

BIANCA GALLO

Underground: le forze sotterranee che agiscono nell'inconscio

Mercoledì, 7 gennaio 2015

Due individui mascherati e armati di kalašnikov entrano nei locali del giornale satirico "Charlie Hebdo" e sparano alle persone impegnate nella riunione di redazione; nella fuga gli attentatori uccidono un poliziotto.

Nell'attentato muoiono dodici persone e undici vengono ferite.

L'8 gennaio in uno scontro a fuoco viene uccisa una poliziotta.

Il 9 gennaio un altro individuo entra in un supermercato Kosher prendendo in ostaggio le persone presenti; quattro persone vengono uccise.

Tutti gli episodi hanno la stessa matrice terroristica e gli attentatori vengono uccisi dalle forze speciali, grazie anche alla collaborazione dei cittadini.

Di fronte a questa violenza ci si può chiedere perché le popolazioni a volte subiscano o invece aderiscano a progetti, a volte si oppongono, e per quale ragione a volte la protesta appaia frammentata, mentre a volte sembri unire tutta una nazione. Come ad esempio l'11 gennaio 2015, quando una manifestazione imponente, oltre due milioni di persone, invade le strade di Parigi (secondo "Le Monde" in tutta la Francia hanno manifestato 4 milioni di persone). In questa occasione venivano mostrate matite di tutte le forme, dimensioni e colori, a dare alla manifestazione un segnale preciso e affermare il diritto di esprimere il proprio pensiero, anche quando non condivisibile. L'antisemitismo evidente nell'attacco al

supermercato passa in secondo piano, o addirittura è reso insignificante, la risposta al terrorismo assume così un carattere non solo di protesta ma di condivisione di un principio a base di valori della nazione tutta (sempre in Francia vi era stata una risposta simile da parte della popolazione, contro un altro terrorismo, quando – il 23 aprile 1961 – la popolazione aveva risposto all'appello del presidente Charles de Gaulle e impedito il colpo di Stato dell'OAS, Organisation de l'armée secrète)¹.

Nelle vicende umane continuamente si ripresenta una violenza che sgomenta, che appare assurda e incomprensibile; una violenza che non può essere ridotta a impulsi primitivi o a qualcosa di facilmente individuabile; che sia condivisibile oppure no, come impadronirsi di risorse o difenderle, questa violenza sembra non avere alcun obiettivo reale oltre alla morte: la propria morte, non solo quella del nemico.

Ci si chiede come possa accadere che si possa divenire seguaci di un gruppo o di un movimento che abbia come obiettivo la distruzione.

Ma in che forme si presenta questo "male assoluto"², in che modo si mostra o invece, seppur nascosto, è presente nel profondo dell'animo umano?

Questa violenza, forse, affonda le sue radici in dinamiche profonde che si esprimono e trovano alimento in qualcosa che, nascostamente, appartiene a tutti noi, all'intera società. Qualcosa che fa sì che gruppi interi (e anche nazioni) possano aderire in modo attivo o compiacente a progetti che ci appaiono privi di senso, sebbene si presentino come tentativi razionali di raggiungere il potere politico per perseguire precisi obiettivi.

Nel tentativo di capire, cercheremo di trovare un senso a ciò che è più volte accaduto, di provare a dare una risposta ai molti interrogativi che si pongono: non solo rispetto alle motivazioni profonde dei leader come dei seguaci, o rispetto alle dinamiche relazionali che si stabiliscono nei gruppi.

-
1. Gli aerei dei golpisti non poterono atterrare a Orly, dove si erano riversati i parigini; de Gaulle si era presentato in televisione in divisa, a ricordare ciò che egli aveva rappresentato per i francesi durante la guerra. Queste alcune parti del suo discorso: *Au nom de la France, j'ordonne que tous les moyens, je dis tous les moyens, soient employés pour barrer la route de ces hommes-là [...] Voyez où risque d'aller la France par rapport à ce qu'elle était en train de redevenir. Françaises, Français! Aidez-moi!* (in <http://www.ina.fr/fresques/jalons/fiche-media/InaEdu00089/message-radiotelevisé-du-general-de-gaulle-du-23-avril-1961.html?video=InaEdu00089>).
 2. Alla Scuola superiore di studi umanistici dell'Università degli Studi di Bologna, dal 29 novembre al 1° dicembre 2012, si è svolto il Convegno "Identità del male. La costruzione della violenza perfetta", il cui taglio era prevalentemente sociologico e filosofico; a questo convegno la rivista "Psicoterapia e Scienze Umane" ha dedicato il numero speciale 2/2013.

In questo percorso che si intende di ricerca – in una analisi non politica né sociologica ma seguendo, piuttosto, una forma di riduttivismo metodologico che isoli alcuni elementi senza la pretesa di poter spiegare tutto –, ci appoggeremo a ciò che la psicoanalisi, nel pensiero di alcuni autori, ha cercato di comprendere; ma anche al lavoro di uno scrittore, *Underground* del giapponese Murakami, il testo che egli ha dedicato all'attentato del 1995 nella metropolitana di Tokyo.

Perché questa scelta? Perché gli scrittori e gli artisti in generale riescono a cogliere le più profonde verità dell'uomo: come scrive Murakami nel racconto *Il mio Muro di Berlino* comparso su diversi quotidiani (Murakami, 2014):

“Per noi scrittori i muri sono vincoli da spezzare. Non facciamo che questo con le nostre storie – metaforicamente parlando. Scavalchiamo i muri che separano il reale dall’irreale e la consapevolezza dalla mancata presa di coscienza. Scopriamo il mondo al di là del muro, torniamo di qua e raccontiamo dettagliatamente quanto abbiamo visto, senza pretendere di giudicare il significato del muro o dei suoi pro e contro. Non facciamo altro che rappresentare precisamente quello che appare dall’altra parte. In questo consiste il lavoro quotidiano di uno scrittore”.

Quanto ad *Underground*, i tentativi di comprendere cosa fosse accaduto quel 20 marzo, e come tutto ciò avesse a che fare con la società, ha reso immediato associare il suo lavoro alle riflessioni sulle dinamiche gruppali, dando a noi l’occasione di affrontare un tema – quello della distruttività – che riguarda l’umanità intera: in che misura ciò che accadde nella metropolitana di Tokyo era dovuto a qualcosa di specifico del Giappone, e quanto, invece, può essere ricondotto a ciò che è nel profondo dell’animo umano? Tutto questo avrebbe potuto succedere in qualunque paese oppure lo aveva permesso qualcosa di caratteristico di quella cultura?³

Morte nella metropolitana

“[...] provate a immaginare. È il 20 marzo del 1995, un lunedì. Una bella mattina di sole primaverile. [...] Ieri era domenica, e domani – l’equinozio – sarà un giorno festivo. Magari potevate fare il ponte, forse avete anche pensato: E se oggi non andassi al lavoro?. Purtroppo però, per molte ragioni, non potete concedervi questa vacanza. Per questo vi siete svegliati all’ora solita, vi siete lavati, vestiti, e siete andati alla stazione della metropolitana. [...] Un giorno

3. Una domanda simile si sono posti gli autori che sono intervenuti al Convegno “Identità del male”, già citato: quel “male” incarnatosi nel nazismo era sorto da qualcosa che era precipuo della cultura germanica?

come tanti della vostra vita. Ma degli uomini dissimulati tra la folla, con la punta degli ombrelli appositamente affilata, perforano delle sacche di plastica piene di uno strano liquido" (Murakami, 1997, p. 12).

Così Murakami introduce *Underground*. Tra le sette e le otto del mattino, l'orario in cui i pendolari si recavano al lavoro, alcuni membri della setta Aum Shinrikyo sparsero grandi quantità di Sarin⁴ nella metropolitana di Tokyo, su cinque linee contemporaneamente. 6.000 persone furono intossicate; di queste alcune riportarono danni gravi e 13 morirono. Con questo attentato, come con l'attentato di Matsumoto del 1994 e con altri che già erano in programma, Aum Shinrikyo (ovvero "Suprema verità", una setta religiosa che mescolava elementi di differenti culti) intendeva destabilizzare il paese per prendere il potere, in Giappone e nel mondo intero. Gli esecutori e i responsabili vennero arrestati e processati, ma l'avvenimento destò grande impressione e sconcerto.

Perché accadde? Cosa poteva aver spinto persone intelligenti e colte come erano gli attentatori a eseguire ordini folli e soprattutto a dar credito a ciò che questa setta propagandava? Murakami, turbato da ciò che era accaduto, si chiese che cosa questo potesse rappresentare; al di là di facili semplificazioni, quali ragioni profonde avevano potuto portare persone che potevano dirsi "normali", e con un livello di istruzione elevato, a compiere un crimine così insensato? E inoltre, com'era stato possibile che in seguito le vittime si fossero trovate a «patire ingiuste sofferenze di secondo grado»? (ivi, p. 6).

Alcune delle vittime avevano subito conseguenze invalidanti; in conseguenza di questo, rientrate al lavoro, avevano dovuto patire una sorta di fastidio sociale, erano state oggetto dell'ostilità di colleghi e superiori. I postumi dell'intossicazione non potevano essere ignorati perciò, con il loro semplice esserci, le vittime impedivano rimozione e diniego dell'accaduto: di conseguenza, dovevano essere esse stesse rimosse, allontanate dalla vista.

Per tutti la tentazione più forte era considerare i membri della setta come estranei ai valori e al sentire della società, riportando l'accaduto a spiegazioni semplici e riduttive; la presenza perturbante delle vittime rendeva difficile rifugiarsi in una rassicurante semplificazione, come quella data dalla maggior parte dei *media*, per i quali l'attentato al Sarin era un chiaro antagonismo tra bene e male, giusto e ingiusto, sano e malsano.

4. Il Sarin è una sostanza chimica (conosciuta anche come GB) che agisce sull'enzima colinesterasi e che, quando non porta alla morte, causa deficit neurologici più o meno gravi.

Scrive Murakami:

“Credo che la maggior parte dei *media* abbia voluto focalizzare una sola immagine delle vittime: i cittadini innocenti colpiti ingiustamente. Per spiegarmi meglio, se le vittime non hanno un’identità ben reale, è più facile creare uno schema e disegnare un quadro basato sul confronto classico tra il buon cittadino vittima senza volto e il cattivo aggressore che invece un volto ce l’ha” (ivi, p. 11).

Dimenticare e non rinnovare l’angoscia, chiudere tutto «nel grande baule del passato», questo il desiderio prevalente; anche gli apparati del governo arrivavano a nascondere o a rendere inaccessibili le informazioni «con il pretesto vero o falso che “c’è un processo in corso” o “sono cose di competenza del governo”» (ivi, p. 287).

Come trovare un senso a ciò che era accaduto, si chiedeva Murakami, ed evitare che ogni cosa venisse spezzettata, banalizzata e semplificata? Forse il significato di tutto ciò era nascosto sotto la superficie. Ovvero, forse ciò che era accaduto era «scaturito dal nostro interno – dalle tenebre sotto i nostri piedi, dall’*underground*, alla lettera – prendendo la forma di un incubo e al tempo stesso mettendo paurosamente in luce le contraddizioni e le debolezze insite nella nostra società» (ivi, p. 286). Come egli stesso ricorda, già nel 1985, dieci anni prima, nel romanzo *La fine del mondo e il paese delle meraviglie*, quasi anticipando ciò che accadde, Murakami aveva rappresentato il sottosuolo della città come abitato da creature mostruose e maligne: era facile leggervi la descrizione di angosce profonde che appartengono alla città. O a tutti noi.

Murakami sentì l’esigenza di cercare di comprendere veramente da dove forse scaturito tutto ciò, per cercare di capire in che modo questo potesse essere in relazione con dinamiche presenti nella società: si chiese dove stesse andando il “suo” Giappone. Decise così di raccogliere le parole delle vittime in un testo in cui, per chi ne conosce i romanzi, l’attenzione a ciò che è “sotterraneo” viene spostata dall’onirico – caratteristico della letteratura giapponese in cui spiriti e demoni sono al tempo stesso del tutto reali e figure dell’inconscio – al racconto della manifestazione concreta di ciò che agisce nell’inconscio.

Nelle sue rispettose interviste alle vittime⁵ e ad alcuni membri della setta che aveva compiuto l’attacco vi è una descrizione straordinariamente

5. Le interviste che compongono *Underground* furono condotte nell’arco di un anno, tra l’inizio di gennaio e la fine di dicembre del 1996. L’anno seguente Murakami intervistò alcuni adepti ed ex adepti della setta Aum, e ne ricavò un testo dal titolo *Nel luogo promesso*, che nell’edizione italiana è pubblicato nello stesso volume con *Underground*.

efficace, quasi in presa diretta, di ciò che accade quando il “male” si manifesta. Con queste interviste egli ha ridato volto e voce ai protagonisti di un evento drammatico, rendendoli non più “le vittime”, “i soccorritori”, “la setta Aum”, anonimi attori di una tragedia, ma costruendo un racconto corale in cui ciascuno è colto nella sua umanità e unicità.

“Da dove è arrivata quella cosa lì?”

Pochi mesi prima, il 17 gennaio 1995, il terremoto di Kōbe aveva causato più di 4.000 morti e ugualmente aveva messo in luce i problemi della società, che già in quell’occasione si era mostrata incapace di reagire in modo organizzato: «La violenza veniva da fonti diverse, ma la natura e l’intensità dello shock erano uguali» (ivi, p. 289). Uguali erano stati il disagio e il sentimento di una mancanza di senso, di qualcosa di incomprensibile, di assurdo.

Nel corso della storia molti, toccati da avvenimenti tragici, hanno provato che in questo vi fosse una mancanza di senso; e questo sentimento lo si prova ogni volta che ci si trova di fronte alla crudeltà indifferente. Indifferente è la crudeltà della natura, così come indifferente è la crudeltà di quegli eventi che sono organizzati freddamente, come fu l’attentato alla metropolitana di Tokyo, che non fu un gesto impulsivo ma – anzi – fu accuratamente programmato e realizzato con freddo calcolo per perseguire obiettivi precisi e nella totale indifferenza nei confronti della vita di esseri umani.

Heinz Kohut (1985, p. 156) ci ricorda che «[...] la distruttività umana più terribile s’incontra non nella forma di comportamenti selvaggi, regressivi, primitivi, ma nella forma di attività ordinate e organizzate [...].» Egli fu colpito personalmente dal nazismo⁶, e nei suoi scritti ha esaminato in modo approfondito radici e conseguenze di quella che indica come “rabbia narcisistica”, che egli pone tra le cause dell’avvento del nazismo ed è così diversa dalla comune violenza.

I comportamenti “selvaggi e primitivi”, come la rabbia e l’aggressività di tipo predatorio, nascono da impulsi profondi, tutti noi li abbiamo conosciuti: fanno parte della nostra storia, almeno quella infantile, e gradualmente abbiamo imparato a modularli, se non a trasformarli. Ma la distruttività organizzata e indifferente, che non si placa mai⁷, che a volte

6. Nella “Notte dei cristalli” venne devastato il negozio della madre Else ed egli abbandonò Vienna nel marzo del 1939, secondo il programma di emigrazione forzata (Strozier, 2001).

7. Ricordiamo che lo sterminio del popolo cambogiano operato dai Khmer Rossi, cui si può attribuire una forma organizzata e ordinata, ebbe termine *solo* per l’intervento

cerca giustificazione in una supposta non umanità (o sottoumanità, *Untermenschen*) delle vittime, questa no, non è comune a tutti, benché nasca dal profondo. È bene ricordarlo perché, non riuscendo a comprenderne l'origine – forse per il timore di capire –, è facile attribuire a ogni aggressione una sola matrice, la “natura umana”; in questo modo generando quella confusione che Chasseguet-Smirgel (1986, p. 113) chiama «amalgama [...] pensiero che stabilisce relazioni tra fatti e avvenimenti situandosi al di fuori della dimensione causale», quel pensiero per cui – come ci ricorda l'autrice – ciò che accadde ad Auschwitz viene messo sullo stesso piano di qualunque espressione di violenza.

I “comportamenti selvaggi, regressivi, primitivi” sono istintivi, immediati, irriflessivi, tendono a placarsi attraverso una scarica motoria o al raggiungimento dell'obiettivo. Talvolta, in un certo senso, sono organizzati, ma hanno origine in quella parte del nostro cervello che è antica ma resta umana e che abbiamo in comune con tutti gli altri animali. Sono ciò che rende *Billy Budd* (Melville, 1924), il “bel marinaio”, omicida per un gesto di rabbia e per non aver trovato le parole. O in modo più complesso, ciò che nel film *Andrej Rublëv* (Tarkovskij, 1966) spinge i tartari a devastare selvaggiamente e saccheggiare il villaggio; gli stessi tartari che, in un altro momento, possono sedere tranquillamente tra gli abitanti dello stesso villaggio e prendere con sé come compagna la donna che Andrej, uccidendo, aveva difeso dallo stupro e dalla violenza.

Rammenta Fosco Maraini (1988, p. 14) che il popolo mongolo, formato da «uomini instancabili, feroci, vendicativi, crudeli, ma anche improvvisamente generosi e ospitali», dopo aver conquistato nel sangue un impero, mise risorse propriamente umane – per cui è richiesta quella parte del cervello che ci differenzia dagli altri animali – al servizio di un lungo periodo di pace e di scambi culturali, e non al servizio della violenza⁸. Al contrario del popolo mongolo, le persone che avevano aderito ad Aum non erano né crudeli né vendicative, le loro azioni non erano dovute a nessun tipo di passione, che anzi cercavano di annullare attraverso l'ascesi; erano persone che si erano sentite inadatte alla società e che non riuscivano a trovare

dell'esercito nord-vietnamita, che entrò in Cambogia con questo scopo. La stima delle morti causate dal regime di Pol Pot si aggira tra un quarto e un terzo dell'intera popolazione cambogiana.

8. «Nell'immenso spazio conquistato dai suoi arcieri a cavallo egli fece sorgere quasi dal nulla uno stato in cui nomadi e agricoltori, pastori e cittadini, cinesi, mongoli, turchi, persiani, russi, mussulmani, buddisti, cristiani, sciamani delle steppe e filosofi delle accademie cittadine poterono vivere in pace e armonia per oltre un secolo. [...] Mai occidente ed estremo oriente erano stati così vicini e aperti l'uno all'altro» (Maraini, 1988, p. 35).

valori nel mondo esterno, che ritenevano di aver ricevuto grandi benefici dall'averne aderito ad Aum abbandonando ogni legame.

Eppure Aum aveva in sé evidenti elementi distruttivi: si fabbricavano armi, si preparavano sostanze tossiche, si organizzavano attentati e omicidi. Ma tutto senza emozioni. Quegli adepti che avevano espresso qualche perplessità erano stati rinchiusi in isolamento – in celle grandi quanto un *tatami*⁹ – perché questo era dovuto certamente al non avere ancora raggiunto l'illuminazione. Tutti dovevano obbedienza assoluta al capo, perché «non c'è altra via che seguire il nostro guru». Se avevano dubbi, di certo questo era dovuto alla loro incompleta purificazione. Su di loro erano state sperimentate strane sostanze, e così pure, a quanto pare, gli effetti del Sarin erano stati testati su tutti quelli che si trovavano a lavorare in uno dei *saytam*.

L'istruzione è argine alla barbarie?

Spesso si ritiene che il male nasca dalla mancanza di cultura, e da più parti vi è un appello perché l'istruzione, considerata lo strumento più potente per cambiare il mondo, sia accessibile a tutti. Ma è del tutto vero?

«Dopo l'attentato nella metropolitana, quando l'attenzione del mondo sì è concentrata sul culto Aum, spesso è stata posta la domanda: "Com'è possibile che delle persone di tale intelligenza e livello di istruzione crescessero a una nuova religione tanto stupida e pericolosa?"» (Murakami, 1998, p. 438).

Molti membri di questa comunità erano persone dotate intellettualmente e avevano studi superiori; com'era possibile, dunque, che non fossero stati in grado di cogliere l'assurdità delle concezioni della dottrina di Aum o di anticipare le reali conseguenze delle proprie azioni? Com'era possibile che avessero accettato di compiere azioni che non condividevano? Molti anni prima, in Occidente, altri ugualmente si chiesero com'era stato possibile che la nazione di Goethe e di Schiller avesse generato il nazismo, e vi avesse aderito totalmente¹⁰.

9. *Tatami*: la stuoia che forma il pavimento nella casa giapponese: ha dimensioni standard (180 x 90 cm), che valgono come unità di misura.

10. Comprendere «le motivazioni degli intellettuali tedeschi durante l'era nazista» orientò il viennese Erik Kandel agli studi sulla memoria, studi che lo portarono nel 2000 al conferimento del premio Nobel, quando raccontò: «Il mio interesse professionale si sviluppa da un interesse giovanile per la storia intellettuale europea ad Harvard, dove studiai le motivazioni degli intellettuali tedeschi durante l'era nazista, a un interesse per la psicoanalisi con il suo più sistematico approccio ai processi mentali e infine ai miei interessi nella biologia della memoria consci e inconscia»(Kandel, 2000).

In queste domande c'è quella diffusa sopravvalutazione dell'intelligenza per cui si tende a supporre che una persona intelligente e istruita sia sempre e comunque "superiore" alla gente comune; e questo in ogni campo. E così ci stupiamo (e commuoviamo) nel vedere uno schizofrenico insignito del premio Nobel, ci indigniamo se un Nobel risulta essere razzista, ascoltiamo con reverente attenzione qualunque cosa possa dire uno scienziato, anche se si tratta di argomenti che non conosce.

Secondo Murakami la ragione che aveva spinto queste persone verso il culto Aum, nonostante le evidenti assurdità di cui era infarcita quella dottrina, derivava proprio dalla loro appartenenza all'élite.

Neanche gli intellettuali tedeschi compresero ciò che il nazismo rappresentava e quali ne fossero gli obiettivi finali, nonostante vi fossero dichiarate componenti esoteriche e assurdità scientifiche. Per esempio Carl Schmitt (1950, p. 103), che fu «il più autorevole giurista del regime, il più grande costituzionalista del secolo», processato a Norimberga con l'accusa di aver fornito al nazismo una giustificazione giuridica, diede alla Pubblica Accusa risposte illuminanti, che riportiamo: egli si sentiva superiore e, come altri, aveva pensato di poter governare la forza che il nazismo aveva.

"P.A. [Pubblica Accusa]: non ha forse detto che la legislazione e la giustizia tedesche dovevano essere pervase di spirito nazionalsocialista? Si o no? Non ha forse detto questo tra il 1933 e il 1936? C.S. [Carl Schmitt]: Sì. Dal 1935 al 1936 ero alla guida dell'associazione dei giuristi. Sentendomi superiore, intendeva dare un mio senso personale al termine nazionalsocialismo. P.A.: Hitler aveva un nazionalsocialismo e lei ne aveva un altro. C.S.: Mi sentivo superiore. P.A.: Si sentiva superiore a Hitler? C.S.: Senza fine, dal punto di vista intellettuale. Il personaggio è così privo di interesse che preferisco non parlarne" (ivi, p. 137).

In questo caso fu dunque l'arroganza intellettuale, la *hybris*, la supposta superiorità del pensiero razionale e dei sistemi logico-formali sull'emotività (i "sentimentalismi"), la fede nella "dea ragione", a impedire di riconoscere quanto presenti, potenti e pericolose fossero le forze che il nazismo incarnava. Di conseguenza, come ci ricorda Heinz Kohut (1985, p. 111) «Tutti fallirono miseramente, tranne Hitler». Nessuno fu in grado di prevedere e prevenire ciò che accadde.

Ben consapevoli che sarebbe ingenuo pensare che le neuroscienze possono fornire una comprensione esaustiva a fenomeni così complessi, tentiamo qui un'ipotesi che spieghi questa diffusa incapacità di rappresentarsi il futuro. Antonio Damasio (1994, 1999) ci ha mostrato che, nel momento in cui sono interrotte le connessioni neurali tra corteccia prefrontale e sistema limbico, si genera un'incapacità di previsione che impedisce di fare le scelte migliori; e questo sebbene il pensiero logico razionale rimanga

conservato¹¹. L'ipotesi di Damasio vede in questo comportamento, che distrugge la vita di questi particolari pazienti, l'impossibilità di appoggiare il ragionamento su memorie implicite (teoria del marcatore somatico). Egli ci ha mostrato come i segnali che provengono dall'interno e dall'esterno del nostro corpo possono diventare pensieri che orientano le decisioni attraverso il sentire e il *sapere di sentire* (più chiaro l'originale *Knowing that we have a feeling*); quando questo percorso è interrotto, ne risultano alterati importanti meccanismi di regolazione.

Possiamo ipotizzare che, pur in assenza di un vero e proprio danno neurale, togliere il valore a emozioni e sentimenti attraverso negazione o diniego, non tenere conto dei segnali che da questi provengono, pretendere di agire solo su base razionale, genera proprio quella *miopia verso il futuro* che Damasio ha mostrato essere legata a condizioni gravemente patologiche. E così, alcune persone “molto intelligenti”, sia mancando di un «atteggiamento empatico costruttivo» come sostiene Kohut (1985, p. 111), sia ritenendo di essere esponenti illustri del pensiero logico razionale, possono spianare la strada a coloro che, facendo leva sulle emozioni più profonde, propongono soluzioni magiche e onnipotenti.

Qualcosa di simile era accaduto sul pianeta Altair-4¹², i cui abitanti avevano sviluppato macchinari che permettevano di potenziare le capacità mentali, ed erano così diventati super-intelligenti; ma, avendo dimenticato “i mostri dell’Id” (così nella versione italiana), anche questi potenziati, avevano finito per distruggersi a vicenda, portando il loro pianeta, così evoluto, alla distruzione totale della vita.

Quando il nazismo comparve sulla scena della storia, «tutti fallirono miseramente, tranne Hitler [...] Anche gli psicoanalisti, non posso evitare di aggiungere, fallirono», scrive Kohut. Eppure era stata proprio la psicoanalisi a ridare voce e dignità alle emozioni e ai bisogni più profondi dell'uomo, a confrontarsi con “i mostri dell’Id”! Lo stesso Freud fallì:

11. «Sembra che l'apparato della razionalità, ritenuto neocorticale, non operi senza quello della regolazione biologica, tradizionalmente considerato subcorticale. Sembra cioè che la natura abbia edificato il primo non semplicemente alla sommità del secondo, ma con questo e a partire da questo» (Damasio, 1994, p. 188).

12. *Il pianeta proibito* è un classico del cinema di fantascienza (Wilcox, 1956). Alla missione precedente a quella narrata nel film era sopravvissuto un solo individuo con la figlia bambina; il sonno (e il sogno) di questi genera – attraverso questi potenti macchinari – un mostro di energia che cerca di distruggere con terribile violenza ogni minaccia a sentimenti rimossi che si ritenevano dominati dalla ragione; e così era accaduto agli antichi abitanti.

“Egli disse, con commovente sincerità, che qui la sua comprensione si fermava; qui egli poteva solo odiare. Con una sola frase egli rinunciava a ogni ulteriore indagine sull’effetto che aveva su di lui l’offesa narcisistica del rifiuto anti-scientifico, e nel contempo si dichiarava incapace di esplorare il Sé di coloro che infliggevano tali offese. Egli dunque si privò dell’opportunità di riconoscere la ferita narcisistica che sta dietro alla rabbia dell’antisemita. Senza dubbio, in questo caso non era una mancanza di capacità cognitive a bloccare Freud. Egli aveva giocato a lungo con l’idea che l’antisemitismo potesse essere collegato al fatto che gli ebrei pretendevano di essere il popolo eletto e che i gentili antisemiti si comportavano come se credessero realmente a questa pretesa. Era un ostacolo emotivo, presente solo in relazione ad altre aree del narcisismo dell’uomo, che gli impediva di esaminare questo aspetto in profondità e con accuratezza” (ivi, p. 112).

Tornando ad Aum, Murakami osserva che tutti gli adepti e gli ex adepti di questa setta potevano ammettere di essere delusi da Asahara (il capo spirituale di Aum), di essere pentiti, di riconoscere la follia dei piani cui avevano partecipato, ma di non poterne rinnegare gli ideali, che ritenevano assolutamente superiori. Talvolta avevano avuto dubbi su ciò che veniva chiesto loro di fare, tuttavia non potevano che obbedire al loro “infallibile Maestro”. Erano persone dotate, ma che vivevano un disagio profondo nei confronti della società, e si erano rivolte ad Aum alla ricerca di valori che nella società non riuscivano a trovare

“Perché in Aum c’era una purezza di valori che nella società non avevano potuto trovare. Anche se tale purezza alla fine ha portato a una sorta d’incubo, il ricordo caldo e luminoso della sua luce resta vivo in loro, e non possono sostituirlo con nulla” (Murakami, 1998, p. 437).

Murakami paragona questo loro sentire con la Manciuria nel 1932, quando «giovani di talento» e con «un alto livello di istruzione e una visione nuova e ambiziosa delle cose» andarono sul continente abbandonando «la carriera che veniva promessa loro in Giappone» (ivi, p. 438), seguendo degli ideali. Questo è un po’ difficile da comprendere per noi occidentali che, se pensiamo alla Manciuria, ne ricordiamo piuttosto gli aspetti violenti¹³, ma indubbiamente Murakami coglie qualcosa che possiamo riconoscere come ben presente anche nella storia dei totalitarismi occidentali (che conosciamo meglio): il richiamo a ideali che vengono ritenuti fondativi della nazione. (Notiamo che anche gli estremisti islamisti

13. «Un brevissimo sguardo alla storia del Giappone moderno e in particolare dell’occupazione giapponese della Cina negli anni Trenta del Novecento dovrebbe sfatare l’idea di una barbarie tedesca in qualche modo al di fuori della modernità» (Corner, 2013, p. 302).

fanno riferimento a una “purezza di valori”, che non trovano nella cultura occidentale.)

Ma se vogliamo comprendere in che modo degli ideali possano condurre a qualcosa di così insensato, perché vi sia in queste persone la ricerca di valori che poi conducono all’orrore, dobbiamo considerare quale parte abbiano questi ideali nello sviluppo dell’individuo e del gruppo sociale; ovvero, dobbiamo considerare cosa significhi la ricerca di una “purezza di valori”, e perché questa ricerca si possa incarnare in un Io Ideale piuttosto che in un Ideale dell’Io.

«Anche un cucciolo lo fa»

Ogni essere umano cresce e si sviluppa in un ambiente plasmato culturalmente; e qui potremmo riprendere le parole di Winnicott, che con felice sintesi descriveva la prematurazione umana con la frase «non c’è una cosa come un bambino»¹⁴. Come è logico, il sistema del panico (o dell’angoscia di separazione – il sistema neurale che si attiva rispetto al bisogno della presenza del *caregiver*) ha una corrispondenza con il sistema delle cure parentali (Panksepp, 1998); l’attivazione di questo sistema innesca, a partire da una rilevazione del bisogno, un comportamento che induce l’adulto a prendersi cura, a proteggere il piccolo e a garantirgli la propria rassicurante presenza. E se il nuovo individuo e il suo *caregiver* sono geneticamente predisposti all’interazione, perché si sviluppino le funzioni neurali che sostengono la vita è necessario che il *caregiver* provveda cure adeguate e faciliti l’interazione con gli oggetti della realtà (l’ambiente facilitante – Winnicott). Prendersi cura corrisponde a fornire quel sostegno (*holding* – Winnicott, 1965) che permette di esplorare il mondo e farlo proprio; ma corrisponde anche a quello che Bion (1970) chiama “contenimento”, quella caratteristica della madre (e dell’analista) che trasforma emozioni e sentimenti in pensiero, e promuove la capacità di auto-organizzazione dell’individuo.

Sia Winnicott che Bion riferiscono questi concetti alla relazione duale – tra madre e bambino, tra analista e analizzando e, per estensione, ai rapporti umani in genere. Ma, se cerchiamo un riferimento più preciso per l’interazione con l’ambiente, sembra essere più interessante utilizzare il modello per lo sviluppo psichico proposto da Heinz Kohut (1971), per il quale lo sviluppo procede dal narcisismo primario a una forma di narcisismo maturo, cui corrispondono sentimenti che possia-

14. «There is no such thing as a baby [...] if you set out to describe a baby, you will find you are describing a baby and someone» (Winnicott, 1947).

mo definire sociali. Secondo Kohut – per mezzo di una scissione del senso di perfezione originario – dal narcisismo primario si formano due strutture «investite di libido narcisistica»: “oggetto onnipotente” (o *imago* parentale idealizzata) e “Sé grandioso”. Da queste strutture si giungerà a una forma di narcisismo maturo, quando l’individuo sarà divenuto in grado di provare sia ammirazione per gli altri che consapevole orgoglio.

Kohut vede lo sviluppo dell’individuo principalmente in termini di “oggetti-Sé” e fa riferimento a una “matrice di oggetti-Sé” all’interno della quale si sviluppa il Sé. In questo modo egli sottolinea l’importanza di quegli oggetti che non sono strettamente legati alla sfera delle cure parentali, come gli oggetti culturali, i quali hanno e hanno avuto nell’evoluzione umana un’importante funzione adattiva. Introducendo il concetto di “matrice di oggetti-Sé”, Kohut lega lo sviluppo dell’individuo non solo a movimenti intrapsichici o di relazione duale ma anche alla complessità dell’interazione con l’ambiente cui si appartiene. Gli oggetti-Sé sono oggetti esperiti come parte di Sé, e contribuiscono alla costruzione del Sé attraverso quella che Kohut definisce “interiorizzazione trasmutante”, da lui assimilata alla digestione: come i nutrienti sono indispensabili alla crescita e al mantenimento del corpo, così gli oggetti-Sé sono indispensabili alla costruzione del Sé.

Nella cultura giapponese vi è un’attenzione particolare alla dipendenza dagli oggetti-Sé, che si può riassumere nel termine *amae*, termine che indica una forma di dipendenza affettiva che implica attendersi la benevolenza degli altri, e la cui importanza è rappresentata dai molti termini linguistici che hanno questa radice. In Occidente, dove al contrario vengono valorizzate autonomia e indipendenza, non vi sono “parole per dirlo”: tanto che, per descrivere questo sentimento, Balint (Balin, 1952) propose “amore passivo di oggetto”, come osservò il giapponese Takeo Doi (1971, pp. 26 e 35).

Nel libro *Anatomia della dipendenza*, in cui esamina le caratteristiche del sentimento di *amae*, Doi afferma che tale concetto sia fondamentale nella psicologia giapponese. L’importanza data in Giappone a questo sentimento genera nella vita adulta comportamenti che agli occidentali risultano incomprensibili o che portano a fraintendimenti; possono perciò apparire esclusivi della popolazione giapponese. Racconta però Doi che, avendo egli affermato in una discussione che il termine *amaeru* (il verbo corrispondente) sembrava esclusivo della lingua giapponese, gli venne fatto notare che «anche un cucciolo lo fa» (ivi, p. 21). Ovvero, anche se le parole per dirlo si trovano in Giappone ma non nel cosiddetto Occidente, tutti i bambini tendono ad *amaeru*.

Doi descrive inoltre una disposizione patologica chiamata *toraware*, rilevata in particolare nel secondo dopoguerra, che a suo giudizio origina da un *amae* latente. I pazienti che ne soffrono «si trovano in uno stato mentale in cui non possono *amaeru*, anche se lo desiderano» (ivi, p. 107), cioè non possono attendersi dagli altri quella disponibilità particolare che corrisponde ad *amae*. Di conseguenza in Giappone si è assistito a «una progressiva diminuzione di taluni sintomi – come il rosore originato chiaramente dal senso di vergogna – mentre è cresciuta l'incapacità di sostenere lo sguardo altrui e l'ansia relativa agli odori corporei» (ivi, p. 113): «nella società giapponese tradizionale il senso di vergogna rivestiva una grande importanza e una manifestazione di vergogna era compresa e persino approvata» (ivi, p. 112).

L'ansia relativa agli odori corporei è ben descritta, seppure in termini paradossali, nel libro *Stupore e tremori* della scrittrice Amélie Nothomb, che vi descrive la propria esperienza lavorativa in Giappone: «Si deve evitare la voluttà perché favorisce la traspirazione. Non c'è niente di più vergognoso del sudore [...]. Tra il suicidio e la traspirazione non esitare. Versare il proprio sangue è ammirabile quanto è immondo versare il proprio sudore. Se ti dai la morte, non suderai mai più e la tua angoscia sarà finita per sempre» (Nothomb, 2000, p. 64).

Secondo Doi (1971, p. 112) vi sono fattori sociali che concorrono a questa patologia, fattori che hanno causato lo spostamento a rapporti che «non consentono più all'individuo di *amaeru* tanto facilmente come in passato». Il cambiamento nel comportamento sociale, iniziato dopo la restaurazione Meiji (Murakami fa riferimento allo stesso periodo), aveva subito una forte accelerazione dopo la fine della Seconda guerra mondiale, e può essere riferito storicamente a un passaggio tra una fase in cui le relazioni si sviluppavano all'interno di un gruppo sociale (i genitori, i parenti, i vicini, la comunità) a una fase in cui relazioni anonime e prive di affettività si svolgono in una società freneticamente orientata al successo lavorativo¹⁵:

“[...] dopo la restaurazione Meiji i rapporti sociali in Giappone hanno progressivamente acquisito un carattere diverso da quello tradizionale, prevalente in precedenza [...]. Si potrebbe dire che si è verificato uno spostamento da rapporti orientati alla *Gemeinschaft* (comunità) a rapporti orientati alla *Gesellschaft* (società)” (ivi, p. 111).

15. In Giappone è frequente che i genitori diano ai figli maschi un nome riferito al lavoro: il figlio del signor Saito di cui parla Amélie Nothomb (2000) si chiama *Tsutomeru*, “lavorare”, mentre al protagonista dell'ultimo romanzo di Murakami (2013) il padre ha messo nome *Tsukuru*, “costruire”, e infatti è un ingegnere.

Viene da pensare che in Giappone si sia istituzionalizzata una frattura nello sviluppo dell'individuo: da una fase in cui il bambino viene seguito con particolare attenzione e condiscendenza si passa bruscamente a una fase in cui la pressione dell'ambiente è orientata esclusivamente al lavoro e al successo. Si produce così una netta discontinuità tra una prima infanzia cui è riservata una grande comprensione a una fase successiva caratterizzata da richieste esasperate di competizione e di successo, quando genitori che erano estremamente disponibili con i figli smettono di interessarsene se questi non riescono a primeggiare, e spostano la loro attenzione sui figli dotati negli studi e candidati al successo (nei romanzi di Murakami è tema ricorrente). Si produce così una contraddizione tra un'epoca della vita in cui era scontato poter *amaeru* e una vita intera in cui questo non sarà più possibile. Per utilizzare nuovamente le parole della Nothomb (2000, p. 62), in Giappone vi è un brusco passaggio da un'epoca in cui i bambini vengono trattati come "divinità"¹⁶ a un'epoca in cui si presterà una specie di "servizio militare", che produrrà «esseri umani tanto più infelici quanto più profondamente l'idea di felicità si sarà radicata in loro nei primi tre anni di vita». Si tratta con molta evidenza di una grave ferita narcisistica, ben lontana dal disagio portatore di maturità che può essere generato da frustrazioni non traumatiche adeguate alla fase.

Ci chiediamo ora che ruolo abbiano gli "ideali" in rapporto a queste ferite. Certamente generò sollievo non essere chiamati alla "Onorevole Morte dei Cento Milioni", quando – secondo la descrizione del regista Akira Kurosawa – i giapponesi sedevano sulla porta affilando la spada, in attesa dell'ordine di suicidio collettivo da parte dell'imperatore (Kurosawa, 1982). Ma cosa significò rinunciare agli ideali che la sottintendevano?

Non fu forse anche questo un evento traumatico?

Super-Io, Ideale dell'Io, gruppi

La nozione di Super-Io fu introdotta da Freud (1922) ne *L'Io e l'Es* come istanza che si costituirebbe per interiorizzazione di divieti e regole dei genitori. Il termine "Ideale dell'Io" compare inizialmente in *Introduzione al narcisismo* (1914) e viene utilizzato da Freud ne *L'Io e l'Es* come sinonimo di Super-Io; non vi è quindi, in Freud, una netta differenziazione tra le due istanze. Autori successivi, come ad esempio Janine Chasseguet-Smirgel, distinguono le due istanze in modo netto.

16. In *Metafisica dei tubi* (2004) la Nothomb descrive questa condizione dal punto di osservazione di se stessa bambina.

Mentre Kohut, di cui abbiamo preso a riferimento il modello, dedica poca attenzione allo sviluppo del Super-Io o dell’Ideale dell’Io, e nemmeno propone una differenza di ruolo tra padre e madre, la Chasseguet-Smirgel (1975), in linea con Freud, vede lo sviluppo dal narcisismo primario in termini strutturali: Super-Io (erede del complesso edipico) e Ideale dell’Io (erede del narcisismo primario) sorgerebbero dall’impatto con la realtà, derivando l’uno dall’angoscia di castrazione, l’altro dal desiderio di recuperare la fusione originaria con la madre: «Il Super-Io separa il bambino dalla madre, l’Ideale dell’Io [...] lo spinge alla fusione» (ivi, p. 55).

Volendo riassumere più in generale le diverse posizioni, potremmo dire che l’Ideale dell’Io è erede del sentimento fusionale con la madre, mentre il Super-Io deriva dai divieti paterni – che s’intenda angoscia di castrazione, o esame di realtà, o ancora rottura dell’illusione della perfezione della coppia madre-bambino; per Anzieu (1976, p. 277) la prima forma di castrazione è la perdita dell’oggetto, posizione questa che ne retrodata la formazione.

Con riferimento a ciò che accade nei gruppi, sia Kohut che la Chasseguet-Smirgel trasferiscono il proprio modello di sviluppo dall’individuo ai gruppi; e se Kohut fa riferimento molto spesso a valori e ideali, ma in termini di progetto del Sé nucleare e non chiarendone la funzione nei gruppi, nel capitolo *L’Ideale dell’Io e il gruppo* la Chasseguet-Smirgel riprende il concetto di “illusione gruppale” di Anzieu, sostenendo che i gruppi tendono a riunirsi per realizzare l’illusione, ovvero la fusione con il corpo della madre: «Il gruppo è contemporaneamente l’Io, l’oggetto primario, e l’Ideale dell’Io finalmente confusi» (Chasseguet-Smirgel, 1975, p. 62).

In realtà nel discorso di Anzieu il concetto di illusione gruppale, che qui ci par necessario chiarire, è più complesso:

“Prendiamo degli esseri umani che, nella loro vita individuale, da svegli, subordinano abitualmente il principio di piacere al principio di realtà. Mettiamoli in situazione di gruppo. Se a questo gruppo non è assegnato alcun organismo incaricato di esercitare la censura al servizio della prova di realtà, cioè se questo gruppo non è dotato di un apparato di controllo sociale che sia l’equivalente del sistema individuale percezione-coscienza, per questi esseri umani messi in questa situazione la realtà psichica diventa più importante della realtà esteriore. In altre parole, se un gruppo funziona da sé, funziona naturalmente nell’ordine dell’illusione” (Anzieu, 1976, p. 204).

Dunque, questo avviene *se e quando* non vi sia un “apparato di controllo sociale” che favorisca l’esame di realtà: e tale è la funzione di un “gruppo di lavoro specializzato” (Bion, 1961) che, permettendo l’accoglimento di bisogni profondi, evita che il gruppo si organizzi secondo “assunti di

base". (L'Esercito avrebbe questa funzione rispetto all'assunto di base di attacco e fuga, e la Chiesa lo avrebbe rispetto all'assunto di base di dipendenza.) In assenza di un "apparato di controllo sociale", i gruppi che si organizzano spontaneamente lo faranno secondo assunti di base. Inoltre «la situazione gruppale ravviva, nei membri, la ferita narcisistica» (Anzieu, 1976, p. 205). In questa situazione il *leader* spontaneo diviene il promotore dell'illusione, che si presenta come una soluzione magica in grado di sanare le ferite narcisistiche. In particolare, per Anzieu (ivi, p. 219), «l'illusione gruppale è negazione dei fantasmi originali», ovvero del fantasma di seduzione, del fantasma di castrazione, del fantasma della scena primaria. Questo autore sostiene che, «dal punto di vista della dinamica psichica, il gruppo equivale al sogno» (ivi, p. 203) e, facendo riferimento alle molte opere letterarie in cui è descritta un'ipotetica società perfetta, come *Utopia* di Thomas Moore (1516), egli afferma che «nel corso della storia delle idee il gruppo è stato immaginato come il luogo favoloso dove tutti i desideri si possono soddisfare» (Anzieu, 1976, p. 204).

Anzieu vede nei movimenti che si producono nel gruppo non tanto un contrasto tra Super-Io e Ideale dell'Io quanto una regressione, in cui Io e Super-Io: «Le due istanze maestre dell'apparato psichico diventano allora l'Es e, malamente differenziato da questo, l'Io Ideale» (ivi, p. 205). Come Lacan, Anzieu distingue nettamente Ideale dell'Io e Io ideale come strutture differenti: «[...] l'Ideale dell'Io, che si costituisce con l'organizzazione edipica, ha essenzialmente una funzione di rappresentazione: propone cioè all'Io dei progetti, lo guida in ciò che ha da fare [...]», mentre «[...] l'Io ideale è precoce, si costituisce contemporaneamente alle prime relazioni d'oggetto del bambino con sua madre diventata distinta da lui, [...] è costituito dall'interiorizzazione della relazione duale tra il bambino e la madre, da cui il primo è dipendente e dalla quale è protetto» (ivi, p. 229). Mentre la definizione di Io ideale proposta da Anzieu appare affine al concetto di Sé grandioso di Kohut, quella di Ideale dell'Io è coerente con l'immagine del femminile che compare nella letteratura: non la madre arcaica, ma l'immagine sublimata della donna, l'immagine femminile (*das Ewigweibliche*, l'eterno femminile) che sia Dante che Goethe ci hanno mostrato spingere verso la realizzazione di compiti elevati. La "spinta verso l'alto" racchiude l'aspirazione – che si proietta verso il futuro – alla fusione dell'Io con l'Ideale (per Dante fuso con il Super-Io, non con la madre arcaica).

Tornando agli attentatori di Tokyo potremmo chiederci a quali Ideali facessero riferimento i membri di Aum, che si erano identificato totalmente con l'Io di Asahara. È ben differente se questi Ideali corrispondono al

desiderare di fondersi con un regressivo Io ideale o invece ad aspirare a raggiungere un evoluto Ideale dell’Io. Perché se l’Io ideale è *malamente differenziato dall’Es*, come osserva Anzieu, questo può riattivare «il fantasma della distruzione reciproca dei bambini-feci nel ventre materno. Gli altri sono insieme rivali da eliminare e potenziali eliminatori» (*ibid.*), ed è questo a rendere la distruttività un processo senza fine.

Gruppi e Miti

Come il sogno, pur portando con sé elementi arcaici, ha una importante funzione regolatrice e perciò evolutiva piuttosto che regressiva (Solms, Turnbull, 2002), «nell’illusione gruppale i partecipanti si danno un oggetto transizionale comune, il gruppo» (Anzieu, 1976, p. 232); gli oggetti transizionali hanno una funzione evolutiva e, insieme, permettono lo sviluppo di uno *spazio potenziale* che è il luogo dell’esperienza culturale (Winnicott, 1971, p. 172). Secondo Kaës un gruppo può essere considerato nel suo insieme quando si sia costituito un “apparato psichico gruppale”, apparato che si organizza a partire dai “gruppi interni” dei suoi membri e a partire da rappresentazioni di relazioni condivise¹⁷, secondo «organizzatori socioculturali, che sono schemi di raffigurazione e di significazione costruiti socialmente attraverso il lavoro della cultura e di cui i miti sono i rappresentanti più perfetti» (Kaës, 2007, p. 134).

Perciò potremmo dire che il gruppo può avere possibilità di sviluppo o di regressione, e avere una funzione adattiva attraverso quei fantasmi che sono organizzati nelle diverse società in forme culturalmente trasmissibili, come i miti, le fiabe e così via.

Ma quali miti e rappresentazioni si trovano a fondamento di gruppi distruttivi come la setta Aum o gli altri gruppi cui abbiamo accennato?

Nel film *Sogni* di Akira Kurosawa (1990), dopo una serie di sogni ed episodi angoscianti in cui compaiono demoni e spiriti della mitologia giapponese e i cui temi sono la morte, la distruzione della guerra, la catastrofe nucleare, nell’ultimo episodio, “Il villaggio dei mulini”, la vita scorre in armonia totale e ideale con la natura, riportando in modo implicito a un’ipotetica epoca di relazioni armoniose rimpianata e perduta, un’età dell’oro in cui il mondo della natura viene idealizzato, mentre il passato

17. «Il gruppo è la scena di un’azione psichica in cui un copione svolge una funzione di richiamo e di attrattore per le collocazioni psichiche dei membri del gruppo.[...] Le formazioni psichiche dei soggetti vi sono raffigurate su un doppio registro esterno-interno, e la messa in figura utilizza in modo privilegiato la combinazione e l’economia della pluralità» (Kaës, 2007, p. 134).

e il futuro sono vissuti con angoscia. Questo è il tema ricorrente anche di opere di altro autore, Miyazaki¹⁸.

In queste opere è rappresentata una reazione a una società i cui valori sembrano poter essere misurati solo in termini di potere, successo ed efficienza. Una reazione che può essere vista come «rivalsa dei processi primari sui processi secondari», così come, secondo Chasseguet-Smirlig (1986, p. 167), la reazione al razionalismo e all'illuminismo prese in Germania¹⁹ espressione appunto come «rivalsa dei processi primari sui processi secondari», ponendo i primi in opposizione ai secondi, senza possibilità di integrazione e generando «una corrente profonda» che, secondo l'autrice era ancora attiva, al momento di cui scriveva, nel movimento verde. Forse, se non vi fosse stato il gravissimo trauma rappresentato dalle conseguenze delle pesanti sanzioni della pace di Versailles, generate dalla mancanza di un «atteggiamento empatico e costruttivo», come osservava Kohut (1985, p. 111), questa *corrente profonda* avrebbe potuto portare ad un arricchimento, anziché trovare espressione in un incubo.

Perché queste correnti profonde, queste rappresentazioni trovino espressione in un movimento è necessaria un'occasione e, insieme, la possibilità di organizzarsi attorno a un *leader*, qualcuno in grado di cogliere ciò che vi è di nascosto ma autentico, in grado di comprendere i bisogni profondi, e di prospettare una soluzione e un progetto; talvolta, come soluzione magica e onnipotente, dove il progetto – di solito un progetto grandioso, come il costruire un nuovo Reich o un nuovo Califfato che comprenda tutti i territori dei tempi di Saladino – è in realtà un progetto di distruzione.

Succede, però, che alcuni movimenti organizzati restino limitati a una setta, mentre altri riescano a conquistare a sé un'intera nazione. Perché?

L'obiettivo dichiarato di Aum era la presa del potere; anche Aum aveva partecipato alle elezioni, come il partito nazista o il partito Khmer, che furono eletti democraticamente; ma, al contrario di questi, alle elezioni la setta Aum era stata sconfitta (fu forse questa la ragione del tentativo di destabilizzare la nazione attraverso una “strategia della tensione”).

18. Autore di film animati (anime), che Kurosawa sentiva come il proprio erede e che come Kurosawa ha avuto molto successo nel mondo occidentale.

19. Scrive Mosse (1980, p. 212): «In Germania il recupero dell'inconscio, come reazione alle ideologie positiviste dominanti, gettò le basi per la forma e la testa della dittatura del XX secolo. Questa reazione mise insieme la corrente profonda del romanticismo tedesco e i misteri dell'occulto, nonché l'idealismo delle azioni eroiche».

Leader e consenso

Secondo Freud (1921), nei gruppi il capo è messo al posto dell’Ideale dell’Io; però, come abbiamo detto, è necessario che vi sia corrispondenza tra la “visione” del capo e le istanze presenti nel gruppo²⁰.

Non sempre questa “visione” contiene anche una spinta evolutiva: come scrive Chasseguet-Smirgel, «se il capo partecipa più della madre onnipotente che del padre», allora il desiderio di fusione con «il ventre della madre liscio» corrisponde alla regressione a «un desiderio primario di riscoprire un universo senza ostacoli, senza asperità né differenze, totalmente liscio, identificato con un ventre materno vuotato dei suoi contenuti, un interno al quale si può accedere liberamente» (Chasseguet-Smirgel, 1986, p. 167). Questo corrisponde in definitiva alla distruzione della realtà: «La fantasia di distruzione della realtà conferisce alla fantasia di svuotare il ventre materno il suo ruolo primordiale. Sono i contenuti (del ventre) che equivalgono alla realtà, non il contenente in sé. Il contenente vuoto rappresenta il piacere senza ostacoli» (ivi, p. 105).

E ancora:

“Se esiste, come penso, e come rilevo nella clinica, una fantasia di reintegrare il ventre liscio della madre svuotato dei suoi contenuti, ne deriva che la piena realizzazione di questa fantasia relativa alla Terra-Madre (o alla Madre-Natura) dovrebbe portare all’estirpazione dell’intera specie umana a vantaggio del solo Io” (ivi, p. 129).

Questo, in definitiva, corrisponde a un desiderio della fine del mondo. E fu proprio questo che compresero gli alti gradi dell’esercito tedesco che, al contrario della popolazione, non avevano mai visto in Hitler il proprio Ideale dell’Io; ligi agli ordini secondo un proprio codice, i congiurati del 1944, ma anche i molti generali che non rispettarono gli ordini di Hitler, non agirono per ragioni umanitarie ma per averne riconosciuto la follia distruttiva, contraria a qualunque strategia militare. Ma se il desiderio fusionale fu una delle ragioni che permise l’affermarsi del nazismo, questo non spiega il vasto consenso che ebbe la soluzione finale²¹.

20. Nel capitolo *Creatività, carisma, psicologia di gruppo*, Kohut (1985, p. 208) analizza «il rapporto tra il popolo britannico e Winston Churchill, prima, durante e dopo il massimo pericolo che l’Inghilterra [...] abbia mai affrontato». Fu negli anni della guerra che egli «divenne il capo indiscusso della nazione», per la grande sicurezza che egli aveva nella propria forza e in quella della nazione, sicurezza che Kohut mette in relazione con la presenza di un Sé grandioso; cessato il pericolo, non avendo più bisogno di condividere qualcosa che aveva permesso di negare paura e disperazione, la nazione si allontanò da lui.

21. «[...] un vasto accordo tra gli storici viene consolidandosi intorno alla consapevolezza

In Germania alcuni individui si dissociarono ma furono sostanzialmente isolati, come quelli che Kohut (1985) chiama “eroi martiri” e di cui analizza le condizioni psicologiche, dimostrando come il loro rifiuto del nazismo derivasse da una struttura dell’Io solida e matura. Tra questi gli appartenenti al movimento della Rosa Bianca, come i fratelli Hans e Sophie Scholl che diffusero all’Università di Monaco volantini in cui denunciavano i crimini nazisti²² e che «furono l’unica occasione in cui qualcuno in Germania definì Hitler un “assassino di massa”» (Arendt, 1963, p. 112), e il contadino austriaco Franz Jaegerstaetter, che preferì essere giustiziato piuttosto che entrare nell’esercito tedesco, rifiutando qualunque compromesso.

Al processo di Norimberga

“[...] i giudici alleati restarono spesso sorpresi dal fatto che molti dei tedeschi accusati dei crimini più orrendi stentavano a comprendere le accuse e mostravano pochissimi sensi di colpa – non perché erano cinici irresponsabili, per cui qualsiasi tipo di crimine sarebbe stato accettabile, ma perché non riuscivano a percepire come male il male che avevano fatto. I loro interlocutori capivano con difficoltà che, per gli interrogati, la supposizione di innocenza non era basata sul fatto di aver obbedito ciecamente agli ordini di altri (quindi colpevoli loro, non io, vittima), ma piuttosto di non aver avvertito un conflitto fra la moralità e le loro azioni. [...] Anzi si consideravano ancora persone decenti, persone onorevoli” (Corner, 2013, p. 301).

Leggendo le relazioni dello psichiatra che assisteva imputati e testimoni al processo di Norimberga (Goldenson, 2004) è facile vedere che quelli intrisi di ideali nazisti non erano molti; erano persone del tutto comuni, non nutriti dall’odio e anche capaci di compassione. Un po’ tutti erano saliti su quel “bellissimo treno” che Jaegerstetter aveva riconosciuto essere il nazismo²³ e poi, quando aveva preso forma il progetto che doveva ren-

za che i tragici accadimenti che segnarono la storia del Terzo Reich non scaturirono esclusivamente dalle decisioni assunte dai vertici politici e militari né, tanto meno, coinvolsero soltanto le autorità e le istituzioni del regime. Si può dire che ormai il *fatto* del consenso di massa al nazismo non sia più in discussione» (Burgio, 2013, p. 191).

22. Il testo di questi volantini si può trovare in Ghezzi (1997).
23. «Ecco il racconto che Jaegerstaetter fece del suo sogno, in una libera traduzione: “Voglio descrivere innanzitutto una breve esperienza fatta in una notte dell'estate del 1938. Ero stato sveglio quasi fino a mezzanotte, anche se non ero malato; ma poi devo essermi addormentato per un po', perché vidi un bellissimo treno che girava intorno a una montagna. Non soltanto gli adulti, ma anche i bambini correva incontro a questo treno, ed era impossibile trattenerli. Mi dispiace dire quanto fossero pochi gli adulti che non volevano essere trascinati in questa situazione. Ma allora sentii una voce che mi parlava e diceva: Questo treno è diretto all'inferno...”. Jaegerstaetter ri-

dere le nazioni *Judenfrei* (libere dagli ebrei), qualcuno aveva aderito con entusiasmo. Altri – molti – si erano girati dall’altra parte²⁴ collocandosi in quella “zona grigia” di cui parla Primo Levi (1986), come quel Doctor Müller che ad Auschwitz gli chiese: “Perché ha l’aria così inquieta?” («*Der Mann hat keine Ahnung*», costui non si rende conto», commentò Levi tra sé e sé). Il dottor Müller era stato «trascinato inizialmente dal generale entusiasmo per il regime di Hitler», come tanti, ed era «un esemplare umano tipicamente grigio, uno dei non pochi monocoli nel regno dei ciechi» (Levi, 1975, p. 226).

O come Traudl Junge (2002, p. 250), che fu la segretaria di Hitler; solo dopo molto tempo si rese conto che l’essere stata «così giovane» era solo un alibi, e che questa scusa «perdeva ogni consistenza». Un giorno, dopo «essere passata spesso senza farci caso davanti alla targa in memoria di Sophie Scholl» di improvviso la notò, realizzando che Sophie aveva un anno meno di lei ed era stata giustiziata nel 1943, l’anno in cui era iniziata la sua vita accanto a Hitler. Ne fu sconvolta.

Non possiamo però non ricordare che mentre Sophie aveva alle spalle una famiglia solida e una vita ricca di oggetti-Sé, questo non era per Traudl.

Sono questi esemplari umani, banali, grigi, che in parte condividono certe rappresentazioni arcaiche, ma il cui torto – se possiamo chiamarlo così – è quello di girare la testa dall’altra parte, non essendo in grado di affrontare l’angoscia e perciò di vedere e di comprendere con chiarezza²⁵.

fletté sul significato di questo sogno e giunse infine alla conclusione che esso ritraeva l’invasione nazista. Il sogno mostrava un collettivo accorrere verso il vincitore, ma quel movimento che accomunava tutti era male e avrebbe portato alla completa distruzione» (Kohut, 1985, p. 38).

24. Il personaggio grigio per eccellenza è Adolf Eichmann, di cui sappiamo ormai quasi tutto. Fin dall’inizio era stato profondamente turbato da ciò che aveva visto; era presente alla prima esperienza in cui si era fatto uso di gas, ma tutto ciò che aveva provato era un disagio emotivo - senza che a questa fosse seguito un qualunque tipo di riflessione; vi aveva trovato rimedio evitando di assistere a scene che lo potessero turbare, come la vista di cadaveri.
25. Bella è la descrizione che di questo comportamento si trova in *Underground*; Izumi Chiyoka, che fu tra gli eroi dell’attentato alla metro di Tokyo, così descriveva ciò che accadde all’uscita dalla metro, quando si cercava di portare soccorso alle vittime: «Su questo lato della strada la scena era veramente infernale. Sul lato opposto invece quelli che andavano al lavoro tiravano dritto come se nulla fosse. Quando gettavo qualche occhiata da quella parte, pur continuando a occuparmi dei malati, vedevi la gente guardare verso di noi con una certa diffidenza, con l’aria di chiedersi: “Cosa diavolo è successo?” Ma nessuno si è avvicinato. Era un mondo a parte. Non uno che si sia fermato, come se la cosa non li riguardasse» (Murakami, 1997, p. 23).

Cosa impedisce a queste persone di vedere con chiarezza la differenza tra bene e male? Da un lato potremmo rievocare il concetto di obbedienza cadaverica²⁶, che «torna evidentemente ad assumere un ruolo centrale ed esige un'attenta focalizzazione, agganciata allo specifico contesto culturale e sociale del mondo tedesco a cavallo tra Otto e Novecento» (Burgio, 2013, p. 214) e di conseguenza potremmo attribuire questa forma di consenso ai metodi educativi diffusi in Germania, dove furono molto apprezzati – in particolare dai nazisti – gli insegnamenti del dottor Schreber²⁷. Di questi Nederland (1974) riporta le molte istruzioni per educare i bambini e renderli docili e obbedienti²⁸, istruzioni che non approvano ma anzi sanzionano le madri “sufficientemente buone” (o le bambinaie di Lipsia, che non devono cedere mai a nessuna richiesta). Nessuno allora sarà in grado di trasformare le proiezioni del bambino, e lo lascerà invece in uno stato di “terrore senza nome” (Bion, 1962, p. 178). Come da istruzioni, i bambini così allevati diventeranno probabilmente adulti molto obbedienti. Degli obbedienti figli maschi del dottor Schreber uno si suicidò e l'altro divenne il più celebre paziente affetto da schizofrenia paranoide (Freud, 1910).

Ma questo non è sufficiente a spiegare un consenso così esteso, che ha coinvolto gruppi culturalmente molto diversi tra loro e che però, come aveva rilevato Hannah Arendt, non coinvolse tutte le nazioni: in Danimarca il governo e (di conseguenza?) tutta la popolazione decise di difendere gli ebrei, tanto che probabilmente questo indusse gli incaricati dello sterminio a un cambio di mentalità. Gli ebrei furono avvisati e quando

26. Giorgio Bocca (2003, p. 41), che fu tra i giornalisti presenti al processo Eichmann, osservava nell'articolo *Che cosa significa processare un tiranno*: «In una sola cosa Eichmann non era d'accordo con gli altri: lui non si riteneva colpevole, lui si appellava con ferma convinzione alla categoria tedesca, non solo dei nazisti, della obbedienza agli ordini. Un giorno disse: “Sono stato educato fin dai più teneri anni a una obbedienza cadaverica”. “Cadaverica?”, fece il presidente. “Cosa vuol dire?”. “Una espressione tedesca”, rispose lui, “per dire fino alla morte. A quel tempo se mi avessero detto che mio padre era un traditore e che dovevo ucciderlo, lo avrei fatto senza esitare”».

27. Il dott. Daniel Gottlieb Moritz Schreber era un riformatore sociale: medico, conferenziere, pedagogista e docente di Clinica Medica all'Università di Lipsia, specializzato in ortopedia e direttore dell'Istituto ortopedico, autore di una ventina di libri di ortopedia e di pedagogia pratica.

28. «Assicura infine genitori ed educatori che i bambini allevati in questo modo avranno una tale docilità e una tale remissività che non sarà più necessario continuare questo trattamento dopo il quinto o il sesto anno d'età». Gli educatori «non devono mai dimenticare di obbligare il bambino che è stato punito a “tendere la mano all'esecutore della punizione”: una garanzia “contro la possibilità che egli serbi rancore o risentimento”» (Nederland, 1974, p. 74).

fu programmata la loro cattura fu proibito di entrare negli alloggi, con la conseguenza che furono catturati solo coloro che aprirono la porta. A operazione compiuta Werner Best, il plenipotenziario del Reich in Danimarca, riferì agli alti comandi che la Danimarca era stata ripulita dagli ebrei, come da ordini; ma metà si erano nascosti, metà erano stati traghettati in Svezia (Arendt, 1963, pp. 180 ss.; si veda anche la testimonianza di Rudolf Milner a Norimberga [Goldenson, 2004, p. 424]). In Bulgaria, coloro che il 9 marzo 1943 erano stati radunati in stazione per essere trasferiti ad Auschwitz si sentirono dire che potevano tornare a casa, che si era trattato di «uno spiacerevole equivoco» (Nissim, 1998). L'annullamento della “soluzione finale” nei vecchi confini fu dovuto all'intervento di Dimităr Pešev, mentre gli ebrei di Tracia e Macedonia, ovvero dei cosiddetti territori liberati, finirono ad Auschwitz, quasi nell'indifferenza generale. Quanto all'Italia, Hannah Arendt sostiene vi fu un sabotaggio “quasi beffardo” alla soluzione finale, secondo l'autrice dovuto al fatto di essere l'Italia una nazione “di antica civiltà”.

Scrive Gabriele Nissim (ivi, p. 170) a proposito della Bulgaria:

“In Bulgaria il male era compiuto da uomini che [...] ne avevano sposato la causa. Erano i convinti volenterosi carnefici di Hitler. Non si sarebbero mai tirati indietro perché [...] erano entusiasti di liberarsi degli ebrei. C'erano però tanti altri, ed erano la maggioranza, che li seguivano per opportunismo, come il ministro degli interni Gabrovski e Re Boris. Quando costoro entrarono in crisi per l'iniziativa inaspettata di Pešev e si vergognarono di se stessi, i veri nazisti si ritrovarono soli. Sarebbe potuto accadere anche altrove. Occorreva qualcuno che, trovando il coraggio di pensare togliesse – prima a se stesso e poi a tutti gli altri – i falsi alibi della propria coscienza”.

Cos'era successo in Bulgaria? Intanto, si poteva dire che ogni bulgaro avesse almeno un amico ebreo, per cui il piano segreto nazista tanto segreto non poté essere, perché ognuno avvisò i propri amici ebrei. Tanto bastò perché la comunità ebraica ne fosse informata e a sua volta lo portasse a conoscenza di chi, essendone all'oscuro, poteva però essere in grado di agire. Questi fu Dimităr Pešev, vicepresidente del Parlamento, che non solo riuscì a evitare che quel 9 marzo anche una sola persona salisse sui treni, ma ottenne che la cosa diventasse nota a tutta la popolazione, che lo sostenne e costrinse il Re Boris e il primo ministro a far mancare l'appoggio ai nazisti e a sconfessare l'accordo stabilito.

Grazie ad una persona che si assunse la propria responsabilità, pagando con la distruzione della propria carriera, nessuno poté voltare lo sguardo dall'altra parte e la popolazione poté consentire alla propria coscienza piuttosto che allo sterminio di innocenti.

Conclusioni

Riassumendo: l'esperienza dell'entrare a far parte di un gruppo è una esperienza fusionale, quel fenomeno che Canetti (1980, p. 89) paragona alla forza di gravità, descrivendo il momento in cui a Francoforte si era unito ai manifestanti come «un mutamento completo della coscienza».

Ma dopo *l'illusione gruppale*, ciò che rende un gruppo compatto e unito è la presenza di una corrente profonda, sotterranea, in cui sono depositati miti, bisogni, desideri, fantasie individuali e collettive.

Portavoce di questi fantasmi è il leader emotivo. Questi può decidere di essere leader in assunto di base oppure leader razionale. Può interpretare il suo potere – dando voce a istanze presenti nel gruppo – come responsabilità o come dominio onnipotente e perverso. Così come qualunque individuo, egli può scegliere dentro di sé se dare voce o no a istanze regressive: in altri termini di scegliere il male oppure rifiutarlo.

Ma non si tratta di una scelta facile.

Nel romanzo *Nel segno della pecora* (Murakami, 1982) un demone maligno (la pecora con la stella) si impadronisce degli uomini usandoli per dominare il mondo.

Così l'amico del protagonista descrive la seduzione esercitata dal demone:

“Il punto chiave è la debolezza [...] tutto è nato da lì [...] È una debolezza morale, mentale... è una debolezza dell'esistenza stessa. [...] È qualcosa che ti trascina di continuo nelle tenebre.

Che cosa ti ha chiesto, la pecora?.

Tutto. Tutto quello che avevo. Il mio corpo, i miei ricordi, le mie contraddizioni, la mia stessa debolezza... È questo che le piace. [...] Una volta aspirati lì dentro, si perde tutto. La volontà, la scala di valori, l'emozione, la sofferenza, ogni cosa...”.

L'obiettivo e la promessa del demone?

“Dopo sarebbe stato il regno dell'anarchia. Dove ogni contrasto si sarebbe apianato in un'unica realtà. Al centro, io e la pecora.

Ovvero, il possesso totale del ventre liscio della madre arcaica”.

Non è facile resistere al potere di questo demone; racconta Nissim che Dimităr Pešev si ritrovò in una crisi simile, se cedere alla propria “debolezza” o rispondere alla propria coscienza; messo di fronte alla realtà delle cose, smarrito, incerto, non più in grado di negare ciò che stava accadendo, sembrava che non potesse o non volesse fare qualcosa di più che salvare i propri amici. Invece:

“Qualche ora dopo, tuttavia, le cose cambiarono [...] forse si vergognò [...] Fatto sta che, di colpo, il suo atteggiamento cambiò. Divenne deciso, lucido,

determinato [...] rivelò di aver vissuto, in quei momenti, come una crisi di coscienza, uno stato una particolare di cui non parlò mai né ai suoi amici, né ai suoi parenti, né ai suoi vicini" (Nissim, 1998, p. 137).

Possiamo immaginare che egli abbia vissuto quello sconvolgimento totale del proprio punto di vista che Bion (1974) descrive come "*cambiamento catastrofico*", una crisi di coscienza simile a quella descritta da Victor Hugo (1862) ne *I miserabili*; una prima volta quando Jean Valjean dovette decidere se continuare a essere l'ex forzato pieno di odio oppure una persona onesta e una seconda volta quando lo stesso Valjean dovette decidere tra conservare la propria rispettabilità o salvare un innocente. L'oggetto-Sé, che nella descrizione di Hugo compare alla mente di Valjean in crisi come immagine visiva e poi come pensiero, è ovviamente il vescovo Myriel.

Bibliografia

- Anzieu D. (1976), *Il gruppo e l'inconscio*. Borla, Roma, 1986.
- Arendt H. (1963), *La banalità del male*. Feltrinelli, Milano 1964.
- Balint M. (1952), *L'amore primario*. Raffaello Cortina, Milano 1991.
- Bion W. R. (1961), *Esperienze nei gruppi*. Armando, Roma 1971.
- Bion W. R. (1962), *Una teoria del pensiero*. In: *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Armando, Roma 1970.
- Bion. W. R. (1970), *Attenzione e interpretazione*. Armando, Roma 1973.
- Bion W. R. (1974), *Il cambiamento catastrofico*. Loescher, Torino 1981.
- Bocca G. (2003), Che cosa significa processare un tiranno. *la Repubblica*, 20 dicembre.
- Burgio A. (2013), Accettare allo sterminio. Per un'indagine sui motivi del consenso di massa ai crimini del nazismo. *Psicoterapia e Scienze Umane* XLVII, 2: 189-224.
- Canetti E. (1980), *Il frutto del fuoco*. Adelphi, Milano 1994.
- Chasseguet-Smirgel J. (1975), *L'Ideale dell'Io*. Raffaello Cortina, Milano 1991.
- Chasseguet-Smirgel J. (1986), *I due alberi del giardino*. Feltrinelli, Milano 1991.
- Corner P. (2013), Auschwitz e impero: le violenze dell'imperialismo. *Psicoterapia e Scienze Umane* XLVII, 2: 301-310.
- Damasio A. (1994), *L'errore di Cartesio, emozioni, ragione e cervello umano*. Adelphi, Milano.
- Damasio A. (1999), *Emozione e coscienza*. Adelphi, Milano 2000.
- Doi T. (1971), *Anatomia della dipendenza*. Raffaello Cortina, Milano 1991.
- Freud S. (1910 [1911]), Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (*dementia paranoides*) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber). *Opere*, 6, 335-406. Boringhieri, Torino 1975.

- Freud S. (1914), Introduzione al narcisismo. *OSF* 7, 443. Boringhieri, Torino 1975.
- Freud S. (1921), Psicologia delle masse e analisi dell'Io. *OSF* 9, 261. Boringhieri, Torino 1975.
- Freud S. (1922), L'Io e l'ES. *OSF* 9, 475. Boringhieri, Torino 1975.
- Ghezzi P. (a cura di) (1997), *Noi non taceremo. Le parole della Rosa Bianca*. Morcelliana, Brescia.
- Goldenson L. (2004), *I taccuini di Norimberga*. il Saggiatore, Milano 2005.
- Hugo V. (1862), *Les Misérables*. Pocket Classiques, Paris 1998.
- Junge T. (2002), *Fino all'ultima ora. Le memorie della segretaria di Hitler – 1942-1945*. Mondadori, Milano 2004.
- Kaës R. (2007), *Un singolare plurale*. Borla, Roma 2007.
- Kandel E. (2000), *Autobiografia*. www.nobel.se/medicine/laureates/2000/kandel-autobio.html.
- Kohut H. (1971), *Narcisismo e analisi del Sé*. Boringhieri, Torino 1976.
- Kohut H. (1978), *La ricerca del Sé*. Boringhieri, Torino 1982.
- Kohut H. (1985), *Potere, coraggio e narcisismo*. Astrolabio-Ubaldini, Roma 1986.
- Kurosawa A. (1982), *L'ultimo Samurai – Quasi un'autobiografia*. Baldini Castoldi Dalai, Milano 1995.
- Levi P. (1975), *Il sistema periodico*. Einaudi, Torino.
- Levi P. (1986), *I sommersi e i salvati*. Einaudi, Torino.
- Maraini F. (1988), Introduzione. In: S. Kozin, *Storia segreta dei mongoli* (1941). Guanda, Milano.
- Melville H. (1924), *Billy Budd*. Garzanti, Milano 1993.
- Moore T. (1516), *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* (trad. it. *Utopia*. Laterza, Roma-Bari 1988).
- Mosse G. L. (1980), *Le origini mistiche del nazionalsocialismo in L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*. Laterza, Roma-Bari 1988.
- Murakami H. (1982), *Nel segno della pecora*. Einaudi, Torino 2010.
- Murakami H. (1985), *La fine del mondo e il paese delle meraviglie*. Einaudi, Torino 2008.
- Murakami H. (1997, 1998), *Underground*. Einaudi, Torino 2003.
- Murakami H. (2013), *L'incolore Tazaki Tsukuru e i suoi anni di pellegrinaggio*. Einaudi, Torino 2014.
- Murakami H. (2014), Il mio Muro di Berlino (Discorso di ringraziamento per il «Welt-Literaturpreis», traduzione di Ettore Claudio Iannelli)© Die Welt. *Corriere della Sera*, 9 novembre.
- Nederland W. G (1974), *Il caso Schreber. Profilo psicoanalitico di una personalità paranoide*. Astrolabio, Roma 1975.

- Nissim G. (1998), *L'uomo che fermò Hitler*. Mondadori, Milano.
- Nothomb A. (2000), *Stupore e tremori*. Guanda, Parma 2006.
- Nothomb A. (2004), *Metafisica dei tubi*. Guanda, Parma 2011.
- Panksepp J. (1998), *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford University Press, Oxford.
- Schmitt C. (1950), *Ex captivitate salus*. Adelphi, Milano 1987.
- Solms M., Turnbull O. (2002), *Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva*. Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Strozier C. B. (2001), *Heinz Kohut – Biografia di uno psicoanalista*. Astrolabio, Roma 2005.
- Winnicott D. W. (1947), 'Further thoughts on babies as persons'. In: D. W. Winnicott, *The child, the family and the outside world*. Penguin Books, London 1964.
- Winnicott D. W. (1965), *Sviluppo affettivo e ambiente*. Armando, Roma 1974.
- Winnicott D. W. (1971), *Gioco e realtà*. Armando, Roma 1974.

Filmografia

- Kurosawa A. (1990), *Sogni (Yume)*.
- Tarkovskij A. (1966), *Andrej Rublëv*.
- Wilcox F. M. (1956), *Il pianeta proibito*.

Bianca Gallo
Via di S. Chiara, 3/22
16128 - Genova
bianca_gallo@fastwebnet.it