

Il rapporto con l'altro ai tempi del terrore. A proposito dell'approccio mitico-simbolico o "mitologico" nell'analisi dei fenomeni politici

di *Patrizia Salvatore*

ABSTRACT: Nell'illustrare la specificità dell'approccio mitico-simbolico o 'mitologico' nell'analisi dei fenomeni politici il saggio evidenzia l'esigenza di un rinnovamento critico della concezione antropologica, che non limitandosi all'analisi della "finitudine", della "condizionatezza" e "nullità", dialetticamente comprenda il ricorso alla tematica della libertà intesa come liberazione e del connesso ineludibile problema di educarla.

Keywords conflitti, fratelli, simbolo, liberazione, educazione

Basta uno sguardo alla mappa degli attacchi terroristici nel mondo degli ultimi quindici anni dall'evento epocale dell'11 settembre 2001 per essere immediatamente assaliti da allarmante sgomento per la ravvicinata frequenza ed ampia diffusione geografica degli eventi di sangue. E ad inquietare quest'immediata reazione, al limite dell'impotenza, appena si rievoca lo sconcertante numero di morti e feriti, vi è il drammatico interrogativo del *se, dove e quando* anche noi saremo colpiti.

È un dato di fatto che i conflitti stanno affiorando ed esplodendo anche a seguito dei processi di globalizzazione, che hanno complicato il quadro dei problemi coloniali e neo-coloniali incancreniti. Nel mondo, quale 'villaggio globale', le appartenenze, al di là del luogo comune secondo il quale si rafforzerebbero, in vero si allentano, recitando a se stesse la *commedia* di una forza che non possiedono più. E con il crollo delle barriere, anche quando, risibilmente, da più parti, come ora, si innalzano muri, diminuisce, altresì, la resistenza alle "rivalità mimetiche". Giacché non sono più separati gli uni dagli altri da fissi limiti invalicabili, i soggetti coinvolti, individui, gruppi, stati si imitano freneticamente, quanto meccanicamente, generando conflitti che si configurano come conflitti fra fratelli nemici, e che secondo un approccio meramente fenomenico sembrerebbero non avere alcuna altra possibile risoluzione¹.

¹ R. Girard, *Le appartenenze*, in D. Mazzù (a cura di), *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, Transeuropa, Ancona-Massa 2006, pp. 260-271. L'articolata prospettiva di analisi fatta da Girard, per essere efficacemente approfondita, deve fondarsi, a mio avviso, su una filosofia dell'essere, che individui a quali condizioni è possibile perseguire uno sviluppo globale in cui ciascuno da fratello-amico dell'altro cooperi creativamente a costruire il bene di ciascuno e di tutti. In altri termini, si tratta di rispondere a questioni cruciali quali: "come agire per lo sviluppo umano? Quali idee di ordine teoretico ed etico sono necessarie per una ragionevole azione di sviluppo? Quali sono i criteri di orientamento e di giudizio che consentono di determinare un vero sviluppo umano della società?" (F. Balbo, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, in *Opere 1945-1964*, cit.,

Da quando dagli inizi del XXI secolo non sono più gli stati nazione gli unici attori protagonisti della politica mondiale e i confini politici non sempre e rigidamente coincidono con quelli nazionali il concetto tradizionale di guerra, basato sulla netta contrapposizione tra amico/nemico, è entrato in crisi, superato da altre modalità di lotta, che, fino a un certo punto, spesso si sovrappongono, da quello di guerra civile alla guerriglia al terrorismo contemporaneo. Quest'ultimo, in particolare, occupa, in vero, uno spazio a sé per la peculiarità del suo tratto essenziale rispetto alle precedenti, ovvero l'*asimmetria degli scopi*. Si tratta di colpire un obiettivo affinché ciò serva da monito e da deterrente preventivo nei confronti di un altro, "e al tempo stesso galvanizzi il proprio campo"². Anche nelle altre forme di lotta può ovviamente avvenire occasionalmente che si decida di attaccare non direttamente il nemico ma un soggetto *altro* perché simbolicamente legato al primo. Ma è proprio questa la caratteristica di cui è sostanziato il terrorismo: non riuscendo a colpire il "cuore" avversario, perché troppo potente rispetto alle proprie forze, il terrorista ripiega su un *simbolo*, che presenta comunque un nesso col nemico, e, se non direttamente, riconduce, comunque, al "cuore" nemico. Così, mentre il cosiddetto nemico potrebbe disporre di mezzi per proteggere ciò che, egli sa o prevede o presume di sapere e prevedere che, gli avversari concepiscono come il suo "cuore", non ha risorse mai abbastanza adeguate e sufficienti per proteggersi dagli infiniti possibili obiettivi, giudicati in situazione, da parte del terrorismo, indirettamente collegati a quel "cuore". Un'altra dimensione il terrorista mette al servizio della razionalità strumentale, di fronte all'avversario più potente, quella immaginativo-simbolica, con la quale scopre che è inutile aggirarlo o coglierlo di sorpresa per attaccarlo direttamente, come sarebbe *logico*. Con la stessa *logica* sarebbe facile, infatti, essere annientato, data la sproporzione di forze. La strategia, dunque, è che non c'è una strategia *calcolata* secondo la *regola* della presunta *chiarezza* ed *evidenza* di uno scontro in campo aperto e frontale.

Il terrorista, valutando *ex ante* impraticabile lo scontro diretto, abbandona ogni calcolo strategico; sceglie di colpire qualsiasi bersaglio indiretto, purché si tratti di un gesto estremo di violenza destabilizzante. [...] Si dedica ad annientare e, non potendo colpire effettivamente il "cuore" nemico, ne polverizza i simboli e ne terrorizza l'immaginazione. In che senso possiamo dichiarare che questo terrorista è stato sconfitto? Non lo sconfigge la morte fisica, non il mancato crollo dell'ordine nemico, non l'incisività della repressione, e nemmeno l'eventuale debole proselitismo tra le masse di riferimento. Secondo la logica del "tanto peggio tanto meglio", egli vince purché e finché il nemico cambia a seguito del suo attacco: più la reazione è speculare, più il nemico sceglie di assomigliargli, più ricorre egli pure ad una forza "priva di misura", maggiore risulta l'efficacia della lotta. Nulla sarà come prima. Attraverso percorsi storici imprevedibili, e che dunque non richiedono programmazione strategica, opportunità sovversive prima bloccate cominceranno a giocare le loro *chances*. Se questo accade, il terrorista "puro" ha vinto: ha deviato *comunque* il corso di una vicenda storica ai suoi occhi perversa³.

p. 362). Di ciò mi sono occupata in *Prometeo e Cristo. Una riflessione politico-simbolica*, ed. Aracne, Roma 2016.

² R. Genovese, "Per la guerra perpetua", *Il Ponte*, LIX, 3-4, 2003, p.105.

³ N. Bellanca, *Elementi di un'analisi del terrorismo contemporaneo*, in *Jura gentium* Rivista di

Allarmante diventa lo scenario se il circolo vizioso che si viene a determinare sembra reiterarsi all'infinito e urgente la questione se sia ancora possibile realizzare un'esistenza pacifica. A tal proposito acquista particolare rilevanza l'approccio *mitico-simbolico* o *mitologico* proposto da Domenica Mazzù nella raccolta di saggi *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere* (Transeuropa, Ancona 2006)⁴, di cui è anche la curatrice. Il volume è stato apprezzato anche in Giappone, dove sulla scia degli attacchi moltiplicatisi dopo l'11 settembre 2001⁵, è stato tradotto e pubblicato nel 2008, con la suggestiva eloquente stampa in copertina di Gustav Dorè, "L'assassinio di Abele" (*Kain no Poritikku*, Hosei University Press)⁶. La tesi centrale della curatrice del volume, sostanzialmente condivisa dagli altri autori dei saggi, ivi, raccolti, è che l'ignoranza delle dimensioni simboliche rafforza gli "effetti determinanti" dei tragici avvenimenti del nostro tempo, rendendoli imprevedibili e incontrollabili. La peculiarità di quest'approccio, in sostanza, consiste nella "ricerca di un punto di vista che, ferma restando la specificità politica del politico, recuperi la relazione della "logica" politica con la logica simbolica, antropologica, psicanalitica» altrimenti detta «"mitologica" del politico»⁷. Di ciò pienamente convinta, la Mazzù sostiene «che i miti, le leggende, i testi religiosi, adeguatamente decifrati, possano dare un significativo contributo al tentativo di formulare plausibili risposte a interrogativi tanto complessi quanto essenziali alla comprensione degli equilibri che regolano le relazioni tra gli uomini»⁸.

La studiosa, si propone, pertanto, di operare una "dilatazione dei tradizionali filosofia del diritto internazionale e della politica globale, Firenze 2005, p.2. A confronto risulta quantomeno riduttiva, al di là dei pericolosi toni violenti usati, la risposta affermativa del filosofo Bernard-Henry Lévy alla domanda se "stiamo rispondendo correttamente al nuovo terrorismo": "globalmente sì. Si lotta su tre fronti. Lo stato islamico in Iraq e in Siria, perché là c'è il cervello dello jihadismo e il modello di vita in cui si identificano questi bastardi. La repressione impiegata di chi, in Francia, cade nel terrorismo o ne fa l'apologia. La democrazia: tutte le forze politiche devono unirsi per difendere lo stato di diritto vigilando affinché non sia messo a rischio da esigenze di polizia e guerra". Ma se l'obiettivo del terrorista è quello di farsi imitare non c'è da chiedersi se lo si sconfigga davvero limitandosi a reprimere i fenomeni di violenza subiti o minacciati? Non bisogna immaginare, oltre all'ovvia ed automatica risposta dettata dalla contingenze, nuove forme di politica globale più eque e giuste per tentare di risolverne le cause profonde, cercando di dare, innanzi tutto, corpo a quei valori democratici che, inautenticamente pratichiamo nel limitarci spesso a sbandierare? ("La ricetta delle democrazie per sconfiggere i jihadisti?", intervista di Francesca Paci al filosofo H.B. Lévy, ne *La Stampa* dell'11 settembre 2016).

⁴ Il volume, prima ancora che in Italia, è stato edito e pubblicato in Francia (*Politiques de Caïn*, Desclée de Brouwer, Paris 2004).

⁵ Sarebbe superficiale sostenere che il terrorismo sia cominciato l'11 settembre, ma è indubbio sostenere anche con Mohsin Hamid che "ha scatenato forze potenti", che già da tempo esistevano nella storia passata e recente, con l'effetto di un "detonatore che ha liberato da una parte nazionalismo e tribalismi e dall'altra quella pericolosa attitudine a guardare con sospetto ogni diversità" (M.HAMID, "Quindici anni dopo", in *La Repubblica* dell'11-9-2016, p.38. Cfr., altresì, L. Vidino, *Una guerra fratricida esportata in Occidente*, in *La Stampa* dell'11-9-2016, p. 6.

⁶ La traduzione è stata affidata a Masahumi Naitou, che insegna *Letteratura comparata, Cultura comparata* e *Lingua Francese* presso le *Università* Musashi e Nishōgakusha di Tokio.

⁷ D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino 1990, p. 35.

⁸ Id., *Tebe e Corinto. Sul figlicidio*, Giappichelli, Torino 2003, p. 21.

confini epistemologici relativi ai fatti ed alle dinamiche di carattere politico in senso stretto⁹, poiché nell'analisi dei fenomeni politici non esauriente risulta la risposta data dalla teoria del contrattualismo, "elaborata secondo i più rigorosi criteri del *logos*", stante il fatto che quest'ultima "riconduce la genesi del potere politico ad un atto originario libero e disalienato". Pur tuttavia, a guardare, più in profondità, "la domanda sul male oscuro che inchioda gli uomini alla servitù, invero, prende senso nell'ottica dell'*ermeneutica mitologica*, mentre la risposta formulata dalla teoria contrattualistica ubbidisce esclusivamente al criterio della *logica* politica. È come se a domandare fosse il cuore e a rispondere fosse la mera razionalità"¹⁰.

È possibile, comunque, che i due modelli si incontrino dialetticamente sul piano del simbolico. Infatti, ad essi "si collegano [...] due diverse elaborazioni della perdita dell'uguaglianza originaria (mitica, utopica o ipotetica che la si voglia considerare)"; e precisamente: il modello *teologico* (del dominio), che è rivolto alla ricerca delle origini del politico, e quello *logico* della presunta uguaglianza, che fingendo il volontario consenso alla costituzione dello Stato, mira a fornirne la genesi logica. Orbene, in entrambi i casi, trattandosi di "un gesto unilaterale, inclusivo o esclusivo, che mira alla ricostituzione immediata dell'unità-totalità originaria perduta, [...] si rivela il carattere diabolico di tutti e due i comportamenti", tesi a imporre, come sono, una visione di parte, inclusiva o esclusiva che sia, come se fosse il punto di vista totale. Siffatto punto di vista, invece, non può più essere ricostituito nell'immediatezza, bensì "deve risultare dal mettere-insieme (*sym-ballo*) le parti in cui quella totalità originaria si è scissa, riconoscendo con la loro originaria e perduta uguaglianza anche la loro presente diversità". Il teologico "è, pertanto, un modello che, nell'interpretare il politico, scopre nella sua stessa essenza costitutiva anche la nostalgia di una *teologia non politica*". Insomma, mentre la pretesa dell'approccio logico-scientifico è quella di fare a meno di ogni presupposto, la filosofia politica tiene invece doverosamente conto del presupposto teologico, in quanto, in esso si evidenzia la sua *funzione escatologica e soteriologica*. D'altronde, obiettivamente è possibile "negare la tensione soteriologica della politica? Non è un *σωτήρ* persino il Leviatano di Hobbes? Non è escatologico e soteriologico un patto sociale stipulato da individui disposti, in ultima istanza, a perdere tutto pur di aver salva la vita? C'è un senso più radicalmente soteriologico di quello che riguarda la conservazione del sé, l'autoconservazione, la sopravvivenza?"¹¹.

Detti interrogativi retorici che la Mazzù in modo incalzante si pone scaturiscono dal convincimento che "è la *nuda vita* – da dare, salvare, proteggere, mantenere o sopprimere – la vera pietra d'inciampo di ogni costruzione o istituzione umana". E sostiene che "ciò, paradossalmente, è vero perché l'uomo è un essere *mortale*", precisando che "*mortale*, in tal caso non è un aggettivo, ma prende *sostanza*, diventa l'anima della vita sia individuale che collettiva". In altri termini, "nessuna teoria sul Potere può ignorare che esso è strutturalmente legato alla vita e alla morte

⁹ Id., *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano 1986, p. 17.

¹⁰ Id., *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello stato*, Edizioni ETS, Pisa 1999, pp. 17-18, *passim*.

¹¹ Id., *Logica e mitologica*, cit., pp. 43-47, *passim*.

e che lo Stato nasce per governare la paura della morte”¹².

Nel volume *Politiche di Caino*, in cui, come ho già evidenziato, trova concreta applicazione l’approccio di cui trattasi, la Mazzù sostiene, appunto, la tesi che “i più recenti avvenimenti planetari abbiano consumato le potenzialità di neutralizzazione della violenza umana indifferenziata, insite nell’originario modello politico schmittiano”¹³. Infatti, il nemico – come avverte la stessa studiosa –, il quale “non mira più a rivelarsi bensì a sottrarsi al desiderio dell’altro, rendendosi invisibile, e *indifferentemente* mescolando il fratello al nemico [...], penetra subdolamente, fin nelle più riposte fibre dell’organismo individuale, biologico e sociale distruggendolo” (XVII-XVIII). E così facendo, in pari tempo, finisce col distruggere anche se stesso “per una sorta di aberrazione autoimmunitaria cui va incontro un modello politico rigidamente legato all’impossibile distinzione tra l’amico da salvare e il nemico da distruggere” (227P). Il che riscontra anche nell’attacco dell’11 settembre 2001, laddove “carnefici e vittime insieme sono stati fusi dentro lo stesso acciaio incandescente. Resti umani *indifferenti* si sono raccolti nella fossa comune del *Ground zero*, abissale altare della violenza indifferenziata che ha ripreso ad aggirarsi per il mondo”: “a New York come a Hiroshima, come a Cartagine, come a Troia” (XIII). Per di più “l’attacco alle Torri Gemelle ha segnato l’immaginario degli americani con la potenza emotiva di un’esplosione nucleare”; proprio tale quale quella “che *loro* hanno ordinato, per sconfiggere definitivamente il Giappone”.

E allora? “Siamo dunque di fronte a una *risposta mimetica?*” (XXIII).

Questo il drammatico interrogativo al quale bisogna criticamente quanto urgentemente rispondere, lasciato aperto dalla Mazzù *problematicamente*, alla luce dell’ottica di René Girard, la cui concezione della “rivalità mimetica”¹⁴ “ben si coniuga con uno dei più significativi paradigmi della politicità, già evocato a proposito di Romolo e Remo: la lotta fra fratelli” (XVII).

Per non incorrere nel rischio della “persistenza di un modello di salvezza non conservativo, ma basato sullo schema *mors tua vita mea*” (che si rivela essere “modello diabolico non *simbolico*”), la studiosa, nel suo saggio¹⁵, prospetta una possibile via d’uscita. Innanzi tutto, a suo avviso, “è piuttosto il punto di vista strategico che deve essere corretto e riportato dall’esterno all’interno dell’individuo, dove sopravvive, benché temporaneamente inattivato dalla perdita di contatti, il nostro più antico e originario modello di salvezza, quello [...] che, dopo averci dato la vita, ci ha consentito effettivamente di salvarla tramite l’azione ripartiva”.

E così conclude: “è il modello materno, insomma, che ci suggerisce come salvarci non *dallo* Stato ma *insieme* allo Stato” (232P)¹⁶. Al contrario, il “voler dele-

¹² Id., *Politiche di Caino*, cit., pp. XIX-XX. Circa l’istituzione del potere quale strumento per vincere la paura della morte, si vedano anche le pp. 5, 13, 14, 159 di D. Mazzù, *Il complesso dell’usurpatore*, cit., e le pp. 24-25, 98, 143, 254 e sgg. del volume della stessa autrice, *Logica e mitologica del potere politico*, cit. .

¹³ Id., *Politiche di Caino*, cit., p. 211. D’ora in poi, quando citerò da questo testo, mi limiterò ad indicare tra parentesi il numero della pagina dove si trova la citazione, seguito da una P, che sta per ‘*Politiche di Caino*’.

¹⁴ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1986.

¹⁵ D. Mazzù, *La metafora autoimmunitaria del politico*, in *Politiche di Caino*, cit., pp. 211-239.

¹⁶ Alla ‘fiduciosa’ idea-speranza che il modello materno abbia un effetto soteriologi-

gare il problema della salvezza allo Stato è un'illusione derivante dalla nostra incapacità di riconoscere il carattere fantasmatico dell'omni-potenza che noi stessi, per rispondere alle nostre paure, abbiamo inventato e messo dentro lo Stato" (232P). In realtà, quest'ultimo, che ha simbolicamente assunto "tutti i tratti della funzione vitale che un tempo è stata della madre", piuttosto, nella effettualità, si rivela "un meccanismo senz'anima", giacché "è una struttura artificiale priva della capacità materna di assumere l'aggressività, trattenerla in sé ed elaborarla riparativamente" (220-221P). È evidente che da parte dei singoli individui per uscire dallo stato di minorità si deve prendere atto che lo Stato non è la madre e non può svolgerne le funzioni. E se ciò può comprensibilmente voler far cercare la madre vera, per poi scoprire che essa è morta, e non tanto perché il nemico l'abbia uccisa, ma semplicemente perché gli uomini muoiono, orbene è proprio l'accettazione della sua morte che sul piano simbolico spinge a disilludersi della fantasmatica agognata "immortalità che spinge gli uomini ad esportare la morte nel tentativo di sconfiggerla" (228P).

Per uscire dal labirinto di terrore in cui sembra non esservi via d'uscita, è

co, l'autrice è giunta non senza averne criticamente messo in discussione la 'auspicata' efficacia. Già, la Mazzù, sin dal 1986, avverte che il ruolo della madre, "rielaborato e trasformato dall'ideologia patricentrica, presenta delle distorsioni assai rilevanti, che recano grave danno ad una equilibrata crescita psicologica del bambino". In questo contesto di squilibrio può avvenire che "la Grande Madre perduta rischia di affacciarsi come Madre vendicatrice". Pertanto, "è di quest'ultima madre paranoica, doppiamente usurpatrice, che bisogna diffidare. Per difenderlo da essa la vera madre dovrà ancora una volta rinunciare al figlio, ovvero, fuor di metafora, dinanzi al rischio della paranoia cosmica, la *realtà* è chiamata a dimostrarsi autenticamente *materna*, anche, se sarà necessario, cedendo il figlio all'*utopia*. E tutto questo senza garanzia alcuna. Anzi con la lucida consapevolezza che l'antica saggezza salomonica si va facendo sempre più antica" (D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, cit., pp. 153, 170, *passim*). Alla base di questa consapevolezza vi è la necessaria quanto dolorosa demistificazione che "anche prescindendo dalla realizzazione del gesto resta pur sempre l'esistenza reale della fantasia figlicida della madre" e che la pratica del figlicidio in fondo esprime «il bisogno individuale e collettivo di mantenere e vivificare il legame della comunità con la trascendenza, comunque la si intenda e la si voglia rappresentare. È un modo per mostrare agli dei che gli uomini sono disposti a rinunciare a quanto di più "sacro" hanno al mondo per salvare il mondo stesso» (Id., *Tebe e Corinto*, cit., pp. 99, 100, *passim*). Così, nel 2003 continua la sua riflessione che certamente merita di essere ulteriormente *approfondita*. Insomma, proprio per non risolversi l'*utopia*, di fatto, in disperata rassegnazione di fronte all'amara constatazione che "in realtà ciascun padre e ciascuna madre sono buoni e cattivi allo stesso tempo: possono dare la vita e possono dare la morte" (*ibidem*, p. 62), ebbene, a mio avviso, s'impone un rinnovato approccio critico antropologico, che analizzi kantianamente in maniera più approfondita il rapporto con la *trascendenza*, con il "totalmente Altro", di cui sapienzialmente parla anche Horkheimer. È la libertà in questione: la autentica libertà laicoreligiosa, non il mero libero arbitrio, assolutizzato *prometeicamente* e, quindi divinizzato *sic et simpliciter*. Questione politica, ossia di *filosofia politica* è l'individuazione di criteri *razionali-esperienziali* grazie ai quali sapere operare concretamente la distinzione tra 'vera madre'– simbolica e 'falsa madre'– diabolica. In altri termini, come educare il libero arbitrio dell'uomo affinché questi responsabilmente scelga quale '*atteggiamento esistenziale retto*' il paradigma di chi, come Cristo, ha gratuitamente donato la propria esistenza al servizio di tutti, anche dei nemici, per amore disinteressato, piuttosto che quello di Prometeo, che, invece, esprimendo l'*arbitrario narcisistico* autopotenziamento assoluto ed incondizionato, *incline* ad ignorare e/o annientare l'altro?

necessario, dunque, aggrapparsi al filo di Arianna della *memoria*, capace di “intrecciare l’etica con il tempo”¹⁷, per “contattare le nostre origini guardando al di là dei processi di distinzione convenzionale tra appartenenza ed estraneità, in un’ottica *trasversale*”¹⁸ (236P), che “denota, sì, una crisi ma nel senso positivo di una crisi di crescita, conseguenza dell’apertura verso ragioni diverse, ovvero espressione dell’esigenza adulta di costruire la propria identità senza guardare rigidamente in una sola direzione ma anche senza rischiare di perdere quanto sentiamo come parte acquisita del nostro essere”. Diventa, così, possibile – quanto necessario e doveroso! – realizzare una *simbolica* “elaborazione che permetta di ricostituire un’identità più complessa, inclusiva e non escludente” (237-238P). Diversamente “ci perderemo insieme al sogno di onnipotenza che ci ha finora illusi” (233P). In altri termini, sebbene sia “l’onnipotenza [...] il nostro oggetto totale – così ci piace immaginarlo – sicché chi lo possiede può tutto, ha tutto, è tutto, chi non lo possiede *non può, non ha, non è*”, in vero, solo “se ritroviamo in quell’onnipotenza la nostra antica impotenza [...] possiamo anche individuare le nostre attuali e concrete, benché determinate, potenzialità riparative” (232-233P).

Fin qui, in una breve sintesi, i presupposti-orizzonti dell’approccio ‘mitologico’, così come a me risultano esposti ed argomentati dalla Mazzù.

Per quanto mi riguarda, sul *piano metodologico*, ritengo pienamente condivisibile l’esigenza di servirsi dell’approccio ‘mitico-simbolico’ per una ‘integrale’ autentica razionalità, in cui siano compresenti tutti gli aspetti che la compongono: tale, cioè, che tenga anche conto della *immaginazione creativa* e della sfera del ‘desiderio’ di “giustizia consumata e perfetta”, ossia della *nostalgia del totalmente Altro*, le cui manifestazioni storicamente fenomeniche nelle loro cause psicologiche e psico-patologiche, sono specifico oggetto di studio della psicanalisi. È da notare, tuttavia, con Ricoeur (il quale, nell’analisi di tutti gli aspetti della *cultura*, ‘apre’ ad un uso metodico della psicanalisi) che occorre permanentemente vigilare sui possibili ‘rischi’ che detto utilizzo comporta, se non adeguatamente ‘delimitato’. Infatti, da un lato, è ormai divenuto manifesto che, “anziché squalificare la descrizione dei fenomeni morali”, l’uso della psicanalisi ha il merito piuttosto di “raggiungerli nel loro lato in autentico”¹⁹, poiché non fa che “sostituire a una coscienza immediata e dissimulante una

¹⁷ D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, cit., pp. 35-38, *passim*. Si vedano anche le pp. 228 e 236 di *Politiche di Caino*, cit. .

¹⁸ “Parlando di trasversalità, pensiamo, qui, ad una nozione vicina all’*a priori* kantiano, ovvero qualcosa che è più di un semplice ideale ma meno di una realtà effettuale, perché se si trattasse di un ideale non potrebbe aver luogo, ma se avesse luogo non avrebbe più il pur indispensabile carattere di idealità. Essa è piuttosto una sorta di dimensione regolativa e ispiratrice dell’agire sociale e politico, unita alla capacità di produrre effetti reali. Tale dimensione, infatti, invisibile dal punto di vista della realtà ma reale dal punto di vista della ragione, può essere colta soltanto negli effetti pratici che produce con la stessa intensità di una vera e propria forza materiale. Essa *mette insieme* ideale e reale. La trasversalità ha dunque la forza del *simbolico*” (238P). A riguardo si veda anche p. 254 e sgg. di *Logica e Mitologica del potere politico*, cit., come anche pp. 25, 75-76, 81, 82, 87 di D. Mazzù, *Voci dal Tartaro*, cit..

¹⁹ P. Ricoeur, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002 (I ed. franc. 1965), pp. 488-489.

coscienza mediata e istruita dal principio della realtà²⁰. In sostanza, grazie a detta applicazione “abbiamo imparato a mettere in dubbio l'autorità di un debole super Io troppo facilmente identificato con la volontà di Dio ed a rilevare che l'imperativo che dà la morte, ma non la vita, non è altro che la proiezione della nostra personale debolezza”²¹. Di contro, però, “non si deve assolutamente chiedere alla psicanalisi ciò che essa non può dare, vale a dire l'origine del problema etico, cioè il suo fondamento e il suo principio”, “ossia una problematica dell'originario”²². Dunque, “non si può chiedere di risolvere questioni di ordine radicale, né nell'ordine della realtà, né in quello del valore”. La questione del ‘primario’, infatti, di cui la psicanalisi si limita ad occuparsi “non è questione di ciò che giustifica o fonda, bensì di ciò che precede, nell'ordine della distorsione, del travestimento”²³. Ora, se, come osserva Ricoeur “il freudismo manca di un adeguato strumento teoretico che renda intellegibile la dialettica assolutamente originaria del desiderio e dell'altro dal desiderio”²⁴, c'è da chiedersi: in quale più ampio orizzonte bisogna criticamente contestualizzarlo e, in pari tempo, su quale presupposto, originariamente ontologicamente fondante, occorre fare leva? L'attenzione legittima quanto doverosa alla *finitezza* e *tonicità* dell'essere umano non basta. È chiaro che, dopo le funzionali critiche dei ‘maestri del sospetto’, come Marx, Freud, Nietzsche, e gli importanti contributi dell'esistenzialismo nel merito, oggi, una rinnovata riflessione critica sul piano antropologico filosofico s'impone. A mio avviso, non si possono non considerare “trasversalmente” e, quindi, ri-considerare dialetticamente gli stessi concetti di ‘strutturalità insignificativa’, ‘condizionatezza’, ‘finitudine’, ‘nullità’, alla luce e sulla base anche di un “presupposto teologico”, che in Horkheimer, appunto, fa tutt'uno con la *nostalgia del totalmente Altro*²⁵. Ragion per cui, se è senz'altro lecito delimitare il campo di indagine dall'*ex nihilo* alla morte, non è speculativamente

²⁰ Ivi, p. 49.

²¹ P. Ricoeur, *L'ermeneutica del sublime. Saggi per una critica dell'illusione*, cit., pp. 100-101.

²² Anche Domenica Mazzù precisa con Ricoeur che l'utilizzo della psicanalisi ‘subisce’ dei limiti: “la prima limitazione comporta, secondo Ricoeur, che l'analisi si arresti consapevolmente al di qua di qualsiasi problematica dell'originario: la primarietà, cioè, non va scambiata per fondamento” (D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, cit., p. 20). A mio avviso, però è opportuno dare maggiore importanza, con lo stesso Ricoeur (P. Ricoeur, *Dell'interpretazione*, cit., p. 199), al fatto che “proprio questa limitazione interna della problematica freudiana ci spingerà [...] quindi, in un secondo tempo, a ritrovare nella stessa psicanalisi la ragione del suo stesso superamento”, giacché «è compito del filosofo articolare la demistificazione dell'accusa su di una problematica dell'originario etico”, il cui orizzonte è stato liberato soltanto con la distruzione delle false trascendenze» (P. Ricoeur, *L'ermeneutica del sublime*, cit., p. 133). Cfr. anche P. Ricoeur, *Dell'interpretazione*, cit., p. 178.

²³ P. Ricoeur, *Dell'interpretazione*, cit., pp. 178, 211, *passim*.

²⁴ Ivi, p. 532.

²⁵ In altri termini, dovrebbe essere altrettanto chiaro che “la dimensione ctonica dell'esistenza è da recuperare, non perché l'umano sia ridotto ad essa, ma al contrario perché l'umano si arricchisca di essa ne tragga i succhi vitali delle proprie attività, impedendo che queste si inaridiscano o si vanifichino in un presuntuoso isolamento. La materia non risolve in sé il valore, ma è la carne, i muscoli, il sangue in cui il valore vive; non è il suo limite o il suo strumento – o almeno non è soltanto questo –, ma piuttosto il suo stesso essere reale, o ciò che lo fa consistente, compatto e solido” (P. Prini, *Esistenzialismo*, Editrice Studium, Roma 1972, p. 224).

soddisfacente esaurirvi immanentisticamente l'essere *gettato*, che caratterizza sì un aspetto, ma non esaurisce l'identità integrale dell'uomo, *radicalmente* aperto alla trascendenza in senso anche verticale. Insomma, se è scientificamente 'legittimo' – lo ribadisco – il ricorso alla tematica della "gettatezza", di cui fa parte il "campo degli istinti, delle immagini latenti e delle tendenze della vita dei sensi", che costituisce "l'incosciente dell'irrazionale dell'uomo"²⁶, orbene, sia pure senza enfaticizzazione alcuna, è altrettanto essenziale il ricorso alla tematica della *libertà* come *liberazione*²⁷, colta e considerata nell'economia del rapporto alla trascendenza dell'Essere, del *totalmente Altro*, approfondendo la riflessione sulle *energie interiori*, intime, *spirituali*, originariamente fondanti, presenti *oltre* e *al di là* dell'inconscio; appunto, precisamente nel "precosciente dello spirito" dell'*essere umano*. È necessario, dunque, quanto funzionale interrogarsi su quale sia il rapporto tra "l'incosciente dinamismo irrazionale della psiche" e il precosciente o subcosciente dello spirito". Se è vero, come sostiene anche Maritain, appena citato, che l'inconscio irrazionale e il precosciente dello spirito comprendono un profondo dinamismo interno e che sono del resto vitalmente connessi tra loro e si frammischiano in molti modi, è anche vero che "vi è tra loro una totale differenza di natura": il «precosciente o subcosciente» affonda le proprie radici nell'"abisso senza fondo della libertà personale e della sete dello spirito che lotta e si sforza per conoscere e vedere, afferrare ed esprimere", mentre l'"inconscio irrazionale" è proprio della assolutizzazione della *psiche* in cui più che altro "la selvatichezza e l'automatismo fanno i gesti della libertà". Ed allora, nell'analisi dei fenomeni politici e culturali, non si può prescindere dalla considerazione dell'*appello metafisico* presente nelle "nostre aspirazioni autenticamente umane", onticamente originarie, a liberare e purificare il precosciente spirituale dalla schiavitù dell'inconscio irrazionale "e di trovare le nostre sorgenti di vita, di libertà e di pace, in questa purificata precoscienza dello spirito" da concretizzare all'infinito, qui ed ora, oltre il qui ed ora, poiché è possibile non esserne in balia se responsabilmente si *attraversa* la sua strutturale "insignificanza"²⁸. E ciò travagliosamente in forza di una dialettica ontologica che creativamente superando la logica della contrapposizione alternativa escludente, *mors tua vita mea*, sia in grado di realizzare efficacemente una *differente* relazione di *integrazione dialettica* con l'altro²⁹, basata sulla crescita di ciascuno *nel-con-per-mediante-attraverso* l'altro, della cui identità si ha ontico bisogno, e non, inve-

²⁶ Cfr. J. Maritain, *I Diritti Dell'uomo E La Legge Naturale*, Vita E Pensiero, Milano 1977; Id., *Strutture Politiche E Libertà*, Morcelliana, Brescia 1963; Id., *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1950, *passim*.

²⁷ Cfr. F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, Peloritana Editrice, Messina 1978.

²⁸ S'intende che detta azione di liberazione, che implica quella di responsabilizzazione, non è mai idealisticamente senza ostacoli, ma è lotta strenua contro le attrazioni e 'resistenze' dell'inconscio e contro le stesse azioni passate cedute, *'inclinatesi'*, a quelle attrazioni. Pertanto, per divenire concretamente liberi si richiede l'unità della persona e delle persone nel tempo oltre il tempo, ovvero la cosciente *memoria* e il riconoscimento attivo dell'ineludibilità della riparazione. La soddisfazione di siffatte esigenze impone la trasformazione radicale del soggetto, il suo rinnovamento profondo e consapevole, vera e propria *metanoia* spirituale *attraverso*, ma non *contro*, la preziosa carnalità, senza di cui non *ci* saremmo, non saremmo al mondo.

²⁹ Qui posso solo accennare a ciò di cui mi sono più approfonditamente occupata in *Prometeo e Cristo*, *op.cit.* .

ce, fondata sul reciproco annientamento per il prometeico delirio di onnipotenza.

In conclusione, volendo perseguire concretamente una 'politica' al servizio dell'uomo, avvalendosi dei contributi di tutte le scienze umane, si richiede, a mio avviso, programmaticamente la promozione di un permanente processo formativo, lungo un itinerario integralmente filosofico con 'orizzonte laico-religioso', ovvero religiosamente laico, quanto laicamente religioso³⁰. In vero, "la filosofia è l'essenza stessa dell'educazione"³¹, e pertanto, l'umanità è sempre *utopicamente*³² *in fieri*: "l'umanità non è solo conservata, essa è promossa, istituita, educata dalla politica"³³. Una politica, bene intesa e compresa, secondo la quale l'appello a "sortirne insieme" giacché "il problema degli altri è uguale al mio", mentre "sortirne soli è l'avarizia"³⁴, non è una retorica solidaristica esortazione all'*embraïssons nous*, ma un compito impegnativo che presuppone il riconoscimento dell'*altro* quale simbolo del *totalmente Altro*.

³⁰ Di ciò mi sono interessata in *Fondamenti 'razionali' del rapporto dialettico storico-problematico tra laicità e religiosità* (in *Atti della «Accademia Peloritana dei Pericolanti»*, Messina 1995); *«Vox populi, vox dei». A proposito dei fondamenti 'razionali-esperienziali' del rapporto dialettico storico-problematico tra laicità e religiosità* (in *Atti della «Accademia Peloritana dei Pericolanti»*, Messina 1998); *Paidéia-Politéia/Politéia-Paidéia. Struttura ontica ed articolazioni storiche della 'umanità' della persona dell'allievo* (in *Atti della «Accademia Peloritana dei Pericolanti»*, Messina 1994). In detti saggi imposto un discorso che se adeguatamente approfondito può soddisfare l'esigenza di una rinnovata antropologia critica.

³¹ F. Balbo, *Essere e Progresso*, in *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966, p. 814.

³² Sul tema della 'utopicità' nella formazione dell'uomo ritengo particolarmente interessanti le considerazioni di E. Lisi, contenute nel saggio *Utopicità ed antiutopicità nella formazione dell'uomo tra essere, poter essere e nulla. Contributo alla fondazione critica dell'idea di utopia*, in *L'utopia*, ed. G. B. M., Messina 1984.

³³ P. Ricoeur, *Il socius e il prossimo*, in *Storia e Verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1994, p. 132.

³⁴ SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera ad una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.