saluta con i suoi “Heil Hitler.”

Come Sigfrido aveva rotto la lancia del dio padre Wotan, così Hitler voleva rompere la lancia dei padri-patroni del mondo, Churchill, Stalin, Roosevelt.

E come alla fine Sigfrido è stato tradito da Hagen, così anche Hitler è stato a sua volta tradito agli occhi dei nazisti vinti.

Questa sarebbe la leggenda di Hitler eroe salvatore, nata all'interno del suo paese. Ma all'esterno Hitler era diventato il genio del male, complice delle forze diaboliche (*the forces of Evil*). Anche Napoleone, idolatrato dai francesi, era stato visto dai popoli contro cui aveva combattuto come l'orco della Corsica. Ciò analogamente a quanto avviene nelle tribù primitive, dove gli dei della propria tribù sono buoni, mentre quelli della tribù nemica sono cattivi.

Oltre però alla mitologia legata alla leggenda di Hitler, Marie Bonaparte ha studiato altri curiosi miti di guerra, nei quali vediamo riaffiorare misteriose risonanze arcaiche: il mito del cadavere nell'auto, il mito del danaro indovinato, il mito del vino dell'intendenza, il mito del nemico impotente, il mito delle lacrime della madre, i miti che si riferiscono ad Albione minacciata.

Il mito del cadavere nell'auto e del danaro indovinato si collegano fondamentalmente allo stesso tema magico.

Il mito del cadavere nell'auto riguarda una storia raccolta durante l'ultimo conflitto mondiale in diversi paesi, su un tema comune. In esso appare chiaramente che il soldato, nel rito sacrificale di guerra, è sacrificatore e vittima. Nella sua forma più tipica si tratta della predizione della morte di Hitler e della fine della guerra, collegate però alla coincidenza con un'altra morte casuale. Una persona misteriosa, accolta fortuitamente in un viaggio in macchina, predice che un tale, *di solito uno chiamato alle armi* morirà nell'auto, che anche Hitler morirà e che la guerra finirà. In seguito un uomo muore realmente in un'auto e questa morte di un uomo chiamato alle armi viene impiegata per avvalorare la predizione della morte di Hitler e della fine della guerra.

Il mito del danaro indovinato, anch'esso elaborato in racconti raccolti in diversi paesi, racconta come una zingara riesca a indovinare, di solito su un autobus o su un treno, quanti soldi certi viaggiatori abbiano nel loro portafogli. Tale prestazione divinatoria fa da sfondo alla sollecitazione mossa alla zingara di predire quando finirà la guerra.

In tutti e due i casi, l'autenticità dell'aneddoto veniva garantita.

Marie Bonaparte interpreta la storia del cadavere nell'auto come un mito di carattere sacrificale, nel quale l'auto prende il posto dell'altare, sullo sfondo del simbolismo sessuale del viaggio in auto. Chi predice la morte è di solito una donna, mentre colui che morirà nell'auto è un uomo. Tutta la vicenda viene interpretata in chiave edipica per cui l'uomo che morirà nell'auto corrisponde ad un doppio di colui che guida l'auto, che è insieme considerato il sacrificante e il sacrificato. Il cadavere nell'auto rappresenterebbe dunque una forma di sacrificio umano attuato come propiziazione del destino, nel quale la morte di Hitler e la fine della guerra rappresenterebbero a loro volta la morte del padre, e la pace riconquistata starebbe al posto della madre.

Nel mito del danaro indovinato si tratta di una zingara che indovina il danaro che uno ha in tasca e questa sua capacità divinatoria, realmente testimoniata, viene messa al servizio della predizione della morte di Hitler e ricompensata con l'offerta di danaro.

In base a tali miti la pace sarebbe quindi un simbolo materno continuamente alienato dal padre-nemico. Come se la conquista della pace dovesse sempre essere pagata con il sacrificio del figlio, portato all'uccisione del padre-nemico.

Il mito del vino dell'intendenza riguarda una credenza molto diffusa in ogni esercito, secondo la quale, nelle bevande e nei cibi dati a soldati, verrebbe messa una qualche sostanza antifrodisiaca che rende impotenti. Un tale mito è stato riscontrato in varie armate ed è collegato al fatto che all'inizio dell'ultima guerra si erano verificati tra i soldati molti casi di impotenza temporanea. La Bonaparte collega tale situazione, elaborata attraverso ansie persecutorie nei riguardi dell'intendenza, alla continenza propiziatoria.

La rinuncia all'attività sessuale attraverso l'impotenza, realmente verificatasi nei soldati all'inizio del conflitto, costituirebbe la reviviscenza, ai nostri giorni, dei riti arcaici di protezione dei soldati primitivi i quali quando andavano alla guerra, dovevano astenersi dall'andare con le donne. Presso molti popoli primitivi era diffusa la credenza che i rapporti sessuali consumati prima di andare in guerra indebolissero i guerrieri esponendoli alla sconfitta.

Ciò che nei primitivi è un vero e proprio rituale regolato dall'intera cultura della tribù, ai nostri tempi sarebbe diventata un'inibizione nevrotica elaborata persecutoriamente attraverso la fantasia di essere resi impotenti dai propri superiori.

I fenomeni di impotenza dei militari si collegherebbero quindi, per la Bonaparte, all'atteggiamento di propiziazione sacrificale che abbiamo visto nei due miti precedenti.

I miti del nemico impotente hanno per tema essenziale la negazione della pericolosità del nemico e la propria onnipotenza. Tipica a tale riguardo è la storia dell'automobile e del carro armato. Una Rolls-Royce (una Mercedes nella versione tedesca) viaggia in Germania (in Inghilterra nella versione tedesca). Ad un certo punto, la macchina che va a forte andatura si trova davanti d'un tratto una sfilata di carri armati. Non riuscendo a frenare, avviene l'urto tra l'auto e un carro armato tedesco (inglese nella versione tedesca). Il risultato dello scontro è che la macchina rimane illesa, mentre il carro armato va in frantumi. La idealizzazione della propria forza e la negazione della forza del nemico diventano la miglior assicurazione maniacale contro le ansie persecutorie suscitate dai pericoli della guerra.

Il mito delle lacrime della madre si riferisce alle effigi della Madonna che secondo alcune credenze avrebbero pianto durante la guerra, sia in forma reale che in forma simbolica (la fonte di Sainte Odile in Alsazia e la Madonna di Sartène in Corsica), spargendo lacrime di propiziazione materna per le sofferenze dei figli.

Nella scia dei miti del nemico impotente e del proprio esercito onnipotente troviamo tutte le deformazioni di realtà che si operano durante la guerra e che si esprimono nella diversità in cui ogni stato maggiore belligerante dava notizie delle proprie perdite e delle perdite del nemico. Confrontando i vari bollettini di guerra dell'ultimo conflitto, risulta che le proprie perdite erano minime contro quelle ingenti del nemico. Così, all'inizio della guerra, i giornali francesi e inglesi parlavano del bluff hitleriano, mentre i tedeschi parlavano del bluff occidentale.

La Bonaparte poi riscontra il complesso di castrazione nell'elaborazione fantasmatica dei fatti politico-militari che dettero inizio alla seconda guerra mondiale.

In un colloquio con Henderson nell'agosto del 1939 Hitler sollevò contro i polacchi l'accusa capitale di aver castrato dei tedeschi. Ora la Bonaparte fa rilevare quattro punti del trattato

di Versailles che sono stati particolarmente pericolosi per la pace in Europa. Fra questi l'obbligo imposto ai tedeschi di dichiararsi i soli responsabili della guerra sembra rientrare nello schema dell'elaborazione paranoidea del lutto. Ma il punto forse più grave fu l'istituzione del corridoio di Danzica il quale tagliava dal corpo della Germania la Prussia Orientale (parte fallica della Germania?). Il corridoio di Danzica creava cioè le condizioni migliori per attivare il complesso di castrazione di un grande popolo virile, e forse l'inconscio desiderio dei vincitori di castrare il vinto.

L'attentato di Monaco a Hitler mise in moto le interpretazioni più fantastiche.

I tedeschi lo attribuirono alla perfida Albione e all'Intelligence Service, gli Alleati da parte loro lo interpretarono come un attentato messo in atto da Hitler stesso allo scopo di infiammare e fanatizzare l'odio dei tedeschi. La fuga delle donne di fronte all'arrivo dei tedeschi per paura di essere violentate viene ricondotta dalla Bonaparte alla fuga davanti ai propri desideri inconsci.

Il lettore potrà trovare nel saggio della Bonaparte la documentazione di tutte le deformazioni che accompagnarono le vicende militari durante la guerra; quel che è certo, però, è che l'esigenza di proiettare le atrocità sul nemico sembra costante e comune a tutte le guerre e a tutti i popoli i quali vogliono poter odiare senza colpa.

Le stravaganti invenzioni delle pastiglie di benzina, dell'arma soporifera che avrebbe addormentato tutti gli inglesi, del raggio della morte, ecc. indicano chiaramente che la mentalità magica riaffiora nei miti di guerra. Il mito degli inglesi che avevano incendiato il mare per impedire lo sbarco, collegato al mito del mare alleato agli inglesi, degli attacchi respinti dall'Inghilterra, dei tedeschi bruciati e annegati nel tentativo di invasione e le terrificanti difese ignee dell'Inghilterra, sono particolarmente densi di materiale edipico e di angosce primarie.

L'imprendibilità dell'Inghilterra protetta dal mare ci rivela il mito della madre che difende con tutti i mezzi e tutte le forze il figlio prediletto dalle minacce del padre cattivo.

Non possiamo qui prendere in considerazione il mito dell'Ebreo-Satana, che si collega a tutto il grosso problema dell'antisemitismo, che sembra essere inquadrabile nello schema del nemico-interno. Vorrei però avanzare l'ipotesi che gli stessi elementi, che inconsciamente partecipano al fenomeno guerra, partecipano pure all'ostilità verso il popolo ospite.

E' degno di rilievo che l'antisemitismo abbia voluto rendere gli ebrei responsabili delle ultime tre guerre — del '70, del '14 e del '39 — perché l'antisemitismo sembra contenere l'alienazione morale in cultura pura. Ma non si può non restare colpiti leggendo nello *Sturmer*, il settimanale dell'ispiratore delle leggi razziste, Julius Streicher, queste tre massime fondamentali:

- 1) Gli ebrei sono causa della guerra
- 2) Chi combatte l'ebreo combatte il diavolo
- 3) Gli ebrei sono la nostra disgrazia.

Infatti queste tre massime contengono le stesse accuse fondamentali che il inondo ha fatto a Hitler: di aver scatenato la guerra; di essere un'incarnazione del diavolo; di essere stato la causa della rovina dell'Europa.

L'aspetto più ovvio di questa constatazione è quello suggerito dal vedere che i nazisti hanno proiettato sugli ebrei *il* loro male; noi diremo la parte negativa di sé. Noi possiamo cioè verificare in modo integrale il carattere proiettivo della modalità in cui il nazismo ha costituito gli ebrei.

A questo punto sorge però una domanda inquietante. Il modo nuovo di considerare Hitler è una pura e semplice constatazione di realtà o contiene anche elementi proiettivi? In altri termini, Hitler oltre che essere ciò che realmente è stato può essere considerato anche come la proiezione della parte cattiva di ogni uomo? Dobbiamo pensare che la tendenza a porre la causa della seconda guerra mondiale al di fuori di noi (cioè solo in Hitler) è di fatto una delle tante modalità di elaborazione paranoica del lutto? Oppure dobbiamo ritenere che una tale radicalizzazione e generalizzazione delle operazioni dei meccanismi di proiezione è semplicemente un non senso ed è fuorviante perché ingenera solo confusione?

Per tutti noi può essere ovvio l'accettare di considerare l'antisemitismo una proiezione. Possiamo dire altrettanto delle nostre proiezioni su Hitler? Certo nella realtà Hitler è stato il carnefice e gli ebrei le sue vittime. Ma Hitler non è diventato Hitler proprio in quanto "senza giustificazione" ha attuato sugli ebrei le stesse proiezioni che noi ora con giustificazione facciamo su di lui?

A proposito di queste inquietanti domande, Marie Bonaparte ci ha ricordato — e io penso con grande coraggio — che "si fanno prestiti soprattutto ai ricchi," intendendo con ciò affermare che il carattere realmente malvagio di Hitler non può essere impiegato per negare la natura proiettiva in alcuni nostri modi di considerarlo.

7 Torday e Joice, *rIse Ba-Huana*, JAI, XXVI, 289.

8 Crawley, *Sexual Taboo*, JAI, XXIV, 116.

6 La valorizzazione del lavoro avvenuta negli ultimi secoli della storia occidentale è stata accompagnata alla nuova valorizzazione sociale della donna. Engels infatti ha omologato la condizione proletaria alla condizione femminile.

10 Bennett, *The Fang*, JAI, XXIX, 93.

11 Roscoe, *The Bahima*, JAI, XXXVII, 94-95.

12 Keller, *Homeric Society*, p. 248, citato da Davie.

13 Tylor, *Primitive Culture*, II, 86, citato da Davie.

14 Thomson, *Nativies of Savage Island*, JAI, XXXI, 139.

15 E. Métais, *Les sorciers nous tuent*, "Cahiers Int. De Soc.," XXXV, 1963.

17 M. Kingsley, *Travels in West Africa*, pp. 315-19.

18 Tylor, *Anthropology*, p. 415, citato da Davie.

19 Durham, *High Albania*, JAI, XL, pp. 165-66.

20 lubbock, *origin of civilization*, pp. 240-43; tylor, *primitive culture*, ii, pp. 271, 383, 389, 403; summer e keller, *science of society*, cc. xxxv, xxxvi (citati da davie).

22 Davie, *ibid.*, p. 214.

23 Bennett, *The Fang*, JAI, XXIX, 87.

2 4 *Modalità maniacale* (da mania = eccitamento euforico opposto alla depressione). La modalità maniacale è l'opposto di quella depressiva. La modalità maniacale si fonda essenzialmente su meccanismi di negazione della colpa e di negazione della perdita dell'oggetto d'amore.

25 Davie, *ibid.*, p. 217.

26 Lo studio citato di Métais ci indica che l'abolizione della guerra nei popoli primitivi è disastettosa. ciò sembra però dovuto al fatto che la guerra è l'istituzione fondamentale dei popoli primitivi per cui, privati di guerra, essi si trovano ad essere privati della loro Istituzione culturale più essenziale. L'abolizione della guerra nella nostra società non sembra dover avere effetti disastrosi in quanto questa dispone di molte istituzioni culturali, indipendenti dalla guerra, che sono sconosciute ai popoli primitivi.

27 Geza Roheim, *War crime and the covenant*, "Journ. of crim. Psychopath.." 1943, 4; *Projection and the blood feud*, *ibid.*, 1943, 5; *War and the blood feud*, *ibid.*, 1943, 5; *Crime in*

primitive society, ibid., 1944, 5.

28 G. C. Wheeler, *The tribal and intertribal relation in Australia*, 1910, 148-49.

29 STREILLOW, *Die Aranda und Loritjastlme Ztuald Australien*, Frankfurt, IV, Abt. II.

30 Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano, 1964.

31 J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Einaudi, Torino, 1950.

32 Freud, *Totem e Tabù*, Laterza, Bari, 1946.

33 Marie Bonaparte, *Mythes de guerre*, Presses Univ. De France, Paris, 1950

Cap. 3

La letteratura psicoanalitica sulla guerra

L'*Index of Psychoanalytic Writings* di Alexander Grinstein riporta alcune centinaia di lavori di psicoanalisi attinenti alla guerra. La gran parte di tali lavori riguarda il problema delle nevrosi di guerra e lo studio di alcune reazioni psicologiche individuali, sia in adulti che in bambini, durante le ultime due guerre mondiali.

Ho ritenuto opportuno però, anziché passare in rassegna in modo necessariamente succinto un numero sterminato di lavori, limitare l'esame a pochi contributi e specialmente a quelli che trattano il problema delle implicazioni inconscie della guerra in generale. Riferirò quindi abbastanza per esteso i contributi che ho ritenuto essenziali come punti di riferimento per un dibattito sul problema della guerra da un punto di vista psicoanalitico.

Si deve a Simmel un contributo importante allo studio della nevrosi di guerra. Psichiatra militare, egli ha messo in rilievo la trasformazione dell'"Io di pace" nell'"Io di guerra." Secondo Simmel il soldato sviluppa una nevrosi di guerra (a una grave psicosi) quando l'Io non riesce più a far fronte ad un pericolo reale. Il soldato allora regredisce e rivolge l'aggressività verso se stesso o verso i propri ufficiali.

All'inizio l'odio è rivolto verso il nemico, come cattivo padre; ma in seguito è il proprio ufficiale che diventa il cattivo padre, che espone i soldati al pericolo e che quindi non può più essere considerato un Super-Io accettabile. Le tendenze aggressive vengono perciò rimosse, e da ciò deriva un aumento della rigidità del Super-io interno, che conduce a sua volta ad un sentimento di colpa paralizzante, che apre il passo alla nevrosi di guerra.

In quanto la situazione atomica pone in crisi le funzioni di sopravvivenza, essa è in procinto di farci sentire lo *Stato sovrano come cattivo padre, che non garantisce più la sopravvivenza dei cittadini*. Esiste quindi il pericolo che, pur sentendo lo Stato sovrano come un Super-io non accettabile, l'ostilità dei cittadini (che inconsciamente viene vissuta verso lo Stato sovrano come un cattivo padre) venga coinvolta in un senso di colpa paralizzante che impedirebbe ai cittadini stessi di affrontare realisticamente le necessità di mutazione dei rapporti tra i cittadini e lo Stato in riferimento alla Sovranità.'

1. La posizione di Freud in rapporto alla guerra

Oltre a *Psicologia delle masse e Analisi dell'lo*, alla quale ci riferiremo nel prossimo capitolo dedicato alla fondazione dei gruppi, degli scritti di Freud dedicati alla guerra prenderemo in esame le *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* e *Perché la guerra?*

Nel primo di questi due lavori Freud parla della delusione della guerra. La guerra costringe gli uomini a disilludersi del valore della loro civiltà in quanto li conduce a riscoprire la barbarie che credono di aver superata. Nota però ironicamente che anche la nostra impressione che la guerra ci faccia cadere molto in basso, nella barbarie, è a sua volta illusoria, perché in realtà non siamo andati così in alto come riteniamo; insomma la barbarie è sempre presente nel nostro inconscio.

“In realtà i nostri concittadini non sono sprofondatai così in basso come temiamo perché non erano mai saliti così in alto come credevamo... Questa guerra rappresenta per il cittadino di qualunque nazione l’occasione per capire ciò che in tempo di pace potrebbe capire solo per caso: cioè che lo Stato proibisce all’individuo di commettere iniquità non perché desideri abolirle, ma perché vuole averne il monopolio, come per il sale e i tabacchi.” Freud distingue poi due morali esistenti in tempo di pace. Una è quella fondata sul dominio degli impulsi erotici sopra quelli aggressivi sottostanti, sempre presenti. L’altra invece si fonda sul timore della punizione e della disapprovazione da parte della comunità e sul controllo esterno. Freud considera quest’ultima morale artificiosa, e, in definitiva, ipocrita. Essa cede prontamente non appena manca il controllo esterno ed è di gran lunga più diffusa della morale.

La guerra non solo toglie il controllo, ma incoraggia le tendenze crudeli e disoneste che l’individuo in tempo di pace cerca di tenere a freno.

Jones racconta che quando Abraham lesse questo saggio, richiamò l’attenzione di Freud sull’analogia tra il fenomeno guerra e il rito della festa totemica nei popoli primitivi, in quanto in ambedue i casi gli uomini si associano e collettivamente possono fare cose vietate al singolo individuo. L’azione in comune è la condizione necessaria perché l’orgia delittuosa possa essere compiuta impunemente. Freud fu pienamente d’accordo con la tesi di Abraham e si meravigliò di non averla pensata lui stesso.

La fondamentale reazione di Freud alla guerra sembra nascere dalla reazione individuale, o meglio, dalla eticità individuale di fronte al fenomeno guerra, intesa nel suo complesso come fatto criminoso. Che la posizione di Freud di fronte alla guerra si collochi in una dimensione etica individuale (anziché in una prospettiva obbiettivistica che consideri la guerra neutralmente come “istituzione sociale multifunzionale” [Leeds], o “come una cosa” del mondo fisico estranea ai singoli soggetti che la vivono in prima persona) è dimostrato dal fatto che alle considerazioni sulla guerra seguono le note osservazioni sul nostro atteggiamento di fronte alla morte. Queste a loro volta terminano con il motto “si vis vitam para mortem,” che sembra preso dalle meditazioni di un Padre della Chiesa.

Questo atteggiamento di Freud di fronte alla guerra potrebbe dunque essere sospettato da qualcuno di non scientificità. Per parte mia, ritengo invece che la radicale presa di posizione etica di Freud di fronte alla guerra, associata alla aperta denuncia dello Stato come monopolizzatore della violenza privata, possa costituire il punto di partenza di una ricerca tendente a chiarire specifiche modalità di alienazione dell’individuo nello Stato, rendendo cosciente ciò che in noi è incoscio.

Ma forse la tesi freudiana, dalla quale partire per comprendere i fondamentali meccanismi inconsci che conducono l’uomo alla guerra, è contenuta nell’*Al di là del principio del Piacere* e in particolare nel processo di deflessione all’esterno dell’istinto di morte. La guerra dei popoli primitivi, che abbiamo inquadrato nell’ambito generale di un’elaborazione paranoica del lutto, sembra far toccare con mano, a livello collettivo, l’evidenza del processo di deflessione all’esterno dell’istinto di morte, che ad alcuni è sembrato una pura speculazione.

Anche le riflessioni che Freud svolge nella corrispondenza con Einstein in *Perché la guerra?* sembrano dettate da una ispirazione etica. Gran parte di questo scritto è infatti dedicato alla chiarificazione del significato delle leggi. Qui il riferimento all’istinto di morte è esplicito per definire le tendenze distruttive che spingono gli uomini alla guerra. Freud ha poi commesso l’eresia di derivare la morale dall’istinto di morte, collegando il *Nomos* a *Thanatos*. In tal modo, sia la guerra che le leggi morali che dovrebbero impedirle, vengono ricondotte alla stessa fonte.

Ne nasce una posizione nei riguardi del problema della guerra e della condizione umana in generale, che è insieme drammatica e ambigua. Sappiamo da Jones che Freud era rimasto infastidito del colloquio con Einstein sulla guerra che giudicò in seguito “sterile e noioso.” Perché?

Lo stesso Jones ci parla dei brevi sogni militaristi di Freud adolescente e li riconduce ai suoi rapporti col padre e in particolare ad un episodio in cui questi apparve al piccolo Sigmund imbecille per non aver accettato di battersi con un antisemita, che gli aveva buttato il cappello nel fango. L’identificazione del giovane Freud con Annibale (al quale il padre Amilcare aveva fatto giurare vendetta) e l’identificazione con il generale napoleonico Massena (ritenuto ebreo) potrebbero aprirci la strada verso le fonti inconse del modo di vivere la guerra da parte di Freud, declinato nei propri fantasmi edipici. Freud nei primi mesi della prima guerra mondiale era entusiasta della guerra. “Era inebriato e passava il giorno a discutere dei fatti quotidiani con il fratello Alexander, trascurando di scrivere lavori.” Una sua frase “il furore dei tedeschi sembra una garanzia di vittoria” lascia addirittura trasparire una certa dose di fanatismo. (2)

Una tale euforia durò in realtà solo poche settimane. Dal racconto di Jones, sappiamo che durante la guerra Freud ebbe dei momenti di depressione, che vennero forse elaborati sul piano culturale nella sua condanna della guerra. Ma la vera risposta culturale riparativa al travaglio profondo, suscitato in Freud dalla guerra, è rappresentata - almeno per quelli che la ritengono una delle sue opere più geniali — dal saggio *Al di là del principio del Piacere*.

2. Il contributo di Glover

Le riflessioni di Glover sulla guerra riguardano essenzialmente il ruolo che nei conflitti armati hanno gli impulsi sadici e masochistici. ⁽³⁾ La guerra sarebbe una dimostrazione particolarmente evidente di come gli impulsi distruttivi possono esplicarsi nell'uomo in una dimensione del tutto *separata da una finalità biologica*. Egli considera perciò le teorie politico-economiche che vedono nella guerra l'espressione di una lotta per la vita rivolta alla autoconservazione, come teorie reazionarie e oscurantiste, perché di fatto le vere funzioni della guerra sono distruttive. Perciò lo scopo della psicoanalisi rispetto al fenomeno guerra sarebbe di chiarire l'universo sadomasochistico nel quale esso si esprime, riconducendolo alle sue fonti inconse e alla sua genesi infantile.

Glover sottolinea, in modo particolare, la fondamentale identità dell'organizzazione inconscia che conduce sia alla pace che alla guerra, l'una e l'altra differendo solo nei loro prodotti finali. Anche il pacifismo infatti viene collegato (come difesa) al sadismo inconscio.

Nella misura in cui mobilita fantasie inconse, l'attacco ad un paese piccolo e indifeso suscita facilmente la rievocazione di fantasie infantili, nelle quali il buon bambino e la buona madre sono vittime di un cattivo padre.

Per quello che concerne il rapporto del singolo cittadino con i dirigenti rispetto alla responsabilità della guerra, Glover giudica il problema della leadership come non decisivo. Il fatto che l'uomo della strada attribuisca la sola responsabilità ai potenti nasconderebbe un'inconscia ipocrisia. L'influenza bellicosa dei governanti sui governati non deriverebbe comunque dall'istinto del gregge, ma dal fatto che i governanti prendono il posto dei genitori. Sul piano antropologico Glover ritiene che la guerra adoperi essenzialmente, per la sua espressione psicologica, gli stessi meccanismi che sono coinvolti nel cannibalismo e in tutto l'universo sadico presente nelle guerre dei popoli primitivi.

Rispetto però ai popoli primitivi, le società civilizzate sarebbero in netto svantaggio in quanto le società civilizzate hanno perso alcuni degli originari controlli ritualistici dell'uccisione, per cui le nostre guerre sono enormemente più devastatrici di quelle dei popoli primitivi. Insomma nei popoli civilizzati le guerre sono razionalizzate attraverso finalismi illusoriamente obiettivi e così le loro cause inconse e irrazionali possono essere più facilmente occultate. I popoli primitivi non esitano a dichiarare di voler fare la guerra per mettere il lutto nella tribù straniera, mentre i popoli cosiddetti civilizzati si sforzano di considerare le guerre giustificate da motivi obiettivi: per esempio interessi economici o difesa di sistemi politicoeconomici. Glover, a testimonianza della sopravvivenza nella nostra cultura di riti bellici primitivi, cita il caso di un procuratore legale, in tutto il resto normale, che approfittava delle vacanze per andare a raccogliere denti da crani di soldati morti in guerra i cui resti erano rimasti abbandonati nella terra di nessuno: si tratterebbe di un rito compulsivo che ripete, in una persona altrimenti irreprensibile, le usanze dei cacciatori di teste del Borneo. Nell'analisi di un caso portatomi in controllo, trovai io stesso che una ragazza preadolescente, che aveva subito una violenza sessuale, faceva sogni nei quali le apparivano teste infilzate su dei pali, disposte davanti alla casa: nella stessa posizione cioè nella quale le tengono infilzate i cacciatori di teste. Rimasi sorpreso di riscontrare nel caso descritto lo stesso significato di trasformazione dell'oggetto nemico (aggressore sessuale) in amico, che abbiamo illustrato nei cacciatori di teste.

La guerra, nella sua essenza, viene paragonata da Glover al disturbo psichico in generale, nel senso che la guerra, come il disturbo psichico, sarebbe un tentativo di risolvere angosce individuali interne; la guerra sarebbe cioè un *drammatico tentativo di risolvere conflitti individuali*, una specie di processo curativo, che, iniziato allo scopo di prevenire un disastro interno, termina in una disintegrazione senza speranza.

Nel suo complesso la guerra "porterebbe il mondo esterno in un conflitto interno." E' questa la ragione per cui il guardare solo gli aspetti politici o economici della guerra, trascurando il problema inconscio, conduce — secondo Glover — fuori strada ed è di fatto un atteggiamento reazionario.

A proposito del masochismo, Glover nota che esso contribuisce considerevolmente a creare una disposizione inconscia a tollerare e ad accogliere con soddisfazione i disastri della guerra, perché, oltre il piacere della sofferenza, contiene la possibilità di *elaborare sentimenti di colpa inconsci*.

In quanto la guerra coinvolge profondamente l'uomo nei suoi conflitti inconsci, Glover è scettico nei riguardi del disarmo e considera pericoloso spingere le forze pacifiste esclusivamente in quella direzione. Insiste perciò sulla necessità urgente di cercare di approfondire le conoscenze delle cause della guerra, considerata come una specie di *epidemia causata da un virus sconosciuto*, cominciando magari ad interessarsi di quanti governanti o diplomatici sono impotenti, o hanno un'inconscia paura dell'impotenza.⁽⁴⁾

Durante la crisi di Monaco, Glover mandò un questionario a dei colleghi psicoanalisti per osservare le reazioni dei pazienti alla crisi politica. Nonostante alcune differenze di opinioni tra gli osservatori, si poté stabilire che qualsiasi potesse essere la natura dell'ultima reazione alla crisi di Monaco, la sua forma e la sua intensità erano dovute a conflitti interni e a modi di comportamento infantili e per la maggior parte inconsci. Ci fu accordo tra tutti gli osservatori nella constatazione che i soggetti osservati reagivano alle situazioni politiche dei paesi coinvolti nella crisi e dei personaggi che vi avevano un ruolo dominante (Chamberlain, Churchill, Hitler, Goebbels ecc.) trattandole come se fossero vicende delle imago parentali.

Ponendosi il problema di quali siano i rapporti tra avvenimenti reali e risonanze inconsce, Glover arriva alla conclusione per cui al momento attuale può essere affermato con certezza che “gli impulsi sessuali infantili (fantasie inconsce), usando i modi arcaici del pensiero infantile, sono responsabili di una confusione tra il pensiero adulto (e i pericoli reali) e il pensiero infantile (e i pericoli sia immaginari che reali).”

Glover rileva comunque, come fatto particolarmente interessante, la constatazione che i cambiamenti che avvengono come risultato di una situazione di minaccia di guerra sono quasi identici sia nei gruppi patologici che in quelli normali.

A proposito delle nevrosi di guerra, egli prende in esame la teoria traumatica e la teoria conflittuale elaborata da Bibring e Kris per la guerra 1915-1918.

L'implicazione degli impulsi omosessuali nelle nevrosi di guerra viene ricondotta al fatto che i conflitti originari riguardanti l'omosessualità inconscia sono in realtà implicati nella dinamica degli impulsi sadici o masochistici, pure operanti in modo specifico nella dinamica istintiva della guerra.

I fattori che conducono alle nevrosi di guerra sono inoltre collegati, per Glover, alla riattivazione dell'inconscia credenza di non essere amati, a qualcosa cioè che riduce il proprio inconscio potenziale d'amore, o a qualsiasi situazione che susciti il sentimento di essere trascurato, senza offrire contemporaneamente uno sbocco agli impulsi ostili così suscitati. Tali fattori farebbero parte della disposizione alla guerra degli individui normali. Questa diagnosi di Glover delle nevrosi di guerra come disfattismo collegato al non sentirsi amati, si accorda con ciò che Freud affermò a proposito della sconfitta tedesca nella guerra 1915-18, e — secondo noi — potrebbe essere uno dei punti dai quali partire per indagare i problemi della situazione atomica in rapporto alla crisi della guerra, sia come difesa sia come offesa. La crisi della guerra sembra impedire il rapporto di fiducia nell'autorità (dalla quale ci si aspetta di essere protetti) e la possibilità di deviare sul nemico l'aggressività. In tal modo la crisi della guerra avrebbe determinato una specie di *nevrosi di guerra collettiva*, con tutte le incongruenze che a tale situazione si collegano.

Ritornando all'implicazione dei conflitti omosessuali nella guerra e nelle manifestazioni sadomasochistiche, si apre il discorso più generale riguardante la simbologia sessuale delle armi di guerra, che ogni psicoanalista riscontra nella sua pratica quotidiana: problema che sembra avvalorare la tesi per cui le fantasie di guerra, intimamente mescolate ai simboli della sessualità infantile, sono da considerarsi una specie di fenomeno pandemico, quasi quotidiano e stabile del preconscious di ogni uomo, anche in tempo di pace, per cui si può affermare che gli strati inconsci della mente non sono diversi in pace e in guerra: sembrano anzi sempre in guerra.

Le nevrosi di guerra vengono comunque viste da Glover come contenenti possibili misure di prevenzione della guerra e di fatto costituiscono un mezzo, per il paziente, per interrompere la sua partecipazione alla medesima.

Sviluppando considerazioni sulla guerra nei suoi termini generali, Glover sottolinea paradossalmente il pericolo insito nel valorizzare le motivazioni politiche concrete, avvertendo che *quanto più giusti, retti, virtuosi e legittimi appaiono i motivi immediati della guerra, tanto più gli uomini se ne servono per negare l'evidenza delle motivazioni inconsce*, in quanto quelli *permettono di razionalizzare la guerra come difensiva, riservando al proprio paese solo le motivazioni dell'auto-conservazione, mentre le motivazioni inconsce vengono messe nel nemico*. In base a questa radicale presa di coscienza dell'inconscia ipocrisia della guerra, Glover non esita (diversamente, come vedremo, da Money-Kyrle) ad affermare che i propri concittadini inglesi, accettando l'idea ingenua di fare la guerra per por fine al fascismo — e di combattere il fascismo per por fine alle guerre — si ponevano in una posizione scientificamente reazionaria e oscurantista.

Circa la periodicità delle guerre, la tesi che una guerra avvenga ogni 30 anni circa, e ciò come risultato dell'urto tra le generazioni susseguenti (per cui bisogna che i figli crescano perché i padri li possano mandare a fare la guerra), trova il suo riferimento più abituale al complesso di Crono. Oltre che al complesso di Crono, la periodicità delle guerre viene collegata anche alla circolarità della vicenda maniaco-depressiva.

La propaganda di guerra viene interpretata come una *fondamentale organizzazione per impedire la depressione nel proprio paese e per indurre la depressione nel nemico*.⁽⁵⁾ A tale riguardo vorrei rilevare che la propaganda delle democrazie nella seconda guerra mondiale era psicologicamente più adeguata di quella dell'Asse che si basava sulla sadicizzazione dei propri soldati, anziché sulla colpevolizzazione del nemico. Per ciò che riguarda la psicologia del gruppo, Glover vede nel gruppo una rassomiglianza con le esperienze psicotiche e in modo particolare con la schizofrenia.

L'individuo vive l'esperienza di gruppo attraverso la *group-mind*, la quale viene considerata come una dotazione dell'Io di ogni individuo ed esprime le modalità dell'individuo di vivere nel gruppo. Egli nota che certi aspetti regressivi della vita psichica possono essere meglio studiati nel gruppo che non nell'individuo, perché nel gruppo agiscono e conservano vitalità sistemi arcaici e superstiziosi, che nell'individuo singolo sono andati dispersi. La guerra sarebbe anzi una tipica istituzione arcaica che si è resa sempre più estranea alla mentalità individuale, per cui l'individuo la può assumere solo attraverso l'arcaicità della propria *groupmind*.

In modo particolare la guerra viene vista come un *disturbo mentale della stessa mentalità di gruppo*. In quanto però la *group-mind* fa parte di ogni individuo, la cura delle guerre

dovrebbe incidere sugli individui. “Poiché la guerra è un disturbo mentale dei gruppi e poiché la *groupmind* è una parte della psiche individuale sembra probabile che i principi applicati ai disturbi individuali siano validi anche per i disturbi di gruppo.”

Vediamo quindi che Glover, per fondare la legittimità di una ricerca psicoanalitica sul fenomeno guerra, attua *una riduzione al soggetto della psicologia di gruppo*, in quanto la *groupmind* è una parte dell’Io individuale.

Poiché la guerra si svolge, secondo Glover, specialmente nella dimensione sadica, come dimensione inconscia della vita istintiva umana, lo scopo precipuo di una ricerca psicoanalitica consiste nell’arrivare ad una completa comprensione dei meccanismi di difesa attraverso i quali noi riusciamo ad occultare i nostri impulsi sadici.

Benché più volte, nella sua opera, metta in guardia che l’organizzazione psichica che conduce alla pace e l’organizzazione psichica che conduce alla guerra facciano uso degli stessi fattori inconsci originari (differenziandosi solo nei loro prodotti finali), Glover non si pone in una posizione agnostica e neutrale nei riguardi del problema dei principi e della pratica della prevenzione. Tra i suoi suggerimenti, quello di tenere conto dell’organizzazione interna di quei paesi che per molto tempo non hanno fatto la guerra e quello della costituzione di un’unione federale tra Stati sovrani, non escono dal buon senso comune. Vorrei però sottolineare un altro consiglio, che dal punto di vista psicoanalitico si presta ad un profondo esame: *l’applicazione agli Stati sovrani di misure legali simili a quelle adoperate dagli stessi Stati per reprimere i delitti tra individui. E’ evidente che una proposta di questo genere implica la desovranizzazione dello Stato.*

Un contributo alla possibilità di uscire dalla paranoia dei gruppi può essere considerata la riflessione che Glover fa sulla situazione della guerra difensiva.

Concependo i rapporti dei gruppi in guerra in una reciprocità sadomasochistica, Glover *pone di fatto sullo stesso piano sia gli aggressori che i difensori.*

Egli osserva infatti che *gli attaccati sono pia fanatici nel voler vincere una guerra difensiva di quanto non lo siano gli stessi aggressori.* Se ricordiamo la puntualizzazione di Bouthoul relativa alla trasformazione psicotica operata dal fanatismo, come tipica situazione del sadismo bellico, si rimane colpiti nel constatare che in guerra l’aver ragione nel difendersi non rende meno psicotici degli aggressori, riguardo al processo di fanatizzazione. Come vedremo, Money-Kyrle dà una diversa impostazione al problema della difesa di fronte all’aggressione; la posizione di Glover sembra però scientificamente sostenibile. Le misure di prevenzione che Glover propone partendo dalla dinamica individuale della vita istintiva consistono:

1. Nel tentativo di ridurre la tensione istintiva (cioè del sadismo); scopo al quale potrebbe contribuire un particolare tipo umanistico di educazione del bambino. A questo proposito vorrei ricordare che molte volte si è discusso, anche in sede scientifica, se sia bene o no dare al bambino delle armi-giocattolo, se sia bene o no concedere al bambino di giocare con le armi. L’opinione più diffusa tra gli psicologi è che nel bambino il gioco con le armi assolve funzioni di rassicurazione contro angosce profonde. Ciò che invece sembra importante nell’educazione di tipo umanistico del bambino è l’atteggiamento umanistico dei genitori nei riguardi del bambino stesso. La prevenzione della guerra, se operata a livello pedagogico, implica cioè che i genitori non facciano uso della dominazione nel rapporto con il bambino.

2. Nei dispositivi rivolti all’inibizione della scarica aggressiva.

A tale proposito vorrei rilevare che tutta la civiltà umana è fondata sul cambiamento di scopo delle tendenze aggressive attraverso inibizione, sublimazione, spostamento, fusione con l’Eros, ecc. Non si può infatti dimenticare che mentre la gran maggioranza degli uomini arriva, bene o male, all’orgasmo sessuale, solo un’esigua ed eccezionale minoranza di criminali o di pazzi tende individualmente all’uccisione di un altro uomo, come equivalente aggressivo dell’orgasmo genitale. La guerra pertanto, vista in una dinamica molto generale del dualismo della vita istintiva, costituirebbe un *orgasmo collettivo distruttivo*. (Le conclusioni alle quali è arrivato Gaston Bouthoul delle funzioni della guerra come funzioni distruttive potrebbero concordare con tale denominazione.)

La società quindi, attraverso la guerra, regalerebbe agli individui l’orgasmo distruttivo, che sul piano individuale è di solito irrealizzabile. In tal senso la guerra sarebbe intimamente legata alle vicissitudini individuali di privazione dell’orgasmo aggressivo. Per quello che riguarda la maturazione in senso inibitorio e di trasformazione delle tendenze aggressive, l’individuo di fatto ha già raggiunto un pacifismo integrale, nel senso che la stragrande maggioranza degli uomini rinuncia all’uccisione concreta come soddisfazione normale delle tendenze aggressive. Quelli che perciò auspicano una repulsione individuale per la guerra, non tengono conto che la repulsione all’uccisione è già stata raggiunta sul piano individuale; per cui tutto il problema della guerra si riduce alle modificazioni degli individui rispetto alla società in rapporto alle istituzioni legate alla guerra anziché a modificazioni degli individui, considerati individualmente.

Sul piano collettivo sembra perciò che abbia più importanza il problema della *mancata inibizione* degli impulsi aggressivi, per cui l’uccisione-guerra è considerata un fatto normale, piuttosto che la diminuzione di tensione degli impulsi distruttivi stessi. Nella misura in cui il Super-Io dell’individuo è collegato alla società, che ne assume le funzioni, il problema della guerra porta nel punto focale dell’indagine psicoanalitica il problema della coincidenza dell’Es con il Super-Io operata dal fenomeno guerra, attraverso procedimenti

specificamente sociali. Ritornando ora al problema della prevenzione come è visto da Glover, egli ritiene che il primo passo verso un pacifismo di marca psicoanalitica sia quello di “scoprire i sentieri in favore di un’azione concreta, particolarmente nella direzione della inibizione e poi concentrare l’attenzione sia sulla natura delle forze psichiche coinvolte che sui sistemi psichici attraverso i quali tali forze passano.”

Prendendo in esame il significato psicologico delle varie scuole pacifiste, Glover le riconduce a modalità varie di trattare la tensione istintiva.

Le tendenze pacifiste, che affermano principalmente la necessità di creare organismi giuridici sotto forma di corte internazionale di giustizia o attraverso il federalismo (intese come misure inibitorie coercitive dell’aggressività), sono, considerate meno efficaci di quelle posizioni pacifiste che si preoccupano di rallentare la tensione istintiva, o 1) nel senso di determinare uno spostamento dell’aggressività su oggetti diversi dagli oggetti primari (cura del football, che impiegherebbe lo stesso meccanismo di spostamento adoperato dal marito che, tradito dalla moglie, va a fare una passeggiata e si mette a dar calci ai sassi innocui che trova sul sentiero); oppure 2) nel diminuire la tensione intervenendo direttamente nelle vicende dell’eccitamento istintivo.

La posizione comunista viene da Glover inclusa in questa ultima prospettiva e considerata come tendente a cambiare i comportamenti istintivi dell’uomo modificando le strutture sociali. Il comunismo viene cioè considerato, sotto l’aspetto istintivo, come un sistema politico il cui scopo principale è quello dell’inibizione degli impulsi al possesso e, in particolare, al possesso degli strumenti di produzione all’interno dei gruppi.

Per quello che riguarda le tendenze al possesso nei rapporti tra i gruppi (tendenze che sarebbero specificamente responsabili delle cause economiche della guerra), il comunismo pensa che possano essere eliminate attraverso un identico fine sociale posto a tutti i gruppi, cioè attraverso la soppressione delle classi e dei loro antagonismi. Alla posizione comunista comunque Glover rimprovera di *ignorare completamente la natura dell’amore e dell’odio inconsci* e di puntare esclusivamente sulla struttura della società, a sua volta interpretata esclusivamente in funzione degli istinti al possesso. Per la psicoanalisi le tendenze al possesso economico rappresenterebbero impulsi che nell’inconscio si collegano particolarmente alle modalità anali di rapporto oggettuale.

A mio modo di vedere però la posizione comunista della necessità di agire sulle strutture sociali allo scopo di modificare le modalità di esperienza dell’individuo nel gruppo, non può essere facilmente elusa dalla psicoanalisi. Se è vero, come afferma Glover, che il potere che l’individuo ha perso, per ragioni pratiche, nel suo socializzarsi nel gruppo, viene recuperato attraverso le attività distruttive, o meglio eterodistruttive del gruppo, la ricerca psicoanalitica non può eludere queste funzioni del gruppo di togliere e di ridare il potere o la possibilità all’individuo di esplicare o no certe attività aggressive. In realtà la società capitalistica offre agli individui più grandi possibilità di esprimere la propria aggressività che non ne conceda la società socialista: ciò in riferimento alla proprietà privata legittima o no dei mezzi di produzione. Per quello però che concerne la possibilità degli individui di esprimere la propria aggressività distruttiva nella guerra, non sembra possibile distinguere gli Stati capitalisti dagli Stati socialisti. Non sembra inoltre possibile al momento attuale stabilire una netta differenza tra i due sistemi in rapporto alla dominazione esercitata sui cittadini dallo stesso processo di industrializzazione che, privata o statale che sia, rischia di porsi contro i cittadini anziché servirli. La psicoanalisi, se può accettare la tesi marxista relativa alla necessità di trasformazione delle istituzioni sociali, afferma tuttavia che tale necessità va molto al di là delle trasformazioni attuate dai regimi socialisti. In modo particolarmente urgente sembra imporsi la necessità di modificare gli attributi dello Stato sovrano che, nell’espressione di Freud, “monopolizza” e capitalizza la violenza risparmiata dagli individui. A sua volta una trasformazione di questo tipo non sembra concepibile che come processo rivoluzionario del tutto nuovo, che esige una riduzione al singolo individuo di tutta la violenza e di tutta la colpa espressa dal fenomeno guerra.

Prendendo in esame lo Stato che con la sua sovranità è ora l’arbitro della pace e della guerra, Glover afferma esplicitamente che un ministero degli esteri non può essere in alcun modo un’organizzazione di pace. Lo Stato in genere è in realtà la più arida e priva di amore delle istituzioni umane. Ciò vale per qualsiasi Stato, anche se le dittature sono semplicemente una perversione di un tale stato di cose. Glover auspica perciò il ritorno alla cultura familiare e la valorizzazione dei gruppi professionali e culturali attraverso i quali la nazione respira e si augura che vengano *affiancate tecniche di organizzazione scientifica alle norme della prassi politica*. Nella lotta contro lo Stato Glover non esita a proporre lo studio di procedimenti adatti ad indebolire il potere, cercando i mezzi più idonei per far prevalere l’autorità culturale della famiglia sullo Stato e per prevenire la superstiziosa reverenza alle autorità. Egli esprime inoltre l’opinione che “se anche una sola nazione stabilisse un’effettiva organizzazione di pace fondata su ricerche scientifiche, l’inaspettata fortuna dei frutti di pace, in forma di aumentata ricchezza e felicità e salute della comunità, tenterebbe presto altre nazioni a seguirla.” Prendendo in esame le misure di pace che sono state poste in atto dopo la seconda guerra mondiale, Glover non esita a condannare in modo radicale i principi e la prassi del processo di Norimberga. Rileva inoltre che la bomba atomica è stata scoperta e adoperata per prima da un popolo che aveva costantemente ostentato l’idealistico desiderio di mettere fine ai metodi di guerra tedeschi.

E affacciandosi infine ai problemi dell’era atomica e alle sue inquietudini, Glover sembra incline all’ottimismo: “l’umanità non perirà se le oscure fantasie di bene e di male, che sono nel nostro inconscio, manterranno l’equilibrio che ora hanno.”

3. Il contributo di Money-Kyrle

Money-Kyrle può essere considerato come l'elaboratore del kleinismo applicato alla guerra e alla vita politica in generale: problemi alla trattazione dei quali ha dedicato articoli vari e monografie. ⁽⁶⁾

Nell'articolo *Lo sviluppo della guerra*, dopo aver passato brevemente in rassegna le più comuni teorie della guerra (teorie economiche, lotta per la vita, superpopolazione, ambizione, spirito di vendetta, paura, ecc.), riconosce ad ognuna di esse una verità parziale, nel senso che tutti i fattori elencati possono essere impiegati per stimolare lo spirito bellicoso di base.

Passando poi ad affrontare le evidenze che la psicoanalisi può offrire nell'indagine sulla guerra, ricavandole dalla esplorazione dell'inconscio, espone tre teorie.

La prima è la *teoria sessuale* della guerra.

L'implicazione della sessualità nel fenomeno guerra si basa essenzialmente sull'evidenza offertaci dall'esplorazione dell'inconscio, in quanto troviamo, si può dire quotidianamente, che le armi compaiono abitualmente come simboli fallici. La teoria sessuale della guerra implicherebbe l'applicazione alla guerra delle scoperte fondamentali fatte dalla psicoanalisi nei riguardi della sessualità, nel suo primitivo sviluppo.

La seconda teoria psicoanalitica della guerra può essere considerata la *teoria edipica*.

Le conoscenze psicoanalitiche del complesso edipico permettono di comprendere l'origine dei legami con cui gli uomini si uniscono nel gruppo sociale. L'ambivalenza inconscia verso il padre sarebbe intollerabile per il bambino umano, il quale è spinto ad evitare i conflitti generati dalla ostilità verso il padre attraverso un'*inversione parziale*, che determina il cambiamento da una posizione ostile verso il padre, in una posizione passivo-femminile. La cooperazione e la lealtà richieste nella convivenza nel gruppo, e in modo specifico nella cooperazione degli individui in guerra, sarebbero rese possibili dai legami omosessuali tra gli individui di uno stesso gruppo e nel rapporto col capo.

L'inversione parziale spiegherebbe però solo la solidarietà del gruppo. L'istinto bellicoso, in quanto impulso aggressivo rivolto verso il nemico, troverebbe la sua origine nel fatto che l'odio verso il padre continua ad esistere nell'inconscio ad onta dell'inversione parziale. Tale odio inconscio cerca poi un simbolo paterno verso cui indirizzarsi e lo trova nel nemico. La predisposizione alla guerra nascerebbe pertanto da una disposizione affettiva inconscia per cui esistono due simboli di padre, l'uno amato e l'altro odiato. La guerra offrirebbe uno sbocco all'odio verso il padre odiato, messo simbolicamente nel nemico. La dicotomia tra il proprio capo come buono e il capo straniero come cattivo, sembra aumentare con lo sviluppo della civiltà. La teoria edipica della guerra spiega le idealizzazioni opposte dei capi come simboli paterni.

Mussolini e Hitler erano divinità per i loro popoli, mentre il loro nome suonava come qualcosa di diabolico per gli altri. Quando la dicotomia dell'immagine paterna avviene all'interno di un popolo, tende a scoppiare la rivoluzione, per cui esiste una relazione inversa tra questa e la guerra, a cui appunto ricorrono i dittatori, per consolidare il proprio potere.

La terza teoria psicoanalitica della guerra può essere considerata la *teoria paranoica*.

Essa si collega alle scoperte di Melanie Klein relativamente allo sviluppo iniziale del bambino. Per il bambino la madre originariamente è il primo deposito di ogni cosa buona, ma anche, e paradossalmente, il primo deposito di ogni cosa cattiva. Tale condizione originaria nascerebbe dal fatto che il bambino, nei primi processi di animazione, vive le proprie emozioni piacevoli e spiacevoli come prodotte da entità fantasmatiche illusorie, che vengono tuttavia declinate in concrete vicende fantasmatiche. In queste condizioni il bambino tende a introiettare e a proiettare parvenze di fate e di streghe che egli stesso ha create, attraverso l'animazione autoplastica del piacere e del dispiacere.

In quanto i fantasmi, che nascono dalle vicende di internalizzazione ed esternalizzazione delle parvenze di fate e di streghe, operano su entità illusorie, è invalsa l'abitudine di definire il contenuto di tali fantasmi in termini psicotici. Così quando il bambino vive sul piano fantasmatico streghe esternalizzate, si parla di ansie persecutorie, nel senso che si sente minacciato da un nemico creato da lui stesso. Allorché, sempre sul piano fantasmatico, una tale entità nemica viene internalizzata, il bambino può sentirsi minacciato da un nemico interno. Money-Kyrle chiama *processo maniaco* il processo attraverso il quale il bambino si identifica con l'oggetto cattivo (nemico) internalizzato, in quanto da tale identificazione nasce un particolare senso di onnipotenza. (Se sono io stesso l'entità cattiva di cui avevo tanta paura, non devo avere più paura di nulla.) Il processo maniaco del bambino è — per Money-Kyrle — il prototipo della psicologia di guerra dell'adulto.

Come evidenza del processo maniaco del bambino, viene citato il caso di un bambino di due anni che sviluppa una crisi di terrore in quanto vedeva un leone in un ceppo d'albero. Dopo un po' di tempo il bambino cominciò a dire che era lui stesso un leone, e da allora diventò tanto coraggioso da andare a sfidare il leone che aveva sentito esistere nel ceppo d'albero. In altre parole il bambino introiettava e successivamente si identificava con la terribilità persecutoria (nemico) che aveva prima vissuto proiettivamente nel leone-ceppo d'albero.

Trasportando questa esperienza infantile sul piano adulto, e sul piano della psicologia della guerra in modo particolare, si deve riconoscere che i popoli non vivono tra di loro come ceppi d'albero inerti e incapaci di aggredirsi. I gruppi umani possono in realtà avere tra di loro dei conflitti. La teoria paranoica della guerra implica però che tali conflitti si trasformino in conflitti bellici, in quanto i contrasti reali tendono ad essere trattati, anziché con procedimenti realistici, con deformazioni di realtà e con radicalizzazioni distruttive.

Vorrei qui sottolineare la *radicalizzazione distruttiva del rapporto con l'altro* come uno degli aspetti più tipici dell'odio e della guerra come paranoia persecutoria. Nella esperienza d'amore la esistenza dell'altro è indispensabile all'esistenza del Sé fino a diventare costitutiva del Sé. Nell'esperienza di odio al contrario l'esistenza dell'altro è sentita negatrice della esistenza del Sé.

La declinazione dei conflitti nella modalità bellico-distruttiva trova quindi origine nella assolutizzazione del pericolo dell'altro, come opponente nel conflitto. In tal modo il fatto stesso che l'altro, esistendo, limiti la nostra onnipotenza, si trasforma in un pericolo radicale della nostra sopravvivenza, al quale non può essere contrapposta che la distruzione dell'opponente, percepito come distruttore. La radicalizzazione distruttiva del conflitto non viene però tanto operata dall'opponente come pericolo reale quanto invece dalla sua deformazione psicotica.

La teoria paranoica della guerra afferma perciò che quest'ultima ha alla sua radice il fatto di trattare difficoltà reali attraverso modalità psicotiche. Ciò che espone l'uomo alla guerra *non sarebbe quindi tanto la sua dotazione aggressiva originaria, una sua particolare malvagità, quanto una specie di pazzia innata con la quale egli costituisce i suoi rapporti primitivi col mondo, che originariamente è la madre.*

La disposizione psicotica originaria può essere in modo relativamente facile riattivata e intensificata dai governanti. In periodi di scontento, in cui si suscitano ansie depressive collettive, i gruppi umani possono facilmente scegliersi come leader un individuo che eviti loro la sofferenza depressiva, attraverso un'operazione paranoica, un individuo cioè che, anche diventato adulto, tende a vedere leoni negli oppositori e che tende a sfidare leoni fantastici, fantasticando di diventare egli stesso leone.

Passando ora dalle fonti psicologiche inconscie della guerra alle modalità in cui la guerra si esplica nei popoli primitivi, Money-Kyrle trova nel mondo magico dei popoli primitivi le stesse tendenze alla fantasmizzazione illusoria di oggetti parentali buoni e cattivi come caratteristica specifica umana. I processi di proiezione e introiezione di tali immagini parentali illusorie, sotto forma di spiriti buoni e cattivi, declinati nel rapporto col capo, amplificano enormemente i poteri del capo. I processi di identificazione o proiezione di entità illusorie creano la sensazione di una potenza molto maggiore di quella che può essere ricavata dalla reale forza delle braccia e di tale amplificazione illusoria di forza e di potere partecipano tutti i membri del gruppo. Il poter mettere le numinose potenze benefiche nel proprio capo o nel proprio gruppo e il poter mettere invece quelle malefiche nel gruppo straniero finisce per dare alla guerra un preciso carattere rituale di controllo delle presenze invisibili.

Per quanto delle guerre primitive facciano parte momenti realistici, come la difesa o un attacco ad un territorio, razzie di schiavi, ecc., questi appaiono tuttavia largamente interferiti dai prevalenti meccanismi di regolazione dei rapporti con le illusorie presenze invisibili, con il bisogno cioè di negare quelle presenze cattive e di affermare quelle buone.

Per sottrarsi agli autorimproveri e alle vendette delle presenze cattive, alle quali si collega il senso di colpa nei riguardi dei propri morti defunti, le parti cattive devono essere proiettate al di fuori di sé a dispetto di tutte le evidenze realistiche. Ha così origine ciò che ho chiamato l'elaborazione paranoica del lutto. A tale proposito Money-Kyrle, citando un'osservazione di Haddon sui cacciatori di teste, parla della storia dei Kwoian, nella quale uno degli eroi venerati negli Stretti Torres aveva preteso una guerra, come *vendetta del sangue per la morte della madre, che lui stesso aveva ucciso.*

Nei popoli semicivilizzati o civilizzati il movente della guerra viene progressivamente desessualizzato, razionalizzato e moralizzato, ma ritorna qual era in origine nell'idealismo sublimato dei soldati che sentono di dover combattere, oltre che per il loro re, anche per la loro moglie e i loro figli e la propria terra-madre, la cui invasione viene descritta metaforicamente come uno stupro. D'altra parte il nemico è solitamente accusato di commettere atrocità sulle donne. Nel suo insieme, il simbolismo dell'invadere, dell'attaccare e dell'uccidere, conserva nell'inconscio un significato di stupro. Per cui di fatto ogni belligerante accusa l'altro di commettere quegli atti che ognuno fantastica nel proprio inconscio. Il desiderio di prestigio, di potenza e di possesso, che ci sembrano ovvii come motivazioni di guerra, appaiono come dei veri puzzle per i relativamente felici Duau dell'Islanda. Motivi paranoicali sono perciò individuabili anche dietro la cosiddetta politica di potenza.

Nel complesso l'uomo della civiltà europea appare a Money-Kyrle come sospinto da una angoscia paranoica a porsi in una *continua posizione di sfida nei riguardi del mondo, dal quale si sente continuamente sfidato*: come l'eroe del mito faustiano egli deve cioè continuamente conquistare qualcosa, altrimenti cade nella depressione.

Questa tendenza ad evitare la depressione ponendosi in posizioni di sfida verso pericoli esterni assume svariate forme e quando assume quella politica, sfocia nella guerra.

La fondamentale natura paranoica del rapporto tra le nazioni spiega il perché ogni nazione trova nelle misure difensive del proprio vicino una conferma e una base realistica della propria paura di essere aggredita. Ciò che vorrei qui sottolineare è il fatto che l'intricata confusione di ansie psicotiche e di difese reali sotto forma di armamenti, fa sì che le concrete

opere militari sorte come difesa da minacce illusorie acquistano poi esse stesse il significato di minacce reali, che occultano l'origine psicotica di tutta la situazione.

Money-Kyrle riconduce l'opposizione cosciente alla guerra e in genere il pacifismo a meccanismi riparativi insorgenti dalle ansie depressive infantili, relative alla paura di aver distrutto l'oggetto buono: fantasia di danni prodotti a privati oggetti d'amore che verrebbero confusi con i danni prodotti dalla guerra. Le tendenze pacifiste nascerebbero pertanto da un'inconscia responsabilizzazione individuale dei danni prodotti dalla guerra, e il pacifista si sentirebbe spinto a porsi contro la guerra in quanto percepisce in essa gli attacchi distruttivi che egli vorrebbe portare alla propria imago materna buona. Una tale operazione nasce da uno sfondo depressivo che può essere però pesante da sopportare e allora la difesa antidepressiva ci induce a credere facilmente che il nostro oggetto buono è danneggiato non da noi, ma da alcuni cattivi oggetti sui quali noi abbiamo proiettato la nostra aggressività. Noi diventiamo perciò indotti a mettere questi cattivi oggetti in reali e supposti nemici della pace (industrie belliche, capitalisti, comunisti, autocrati, nazioni straniere, ecc.).

Da questa analisi del pacifismo proposta da Money-Kyrle risulterebbe quindi che anche il pacifismo, come il bellicismo, è esposto al pericolo di una elaborazione paranoica del lutto.

Nel suo libro *Psychoanalysis and Politics*, Money-Kyrle si pone il problema se sia possibile, sul terreno scientifico, andare al di là di una neutralità imparziale nei riguardi delle ideologie politiche. Alla fine della seconda guerra mondiale, Money-Kyrle fece parte di una commissione alleata (G.P.R.B.), che aveva per scopo di svolgere un'indagine sui tedeschi, onde poter selezionare quelli adatti a diventare capi della nuova Germania Democratica. Tale indagine rivelò che, messi di fronte agli orrori dei campi di concentramento, i tedeschi esaminati reagivano in modo diverso. Alcuni mostravano un senso di sofferenza e sentimenti di responsabilità e di colpa personali; altri invece, dopo una reazione di negazione ansiosa, chiedevano che i colpevoli fossero puniti. Mentre nei primi esisteva un senso di colpa elaborato coscientemente nella responsabilità, nei secondi invece si rilevava una difesa della responsabilità, che a sua volta si collegava al fatto che sentimenti di colpa inconsci venivano negati e proiettati sugli altri. Quelli che esprimevano negazione e proiezione della colpa mostravano contemporaneamente una lealtà ossessiva verso qualsiasi autorità essi servissero: essi furono perciò classificati da Money-Kyrle come "autoritaristi," mentre quelli che avevano coscientemente sentimenti di colpa che elaboravano in una responsabilità individuale venivano classificati come "umanisti."

Gli autoritaristi non erano necessariamente brutali, ma non sentivano alcuna obbligazione morale a resistere alla brutalità degli altri, né avvertivano alcuna sofferenza quando erano incapaci di resistervi. Il tipo autoritarista non mostrava una specifica dedizione ad un codice morale particolare, ma tendeva piuttosto ad accettare qualsiasi codice morale imposto dalla società, fosse essa rappresentata dagli Hohenzollem, dalla Repubblica di Weimar o da Hitler.

Nell'affrontare il problema del modo in cui i processi inconsci influenzino i nostri desideri e le nostre opinioni politiche, Money-Kyrle pone due quesiti:

1) Quali siano i mezzi migliori per raggiungere un dato fine politico.

2) Quale sia lo scopo politico migliore da raggiungere.

Premesso che possono essere indagate scientificamente le situazioni a cui si può applicare il criterio di vero-falso, egli sostiene che mentre al primo quesito può essere data una risposta scientificamente motivata, la risposta al secondo quesito è praticamente impossibile perché dipende in larga parte dai desideri individuali, ai quali non si può applicare il criterio di vero o falso; il secondo quesito dunque sarebbe al di fuori di una possibilità di indagine obiettiva. Egli infatti ritiene che possa essere indagata scientificamente la modalità etica in cui un individuo vive l'esperienza politica. Modalità disturbate di vivere l'etica dell'esperienza politica vengono inquadrare nelle *anomalie del carattere*.

I disturbi della formazione del carattere si esprimono in ciò che è manifesto nelle operazioni dei meccanismi di difesa contro ansie persecutorie e depressive. Quando questi includono la negazione della depressione o della colpa depressiva, implicano anche un disturbo della coscienza morale.

Money-Kyrle distingue *tre tipi di moralità disturbata*:

-Il primo tipo è l'*autoritarista* che fa diventare inumani nel raggiungimento di ciò che viene considerato come un dovere.

-Il secondo tipo è quello *ipomaniacale*, nel quale il Super-Io sembra padroneggiato dall'Io. Sono le personalità della storia del mondo che, se hanno successo, fondano nuovi codici morali.

-Il terzo tipo è l'*ipoparanoide* che proietta il senso di colpa sugli altri ed è dominato dalla tendenza ad esprimere indignazione contro i peccati reali o immaginari del prossimo.

Kant apparterebbe al primo tipo; Napoleone, come è descritto da Raskolnikoff, al secondo tipo, e Hitler, inteso come un Don Chisciotte perverso, viene preso ad esemplificazione del terzo tipo. Il primo tipo, ossessivamente legato alla moralità autoritaria, nasce dalla fantasia di una buona madre, attaccata da un cattivo padre; nel primo tipo si verifica cioè parte della vicenda di San Giorgio, ma prevale la paura del drago. In tal caso per controllare l'ansia persecutoria l'individuo tende a sottomettersi all'oggetto temuto, negando le sue qualità cattive. L'autoritarista nega inoltre le qualità buone della madre aggredita dal padre, sia per evitare la sofferenza di averla tradita, che per paura del padre persecutore.

Si verifica dunque nell'autoritarista la resa senza condizioni al persecutore interno.

La moralità di tipo ipomaniacale nasce invece da una specie di identificazione con l'oggetto persecutore, per mezzo della quale si vuole controllare il persecutore stesso (vedi il

bambino che ha paura e si identifica con il leone). Anche in questo caso troviamo, persistente nell'inconscio, una rappresentazione persecutoria del mondo non corretta da processi di verifica. Oltre a questo, però, nel caso ipomaniacale viene negato l'amore. Come in Faust questi soggetti ricevono l'onnipotenza dall'oggetto-diavolo persecutore, a patto però di fare quello che il diavolo persecutore vuole. Se Faust si commuove per Margherita (cioè non nega più l'amore), il diavolo schiavo diventa un tremendo padrone. Il tipo di moralità disturbata dell'ipomaniacale si fonda perciò sulla negazione di importanti verità verso se stessi. Esistono sentimenti di pietà, di colpa e di sofferenza inconsci, ma vengono negati. Altrimenti sopravviene il collasso depressivo. Anche il tipo di moralità disturbata *ipoparanoide* ha a che fare con una grande quantità di ansia persecutoria. Egli però si difende dal persecutore interno proiettandolo, piuttosto che arrendendosi a lui, identificandosi con lui, come fanno l'autoritarista o l'ipomaniacale.

Passando a considerare i problemi relativi al gruppo e alle sue relazioni con gli altri gruppi, Money-Kyrle osserva che, secondo alcuni, le relazioni tra gruppi devono essere sempre accanitamente competitive (teoria darwiniana della selezione del gruppo), secondo altri, invece, lo stato naturale dell'uomo, e quindi del gruppo, è quello della pace e della fratellanza.

Le concezioni ottimistiche o pessimistiche della natura umana derivano da situazioni inconse. Quelli che vedono solo la natura aggressiva dell'uomo negano la colpa che coesiste nell'uomo con l'aggressività: quelli che vedono l'uomo in modo idillico negano invece la predatorietà, che coesiste nell'uomo con la colpa.

Insomma quando impulsi predatori generano colpa, per evitare la sofferenza che ciò determina possono essere negati o l'una o gli altri: può nascere così una certa prevalenza di impulsi egoistici o di impulsi altruistici. Di fatto però gli impulsi egoistici indirettamente e gli impulsi altruistici direttamente favoriscono la sopravvivenza della specie. *E' pericolosa la negazione sia dell'uomo sia dell'altro istinto.* Secondo la Mead sia i Mundugumor che gli Arapesh sarebbero in pericolo di estinzione in quanto i Mundugumor difettano di altruismo e gli Arapesh di egoismo: gli uni sarebbero troppo cattivi, gli altri troppo buoni. Perciò quando un gruppo vuole essere altruistico verso gli altri, bisogna che tutti gli altri lo siano.

Ogni uomo può essere simultaneamente amato e odiato, la completa distribuzione o scissione dell'ambivalenza può essere però influenzata da fattori culturali.

La tradizione culturale non crea l'ambivalenza, ma la può aumentare; la cultura determina quali sono i vicini da amare e gli stranieri da odiare. Nello sviluppare le emozioni di paura, la natura sembra aver adoperato l'odio; noi troviamo infatti che i primi oggetti temuti sono quelli sui quali viene proiettato il nostro odio. La selezione culturale aumenta la solidarietà del gruppo aggiungendo la paura di uccidere i vicini alle altre forme di coesione. La selezione culturale incoraggia però anche l'odio verso i nemici in guerra. I conflitti tra l'odio e la paura appaiono però a Money-Kyrle come originari rispetto alla selezione culturale, e vengono considerati come causa di deformazioni della realtà.

La persona normale deforma solo la parte del mondo che non le è familiare. La realtà può essere svisata sia immaginando pericoli o nemici inesistenti sia negando pericoli reali.

Il nevrotico, per difendersi dalla sofferenza che dà il vivere nel sospetto, tratta gli imbroglioni come amici. In rapporto alla costituzione di realtà il mondo della politica è considerato a metà strada tra il mondo dell'esperienza quotidiana e il mondo religioso, per cui troviamo nel mondo politico la facile proliferazione di *astrazioni personificate*.

Una persona normale, che è abbastanza realistica nel mondo domestico di oggetti concreti, è esposta facilmente a un modo di pensare irragionevole non appena si trova di fronte alle astrazioni personificate. Ciò avviene perché in casi del genere le risposte emotive sono suscitate da oggetti di fantasia piuttosto che dagli oggetti reali, ai quali le astrazioni personificate sono collegate.

Money-Kyrle cita Jones a proposito del fatto che anche gli psicoanalisti non sono diversi dai non analizzati per quello che riguarda le controversie politiche. Commenta tale constatazione dicendo che gli "Io politici" delle persone possono essere sede di una malattia incapsulata in un individuo altrimenti normale.

Il meccanismo maggiormente responsabile di distorsioni politiche è quello di *splitting*,⁽⁷⁾ che sta alla base dell'*esagerazione delle differenze* tra quelli della nostra e quelli dell'altra parte.

Le angosce inconse tendono a produrre false identificazioni. L'identificazione di un gruppo con l'interno oggetto cattivo ci rende indebitamente sospettosi e ci induce ad attaccare per supposte necessità di difesa. Può però esistere anche il meccanismo opposto, per il quale uno può cercare di sottrarsi all'ansia persecutoria inconscia negando un pericolo reale. Come esempio di un atteggiamento di questo tipo Money-Kyrle cita il fatto che molti, contro l'evidenza, credevano che Hitler si sarebbe soddisfatto attraverso una sistemazione "onorevole."

L'improvviso cambiamento di parti è pure impiegato come difesa dall'ansia. Il nostro gruppo viene allora tradito e il nemico viene invece idealizzato. L'idealizzazione in questo caso viene molto esagerata. La nuova lealtà deve essere ora senza limiti, perché inconsciamente l'oggetto è ancora odiato (resa al nazismo nel fenomeno del Quisling).

Un altro atteggiamento di difesa dall'ansia persecutoria può essere *l'apatia cinica e depressiva*. Nel primo caso si pensa che il bene da difendere non ha alcun valore e noi merita di essere difeso: nel secondo caso si ritiene che noi vale tentare una difesa senza speranza. (Questi atteggiamenti erano comuni negli oppositori al fascismo.)

Le ansie persecutorie, suscitate dal considerare l'altro gruppo come "oggetto cattivo," possono perciò produrre *tanto un aumento di aggressività quanto una diminuzione di resistenza verso oggetti realmente pericolosi*.

In ogni caso però, sia l'aumento sia la diminuzione di aggressività sono irrazionali perché nascono da false identificazioni. Le false identificazioni vengono pure favorite dalle ansie

depressive.

Quando un popolo aggressivo senza essere provocato fa una guerra brutale e contro un inoffensivo vicino, il nostro intervento in difesa di quest'ultimo sembra del tutto legittimo. Ci sentiremmo in colpa anzi se non facessimo così. Ma poiché il gruppo aggressore non è solo ciò che realmente è, ma è anche falsamente identificato con le parti buone scisse e collegate nelle fantasie inconse con le parti cattive, inconsciamente viene attivato il senso di colpa.

La difesa dal senso di colpa consiste nel negarla e metterla nel nemico il quale viene punito non solo per i suoi peccati, ma anche per i nostri: questa è la ragione per la quale le guerre di liberazione si trasformano in guerre di vendetta e in genere la negazione e la posizione della colpa stanno alla radice della vendicatività politica in generale. Altra difesa dal senso di colpa può essere *l'atteggiamento pacifista*, che, per paura della violenza, rimane *paralizzato, nella capacità* di difendere ciò che ama.

Così la difesa della colpa può determinare un'improvvisa resa all'oggetto cattivo, come nei convertiti al nazismo. Sentimenti di colpa inconsci sorgono anche quando c'è una aggressione reale da cui difendersi; ma diventano più forti quando i motivi reali sono minori. In casi estremi il senso di colpa può essere negato con l'invenzione delirante di un presunto attacco.

Secondo Money-Kyrle la negazione, la proiezione, e alcune volte la esagerazione della colpa, giocano un enorme ruolo in *tutti i conflitti di classe*.⁽⁸⁾

Le classi in lotta fra loro si deformano reciprocamente attraverso false identificazioni.

Le classi che sono ingordamente determinate a conservare o a rifiutarci le cose che noi vogliamo (capitalisti) o intenzionate a toglierci le cose che già abbiamo (socialisti) rappresentano il cattivo genitore "che non ci vuol dare ciò di cui abbiamo bisogno urgente e che riuole indietro ciò che già abbiamo ottenuto." Questo cattivo genitore e i beni che sono in contestazione sono originariamente parti del corpo che non Possono cambiare proprietà senza che venga operata una mutilazione distruttiva. I conflitti economici tra capitale e lavoro, visti in tale prospettiva psicologica inconscia, determinano così grande quantità di sentimenti di colpa in tutte e due le classi implicate, dando origine sia a *paralisi* che ad *esagerazione dell'aggressività*

La paralisi dell'aggressività si può avere non solo in gruppi di dominati, che accettano, in certe epoche e luoghi, ogni malversazione, ma anche nei gruppi di dominanti che in qualche circostanza diventano incapaci di difendersi.

Noi in realtà abbiamo più familiare il processo per cui la colpa, essendo proiettata, giustifica l'aumento dell'aggressività. Questo processo sembra stare alla base sia del concetto ottocentesco del povero che è tale per sua colpa, e che perciò deve essere abbandonato senza pietà alla sua triste condizione sia dell'immagine del capitalista vampiro.

La presa di coscienza delle distorsioni, operate dalle false identificazioni, renderebbe, secondo Money-Kyrle, la lotta di classe e la vita dei gruppi più razionale. A mio avviso ciò sembra poco probabile, vista la constatazione citata di Jones. Per diventare operante una presa di coscienza ha bisogno di inserirsi in un rapporto interumano. Nell'analisi individuale, la presa di coscienza delle distorsioni dell'Io diventa operante nel rapporto transfertale. Nella situazione di gruppo in che modo diventa operante? Dovremo ritornare su questo argomento. Affrontando il problema del gruppo nelle sue relazioni con gli individui, Money-Kyrle afferma che l'influenza dello Stato sui cittadini dipende dal fatto che in esso viene proiettata una figura parentale. In tal modo l'autorità dello Stato viene fantasticata nei termini in cui contiene le proiezioni del Super-Io individuale. Lo Stato influisce sulla natura dei cittadini adulti allo stesso modo in cui i genitori reali influenzano il bambino.

L'immagine che il bambino ha dei genitori è in parte dovuta a ciò che questo proietta su di loro. Un aumento di autoritarismo nello Stato porta ad un aumento dell'autoritarismo nel Super-Io degli individui. Così uno Stato umanistico dovrebbe aumentare le tendenze umanistiche dei cittadini. Money.Kyrle cita l'ultima storia della Germania e dell'Inghilterra come esemplificazioni tipiche di una situazione a spirale tra cittadini e Stato nel primo caso di tipo autoritarista e nell'altro di tipo umanistico.

Nella sua analisi delle motivazioni politiche Money-Kyrle considera *normale* come equivalente a razionale e riduce la razionalità, in senso psicoanalitico, alla conoscenza del proprio inconscio, per impedire la deformazione delle nostre funzioni di realtà da parte di ignorate fantasie inconse.

Secondo questo autore scopo dell'analisi non è quello di rendere un individuo ben adattato ad una determinata società. Essere analizzati significa diventare razionali, comprendendo le confusioni tra mondo interno e mondo esterno. L'analisi non ha bisogno di sapere che cosa l'individuo farà, quando è guarito, per guarirlo. Così non sembra necessario un concetto di Stato buono per provocare i cambiamenti adatti a produrlo.

Money-Kyrle avverte inoltre che una ricerca psicoanalitica sulla guerra può determinare molte avversioni verso chi la fa. Ad un certo punto della sua indagine, Money-.Kyrle si domanda quali disturbi nel pensiero politico in generale possono essere prodotti dalle *ansie psicotiche*.

L'ansia persecutoria si inizia con un senso di indefinita e terrificante minaccia al Sé da parte di qualcosa dentro di sé. La Prima difesa è la proiezione.

E' di dominio abbastanza comune la paranoia Politica di Hitler; la gente però è molto meno familiarizzata con le modalità in cui le ansie persecutorie in genere Possono disturbare la vita

politica.

Quando le astrazioni personificate o le ideologie di un altro partito suscitano ansie persecutorie, allora sorgono ha fantasia di attaccarle e la paura di subire lo stesso attacco. Tali paure non creano pericoli inesistenti, ma esagerano enormemente pericoli reali. La Vittoria di un altro partito può essere temuta perché vengono diminuiti i guadagni, perché aumentano le tasse, perché aumenta magari il potere della burocrazia o dei militari su di noi. Ma la reale paura che sorge può essere molto aggravata da ansie paranoide nelle quali, più che testimoniare la realtà, si assiste senza saperlo alla proiezione del proprio sadismo. L'aumento dell'ansia determina l'aumento dell'odio in un cerchio chiuso.

Non esiste però solo la tendenza ad esagerare il pericolo reale. Come già abbiamo visto, per evitare di riconoscere negli altri la nostra malignità alienata, noi possiamo negare la cattiveria realmente esistente.

Tra queste due tendenze, l'una a esagerare e l'altra a minimizzare o a negare i pericoli reali, non è facile conservare un giudizio oggettivo. Così il pericolo di certe situazioni politiche tende ad essere esagerato come un incubo proveniente dal di fuori o trascurato come un problema del tutto senza fondamento. La sottovalutazione del pericolo reale, tramite la negazione della reale malignità di un oggetto terrificante, può complicarsi attraverso l'idealizzazione dell'oggetto temuto.

La relativa indifferenza nei riguardi del pericolo atomico e nello stesso tempo la ingenua fiducia che le bombe atomiche pongano fine alla guerra sembrano derivare, a mio parere, dalla combinazione di questi due meccanismi.

Dopo aver esaminato gli effetti politici dei meccanismi di difesa da ansie persecutive, Money-Kyrle passa a considerare gli effetti politici delle operazioni dei meccanismi di difesa contro le ansie depressive.

La colpevolezza depressiva si inizia quando il bambino realizza che ha attaccato l'oggetto d'amore e lo ha distrutto. Nella sua forma primaria è il risultato dell'ambivalenza. Ma la colpa depressiva appare anche sotto forma di colpa per aver tradito il proprio oggetto d'amore, per paura e terrore dell'oggetto cattivo. Se ciò che noi odiamo è per il nostro inconscio anziché un oggetto cattivo un oggetto "misto," (un oggetto cioè che è percepito simultaneamente buono e cattivo), si suscita senso di colpa se lo distruggiamo. Inversamente se abbiamo paura dell'oggetto cattivo e non lo attacchiamo, temiamo di aver tradito il nostro oggetto d'amore. Poiché però questi sentimenti sono difficili da tollerare in quanto penosi, facciamo di tutto per non doverli ammettere. La prima difesa dalla colpa depressiva per aver distrutto un oggetto misto, è quella di ritornare allo splitting, attraverso il quale l'oggetto misto viene scisso in due: uno buono e l'altro cattivo.

Money-Kyrle nota che il meccanismo di splitting è stato impiegato per generazioni come difesa dai sentimenti di colpa, in seguito a rivoluzioni vittoriose. Carlo I, Luigi XVI, Nicola TI possono essere stati degli ostinati e dei deboli. Nessuno di loro però può venire considerato crudele o cattivo, e anzi tutti e tre avevano qualità che avrebbero reso amabile qualsiasi privato cittadino.

L'ucciderli perciò determinava un grande senso di colpa: come difesa verso di essa si rinforzò il meccanismo di splitting. I re uccisi e i loro regimi vennero descritti dagli storici molto peggiori di quanto in realtà non fossero e le virtù dei rivoluzionari e i benefici delle rivoluzioni furono esagerati. Secondo Money-Kyrle ancora oggi gli storici considerano con tendenziosa esagerazione i benefici delle rivoluzioni inglese e francese, quasi si identificassero con regicidi vittoriosi tentando perciò una difesa dal senso di colpa. Quando noi odiamo un'altra classe o nazione, nella fantasia inconscia noi possiamo avere già distrutto un genitore, un fratello, una sorella, che erano più favoriti di noi. In tal modo, negando qualsiasi aspetto buono del paese che odiamo e vedendo di esso solo la predatorietà e la ingordigia, ci difendiamo soltanto dal nostro senso di colpa sebbene siamo convinti noi e i nostri compagni di essere animati solo da motivi altruistici.

Un altro modo di difenderli dalla colpa è quello di proiettarla. Questo tipo di difesa dalla colpa è particolarmente collegato con gli eccessi degli ultimi stadi di una rivoluzione vittoriosa, quando i rivoluzionari arrivano ad uccidersi l'un l'altro. Nessuna rivoluzione raggiunge pienamente gli scopi che si propone; di qui senso di colpa e bisogno di capri e spiatori. La stessa difesa opera dopo una guerra attraverso la colpevolizzazione del nemico vinto.

La ferocia delle controrivoluzioni è anch'essa collegata a questi meccanismi. I lealisti hanno inconsciamente desiderato il successo della rivoluzione; quindi devono imperversare contro i rivoluzionari vinti, come parti cattive di sé.

La proiezione della colpa, come difesa da essa, non si estrinseca solo nelle rivoluzioni o nelle guerre: ma è addirittura istituzionalizzata nei nostri tribunali. Il crimine ha fatto ciò che i cittadini hanno fantasticato di fare. La proiezione della colpa presuppone la sua negazione. L'uomo è predatore e poiché tende specialmente a predare individui della propria specie che ama e odia, viene suscitata una grande quantità di colpa.

I popoli scelgono i capi che fanno loro credere di soddisfare la loro ingordigia e arroganza. Ma quando le cose vanno al peggio, i popoli dichiarano di voler solo la pace e di voler vivere con gli altri popoli come fratelli. Per mantenere questo mito le effettive condizioni di realtà vengono negate.

Noi dobbiamo di fatto vivere in competizione perché non c'è mai stata una disponibilità di beni sufficienti a tutti.

I nostri desideri in realtà si soddisfano attraverso la privazione di altri uomini. Poiché questa constatazione può far sorgere sentimenti di colpa, di solito viene negata e tale negazione è confortevole specialmente per gli individui che hanno grandi ricchezze. Questo meccanismo — secondo Money-Kyrle — è stato adoperato per negare che poteva esserci qualcosa di reale dietro il desiderio ansioso della Germania di spazio vitale. Il senso di colpa implicato dall'egoismo nelle situazioni economiche non solo tende ad essere negato negando l'egoismo, ma negando anche il fatto che senza una qualche forma di egoismo non si può vivere confortevolmente o forse addirittura non si può vivere. Ciò che rende il senso di colpa difficile da sopportare è forse il fatto che è eccessivo. Un paziente in analisi si comporta come se il danaro tolto agli altri o a lui fosse una mutilazione fisica. Siccome il senso di colpa che nasce dal privare gli altri dei beni è troppo forte, esso viene negato del tutto.

Un'ulteriore difesa dalla colpa, suscitata dal privare gli altri di qualcosa, è l'esagerare i difetti altrui allo scopo di persuadere se stessi che non dobbiamo nulla a nessuno. Nell'Ottocento l'estrema povertà in cui vivevano gli operai e la sensazione di impossibilità a ripararla sollevarono forti sentimenti di colpa nei benestanti che si opposero tenacemente alle spiegazioni più razionali date da Malthus (sovrapopolazione) e dai Keynes (periodico raccorciamento del potere d'acquisto dovuto all'eccesso di risparmio sull'investimento).

Allo stesso modo, dopo la seconda guerra mondiale, si diceva che non si doveva nutrire la Germania affamata, perché la Germania con la fame aveva quello che si meritava. In tal caso le colpe degli altri vengono esagerate per difendersi dalle colpe che i mali altrui (in modo giusto o sbagliato) suscitano in noi; per cui noi inconsciamente ci sentiamo responsabili del male degli altri. Oltre che dai conflitti amore-odio, gli stessi problemi vengono suscitati dai conflitti tra amore e paura.

Durante il patto di Monaco molti si sentirono in colpa perché si era lasciata aggredire la Cecoslovacchia invece di sfidare l'aggressore. Le reazioni a tale senso di colpa furono varie: alcuni negarono che vi fossero obblighi verso la Cecoslovacchia, altri imputarono la responsabilità alla diserzione dell'alleato francese, altri ancora dicevano che la Cecoslovacchia aveva quello che meritava.

Ci può essere inoltre conflitto al di dentro di noi tra due generi di coscienza: uno riguardante la lealtà verso l'oggetto amato, l'altro l'obbedienza a qualcosa di temuto.

Tale conflitto era acuto nella Germania nazista: quelli che sentivano profondamente l'obbedienza dovuta allo Stato sentivano però anche il tradimento di un'altra moralità. La soluzione comune in tali casi era di farsi trasferire, al fronte a rischiare la vita, essendo spinti sia ad ubbidire allo Stato che a punirsi per questo. Ci si può chiedere quindi in che misura questa situazione può essere un meccanismo generale della guerra. Altri però negavano la colpa e diventavano funzionari di campi di concentramento: ciò dimostra fino a che punto la posizione umanistica possa essere sommersa in quelli che si arrendono ad una chiesa, a un partito o allo Stato.

Money-Kyrle avverte che a qualcuno sembrerà assurdo e imbarazzante dare tanta importanza ai sentimenti di colpa inconsci, quasi si trattasse d'un revival di concetti impiegati dalle religioni e ormai scomparsi con esse. Ma invece sarebbe più esatto dire che le religioni sono state create per trattare il sentimento di colpa, che preesisteva e di cui la gente ha sempre cercato di liberarsi. Non solo il cristianesimo, ma anche le filosofie politiche che hanno preso il suo posto, cominciano con miti concernenti la colpa. E tutti, simultaneamente alla colpa, ne enunciano anche la proiezione. Il peccato originale pone la colpa nei nostri primitivi genitori. Similmente il mito della primitiva innocenza di Rousseau, che ha conservato tuttora un'importanza politica enorme, ammette la cattiveria dell'uomo quale è, ma la condanna viene rivolta alla società che lo ha nutrito. Ora è vero che se ci fosse una società migliore gli uomini starebbero meglio e forse si sentirebbero meno colpevoli; sta di fatto però che il mito serve semplicemente a negare, senza diminuirlo, la colpa che la gente, così come è, sente nell'inconscio.

Passando ad indagare il *significato delle ideologie* Money-Kyrle parte da alcune esperienze cliniche, nelle quali il paziente tende a minimizzare piuttosto che a nascondere certe credenze religiose o filosofiche. Il paziente ha sempre considerato irrilevanti per l'analisi certe sue credenze. La resistenza a parlarne deriva dalla paura, che il soggetto ha, che le sue credenze vengano minate dall'analisi. Egli finisce allora per dire che tali credenze sono per lui la principale sorgente della sua vita e che senza di esse la sua vita perderebbe ogni senso.

Secondo Money-Kyrle un atteggiamento di tal fatta dimostra che le credenze, siano esse vere o false, *vengono impiegate per negare una qualche verità sentita come intollerabile*. Forse la verità più penosa che uno può conoscere è che qualche persona amata sia morta senza possibilità di richiamo: e la pena aumenta se al senso di colpa si aggiungono i desideri ostili verso la persona amata. Il paziente può aver sperimentato ciò nell'infanzia, alla morte del padre. Oppure può non aver provato niente perché ha negato tutto inconsciamente. Spesso, unito a questa originaria negazione di una intollerabile verità, troviamo un mito privato. Nasce la fantasia che nega il disastro di cui ci si sente colpevoli attraverso una fantasia di onnipotenza che ha lo scopo di prevenire il disastro. Tale onnipotenza viene raggiunta attraverso l'identificazione con il padre come identificazione con l'oggetto d'amore perduto. Se uno diventa il padre, il padre morto è ancora vivo dentro di lui, ed egli ha assorbito le magiche qualità del padre che permettono di sconfiggere la morte creando vita nel mondo esterno. Tutto ciò, quando è combinato con un forte impulso creativo, può esprimersi nel senso di una missione vitalmente importante.

Per Money-Kyrle la nascita di una ideologia è strettamente collegata all'elaborazione del lutto, attraverso un mito privato di riparazione consistente nella nostra identificazione con la

persona morta, resa viva introiettando le sue qualità magiche. Al posto del senso di perdita subentra allora in noi la sensazione di poter raggiungere un grandissimo scopo vitale. In tal modo non viene solo negata la perdita della persona amata, ma si può anche prevenire una sua eventuale distruzione negando gli impulsi cattivi che sono da noi pensati come causa della sua morte. Poiché però l'odio deve essere combattuto nelle sue forme proiettate piuttosto che nella sua forma originaria, esso non deve essere eliminato dal nostro cuore, dove la sua presenza viene negata, ma dal mondo esterno in cui è stato messo. Da qui trae origine un nuovo sistema filosofico o religioso o il ricorso a uno vecchio, per la salvezza del genere umano, cioè per liberarlo da oscure disperazioni.

Non è senza ragione che il declino della religione è stato accompagnato dalla recrudescenza delle ideologie politiche, ciascuna delle quali promette un mondo migliore. Le teorie sociologiche possono essere vere o no, ma i seguaci di un'ideologia sentono che, se questa fosse falsa, non varrebbe più la pena di vivere. Da qui deriva la pericolosità delle ideologie. Se ad esse si prestasse la stessa fiducia che si dà alle verità scientifiche, non ci sarebbe difficoltà a verificarle nella pratica, e quindi ad accertare se corrispondono o meno alla realtà. Ma siccome sono invece oggetto di fede non possono essere mai smentite, perché in tal caso il soggetto si esporrebbe a quella stessa situazione depressiva che esse tentano proprio di curare. Il tentativo di analizzare razionalmente una ideologia e di verificarla nella realtà può essere sentito come un attentato a ciò che si ama e quindi come il declino della generale felicità anziché l'aumento sperato e, in definitiva, come la causa di una serie di calamità una più grave dell'altra. Il dogmatico cioè sarà sempre indotto ad elaborare in modo paranoicale gli eventuali risultati negativi della realizzazione di una ideologia: che per lui non sarebbero dovuti a qualcosa che non va nella ideologia, ai conti che non tornano per lo scarto che inevitabilmente si stabilisce tra l'ideale e il reale, bensì alla malignità e alla colpa degli oppositori. I miscredenti vengono allora odiati e tutto l'odio che il dogmatico si propone di eliminare dal mondo, con l'avvento di una determinata ideologia, viene in realtà vissuto al di dentro del dogmatico stesso e rivolto contro chi non crede.

Poiché le prospettive belliche del nostro tempo sono fortemente interferite da razionalizzazioni e da conflitti ideologici, la tesi sull'origine e sulle funzioni delle ideologie, proposta da Money-Kyrle, può esserci utile per analizzare il significato dei conflitti ideologici in rapporto alle prospettive di guerra atomica.

Uno dei risultati della prospettiva pantoclastica legata alla situazione atomica è la probabile distruzione delle ideologie stesse, in nome delle quali e per la salvezza delle quali, una eventuale guerra atomica dovrebbe essere intrapresa: in altri termini la prospettiva pantoclastica mette in crisi la guerra come strumento di difesa e di affermazione delle proprie ideologie.

Poiché, come abbiamo visto, le ideologie prendono il posto di un oggetto d'amore perduto negandone la perdita, la crisi della guerra, nei termini sovrapposti, può essere fonte di gravi ansie depressive, nel senso che la prospettiva di non poter più difendere le proprie ideologie farebbe riaffiorare proprio quelle esperienze di perdita di lutto che è compito specifico delle ideologie di negare.

Mentre cioè la elaborazione paranoica del lutto cerca di difendersi dalle tendenze distruttive e dai sentimenti di colpa per la morte del proprio oggetto d'amore, proiettandoli in un altro, nel nemico, la elaborazione del lutto attraverso la ideologia farebbe invece soprattutto uso del meccanismo di negazione: verrebbe cioè negata la perdita della persona amata, attraverso una *elaborazione maniacale del lutto*: la ideologia dogmatizzata diventa l'oggetto onnipotente, in qualche modo il dio in terra. Il meccanismo di negazione, come tipica difesa maniacale, conduce a specifiche deformazioni di realtà, che possono essere riscontrate come particolarmente operanti nella assunzione contenuta nell'assioma del fanatismo ideologico: "fiat justitia pereat mundus."

Il fatto che il proprio oggetto d'amore ideologico (in questo caso la justitia) sia immaginato come esistente, anche se tutto il mondo viene distrutto, sembra una affermazione comprensibile solo in base all'intervento di un massiccio meccanismo di negazione della distruzione-perdita, cioè di negazione del lutto, per cui — al limite — la esistenza e la non esistenza si confondono e la massima affermazione coincide con la massima negazione.

Si può avere una controprova del fatto che il rapporto con una ideologia (soprattutto se organizzata in un movimento politico che ne esprima la concretizzazione — che avrebbe in qualche modo il significato del Dio in terra) costituisca una esperienza collegata con il lutto come sua negazione. Tale controprova si fa quando la interruzione del rapporto con la ideologia, o con il gruppo ideologizzato, fa sorgere angosce di lutto. Vorrei citare a questo proposito l'emozione profonda che Ignazio Silone ha provato e descritto quando uscì dal Partito. "La verità è questa, l'uscita dal Partito comunista fu per me una data assai triste, un grave lutto, il lutto della mia gioventù. E io vengo da una contrada in cui il lutto si porta più a lungo che altrove."

4. Alcune riflessioni generali sulla letteratura psicoanalitica sul fenomeno guerra

Se, dopo aver esposto il pensiero di Freud, Glover e Money-Kyrle sulla guerra, cerchiamo di cogliere la direttiva che ispira la loro indagine, la possiamo comprendere in funzione della

riduzione del fenomeno guerra al contenuto di impulsi, angosce e difese che la psicoanalisi è venuta scoprendo nella sua pratica clinica si nevrotici, sugli psicotici e sul cosiddetti normali: possiamo perciò comprendere il significato dell'indagine psicoanalitica sulla guerra inquadrandolo nel suo insieme come un tentativo di riduzione del fenomeno guerra al soggetto e ad ogni soggetto in prima persona. Così, quando Freud parla del processo di monopolizzazione della violenza da parte dello Stato, introduce il suo discorso dicendo: "Questa guerra, *per il cittadino di qualunque nazione* rappresenta..." In questo caso è la contrapposizione della moralità individuale del singolo cittadino concreto alla moralità-immoralità della guerra che permette di cogliere nella sua evidenza la monopolizzazione della violenza da parte dello Stato quale processo collettivo. Senza tale confronto la guerra potrebbe essere tranquillamente descritta — e di fatto lo è stata — come "una forma di comunicazione tra nazioni, che parte da una precedente comunicazione politica e che conduce ad una differente ma continua comunicazione" (Clausewitz). Ora è evidente che la guerra per il cittadino di qualunque nazione, cioè per l'individuo concreto in carne ed ossa, acquista un Significato diverso a seconda che gli venga presentata come una forma di comunicazione tra le nazioni o se gli venga chiarita come "un processo di alienazione della propria violenza privata e di monopolizzazione di tale violenza privata da parte dello Stato." La strada percorsa da Freud, per arrivare a tale formulazione, passa dunque attraverso la presa di coscienza del proprio desiderio privato di guerra, come disposizione a vivere impulsi distruttivi, a loro volta collegati alla propria storia individuale infantile implicata nei conflitti parentali inconsci.

Nel caso della guerra intesa come "una forma di comunicazione tra le nazioni" la guerra stessa viene invece vista molto dall'alto e dall'esterno, senza percorrere la inquietante strada che passa attraverso il soggetto o magari addirittura attraverso l'inconscio del soggetto, con tutte le sue private istanze di violenza, di amore, di colpa, di angosce e di difese.

Coloro che cercano di cogliere il significato della guerra, evitando il passaggio attraverso il soggetto, vogliono farci credere che il loro procedimento è scientifico, in quanto eviterebbe le nostre implicazioni personali e così la nostra disposizione verso la guerra diventerebbe quella di osservatori imparziali che possono coglierla come essa è effettivamente, senza essere fuorviati dalle nostre implicazioni personali. Essi condannano perciò la psicoanalisi come non scientifica perché basa il proprio procedimento di ricerca proprio sulle implicazioni personali del transfert, e pretende di ricavare il significato della vita dei gruppi e della guerra da ciò che trova nell'inconscio degli individui, dal sadismo e dal masochismo come dotazione istintiva individuale (Glover), dalle modalità psicotiche degli individui di vivere la realtà (Money-Kyrle).

Un bell'esempio di come il timore di non essere scientifici possa turbare (come una specie di tabù violato nel costituire una scienza del sociale attraverso la riduzione all'individuo) gli stessi psicoanalisti ci viene offerto dalla lettura di un simposio su *Violenza e Guerra* pubblicato nel vol. VI di *Science and Psychoanalysis*, a cura di Jules H. Massermann.⁽¹⁰⁾ Nel suo commento finale al simposio, Massermann critica i concetti psicoanalitici di aggressività, Super-Io, libido, ecc. come astrazioni personificate e rileva che Anthony Leeds ha demolito completamente vari slums pericolanti e labirintici del nostro pensiero sulla guerra. Ora il lavoro di Leeds *Fonctions of War* si propone appunto di studiare la guerra come qualsiasi altro fenomeno, escludendo ogni riferimento a giudizi di valore, in quanto i giudizi di valore non sarebbero di alcuna utilità nell'analisi (salvo naturalmente attribuire implicitamente valore al *proprio tipo* di analisi !). La guerra viene dunque considerata una istituzione sociale con specifiche funzioni socioculturali, che si tratta di descrivere. I contenuti di valore sono considerati elementi culturali, ma il *loro esempio è una faccenda individuale e soggettiva* che non ha interesse per lo studio del fenomeno guerra.

A tener presente il mondo dei valori nello studio della guerra, si rischia di giungere a visioni psicologiche, che non spiegherebbero i reali accadimenti della guerra. Perciò egli critica le concezioni psicologiche che vedono nella guerra l'interferenza di meccanismi psicotici e comunque dereali perché la guerra si imporrebbe invece in base a precise funzioni sociali che hanno una propria validità autonoma.

Sia la sola pace che la sola guerra finirebbero per privare la società di determinati prerequisiti funzionali (tesi che sembra confondere la necessità di integrazione tra pace e guerra con la necessità di integrazione di eros e aggressività, che però sono o possono integrarsi sia nella pace che nella guerra). Per Leeds esiste una continuità normativa nel cambiamento dalle regole di pace alle regole di guerra, anziché il capovolgimento riscontrato dalla maggior parte degli autori.

Egli definisce la guerra come un'autoregolazione di sistema ad opera di feed-back, e la comprensione delle sue funzioni non richiederebbe di far intervenire nozioni psicologiche come coscienza, intenzioni, ecc. La guerra è dunque per Leeds, un sistema adattativo nei riguardi delle sue funzioni.

Le funzioni adattative interne della guerra sono: consolidamento del potere centrale, consolidamento di tendenze già presenti nella società prima dell'incidenza della guerra, istituzioni di controllo e di coordinamento della comunità, con indebolimento delle organizzazioni di opposizione, distruzione di funzioni antiquate, revitalizzazione di norme o ne o intensificazione di vecchi conflitti sociali dentro la società. In quanto tali funzioni possono determinare modificazioni socioculturali irreversibili, la guerra viene vista come un'istanza evolutiva che crea nuovi adattamenti.

Le funzioni adattative esterne della guerra sono: intensificazione delle relazioni intersistemiche, ridefinizione in condizioni nuove di regole cristallizzate di pace, riordino delle relazioni intersistemiche, tendenza allo sviluppo di un supersistema, creazione di zone di nessuno o zone neutrali, frammentazione di supercomunità, aumento delle risorse accessibili, coltivazione di zone marginali, distruzione di risorse considerata però come funzionalmente limitante la continuazione della guerra, riordino della distribuzione delle ricompense nella

società, redistribuzione di valori esternamente ai sistemi combattenti, movimento di risorse, diffusione culturale, maggior mobilità della gente, spionaggio inteso come diffusione involontaria di cultura (*sic!*), aumento di possibilità di scelta permesso dalla diffusione culturale, redistribuzione genetica e maggior varietà genetica della razza umana. La distruttività della guerra viene vista come un'istanza di autoregolazione che stabilisce i limiti oltre i quali un nuovo equilibrio non può essere ottenuto, perché il feed-back cessa.

Tutte le funzioni sopraelencate sono essenzialmente sociali e le asserzioni relative agli stati motivazionali degli individui sono rifiutate in quanto ritenute non solo azzardate, ma in molti casi erronee. Gli stati emozionali, in quanto fenomeni di individui, sarebbero senza importanza rispetto alle domande e alle risposte socioculturali che si esprimono nelle funzioni interne e esterne sopra riferite.

In quanto la guerra è istituzione multifunzionale sembra a Leeds estremamente difficile trovare qualcosa che possa sostituirla, nell'assolvimento di tutte le sue funzioni. Le derivazioni sublimite dell'aggressività, o una diversa educazione dei bambini sono ritenute irrilevanti. Circa la prognosi sulle prospettive di eliminazione della guerra, create dalla situazione atomica, nella migliore delle ipotesi, Leeds non prevede che una possibilità: *un trovarsi continuamente sull'orlo della guerra senza farla mai*, comportarsi dunque come se continuamente la si dovesse fare, ma non farla, perché questo condurrebbe alla distruzione, cadendo così nella contraddizione di ammettere finalmente le funzioni distruttive della guerra, ma proponendo di non privarcene per non perdere i benefici effetti di tali funzioni...

Come risposta puramente tecnica all'elencazione delle funzioni della guerra fatte da Leeds, restando in una prospettiva sociologica, si potrebbero opporre le conclusioni alle quali è arrivato un altro sociologo, dei cui contributi abbiamo ampiamente parlato nel primo capitolo: G. Bouthoul.

Nel suo trattato di *Polemologia* si trovano tutti i fatti ai quali Leeds fa riferimento per stabilire le funzioni della guerra. Per Bouthoul però tali fatti, anziché indicare le funzioni vere della guerra, sono aspetti concomitanti e spesso sovrastrutture che mascherano le funzioni della guerra come vere e proprie funzioni distruttive, la comprensione delle quali esige spesso — secondo Bouthoul — il ricorso a quei moventi psicologici o addirittura psicopatologici che Leeds considera “deformazioni.”

In realtà, se si parla della guerra evitando l'inquietante passaggio attraverso il soggetto, si finisce per parlare della guerra come di un fatto estraneo agli uomini, che sono invece i veri soggetti di essa. In questo stato di cose ritengo che la riduzione del fenomeno guerra al soggetto, ad ogni soggetto in prima persona, operata dalla psicoanalisi, anche se inquietante, costituisca la strada per evitare che la ricerca scientifica sulla guerra diventi un'astrazione del tipo di quella che ci ha proposto Leeds. Proprio nel suo tentativo di presentarci la guerra come un'operazione di feedback extraumani, anziché di concrete intenzionalità umane che contengono un senso che ci appare nell'evidenza delle nostre pulsioni istintive, delle nostre angosce e delle nostre difese, Leeds ci dà la dimostrazione esemplare di come l'uomo possa adoperare la scienza per difendersi dal disagio al quale ognuno si sente esposto quando non si preclude le emozioni che ci provengono dal sentirci in prima persona partecipi del fenomeno guerra.

Così, visto che Leeds ci parla della guerra come di un processo evolutivo, che impedisce la “ossificazione” di vecchie strutture sociali, vorrei dire che se uno di fronte al problema guerra non evita lo scomodo passaggio attraverso il soggetto, allora la guerra gli può veramente apparire, *nelle concrete condizioni storiche attuali, come una gigantesca istituzione ossificata che impedisce alle nuove prospettive storiche umane di assumere la forma nuova della quale gli uomini in prima persona sentono l'esigenza*. Per cui si può dire che Leeds, proprio per aver voluto evitare le deformazioni psicologiche che interverrebbero nel ricorso alla motivazione degli individui per spiegare il fenomeno guerra, ha finito per teorizzare come strumento di evoluzione l'istituzione più antiquata e ossificata che la società umana attualmente presenti rispetto al proprio sviluppo: un'istituzione che anziché presentarsi come garanzia di evoluzione, ci si presenta oramai come la causa della possibile fine di ogni evoluzione.

1. F. Fomari *Psicanalisi della guerra atomica*, Ed. di comunità, Milano, 1964. Si devono pure segnalare gli importanti contributi di J. c. FLUGEL, *Population, Psychology and Peace*, Watts & co., London, 1947; *The morat parado. I~ Gt peace and war*, Watts & co., London, 1943. A. M. Meerloo ci ricorda il seminario che Flugei d'Irigeva in casa di Anna Freud, a Londra, durante l'ultima guerra, Intanto che i partecipanti ai seminario sentivano il rombo dei bombardieri che sorvolavano ia casa (A. M. MasaLoo, *La psychiatrie tace à la guerre et à la paix*, “Médecine Ct }ly. giène,” XX, 610, 1963).

2 E. Jones, *Vita e opere di Freud*, Il saggiatore, Milano, 1962.

4. Alex Comfort, *Authority and Delinquency in the Modern State*, Routledge and Kegan, London, 1950

6 R. E. Monaghan, *The Development of War*, "Bn. Journ. of Med. Psych.," 1937, 16; *Psychoanalysis and Politics*, Gerald Duckworth, London, 1951; *some aspects of Political Ethics from Psycho-Analytical point of view*, "ml. Journ. of Psycho-An.," 1944, 25; *The Psychology of propaganda*, "Bnl. Journ. of Med. Psych.," 1941, 19; *Social conflict and the challenge to Psychoanalysis*, "Bnl. Journ. of Med. Psych.," 1948, II.

7 *Splitting*. Il meccanismo di splitting (scissione) è uno dei principali meccanismi della posizione schizoparanoide descritta dalla Klein. L'uso del meccanismo di splitting conduce alla formazione di oggetti "parziali" buoni o cattivi, scissi tra loro in modo manicheo.

8 Su questo problema vedi il lavoro di ELIOTT JACQUES: *Social Systems against Persecutory and Depressive Anxiety*, nel volume *New Directions in Psycho-Analysis*, Tavistock Publications, London, 1955.

10 *Violence and War with clinical studies*, a cura di Jules H. Masserman, Grune & Stratton, N. Y., 1963.

[Edizioni ARCIPELAGO](#) | [Vai a Biblioteca XX secolo](#)