



ORDINES

Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee

ISSN 2421-0730

NUMERO 2 – DICEMBRE 2018

CHIARA MAGNESCHI

**La pace oltre il diritto. Su un recente
approccio psicanalitico al pacifismo.**

F. BONSIGNORI, *Psicanalisi della pace*, Mimesis,
Milano-Udine, 2015



CHIARA MAGNESCHI

**La pace oltre il diritto. Su un recente approccio
psicanalitico al pacifismo.**

F. BONSIGNORI, *Psicanalisi della pace*, Mimesis, Milano-Udine

2015

1. Le premesse

Tra i contributi recenti al dibattito sul pacifismo, con i suoi diversi approcci teorici e le sue diverse accezioni di “pace”, si inserisce in modo del tutto originale *Psicanalisi della pace* di Franco Bonsignori (Mimesis, 2015).

Rispetto agli indirizzi tradizionali, tale contributo presenta elementi di forte novità, sia perché assume il conflitto quale componente fisiologica della dialettica di pace – superando una visione di quest’ultimo come male da estirpare e della pace come bene assoluto/assenza di conflitto – sia perché offre strumenti pratici nella direzione di una elaborazione del conflitto e di una composizione armonica delle controversie. Il tutto nel quadro di una solida idea di fondo: l’esistenza di uno strettissimo legame tra la pace individuale e quella collettiva, e la necessità – da leggere anche come grande possibilità – di perseguire un cambiamento personale per aspirare alla pacificazione globale.

Con le parole dell’Autore:

· Dottore di ricerca in Giustizia costituzionale e diritti fondamentali presso l’Università di Pisa.

«Spesso si cerca di reagire al Male tramite azioni esteriori, pubbliche e collettive, e a volte l'impegno riesce; questo però è marginale. In realtà, la capacità d'affrontare davvero il Male e di venirne a capo riguarda peculiarmente i soggetti individuali, il cuore e gli atti dei singoli¹».

Ciò non significa, naturalmente, che i tragitti della trasformazione personale siano facilmente percorribili, ma certamente il cammino viene concretamente delineato e può iniziare fin da subito. Ed è proprio in ciò che si sostanziano i tratti più atipici, nuovi e audaci del contributo di Bonsignori: nel suggerimento di percorsi da intraprendere, ancor più che di mete cui puntare.

Per come è evocata già nel titolo ed utilizzata nel testo, la psicanalisi vede abbattuti i propri confini di scienza della psiche per divenire metodo di indagine del reale nella sua interezza: se il termine “psicanalisi” evoca immediatamente la teoria freudiana orientata a svelare i segreti della psiche individuale e collettiva, nel testo di Bonsignori esso acquista un respiro trasversale, rappresentando un modo di comprendere il mondo nei suoi aspetti più reconditi, in una sorta di viaggio alla scoperta dell'ignoto che si cela dietro le azioni umane individuali, specie le più bellicose. Un viaggio a ritroso, che comincia dal conflitto e procede verso una sua possibile spiegazione/interpretazione, destinato a non esaurirsi mai, e il cui frutto è una epistemologia multilivello che penetra nei vari strati della realtà senza gerarchie predefinite.

In effetti, la profondità insondabile in cui “galleggiano” gli eventi e si presentano ai nostri occhi costituisce un'ulteriore premessa dell'indagine che *Psicanalisi della pace* si propone di affrontare.

¹ F. BONSIGNORI, *Psicanalisi della pace*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, 120.



In altre parole, l'invito che sembra provenire dalle pagine del libro è quello ad accettare il fatto che il nostro universo, anche quello quotidiano, è composto in buona parte da dinamiche misteriose, che sfuggono al controllo, alla nostra volontà, persino alla conoscibilità. Anche il nostro agito personale deve fare i conti con derivazioni in qualche misura ignote a noi stessi:

«allo stato attuale della cultura la spiegazione della *sostanza* del mondo è ben lungi dall'essere chiara, e rappresenta, a ogni livello d'indagine, un micidiale problema ermeneutico, un grande dilemma immerso in un quadro d'irrisoluzione e ambiguità, se non di vero e proprio mistero. Questo è il punto a cui ci ha portato l'evoluzione di civiltà, e qui il nostro sguardo deve arrestarsi malgrado la spinta ontologica che lo preme: l'indole del reale resta celata e sfuma in un'elusiva e densa penombra²».

Da un lato si tratta dunque di acquisire una placida accettazione del fatto che non tutto è spiegabile razionalmente secondo la sua evidenza, e, dall'altro lato, di raccogliere l'invito a far luce sulle parti misteriose di noi stessi, quelle che generano inquietudine, disagio, disarmonia - fino a potersi riflettere nello scontro con gli altri, anche in una dimensione super-individuale - interpretando il perché delle nostre azioni.

Si tratta di provare ad attraversare la penombra che avvolge certe inclinazioni dell'animo umano con gli strumenti della "psicologia del profondo", ovvero della corrente analitica di studi sulla psiche avviata da Jung, secondo la quale l'intera esperienza del reale passa attraverso la psiche, mentre quest'ultima, a sua volta, vive una continua interazione con le proprie parti aggressive.

² Ivi, 286.

Tale insolita andatura costringe ad un ripensamento complesso della problematica irenica, e al tempo stesso, cala quest'ultima in una dimensione (innanzitutto) individuale, favorendone la comprensione.

Per quale motivo scegliere questo particolare approccio epistemologico è una delle domande che l'Autore stesso (si) pone, e la risposta è che esso è in grado di aprire le porte alla violenza come esperienza intrinseca dell'uomo, come forza segreta che forma parte dell'essenza costitutiva dell'essere umano. Da questo punto di vista, la concezione della pace quale negazione del male diviene un modello di analisi evidentemente insufficiente, giacché la pace è in rapporto *necessario* col male³. La psicologia del profondo viene ora declinata quale teoria psicologica della violenza.

2. Sentieri di pace

Tra gli strumenti volti a re-interpretare l'incontro/scontro tra l'uomo e il mondo, ponendo in essere un cammino di pacificazione individuale e – solo di riflesso – collettiva, hanno un rilievo particolare la psicanalisi junghiana ed il buddismo di Nichiren Daishonin.

Per quanto apparentemente lontani, questi due sistemi interpretativi presentano un comun denominatore, ossia lo sguardo privilegiato alla sfera individuale come punto di partenza qualsiasi proposito di cambiamento delle criticità osservabili a livello collettivo. Ciò vale a dire che ogni conflitto collettivo affonda le proprie radici in un irrisolto personale, e, al contempo, che i conflitti possono essere prevenuti attraverso un cammino di analisi/crescita del singolo.

Per dirla con le parole di Jung:

³ Ivi, 114.

«io non parlo alle nazioni, io mi rivolgo solo a pochi singoli uomini... Se le *grandi cose* vanno male, è solo perché i singoli vanno male, perché io stesso vado male. Perciò, per essere ragionevole, dovrò cominciare col giudicare me stesso⁴».

In questo sta l'originalità dell'approccio di *Psicanalisi della pace*: il libro presenta degli strumenti pratici attraverso cui realizzare un cambiamento personale che è preliminare ad ogni progresso irenico. Il lettore, se vuole, può avvalersene, per iniziare da subito e concretamente una rivoluzione personale che è il punto di partenza per aspirare alla pace nel mondo.

Siamo dunque in presenza di un contributo analitico che va oltre l'analisi per farsi concreto strumento di azione.

Non è difficile intuire come tale metodo arrivi a toccare gli aspetti più intimi e viscerali dell'uomo, la conoscenza dei quali diviene un obiettivo per i riflessi pratici che essa presenta. E la validità di questa constatazione rimane ferma anche ritenendo, come l'Autore fa, che il percorso suggerito non offra risposte finali, vale a dire soluzioni *normative*.

Entrando nello specifico dei "metodi di pace" rappresentati dall'Autore, la psicologia del profondo, o junghiana, parte dall'idea che il «Bene e il Male siano grandezze che fondano parimenti la vita etica dell'uomo»⁵, e dovrebbero essere considerati entrambi aspetti di Dio, al punto che lo stesso Jung arriva a caratterizzare il Male come costitutivo dell'essere umano fino a divenire co-essenziale alla sua

⁴ C. G. JUNG, *Il significato della psicologia per i tempi moderni*, in C. G. JUNG, *Opere*, vol. 10, tomo I, tr. it. di P. SANTARCANGELI, Boringhieri, Torino, 1985, 223.

⁵ F. BONSIGNORI, *Psicanalisi della pace*, cit., 107.

vitalità⁶, sino a farne un nuovo archetipo che va ad aggiungersi alla triade testamentaria in cui esso poteva al limite identificarsi come mera assenza di bene.

Questa visione archetipica riesce a superare la tradizionale antinomia tra Bene e Male: creando una relazione tra le due grandezze, «regge lo scandalo di una visione complessa di Dio»⁷; lo spazio sacro riapre le porte all'antagonista e consente un progresso ulteriore della coscienza nell'impresa di conoscenza dell'Io, soprattutto nelle sue componenti più sfavorevoli ad un armonioso rapporto (con sé stesso e di conseguenza) con l'altro. Il Male è figurativamente rappresentato da ciò che Jung definisce "Ombra".

L'Ombra indica infatti «un nucleo di aspetti caratteriali problematici rimossi dall'Io nell'illusione di non possederli»⁸, personifica tutto ciò che il soggetto non riconosce e che pur tuttavia, in maniera diretta o indiretta, instancabilmente lo perseguita, dando forma al suo inconscio: la rimozione di detti aspetti fa scontare all'uomo una inconsapevole proiezione psichica sul mondo esterno in quanto respinto da sé, e diviene violenza (creando conflitti morali, odi, derive irrazionali, e così via).

Senza entrare ulteriormente nel merito della dottrina junghiana, ciò che interessa evidenziare è il fatto che l'Ombra può essere in qualche modo penetrata e integrata nella coscienza: l'idea che emerge con grandissima forza è che "fare i conti con il Male" è possibile, nella misura, realistica, in cui si adotta l'obiettivo – individuale - di una presa d'atto e controllo del medesimo più che di una sua dissoluzione

⁶ Con le parole dell'Autore, «la vita come processo energetico ha bisogno di contrasti» (ivi, 123).

⁷ Ivi, 114.

⁸ Ivi, 69.



definitiva. Al contrario, il tentativo di negazione del male «produce effetti sull'Io rendendolo rigido e fragile»⁹.

Hillman ha affermato che

«se non ci decidiamo a capire il “dentro”, in modo radicalmente nuovo (o classicamente antico), continueremo a perpetuare la divisione tra la “mia” anima e l'anima del mondo. Quanto più concentriamo l'anima all'interno, letteralizzando l'interiorità dentro la “mia” persona, tanto più perdiamo il senso dell'anima come realtà psichica interiormente dentro tutte le cose¹⁰».

Specularmente, il rafforzamento individuale che deriva dalla elaborazione di aspetti di sé umbratili, che inibiscono o complicano una pacifica relazione con l'altro, è il presupposto della pace.

Non ci si può non chiedere come tale teoria possa essere applicata, quali possibilità e modalità operative abbia. L'idea che ne sta alla base, infatti, è talmente condivisibile che ispira il progetto di un orizzonte applicativo sistematico. Si può, ad esempio, immaginare che tale spunto arrivi a coinvolgere le politiche dei governi di quei Paesi che abbiano a cuore lo sviluppo dei contesti di pace; si può arrivare a pensare a uno Stato che favorisca il cambiamento personale come elaborazione dell'Ombra, al punto da garantire a tutti i cittadini sedute gratuite di psicanalisi.

L'altro punto di osservazione privilegiato dall'Autore è il Buddismo *Mahayana*, di Nichiren Daishonin, secondo il quale i processi vitali sono governati da una legge universale di causa e effetto, chiamata “Legge mistica” (ancora una volta segreta, nascosta, sottratta all'esperienza comune). In questo senso, tutti i fenomeni sono dunque collegati e dipendenti tra di loro, in base a cause sia interne (come potenzialità di determinati effetti) che esterne (gli

⁹ Ivi, 76.

¹⁰ Ivi, 77.

effetti manifesti che, a loro volta, sono cause potenziali di altri effetti). Ogni azione, parola e pensiero ha una qualità determinata che pone cause altrettanto e corrispondentemente qualificate, e che colora l'indirizzo di vita delle persone: le cause “accumulate” nel passato determinano l'*imprinting* della vita attuale (ciò che viene chiamato *karma*), le cause poste oggi ci dicono come sarà il nostro futuro. Tuttavia, il *karma* non è immutabile, non è un destino esterno, anzi può essere cambiato attraverso la semina di cause positive. Ne deriva un principio di auto-responsabilità anti-deterministica molto forte: le condotte sono influenzate dallo “stato vitale” che una persona si trova a vivere.

Lo scopo di questo indirizzo di religione buddista è proprio quello di illuminare, innalzare, gli stati vitali più bassi. Con le parole di Daisaku Ikeda:

«ogni singolo individuo possiede il potenziale per levare le proprie tendenze di base. In altre parole, attraverso continui sforzi nella pratica buddista possiamo gradualmente elevare le nostre tendenze di base fino a stabilire il supremo stato della buddità¹¹».

Attraverso la pratica di questo buddismo, gli individui arrivano a riconoscere e isolare le proprie tendenze negative e a porre cause in controtendenza. Questi sforzi vengono incanalati attraverso una pratica quotidiana che consiste essenzialmente nella ripetizione di un mantra – *nam yo ho rengo kyo* – davanti ad una pergamena iscritta, affidata a ciascun praticante, del quale essa rappresenta la vita interiore. Da questa disciplina derivano grandi benefici, si ottiene un rafforzamento dell'Io, una lucidità ed una apertura che consentono di sviluppare sé stessi nel mondo reale, per creare valore nei luoghi concreti della vita quotidiana.

¹¹ Ivi, 131, nota 25.

Come si è accennato, un aspetto importante di questa dottrina è il principio di “non-dualità tra uomo e ambiente”, vale a dire che la condizione degli individui influenza la risposta dell'ambiente e la qualità di quest'ultimo: esiste un'influenza reciproca, anche a livello di stato vitale, tra i due “regni”. Lo scopo della pratica buddista è che gli esseri viventi siano felici e a proprio agio: in quanto felici, gli uomini sono capaci d'interazioni più armoniche (l'uomo è “buono” perché è felice, e non viceversa) e di utilizzare gli ostacoli per un rafforzamento personale che va a beneficio anche del *karma* collettivo.

3. Brevi rilievi critici

Sono molte le riflessioni suscitate dalla lettura delle tesi sostenute nel testo. In questo breve contributo occorre limitarsi a segnalarne alcune.

Rispetto alla premessa di Bonsignori, che il libro non offra risposte definitive e risolutive al problema della pace, si potrebbe replicare che esso presenta quanto meno dei metodi “definitivi”: per come sono valorizzati nel testo, i due strumenti esaminati – la psicologia del profondo e il buddismo di Nichiren Daishonin – sembrano atteggiarsi a pratiche quotidiane in grado di conferire un contributo irenico via via sempre più stabile, nella misura in cui i suoi attori le assumono quali “impalcature” della propria quotidianità, affrontando con esse le proprie ombre, giungendo a comprenderle e a modificare quelle tendenze che impediscono di relazionarsi al mondo in maniera pacifica. Se così è, però, la premessa dell'Autore può senza indugi essere declinata come speranza dotata di concrete possibilità di realizzazione, vale a dire come risposta potenzialmente risolutiva alla problematica irenica.

Una seconda osservazione riguarda le conseguenze antropologiche dell'assunzione degli strumenti proposti. Se è convinzione ben radicata dell'Autore che «la qualità profonda del sentire, il sentimento del reale», *personali*, siano le voci di quella feconda ed irrinunciabile complessità che spinge il mondo¹², d'altro canto egli valorizza il potere rivoluzionario di alcune pratiche quotidiane in grado di operare una metamorfosi dell'identità personale, fino al limite di un sovvertimento di alcuni tratti del modo di essere individuale. Tale cambiamento, d'altronde, muove le personalità sempre in un'unica direzione, quella del quieto vivere. La combinazione delle due "assunzioni" potrebbe allora risultare problematica proprio in virtù di quest'ultimo aspetto: un impiego universale degli strumenti di pace teso a rielaborare i conflitti e il modo in cui *personalmente* sono vissuti sembra condurre con sé anche una spersonalizzazione dell'individuo, un abbandono della parte più autentica di sé, ad opera di un ri-orientamento del sentire, reso così più sano, più civile, ma meno visceralmente personale.

In altre parole, se il Male è una parte vitale dell'uomo e i nostri sforzi devono condurre a svelarlo per mutuarlo/smussarlo/diluirlo, che ne sarà di quella vitalità e di quella identità personale che si caratterizza e si distingue dalle altre per i propri spigoli e le proprie imperfezioni? Se si riconoscesse che tale domanda ha un senso, bisognerebbe considerare che l'obiettivo della pace legittimi un mutamento antropologico, teso se non ad un appiattimento delle identità personali quanto meno alla tendenziale convergenza verso capacità relazionali maggiormente standardizzate. Questo processo evolutivo condurrebbe innegabilmente verso un riassortimento della

¹² Ivi, 291.



suddetta ricchezza antropologica, realizzata però in nome di una imprescindibile e auspicabile evoluzione irenica.

Infine, un ultimo rilievo. Tenendo ben presente l'idea per cui il male e il bene sono grandezze ontologiche, appartenenti al mistero insondabile dell'universo che l'uomo ha però il compito e la necessità di penetrare, sembra che dal libro possa emergere una nuova e originale concezione di laicità¹³, intesa come fiducia in un sistema di valori o di funzionamento in base a cui orientare la propria vita, come fede in un insieme di riferimenti che servano a condurre una esistenza dotata di senso e di valore. Un concetto che, così inteso, diviene più ampio di quello tradizionale: questo testo dà l'impressione che non sia possibile raffigurare una laicità intesa come assenza di fede, proprio perché ogni uomo vive declinando a suo modo il mistero e il bene e il male che ne fanno parte, e adotta tale modalità in maniera essenzialmente "fideistica".

La laicità diviene dunque personale interpretazione del mistero.

La maniera di interpretare il segreto che permea il mondo ha a che vedere con delle scelte, più o meno precise, compiute dagli individui riguardo al sistema di conoscenza da adottare per interpretare la realtà e muoversi in essa. Si eleggono a riferimento strutture interpretative peculiari, si fa propria la chiave di lettura fornita da un sistema religioso, culturale, economico, filosofico, politico, ma pur sempre non laico in senso tradizionale, poiché l'uomo sceglie di accordare ad esso fiducia, *fede*, gli si affida, eleggendolo a religione di vita, al punto che la struttura cognitiva diviene una forma di spiritualità¹⁴. Scrive l'Autore:

¹³ L'Autore parla di «metafisica assunta» (ivi, 292), e di «visione ontologica» (ivi, 296).

¹⁴ Ivi, 296.

«Ogni conoscenza è un'opzione di fondo non dimostrata e non dimostrabile assiologicamente orientata, e cioè una metafisica, la quale si pone sul piano d'altre opzioni e gioca di fronte a esse la sua valenza¹⁵».

Questo passaggio conduce necessariamente verso una dimensione super-individuale, collettiva, e il tema diviene quello dello “scontro” tra saperi, ognuno dei quali deve accettare di essere né più né meno che una fede, che nella quotidianità dell'uomo si fa *modus operandi*.

Anche l'empirismo e il razionalismo propri della scienza devono fare i conti con questa quota di innegabile mistero: dalle tesi più estreme, per cui «le teorie scientifiche non sono altro che *approssimazioni*, e ambiscono tutt'al più ad essere realistiche»¹⁶, a quelle più moderate, secondo le quali «mentre prima la scienza convinceva in quanto scienza, oggi diventa sempre più decisiva la *fede* nella scienza (oppure in *questo* metodo, in *questo* approccio, in *questo* orientamento)»¹⁷.

Ciò detto, viene da chiedersi se questa nuova forma di laicità non conduca a ritenere che anche il discorso sulla pace non possa che essere impostato a partire dalla consapevolezza del forte radicamento che i vari sistemi di “fiducia” hanno negli individui e nelle collettività. Un'assunzione che, se resa propedeutica a qualsiasi percorso di pace, pare destinata a rinsaldarne non solo il valore ma anche il successo.

¹⁵ Ivi, 17.

¹⁶ J. D. BARROW, F. J. TIPLER, *Il principio antropico*, trad. it. di F. NICODEMI, , Adelphi, Milano, 2002, 52.

¹⁷ U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. di W. PRIVITERA, C. SANDRELLI, G. C. BRIOSCHI, M. MASCARINO, Carocci, Roma, 2000, 222, 237.

Di qui si può forse affermare, non senza un tocco di provocatorietà, che, proprio nella misura in cui incorpora le molteplici voci delle “fedi” individuali, una teoria della pace possa ritenersi “laica” solo nel senso reinterpretato dal testo. Al contrario, risulterebbe angusta la caratterizzazione di tale teoria come laica in senso tradizionale, poiché ciò comporterebbe di trascurare le istanze di base, disconoscere le strutture cognitive stesse dei singoli attori, il che varrebbe a dire avviare un cammino senza averne riconosciuto i presupposti