

# Erich Fromm

## Il bisogno di credere

*Saggi sulla religione,  
la psicologia e la cultura*



**Erich Fromm**

**IL BISOGNO DI CREDERE**

**Saggi sulla religione, la psicologia e la cultura.**

Arnoldo Mondadori Editore, Milano marzo 1997.

Traduzione di Vittorio Di Giuro.

Copyright 1963 by Erich Fromm - copyright renewed 1991 by the Estate of Erich Fromm.

Titolo dell'opera originale: "*The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*".

## **NOTA DI COPERTINA.**

Quale significato aveva per i primi cristiani l'idea che un uomo mortale fosse stato elevato a divinità? Perché conquistò in breve tempo tante persone? Quali erano le sue origini inconscie e quali esigenze emotive soddisfaceva? Nel "Dogma di Cristo", il più ampio degli otto saggi qui riuniti, Erich Fromm cerca di capire perché la figura di Gesù fece tanta presa sulle masse e in che modo si trasformò nei primi secoli cristiani. Considerando il trionfo di un dogma non come il prodotto di un conflitto psichico, ma come il risultato di un processo storico, l'autore sostiene che la credenza dei cristiani delle origini - spesso poveri, carichi di odio per coloro che li dominavano e ansiosi di liberarsi dal giogo - che un uomo sofferente fosse diventato un dio si fondava sul loro desiderio profondo di detronizzare il padre-dio. In seguito, il cambiamento nella situazione economica e nella composizione sociale della comunità cristiana modificò l'atteggiamento dei credenti e il dogma si sviluppò: l'idea di un uomo diventato un dio si tramutò nell'idea di un dio diventato uomo.

A questo saggio del 1930, considerato fondamentale per la sua analisi in chiave psicologica di un dogma religioso, fanno seguito nel "Bisogno di credere" altri scritti successivi in cui Fromm continua a utilizzare lo stesso schema interpretativo per esaminare aspetti del comportamento umano (i ruoli sessuali in "Sesso e carattere" e la differenza fra carattere ribelle e rivoluzionario nel "Carattere rivoluzionario"), problemi di rilievo sociale (il rischio per l'uomo moderno di identificarsi con i valori del mercato nella "Condizione attuale dell'uomo", l'irriducibilità della persona a cosa nella "Medicina e il problema etico dell'uomo moderno" e la funzione della conoscenza psicologica nel mondo d'oggi in "Sui limiti e pericoli della psicologia") e argomenti di interesse culturale (alcune ragioni inedite della rottura tra Freud e gli «infedeli» Ferenczi e Rank in "Psicoanalisi: scienza o linea di partito?" e l'ideale di un mondo armonico nei profeti nel "Concetto di

pace nei profeti").

Di grande importanza culturale, questa raccolta offre un'acuta e originale lettura di temi tuttora attuali e permette di approfondire la conoscenza del pensiero di Erich Fromm.

Erich Fromm (Francoforte 1900 - Locarno 1980) ha studiato alle Università di Heidelberg e di Monaco, e all'Istituto di psicoanalisi di Berlino. Con Adorno, Horkheimer, Marcuse e altri ha lavorato nell'ambito del celebre Institut für Sozialforschung di Francoforte.

Nel 1934 si è trasferito negli Stati Uniti e ha insegnato al Bennington College, alle università Columbia, del Michigan e di Yale, e all'Universidad Nacional de Mexico. Fra le sue opere più famose, in edizione Mondadori: "La crisi della psicoanalisi" (1971), "Anatomia della distruttività umana" (1975), "Avere o essere?" (1977), "Grandezza e limiti del pensiero di Freud" (1979), "La disobbedienza e altri saggi" (1982), "L'amore per la vita" (1984), "L'arte di amare" (1986), "Fuga dalla libertà" (1992), "Anima e società" (1994), "L'arte di ascoltare" (1995) e "I cosiddetti normali" (1996).

## **IL BISOGNO DI CREDERE.**

### **PREMESSA.**

Nella maggior parte, i saggi qui raccolti sono stati scritti in questi ultimi dieci anni; il più lungo, "Il dogma di Cristo", apparve invece la prima volta nel 1930, in tedesco. Il professor James Luther Adams, docente alla scuola di teologia di Harvard, lo tradusse diversi anni fa e mi suggerì di pubblicarlo in volume insieme con altri scritti. Mi diede questo consiglio pur discordando da molte mie conclusioni.

Giudicava tuttavia che il metodo e l'argomento fossero sufficientemente interessanti per giustificare la pubblicazione in inglese. Quanto a me, ho esitato a lungo all'idea di ripubblicare questo giovanile saggio del mio pensiero. E per evidenti ragioni.

Prima di tutto è stato scritto in un periodo in cui ero rigorosamente freudiano. Col tempo le mie idee in fatto di psicoanalisi si sono modificate parecchio; molte cose dette in questo saggio sarebbero perciò formulate diversamente, se le dovessi scrivere oggi. Inoltre, in queste pagine io sottolineo unilateralmente la funzione sociale della religione come sostituto di un soddisfacimento reale e come mezzo di controllo sociale. Pur non avendo cambiato idea in proposito, oggi metterei in evidenza anche un'altra cosa (della quale ero convinto allora non meno di adesso), e cioè che la storia della religione riflette la storia dell'evoluzione spirituale dell'uomo. Un secondo motivo di titubanza è stato dato dall'impossibilità di ristudiare tutto il materiale storico, abbastanza complesso, che viene qui analizzato. Inoltre, dopo il 1930 sono stati pubblicati moltissimi libri sulla storia delle origini del cristianesimo, e un'eventuale revisione del "Dogma di Cristo" avrebbe dovuto tenerne conto. Ho letto gran parte della letteratura pubblicata in questi anni; alcune opere, come "The Formation of Christian Dogma" di Martin Werner, convalidano indirettamente, in qualche modo, la mia impostazione; ma una completa ristesura sarebbe andata oltre le

mie possibilità. Ho acconsentito alla pubblicazione dell'articolo nella sua forma originaria quando Arthur A. Cohen della casa editrice Holt, Rinehart & Winston, teologo e filosofo, mi ha di nuovo esortato, insieme con il professor Adams, a presentarlo ai lettori inglesi. Inutile dire che della decisione sono responsabile io, e non loro.

Per quanto mi risulta, questa è la prima opera che tenti di superare l'impostazione psicologista dello studio dei fenomeni storici e sociali, usuale nella letteratura psicoanalitica. A darmene lo spunto fu un saggio sullo stesso argomento scritto da un mio ex insegnante dell'Istituto psicoanalitico di Berlino, il dottor Theodor Reik, che aveva seguito il metodo tradizionale. Cercai di dimostrare che non possiamo capire la gente in base alle sue idee e ideologie; che possiamo capire le idee e le ideologie solo se capiamo le persone che le hanno create e che vi hanno creduto. Nel far questo, occorre trascendere la psicologia individuale ed entrare nel campo della psicologia psicoanalitico-sociale. Perciò, occupandoci di ideologie, dobbiamo studiare le condizioni sociali ed economiche delle persone che le accettano, e tentare di individuarne quello che in seguito ho definito il «carattere sociale».

Il saggio mette l'accento soprattutto sull'analisi della condizione socioeconomica dei gruppi sociali che accolsero e trasmisero la dottrina cristiana; solo sulla base di quest'analisi si è tentata un'interpretazione psicoanalitica. Quali che siano i meriti dell'interpretazione, il metodo dell'applicazione della psicoanalisi ai fenomeni storici è lo stesso messo a punto nei miei libri successivi. Benché da allora sia stato perfezionato da molti punti di vista, il suo nucleo è contenuto nel "Dogma di Cristo" in un modo che resta, spero, ancora interessante. Qua e là ho fatto qualche piccolo ritocco di terminologia, ma ho sempre resistito alla tentazione di modificare il contenuto. Anche se molte volte avrei preferito sostituire il mio punto di vista attuale a quello di un tempo, ho pensato che una revisione parziale non sarebbe stata una soluzione leale nei confronti del lettore.

Gli altri saggi non hanno bisogno di commenti. In "La medicina e il problema etico dell'uomo moderno" e "Il carattere rivoluzionario", che in origine erano conferenze, sono state fatte piccole modifiche per adattarle alle esigenze di un pubblico non specializzato. In "Sesso e carattere" ho semplicemente eliminato quelle che mi sono apparse inutili ripetizioni.

## **IL DOGMA DI CRISTO.**

### **LA METODOLOGIA E LA NATURA DEL PROBLEMA.**

E' merito essenziale della psicoanalisi avere tolto di mezzo una volta per sempre la falsa distinzione tra psicologia sociale e psicologia individuale. Da un lato, Freud ha dimostrato che non esiste psicologia dell'individuo isolato dall'ambiente sociale, perché l'individuo isolato non esiste. Per Freud non c'è "homo psychologicus", non c'è un Robinson Crusoe della psiche, simile all'uomo economico della teoria economica classica. Al contrario, uno dei più importanti risultati da lui ottenuti è stato l'aver capito lo sviluppo psicologico dei primissimi rapporti sociali dell'individuo, quelli con i genitori, i fratelli e le sorelle. E' vero, ha scritto Freud, "la psicologia individuale verte sull'uomo singolo e

mira a scoprire attraverso quali modalità egli persegua il soddisfacimento dei propri moti pulsionali; eppure solo raramente, in determinate condizioni eccezionali, la psicologia individuale riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui. Nella vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in quest'accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale" (1).

D'altro canto, Freud ha rotto radicalmente con l'illusione di una psicologia sociale che abbia come oggetto il «gruppo». Per lui l'«istinto sociale» non è oggetto della psicologia più di quanto lo sia l'uomo isolato, perché non si tratta di un istinto «originale ed elementare»; egli vede invece «l'inizio della formazione della psiche in un ambito più ristretto, come la famiglia». Freud ha dimostrato che i fenomeni psicologici che operano nel gruppo vanno intesi sulla base dei meccanismi psichici che operano nell'individuo, e non sulla base di una «mente di gruppo» come tale (2).

La differenza tra psicologia individuale e psicologia sociale si dimostra quantitativa e non qualitativa. La psicologia individuale tiene conto di tutte le determinanti che hanno contribuito alla condizione dell'individuo, e in tal modo arriva a un quadro completo al massimo della sua struttura psichica. Quanto più estendiamo la sfera dell'indagine psicologica - e cioè quanto maggiore è il numero degli uomini che è possibile raggruppare in grazia dei loro caratteri comuni - tanto più dobbiamo ridurre la portata del nostro esame della struttura psichica totale dei singoli membri del gruppo.

Quanto più alto, perciò, è il numero dei soggetti in uno studio di psicologia sociale, tanto più limitato è l'"insight" della struttura psichica totale di un individuo all'interno del gruppo che si sta studiando. Se non ci si rende conto di questo fatto, è facile che sorgano malintesi nella valutazione dei risultati dello studio stesso.

Ci si aspetta di apprendere qualcosa sulla struttura psichica del singolo membro di un gruppo, ma l'indagine sociopsicologica può studiare soltanto la matrice caratteriale comune a tutti i membri del gruppo, e non prende in considerazione la struttura caratteriale complessiva di un particolare individuo. Non può mai essere questo il compito di una psicologia sociale, ed esso diventa possibile solo se si dispone di una vasta conoscenza dello sviluppo dell'individuo. Se, per esempio, in una indagine sociopsicologica si dice che un gruppo passa da un atteggiamento aggressivo-ostile verso la figura del padre a un atteggiamento passivo-remissivo, l'affermazione significa qualcosa di diverso dall'affermazione analoga fatta a proposito di un individuo in una indagine di psicologia individuale. In quest'ultimo caso significa che il passaggio si riferisce all'atteggiamento complessivo dell'individuo; nel primo significa che esso rappresenta una caratteristica media comune a tutti i membri del gruppo, senza che essa abbia necessariamente una funzione fondamentale nella struttura caratteriale di ciascun individuo. Il valore dell'indagine sociopsicologica, perciò, non può risiedere nel fatto che ne ricaviamo un "insight" completo delle peculiarità psichiche dei singoli membri, masoltanto nel fatto che possiamo stabilire quali tendenze psichiche comuni svolgono una funzione decisiva nel loro sviluppo sociale.

Dal superamento della contrapposizione teorica tra psicologia individuale e psicologia sociale realizzato dalla psicoanalisi si deve dedurre che il metodo di un'indagine di psicologia sociale può essere sostanzialmente lo stesso di quello che la psicoanalisi applica nell'indagine che riguarda la psiche individuale. Vale dunque la pena di considerarne brevemente gli aspetti essenziali, in quanto esso è pertinente a questo nostro studio.

Freud parte dall'idea che nelle cause che provocano le nevrosi - e lo stesso vale anche per la struttura istintuale della persona sana - una costituzione sessuale ereditaria e gli eventi di cui si è fatta esperienza formano una serie complementare: "A un capo della serie vi sono i casi estremi, dei quali potete dire con convinzione: questi individui, in seguito al singolare sviluppo della loro libido, si sarebbero ammalati in ogni caso, quali che fossero state le loro esperienze, per quanto accuratamente la vita li avesse risparmiati. All'altro capo vi sono i casi di coloro a proposito dei quali, viceversa, dovete ritenere che sarebbero certamente scampati alla malattia se la vita non li avesse messi in questa o in quella situazione. Nei casi all'interno della serie, un più o un meno di costituzione sessuale predisponente si combina con un meno o un più di esigenze infauste della vita. Se costoro non avessero avuto tali esperienze, la loro costituzione sessuale non li avrebbe portati alla nevrosi, e queste esperienze non avrebbero avuto su di loro un effetto traumatico se le condizioni della libido fossero state diverse" (3).

Per la psicoanalisi, l'elemento costituzionale nella struttura psichica della persona sana o della persona malata è un fattore che va osservato nell'indagine psicologica degli individui, ma resta intangibile. Ciò che interessa alla psicoanalisi è l'esperienza; la ricerca della sua influenza sullo sviluppo emotivo è il suo scopo principale. La psicoanalisi sa bene, ovviamente, che lo sviluppo emotivo dell'individuo è determinato in maggiore o minor misura dalla sua costituzione; questa intuizione è un presupposto della psicoanalisi, ma alla psicoanalisi interessa soltanto indagare quale influenza abbia avuto la situazione esistenziale dell'individuo sul suo sviluppo emotivo. In pratica, questo significa che per il metodo psicoanalitico un massimo di conoscenza della storia dell'individuo, soprattutto delle esperienze della prima infanzia ma non certo di queste soltanto, è presupposto essenziale. Essa studia la relazione tra il tipo di vita vissuta da una persona e gli aspetti specifici del suo sviluppo emotivo. Senza ampie informazioni su questo tipo di vita, l'analisi è impossibile. L'osservazione generale rivela, certo, che alcune tipiche manifestazioni del comportamento sono indice di un tipo particolare di vita. Si potrebbero congetturare, per analogia, modelli corrispondenti, ma tutte queste ipotesi conterrebbero un elemento di incertezza e avrebbero validità scientifica limitata. Il metodo della psicoanalisi individuale è perciò un metodo delicatamente «storico»: la comprensione dello sviluppo emotivo in base alla conoscenza della storia della vita dell'individuo.

Il metodo dell'applicazione della psicoanalisi ai gruppi non può essere diverso. Gli atteggiamenti psichici comuni dei membri del gruppo devono essere capiti solo in base ai loro aspetti comuni. Come la psicologia psicoanalitica individuale cerca di intendere la costellazione emotiva individuale, così la psicologia sociale può penetrare nella struttura emotiva di un gruppo solo conoscendone esattamente il tipo di vita. La psicologia sociale può fare affermazioni che riguardano soltanto gli atteggiamenti psichici comuni a tutti;

richiede perciò la conoscenza di situazioni di vita comuni a tutti e caratteristiche per tutti.

Se il metodo della psicologia sociale non è, fondamentalmente, diverso da quello della psicologia individuale, esiste nondimeno una differenza che va sottolineata.

Mentre la ricerca psicoanalitica si interessa principalmente di individui nevrotici, la ricerca sociopsicologica si interessa di gruppi di persone normali.

Il nevrotico si distingue per il fatto di non essere riuscito ad adattarsi psichicamente all'ambiente reale. Attraverso la fissazione di certi impulsi emotivi, di certi meccanismi psichici che erano nello stesso tempo appropriati e adeguati, egli viene in conflitto con la realtà. La sua struttura psichica, perciò, resta quasi completamente incomprensibile senza la conoscenza delle prime esperienze infantili, poiché, a causa della nevrosi - espressione di un mancato adattamento o di una particolare gamma di fissazioni infantili -, anche la sua posizione di adulto è determinata sostanzialmente da quella situazione infantile. Anche per la persona normale le esperienze della prima infanzia hanno un'importanza decisiva. Il suo carattere, nel senso più ampio, ne è determinato e senza di esse non è dato capirlo nella sua totalità. Ma poiché la persona normale si è adattata psichicamente alla realtà più del nevrotico, è possibile capirne la struttura psichica molto più che nel caso del nevrotico. La psicologia sociale si occupa di persone normali, sulla cui situazione psichica la realtà ha un'influenza incomparabilmente maggiore che su quella del nevrotico. Perciò essa può rinunciare anche a conoscere le esperienze infantili individuali dei vari membri del gruppo in esame; dalla conoscenza del modello di vita socialmente condizionato in cui quelle persone erano situate dopo i primi anni dell'infanzia, si può arrivare a comprendere gli atteggiamenti psichici comuni ai vari membri del gruppo.

La psicologia sociale si propone di indagare quale sia la relazione tra certi atteggiamenti psichici comuni ai membri di un gruppo e le loro esperienze comuni. Come non è un caso se nell'individuo predomina questo o quell'orientamento della libido, se il complesso di Edipo trova questo o quello sbocco, così non è un caso se nella situazione psichica di un gruppo si verificano cambiamenti nelle caratteristiche psichiche, o nella stessa categoria di persone durante un certo periodo di tempo o contemporaneamente in mezzo a categorie diverse. E' compito della psicologia sociale indicare i motivi per cui si verificano tali cambiamenti e come essi vadano intesi sulla base dell'esperienza comune ai membri del gruppo.

Questo studio si occupa di un problema molto limitato di psicologia sociale, e precisamente dei moventi che condizionano lo sviluppo di concetti riguardanti la relazione tra Dio Padre e Gesù dagli albori del cristianesimo alla formulazione del Credo di Nicea nel quarto secolo. Secondo i principi teorici ora formulati, questo studio si propone di stabilire fino a che punto il cambiamento di certe concezioni religiose è espressione di un cambiamento psichico delle persone e fino a che punto esso è condizionato dalla loro situazione esistenziale. Vedremo di capire le idee in ragione degli uomini e del loro modo di vivere, e tenteremo di dimostrare che l'evoluzione del dogma può essere compresa solo attraverso la conoscenza dell'inconscio, sul quale opera la realtà esterna e che determina il contenuto della coscienza.

Il metodo di questo lavoro richiede che si dedichi uno spazio relativamente ampio alla descrizione della situazione di vita delle persone di cui ci occupiamo, delle loro condizioni spirituali, economiche, sociali e politiche: in breve, delle loro «superfici psichiche». Se ha l'impressione che questo comporti uno squilibrio negli accenti, il lettore non deve dimenticare che anche nell'anamnesi psicoanalitica di un malato si dà molto spazio alla descrizione delle circostanze esterne in cui egli vive. In questo saggio la descrizione della situazione culturale complessiva delle masse di persone di cui ci occupiamo e dell'ambiente esterno nel quale esse vivevano ha maggiore importanza della descrizione della situazione attuale in un'anamnesi. Il fatto è che per forza di cose la ricostruzione storica, pur scendendo nei particolari solo fino a un certo punto, è incomparabilmente più complicata ed estesa dell'esposizione dei semplici fatti che si verificano nella vita di un individuo. Riteniamo tuttavia che si debba tollerare questo svantaggio, perché solo così si può arrivare a una comprensione analitica dei fenomeni storici.

Il presente saggio si occupa di un argomento già trattato da uno dei più eminenti rappresentanti dello studio analitico della religione, Theodor Reik (4). Alla fine considereremo, oltre alle differenze metodologiche, anche le differenze di contenuto che necessariamente ne derivano.

Qui ci proponiamo di capire il cambiamento che si verifica in certi contenuti della coscienza quale si esprime nelle concezioni teologiche in quanto risultato di un cambiamento nei processi inconsci. Di conseguenza, così come abbiamo fatto per il problema metodologico, ci proponiamo di trattare brevemente le conclusioni più importanti alle quali è pervenuta la psicoanalisi per quanto riguarda la questione di cui ci occupiamo.

### **- La funzione sociopsicologica della religione.**

La psicoanalisi è una psicologia delle pulsioni, o moti pulsionali.

Essa vede il comportamento umano in quanto condizionato e definito da pulsioni emotive, che essa interpreta come esito di moti pulsionali radicati fisiologicamente, a loro volta non soggetti a osservazione immediata. Coerentemente con le classificazioni popolari degli impulsi della fame e dell'amore, Freud distinse sin dall'inizio tra pulsioni dell'io, o di autoconservazione, e pulsioni sessuali. Dato il carattere libidico delle pulsioni di autoconservazione dell'io e dato il particolare significato delle tendenze distruttive presenti nell'apparato psichico dell'uomo, Freud suggerì un diverso raggruppamento, che teneva conto del contrasto tra pulsioni rivolte alla conservazione della vita e pulsioni distruttive. Su questa classificazione non occorre soffermarsi in questa sede. Quel che conta è riconoscere certe qualità della pulsione sessuale che la distinguono dalle pulsioni dell'io. Le pulsioni sessuali non sono imperative; è possibile cioè non soddisfarle senza per questo mettere in pericolo l'esistenza stessa, al contrario di ciò che succederebbe se si persistesse a non soddisfare la fame, la sete, il sonno. Inoltre le pulsioni sessuali, fino a un certo punto, e non insignificante, si possono appagare con la fantasia e con il proprio corpo. Esse sono perciò molto più indipendenti delle pulsioni dell'io dalla realtà esterna. Strettamente collegati a questo sono il facile trasferimento e la capacità di scambio

reciproco tra i vari moti pulsionali che compongono la sessualità. La frustrazione di un moto pulsionale libidico può essere bilanciata con relativa facilità sostituendo a quello un altro moto pulsionale che sia possibile soddisfare. Questa flessibilità e versatilità all'interno delle pulsioni sessuali sono alla base della straordinaria variabilità della struttura psichica; e sono anche la base per cui le esperienze individuali possono influire in maniera così netta e marcata sulla struttura della libido. Secondo Freud il principio di piacere è modificato dal principio di realtà, regolatore dell'apparato psichico. Dice Freud: "Ci chiederemo quindi, meno ambiziosamente, che cosa, attraverso il loro comportamento, gli uomini stessi ci facciano riconoscere come scopo e intenzione della loro vita, che cosa pretendano da essa, che cosa desiderino ottenere in essa. Mancare la risposta è quasi impossibile: tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici. Questo desiderio ha due facce, una meta positiva e una negativa: mira da un lato all'essenza del dolore e del dispiacere, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere. Nella sua accezione più stretta la parola «felicità» viene riferita solo al secondo aspetto. Conformemente a questa bipartizione delle mete l'attività degli uomini si sviluppa in due direzioni, secondo che cerchi di raggiungere - in misura prevalente o addirittura esclusiva l'uno o l'altro obiettivo" (5).

L'individuo cerca di sperimentare - in determinate circostanze - il massimo di gratificazione della libido e il minimo di dolore; per evitare il dolore si possono accettare cambiamenti e perfino frustrazioni di questo o quel moto pulsionale sessuale. E' invece impossibile una corrispondente rinuncia ai moti pulsionali dell'io.

La peculiarità della struttura emotiva di un individuo dipende dalla sua costituzione psichica e soprattutto dalle esperienze vissute nell'infanzia. La realtà esterna, che gli garantisce la soddisfazione di certi moti pulsionali ma impone la rinuncia a certi altri, è definita dalla situazione sociale in cui egli vive. Questa realtà sociale comprende la più ampia realtà che circonda tutti i membri della società e la ristretta realtà delle varie classi sociali.

La società ha una duplice funzione per la situazione psichica dell'individuo, una funzione che è insieme frustrante e gratificante.

Succede di rado che una persona rinunci alle pulsioni perché vede il pericolo che deriverebbe da un loro soddisfacimento. Generalmente la società impone queste rinunce: in primo luogo, le proibizioni stabilite in base alla constatazione sociale dell'esistenza di un pericolo reale "per l'individuo stesso", un pericolo non avvertito prontamente da lui e collegato alla gratificazione del moto pulsionale; in secondo luogo, la repressione e la frustrazione di moti pulsionali il cui soddisfacimento comporterebbe danno non per l'individuo ma per il gruppo; e infine le rinunce fatte non nell'interesse del gruppo ma soltanto nell'interesse di una classe dominante.

La funzione «gratificante» della società non è meno evidente di quella frustrante. L'individuo l'accetta soltanto perché con il suo aiuto egli può fino a un certo punto essere sicuro di ottenere il piacere ed evitare il dolore, in primo luogo per quanto riguarda il soddisfacimento delle esigenze elementari dell'autoconservazione e, in secondo luogo, in rapporto al soddisfacimento delle esigenze libidiche.

Quanto si è detto non ha preso in considerazione un aspetto specifico di tutte le società note nella storia. I membri di una società non si consultano certo per stabilire che cosa la società può permettere e che cosa deve proibire. La situazione è un'altra: finché le forze produttive dell'economia non sono sufficienti a consentire a tutti un adeguato soddisfacimento dei bisogni materiali e culturali (al di là, cioè, della protezione dal pericolo esterno e del soddisfacimento dei bisogni elementari dell'io), la classe sociale più potente aspirerà a soddisfare al massimo, e prima di tutto, i propri bisogni. Il grado di insoddisfazione che i membri di questa classe assicureranno ai governati dipende dal livello delle possibilità economiche disponibili e anche dal fatto che non si può fare a meno di garantire un minimo di soddisfacimento ai governati, se si vuole che continuino a collaborare. La stabilità sociale dipende relativamente poco dall'uso della forza esterna. Essa dipende soprattutto dal fatto che gli uomini si trovano in una situazione psichica che li radica interiormente in una situazione sociale esistente. A tal fine, come abbiamo già detto, un minimo di soddisfacimento dei bisogni istintuali, naturali e culturali è indispensabile. Ma a questo punto dobbiamo osservare che per la sottomissione psichica delle masse è importante un'altra cosa, che è collegata con la particolare stratificazione culturale della società in classi.

A questo proposito Freud ha notato che l'impotenza dell'uomo di fronte alla natura è una ripetizione della situazione in cui l'adulto si è trovato da bambino, quando non poteva resistere senza aiuto contro forze superiori e sconosciute, e quando i suoi istinti di vita, seguendo le inclinazioni narcisistiche, si rivolgevano prima di tutto agli oggetti che gli assicuravano protezione e gratificazione, e cioè la madre e il padre. Nella misura in cui la società è impotente di fronte alla natura, la situazione psichica dell'infanzia deve ripetersi per il singolo membro della società, una volta diventato adulto. Egli trasferisce una parte del suo amore e del suo timore di bambino, e anche una parte della sua ostilità, dal padre o dalla madre a una figura di fantasia, a Dio.

Inoltre, c'è ostilità nei confronti di certe figure reali, in particolare nei confronti dei rappresentanti dell'élite. Nella stratificazione sociale si ripete per l'individuo la situazione infantile. Egli vede nei governanti i potenti, i forti e i saggi: persone da riverire. E' convinto che vogliano il suo bene; sa anche che la resistenza al loro volere è sempre punita; è contento quando con la sua docilità riesce a ottenerne gli elogi. Sono gli stessi sentimenti che da bambino aveva per il padre, ed è comprensibile che sia disposto a credere acriticamente a ciò che i governanti gli dicono essere giusto e vero, come nell'infanzia usava credere acriticamente a ogni affermazione del padre. La figura di Dio è un supplemento a questa situazione; Dio è immancabilmente l'alleato dei governanti.

Questi ultimi, che sono sempre personaggi reali, se sono esposti alla critica possono però affidarsi a Dio che, grazie al fatto di non essere reale, disdegna la critica e con la sua autorità conferma l'autorità della classe dominante.

In questa situazione psicologica di schiavitù infantile risiede una delle principali garanzie di stabilità sociale. Molti si trovano nella stessa situazione sperimentata da bambini, impotenti davanti al padre; adesso come allora operano i medesimi meccanismi. Tale situazione psichica è confermata da moltissime misure significative e complicate prese dall'élite, la cui funzione è mantenere e rafforzare nelle masse l'infantile dipendenza

psichica e imporsi al loro inconscio come figura paterna.

Uno dei mezzi principali per arrivare a questo scopo è la religione.

Essa ha il compito di impedire ogni indipendenza psichica del popolo, di intimidirlo intellettualmente, di portarlo alla docilità infantile, socialmente necessaria, nei confronti delle autorità. Nello stesso tempo la religione svolge un'altra funzione essenziale: offre alle masse una certa misura di soddisfacimento che rende la vita tollerabile quel tanto che occorre perché la gente rinunci a ogni tentativo di mutare la propria posizione da quella di figlio obbediente in quella di figlio ribelle.

Di che tipo sono questi soddisfacenti? Certamente non si tratta di soddisfare le pulsioni di autoconservazione dell'io, di assicurare cibo migliore o altri piaceri materiali. Sono piaceri, questi, che si possono ottenere soltanto nella realtà, e a tale scopo non c'è bisogno di religione; la religione serve semplicemente a far sì che le masse si rassegnino più facilmente alle tante frustrazioni che la realtà presenta. I soddisfacenti offerti dalla religione sono di natura libidica; sono soddisfacenti che si presentano essenzialmente nella fantasia perché, come abbiamo già visto, le pulsioni libidiche, in contrasto con le pulsioni dell'io, consentono la gratificazione nelle fantasie.

Qui ci troviamo di fronte a una questione che riguarda una delle funzioni psichiche della religione, e accenneremo in breve alle più importanti conclusioni alle quali è pervenuto Freud in questo campo.

In "Totem e tabù" Freud ha dimostrato che il dio animale del totemismo è il padre esaltato, e che, nella proibizione di uccidere e mangiare l'animale totemico e nel costume contrario di violare la proibizione una volta all'anno in occasione di una festa, l'uomo ripete l'atteggiamento ambivalente acquisito da bambino nei confronti del padre, il quale è nello stesso tempo soccorrevole protettore e rivale oppressivo.

E' stato dimostrato, in particolare da Reik, che questo trasferimento su Dio dell'atteggiamento infantile nei confronti del padre è presente anche nelle grandi religioni. La questione posta da Freud e dai suoi seguaci riguardava la qualità psichica dell'atteggiamento religioso nei confronti di Dio; e la risposta è che in tale atteggiamento dell'adulto si vede ripetuto l'atteggiamento del bambino nei confronti del padre. La situazione psichica infantile rappresenta il modello della situazione religiosa. In "L'avvenire di un'illusione" Freud passa da questa problematica a una più ampia. Non si chiede soltanto come sia psicologicamente possibile la religione, ma anche perché la religione esiste o perché è stata necessaria. A tale domanda dà una risposta che tiene conto, nello stesso tempo, di fatti psichici e sociali. Freud attribuisce alla religione l'effetto di un narcotico capace di dare all'uomo qualche consolazione per la sua impotenza di fronte alle forze della natura: "Questa situazione non rappresenta infatti nulla di nuovo, essa ha un prototipo infantile di cui, in verità, non è altro che la prosecuzione; già una volta ci siamo infatti trovati altrettanto inermi, da bambini piccoli di fronte ai genitori, che avevamo ragione di temere, soprattutto il padre, benché fossimo sicuri della sua protezione contro i pericoli che allora conoscevamo. Fu quindi naturale assimilare le due situazioni. Inoltre, come nella vita onirica, il desiderio vi trovò il proprio tornaconto. Un

presentimento di morte assale colui che dorme, vuole trasportarlo nella tomba, ma il lavoro onirico sa scegliere la condizione per cui perfino tale evento temuto si trasforma in appagamento di desiderio: il sognatore si vede in un'antica tomba etrusca, nella quale è sceso, felice di soddisfare i propri interessi archeologici. Similmente l'uomo non trasforma le forze della natura semplicemente in uomini con cui aver relazioni analoghe a quelle che ha con i propri simili, cosa che non sarebbe conforme all'impressione schiacciante che ha di queste forze, ma conferisce ad esse il carattere del padre, ne fa degli dei, conformandosi in ciò non solo a un modello infantile, ma anche, come ho tentato di dimostrare, a un modello filogenetico.

Col tempo vengono compiute le prime osservazioni sulla regolarità dei fenomeni naturali e la loro conformità a leggi; le forze della natura perdono in tal modo i loro tratti umani. Ma l'impotenza dell'uomo perdura e, con essa, perdura il suo ardente desiderio del padre e gli dei. Gli dei serbano il loro triplice compito: esorcizzare i terrori della natura, riconciliarci con la crudeltà del fato, specialmente quale si manifesta nella morte, risarcirci per le sofferenze e per le privazioni imposte dalla civile convivenza" (6).

Freud così risponde alla domanda: «Che cosa costituisce l'intimo potere delle dottrine religiose e a quali circostanze esse devono la loro efficacia, indipendentemente dall'approvazione della ragione?».

"Queste [rappresentazioni religiose], che si presentano come dogmi, non sono esiti dell'esperienza o risultati conclusivi di un'attività di pensiero, ma sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza sta nella forza stessa di questi desideri. Come già sappiamo, la terribile sensazione di impotenza del bambino ha fatto nascere in lui il bisogno di protezione - protezione tramite l'amore - cui il padre ha provveduto; il riconoscimento che tale impotenza dura per tutta la vita ha causato il perdurare dell'esistenza di un padre, questa volta tuttavia più potente. Mediante il benigno governo della Provvidenza divina, l'angoscia di fronte ai pericoli della vita viene placata, l'istituzione di un ordine morale universale assicura l'appagamento di quell'esigenza di giustizia che nella civiltà umana è rimasta così spesso inappagata, e il prolungarsi dell'esistenza terrena mediante una vita futura istituisce la struttura spaziale e temporale in cui questi appagamenti di desiderio devono trovare il proprio compimento.

Risposte agli enigmatici interrogativi che scaturiscono dall'umana brama di sapere, come quelli circa l'origine dell'universo e la relazione tra il corpo e l'anima, vengono sviluppate in conformità alle premesse di questo sistema; è un enorme sollievo per la psiche individuale che i conflitti del periodo infantile derivanti dal complesso paterno (e mai completamente superati) vengano ad essa sottratti e portati a una soluzione universalmente accettata" (7).

Freud perciò vede la possibilità dell'atteggiamento religioso nella situazione infantile; ne vede la relativa necessità nell'impotenza dell'uomo di fronte alla natura, e ne conclude che quando l'uomo avrà maggior controllo sulla natura, la religione sarà considerata come un'illusione diventata superflua.

Riassumiamo quanto abbiamo detto fino adesso. L'uomo si sforza di arrivare a un massimo di piacere; la realtà sociale lo costringe a molte rinunce pulsionali, e la società cerca di compensarlo con altri soddisfacenti innocui per la società: vale a dire, per le classi dominanti.

Questi soddisfacenti sono tali che in sostanza possono essere realizzati per mezzo di fantasie, specialmente fantasie collettive.

Esse svolgono un'importante funzione nella realtà sociale. Nella misura in cui la società non consente soddisfacenti reali, quelli della fantasia servono da sostituto e diventano un potente puntello della stabilità sociale. Quanto più grandi sono le rinunce che gli uomini devono sopportare nella realtà, tanto più forte è la preoccupazione di compensarli. I soddisfacenti della fantasia svolgono la duplice funzione caratteristica di tutti i narcotici: fanno contemporaneamente da calmante e da deterrente di ogni cambiamento attivo della realtà. Quelli di carattere comunitario hanno un vantaggio essenziale sulle fantasticherie individuali: in virtù della loro universalità, vengono percepite dal conscio come se fossero reali. Un'illusione condivisa da tutti diventa una realtà. Il più antico soddisfacimento di fantasia a carattere collettivo è la religione. Con lo sviluppo progressivo della società, le fantasie diventano più complicate e più razionalizzate. La religione stessa si fa più differenziata e accanto a essa appaiono la poesia, l'arte e la filosofia come espressioni di fantasie collettive.

Riassumendo, la religione svolge una triplice funzione: per tutta l'umanità, consola delle privazioni imposte dalla vita; per la grande maggioranza degli uomini, incoraggia ad accettare emotivamente la propria condizione di classe; per la minoranza dominante, lenisce i sensi di colpa suscitati dalle sofferenze di coloro che essa opprime.

L'analisi che segue mira a verificare nei particolari quanto si è detto, esaminando un piccolo segmento dello sviluppo della religione.

Cercheremo di dimostrare quale influenza avesse la realtà sociale, in una situazione specifica, su un gruppo specifico di uomini, e come le tendenze emotive trovassero espressione in dogmi, in fantasie collettive; e di dimostrare inoltre quale cambiamento psichico fosse provocato da un cambiamento nella situazione sociale. Cercheremo di vedere come questo cambiamento psichico trovasse espressione in nuove fantasie religiose che soddisfacevano certi moti pulsionali inconsci.

Si vedrà così chiaramente che un cambiamento nelle concezioni religiose è strettamente legato da un canto alle varie relazioni infantili possibili sperimentate con il padre o la madre, e dall'altro ai cambiamenti nella situazione sociale ed economica.

La linea della ricerca è determinata dai presupposti metodologici di cui abbiamo già detto. L'obiettivo sarà capire il dogma sulla base di uno studio degli uomini, e non gli uomini sulla base di uno studio del dogma. Vedremo perciò, in un primo tempo, di descrivere la situazione complessiva della classe sociale dalla quale ebbe origine la fede cristiana, e di capire il significato psicologico di questa fede nei termini della situazione psichica totale di quegli uomini. Poi dimostreremo come cambiasse in seguito la loro mentalità. Infine,

cercheremo di capire il significato inconscio della cristologia coagulatosi come prodotto finale di uno sviluppo trisecolare.

Tratteremo soprattutto della fede cristiana delle origini e del dogma di Nicea.

### **- Il cristianesimo delle origini e la sua idea di Gesù.**

Ogni tentativo di capire l'origine del cristianesimo deve partire da un'analisi della situazione economica, sociale, culturale e psichica dei primi credenti (8).

La Palestina faceva parte dell'impero romano ed era soggetta alle condizioni del suo sviluppo economico e sociale. Il principato di Augusto aveva significato la fine della dominazione di un'oligarchia feudale e contribuito al trionfo delle classi urbane. Lo sviluppo del commercio internazionale non comportò alcun miglioramento delle condizioni delle grandi masse né servì a soddisfare le loro necessità quotidiane; solo l'esiguo strato della classe abbiente ne trasse beneficio. Un proletariato affamato e senza occupazione, di dimensioni mai raggiunte in precedenza, riempiva le città. Dopo Roma, Gerusalemme era la città che ne aveva, relativamente al numero di abitanti, il numero più alto. Gli artigiani, che di solito lavoravano solo in casa e appartenevano in gran parte al proletariato, facevano facilmente causa comune con mendicanti, lavoratori non specializzati e contadini.

In realtà, il proletariato di Gerusalemme era in una situazione anche peggiore di quello romano: non godeva dei diritti civili romani né poteva usufruire delle grandi distribuzioni di grano, dei giochi e degli spettacoli fastosi che gli imperatori mettevano a disposizione per i più urgenti bisogni dello stomaco e del cuore.

La popolazione rurale era ridotta allo stremo da una pressione fiscale straordinariamente pesante: o cadeva in schiavitù per debiti oppure, soprattutto i piccoli contadini, si vedeva portar via i mezzi di produzione o le piccole proprietà. Alcuni contadini andavano a ingrossare le file del proletariato urbano di Gerusalemme; altri tentavano rimedi disperati, come le violente rivolte politiche e i saccheggi. Al di sopra di questa gente immiserita e disperata sorse a Gerusalemme, come in tutto l'impero romano, una classe media che, pur soggetta alla pressione romana, era nondimeno economicamente stabile.

Al di sopra di questo gruppo c'era la piccola ma potente e influente classe dell'aristocrazia feudale, sacerdotale e finanziaria. Alla profonda spaccatura economica all'interno della popolazione palestinese corrispondeva una netta differenziazione sociale. Farisei, sadducei e Am Ha-aretz erano i gruppi politici e religiosi che rappresentavano queste differenze. I sadducei costituivano la ricca classe superiore: «La [loro] dottrina è accolta solo da pochi, che sono però quelli di maggiore dignità» (9). Benché avessero la ricchezza dalla loro, Giuseppe non ne giudicava aristocratiche le maniere: «Il comportamento dei sadducei, tra loro, è in qualche misura selvaggio e la loro conversazione è barbara come se fossero stranieri l'uno all'altro» (10).

Al di sotto di questa piccola classe superiore feudale c'erano i farisei, che rappresentavano la classe media urbana, meno numerosa: «Essi sono amici tra loro e sono per l'esercizio

della concordia e la considerazione per il pubblico» (11).

"I farisei vivono parcamente, nulla concedendo alle mollezze; seguono la guida di quelle cose che la ragione ha giudicato buone e tramandato, poiché pensano di dover in ogni modo osservare nella pratica i dettami della ragione. Inoltre, rispettano coloro che sono avanti negli anni; né sono così arroganti da contraddirli in ciò che essi hanno introdotto. Pur affermando che tutte le cose sono determinate dal fato, non privano la volontà dell'uomo di una sua capacità d'iniziativa, poiché a parer loro a Dio piacque che volere del fato e ragione umana fossero in una certa misura temperati, in modo che l'uomo potesse decidere se comportarsi virtuosamente o malvagiamente. Essi credono anche che le anime abbiano un'energia immortale e che nell'aldilà ci saranno ricompense o punizioni, secondo che uno abbia vissuto virtuosamente o malvagiamente in questa vita; e gli ultimi saranno tenuti in una prigione eterna mentre i primi potranno resuscitare e vivere nuovamente. E perciò hanno grandissima autorità presso il popolo, e tutto quanto riguarda il culto divino, preghiere e sacrifici, lo si fa secondo le loro istruzioni" (12).

La descrizione di Giuseppe fa apparire la classe media dei farisei più unita di quanto non fosse in realtà. Tra i seguaci dei farisei c'erano elementi provenienti dagli strati più bassi del proletariato, che erano rimasti in rapporto con essi nel modo di vivere (per esempio il rabbino Akiba). Nello stesso tempo, tuttavia, c'erano membri che appartenevano alla classe urbana benestante. Questa differenza sociale si esprimeva in numerose maniere, e con particolare chiarezza nelle contraddizioni politiche all'interno del fariseismo, a proposito dell'atteggiamento nei confronti della dominazione romana e dei movimenti rivoluzionari.

Lo strato più basso del "Lumpenproletariat" urbano e dei contadini oppressi, i cosiddetti «Am Ha-aretz» (letteralmente, popolo della terra), si opponeva nettamente ai farisei e al loro più vasto seguito.

In effetti, essi formavano una classe le cui radici erano state troncate dallo sviluppo economico; non avevano niente da perdere e forse avevano qualcosa da guadagnare. Erano economicamente e socialmente fuori della società ebraica integrata nel complesso dell'impero romano. Non seguivano i farisei e non li riverivano; li odiavano e ne erano a loro volta disprezzati. Perfettamente in tono con questo atteggiamento è la dichiarazione di Akiba, uno dei farisei più importanti, egli stesso di estrazione proletaria: «Quando ero ancora un uomo comune [ignorante] degli Am Ha-aretz, usavo dire: "Se potessi mettere le mani su un sapiente lo morderei come un asino"» (13). E il Talmud continua: «Rabbino, di' "come un cane", un asino non morde»; e Akiba risponde: «Quando un asino morde, spezza le ossa della vittima, mentre un cane azzanna soltanto la carne». Nello stesso brano del Talmud c'è una serie di enunciazioni che definiscono i rapporti tra i farisei e gli Am Ha-aretz.

"Un uomo deve vendere tutti i suoi beni e prendere in moglie la figlia di un sapiente e, se non può ottenere la figlia di un sapiente, deve cercare di avere la figlia di un uomo in vista. Se non ci riesce, deve far di tutto per ottenere la figlia di un direttore della sinagoga e, se non ci riesce, deve cercare di avere la figlia di un collettore delle elemosine e, se non riesce neppure a far questo, deve cercare di ottenere la figlia di un maestro elementare.

Non deve sposare la figlia di una persona comune [un Am Ha-aretz], perché essa è in abominio; le loro donne sono aborrite, e quanto alle loro figlie è stato detto: «Maledetto chi giace con una vacca» [Deuteronomio 27].

O, ancora, dice il rabbino Jochanan: "Si può fare a pezzi una persona comune come un pesce ... Chi dà la figlia in matrimonio a una persona comune praticamente la mette davanti a un leone, perché come un leone squarcia e divora la vittima senza vergogna, così fa una persona comune, che giace brutalmente e svergognatamente con essa".

Il rabbino Eliezer dice: "Se la gente comune non avesse bisogno di noi per motivi economici, ci avrebbe da un pezzo messi in catene ... L'ostilità della persona comune verso il sapiente è ancora più intensa di quella dei pagani verso i figli di Israele ... Sei cose sono vere della persona comune: non ci si può mai fidare di lei come testimone e non si può accettarne la testimonianza; non la si può mettere a parte di un segreto, ed essa non può assumere la tutela di un orfano né l'amministrazione di fondi per fini di carità; non si può andare in viaggio in sua compagnia e se si perde qualcosa non bisogna farglielo sapere" (14).

Le opinioni citate (che si potrebbero moltiplicare) provenivano dagli ambienti farisaici e dimostrano con quanto odio i farisei avversassero gli Am Ha-aretz, ma anche con quanta asprezza l'uomo comune odiasse i sapienti e i loro seguaci (15).

E' stato necessario descrivere i contrasti esistenti in seno al giudaismo palestinese tra l'aristocrazia, le classi medie e i loro esponenti intellettuali da una parte, e il proletariato urbano e rurale dall'altra, per chiarire le cause che erano alla radice di certi movimenti rivoluzionari politici e religiosi, qual era alle origini il cristianesimo. Una più ampia descrizione delle differenze esistenti tra i farisei, straordinariamente variegata, non serve agli scopi del presente studio e ci porterebbe troppo lontano. Il conflitto tra classe media e proletariato all'interno del gruppo farisaico si aggravava via via che l'oppressione romana si faceva più pesante e cresceva l'oppressione economica e lo sradicamento delle classi inferiori. Nella stessa misura queste classi si fecero fautrici deimovimenti rivoluzionari nazionali, sociali e religiosi.

Le aspirazioni rivoluzionarie delle masse si espressero in due direzioni: tentativi "politici" di rivolta e di emancipazione, diretti contro la loro stessa aristocrazia e contro i romani, e movimenti "religioso-messianici" di ogni genere. Ma non c'è affatto una netta distinzione tra queste due correnti che si muovevano verso la liberazione e la salvazione; spesso esse confluivano. I movimenti messianici stessi assumevano in parte forme pratiche e in parte forme soltanto letterarie.

Possiamo accennare qui brevemente ai più importanti tra questi movimenti.

Poco prima della morte di Erode, e cioè quando il popolo subiva, oltre alla dominazione romana, anche l'oppressione dei funzionari ebrei al servizio dei romani, a Gerusalemme si ebbe, capeggiata da due sapienti farisei, una rivolta popolare durante la quale venne distrutta l'aquila romana posta all'ingresso del Tempio. Gli istigatori della rivolta furono giustiziati e i principali congiurati arsi vivi. Dopo la morte di Erode ci fu una

dimostrazione di folla davanti al successore Archelao per la liberazione dei prigionieri politici, l'abolizione della tassa sul commercio e una riduzione del tributo annuale. Le richieste non furono soddisfatte. Una grande dimostrazione popolare collegata a questi avvenimenti, nell'anno 4 a.C., venne soffocata nel sangue: migliaia di dimostranti furono massacrati dai soldati. Nondimeno il movimento si irrobustì. La rivolta popolare fece progressi. Sette settimane dopo scoppiarono a Gerusalemme nuovi sanguinosi tumulti contro i romani. Inoltre, cominciò a muoversi anche la popolazione rurale. Nel vecchio centro rivoluzionario, la Galilea, scontri si verificarono numerosi, mentre si ebbero disordini anche nella regione oltre il Giordano. Un ex pastore raccolse i volontari e capeggiò la guerriglia contro i romani.

Questa era la situazione nell'anno 4 a.C. Per i romani fu tutt'altro che facile fronteggiare le masse in rivolta. Essi coronarono la vittoria crocifiggendo duemila rivoluzionari fatti prigionieri.

Per qualche anno il paese rimase tranquillo. Ma poco dopo l'introduzione, nell'anno 6 d.C., di un'amministrazione romana diretta, che esordì con un censimento a scopo fiscale, i moti rivoluzionari si rinnovarono. Cominciò adesso il distacco tra classi inferiori e classi medie. Mentre dieci anni prima i farisei avevano aderito alla rivolta, si verificò una nuova spaccatura tra i gruppi rivoluzionari cittadini e rurali da una parte e i farisei dall'altra.

Le classi inferiori urbane e rurali si unirono in un nuovo partito, quello degli zeloti, mentre la classe media, capeggiata dai farisei, preparò la riconciliazione con i romani. Quanto più opprimente diventava il giogo dei romani e dell'aristocrazia ebraica, tanto più cresceva la disperazione delle masse e gli zeloti guadagnavano nuovi seguaci. Fino allo scoppio della grande rivolta contro i romani si ebbero scontri continui tra il popolo e l'amministrazione. Occasione delle rivolte furono i frequenti tentativi romani di collocare nel Tempio di Gerusalemme una statua di Cesare o l'aquila romana.

L'indignazione per queste misure, attribuita a motivi religiosi, scaturiva in realtà dall'odio delle masse nei confronti dell'imperatore, massimo esponente e capo della classe dominante che li opprimeva. Il carattere particolare di quest'odio diventa più chiaro se ricordiamo che a quel tempo il culto dell'imperatore romano si stava diffondendo in tutto l'impero e stava anzi per diventare la religione dominante.

Quanto più disperata diventava a livello politico la lotta contro Roma e quanto più la classe media si ritirava dalla lotta disponendosi al compromesso con Roma, tanto più radicali si facevano le classi inferiori; ma le tendenze più rivoluzionarie perdettero il carattere politico e furono trasposte a livello di fantasie religiose e di idee messianiche. Così uno pseudomessia, Teuda, promise al popolo di condurlo al Giordano e di ripetere il miracolo di Mosè. Gli ebrei avrebbero varcato il fiume senza bagnarsi neppure i piedi mentre gli inseguitori romani sarebbero annegati. I romani videro in queste fantasie l'espressione di un pericoloso fermento rivoluzionario; fecero strage dei seguaci di questo messia e lo decapitarono. Ma Teuda ebbe dei successori, Flavio Giuseppe ci racconta le vicende di una rivolta scoppiata sotto Felice, governatore della provincia dal 52 al 60.

"Uomini ingannatori e scaltri, fingendosi ispirati da Dio, ma proponendosi di introdurre

innovazioni e cambiamenti, indussero la moltitudine a comportarsi stoltamente e la guidarono nel deserto pretendendo che là Dio avrebbe mostrato i segni della libertà. Contro costoro Felice (ritenendo che la cosa avrebbe segnato l'inizio di una rivolta) mandò cavalieri e fanti e ne uccise un gran numero.

Ma ci fu un falso profeta egiziano che fece ancora più danno agli ebrei; costui infatti era un impostore che si pretendeva profeta e raccolse trentamila uomini illusi da lui. Li guidò nel deserto fino al monte chiamato degli Olivi, e di lì si preparò a penetrare con la forza in Gerusalemme" (16).

I legionari romani non tardarono ad avere ragione delle orde rivoluzionarie. I più furono uccisi o gettati in prigione, gli altri si soppressero. Tutti cercavano di restare nascosti in casa. Nondimeno le rivolte continuarono.

"Ora, quando questi moti si calmarono, accadde, come in un corpo malato, che un'altra parte fosse colpita da infiammazione; infatti una compagnia di impostori e ladroni [cioè i messianisti e i rivoluzionari che si proponevano obiettivi politici] si raccolse e convinse gli ebrei a ribellarsi, e li esortò ad affermare la loro libertà minacciando di morte chi continuasse a obbedire al governo romano e affermando che chi sceglieva spontaneamente la schiavitù doveva essere costretto con la forza a rinunciare alle sue inclinazioni; costoro si divisero in vari gruppi e vagarono per il paese rapinando le case dei potenti, massacrandoli e appiccando il fuoco ai villaggi; al punto che tutta la Giudea fu piena degli effetti della loro follia. Così la guerra ogni giorno si rinfocolava" (17).

La crescente oppressione delle classi inferiori della nazione aggravò il conflitto tra queste e la classe media, meno oppressa, e in tale processo le masse si andarono radicalizzando sempre di più. L'ala sinistra degli zeloti costituì la fazione segreta dei «sicari» (portatori di pugnale) che cominciarono, con attacchi diretti e complotti, a esercitare una pressione terroristica sui cittadini benestanti. A Gerusalemme perseguitarono senza misericordia i moderati dell'alto e medio ceto; nello stesso tempo invadevano, saccheggiavano e incenerivano i villaggi se gli abitanti si rifiutavano di unirsi alle bande rivoluzionarie. Intanto profeti e pseudomessia non cessavano l'opera di agitazione delle masse.

Nell'anno 66 infine scoppiò la grande rivolta popolare contro Roma.

Essa fu appoggiata in un primo tempo dai ceti medi e inferiori della nazione che, con un'aspra lotta, riuscirono a soverchiare le forze romane. Dapprima la guerra fu diretta dai proprietari e dalle persone istruite, che però non dimostravano grande energia e tendevano ad arrivare al compromesso. Il primo anno si concluse perciò con unosmacco, nonostante diverse vittorie, e le masse attribuirono l'infelice esito della lotta alla debolezza e all'incertezza con cui la guerra era stata diretta in quella sua prima fase. I capi popolari tentarono con ogni mezzo di impadronirsi del potere e di sostituirsi agli altri capi. Poiché questi ultimi non erano disposti ad andarsene spontaneamente, nell'inverno 67-68 scoppiò «una cruenta guerra civile e ci furono episodi abominevoli, quali può vantare soltanto la rivoluzione francese» (18). Quanto più disperata diventava la guerra, tanto più le classi medie si sforzavano di arrivare a un compromesso con i romani; come risultato la guerra civile si fece più accanita, insieme con la lotta al nemico straniero (19).

Mentre il rabbino Jochanan ben Sakkai, fariseo tra i più eminenti, prendeva contatto con il nemico e concordava la pace, i piccoli commercianti, gli artigiani e i contadini difesero la città contro i romani per ben cinque mesi e con grande eroismo. Non avevano niente da perdere, ma non avevano neppure niente da guadagnare perché la lotta contro la potenza romana era disperata e non poteva che concludersi rovinosamente. Molti benestanti riuscirono a salvarsi consegnandosi ai romani, e Tito, pur assai inasprito contro gli ebrei, accolse i fuggiaschi. Intanto le masse combattenti di Gerusalemme prendevano d'assalto il palazzo del re, dove la maggior parte dei ricchi ebrei avevano portato i loro tesori, si impadronivano del danaro e ne uccidevano i proprietari. La guerra contro Roma e la guerra civile si conclusero entrambe con la vittoria dei romani. A questa si accompagnarono la vittoria del gruppo ebraico dominante e la disfatta di centomila contadini e cittadini delle classi inferiori (20).

Alle lotte politiche e sociali e ai tentativi rivoluzionari tinti di messianesimo si accompagnarono gli scritti popolari del tempo ispirati dalle stesse tendenze: e cioè la letteratura apocalittica. Nonostante la sua varietà, questa letteratura presenta una visione del futuro relativamente uniforme. Prima vengono le calamità del Messia, che si riferiscono ad avvenimenti che non turberanno «l'eletto»: carestia, terremoti, epidemie e guerre. Poi viene la «grande afflizione» profetata in Daniele 12,1, un'afflizione quale non si era mai verificata dalla creazione del mondo, un tempo spaventevole di sofferenze e mali. In tutta la letteratura apocalittica è presente la convinzione che all'eletto sarà risparmiata anche questa afflizione.

L'orrore della desolazione profetata in Daniele 9,27; 11,31 e 12,11 rappresenta l'ultimo segno della fine, il cui quadro presenta antichi aspetti profetici: essa culminerà nell'apparizione del Figlio dell'Uomo al di sopra delle nuvole in grande splendore e gloria (21).

Come alla lotta contro i romani le diverse classi parteciparono in maniere diverse, così anche la letteratura apocalittica ebbe origine in classi diverse. Nonostante una certa uniformità, lo si vede chiaramente nella diversa accentuazione che gli elementi singoli acquistano negli scritti apocalittici. In questa sede è impossibile procedere a un'analisi dettagliata; possiamo tuttavia citare, come espressione delle stesse tendenze rivoluzionarie che ispirarono l'ala sinistra dei difensori di Gerusalemme, la esortazione conclusiva del "Libro di Enoch" (22).

"Guai a coloro che costruiscono le loro case con la sabbia; perché esse crolleranno dalle fondamenta e cadranno per la spada. Ma quelli che acquistano oro e argento periranno improvvisamente nel giudizio.

Guai a te ricco, perché ti sei affidato alle tue ricchezze e dalle tue ricchezze sarai perduto, perché non hai ricordato l'Altissimo nei giorni del giudizio ... Guai a te che compensi il tuo vicino col male, perché sarai compensato secondo le tue opere. Guai a voi falsi testimoni ... Non temere, tu che soffri, perché la guarigione sarà la tua ricompensa: una luce brillante risplenderà e sentirai dai cieli la voce del riposo".

Oltre a questi movimenti religioso-messianici, sociopolitici e letterari caratteristici dei

tempi che videro gli albori del cristianesimo, bisogna ricordare un altro movimento in cui non ebbero parte gli obiettivi politici e che portò direttamente al cristianesimo, e cioè il movimento di Giovanni Battista. Giovanni dette vita a un movimento popolare. La classe superiore, indipendentemente dalle sue convinzioni, non voleva avere a che fare con lui. I suoi più attenti ascoltatori appartenevano alle masse diseredate (23). Egli predicava che il regno dei cieli e il giorno del giudizio erano vicini e avrebbero portato la liberazione dei buoni e la distruzione dei malvagi. «Pentitevi, perché il regno dei cieli è vicino» era il ritornello della sua predicazione.

Per intendere il significato psicologico della fede in Cristo dei primi cristiani - ed è questo lo scopo principale del presente studio - era necessario capire che tipo di persone sostenessero il cristianesimo alle sue origini: erano le masse dei poveri incolti, il proletariato di Gerusalemme e i contadini delle campagne che, a causa della crescente oppressione politica ed economica e a causa delle restrizioni e del disprezzo in cui erano tenuti, sentivano sempre di più il bisogno di cambiare la propria situazione. Agognavano un po' di serenità e nutrivano inoltre odio e desiderio di vendetta contro i governanti e i romani. Abbiamo già osservato come fossero varie le forme che assumevano queste tendenze, dalla lotta politica contro Roma alla lotta di classe in Gerusalemme. Dai non realistici tentativi rivoluzionari di Teuda al movimento di Giovanni Battista e alla letteratura apocalittica, dall'attività politica ai sogni messianici, c'era ogni sorta di fenomeni diversi; eppure dietro tutte queste forme differenti la forza motrice era la stessa: l'odio e la speranza delle masse sofferenti che nascevano dalla loro triste condizione e dall'impossibilità di sottrarsi alla posizione socioeconomica in cui si trovavano. Avessero contenuto sociale o politico o religioso, queste speranze escatologiche diventavano più forti via via che cresceva l'oppressione, e più attive «quanto più si scendeva tra le masse incolte, i cosiddetti Am Ha-aretz, la cerchia di coloro che sentivano il presente come oppressione e dovevano perciò rivolgersi al futuro per l'esaudimento di tutti i loro desideri» (24).

Quanto più le speranze di un effettivo miglioramento impallidivano, tanto più esse finivano col trovare espressione in fantasie. La disperata lotta finale degli zeloti contro i romani e il movimento di Giovanni Battista rappresentavano i due estremi e avevano radice nello stesso terreno: la disperazione delle classi inferiori. Questo strato sociale era psicologicamente caratterizzato dalla speranza di cambiamento della propria condizione (nell'interpretazione analitica, la speranza di trovare un buon padre che li aiutasse) e nello stesso tempo da un odio violento per gli oppressori, che si traduceva nel risentimento contro l'imperatore romano, contro i farisei, contro i ricchi in generale, e nelle fantasie di punizione del Giudizio universale. Si osserva qui un atteggiamento ambivalente: nella fantasia questa gente amava un padre buono che li aiutasse e li liberasse, e odiava il padre malvagio che li opprimeva, li tormentava e li disprezzava.

Da questo strato di masse povere, incolte, rivoluzionarie, il cristianesimo sorse come importante movimento storico messianicorivoluzionario. Come Giovanni Battista, la dottrina cristiana delle origini si rivolse non ai colti e agli abbienti ma ai poveri, agli oppressi e ai sofferenti (25). Celso, avversario dei cristiani, descrive bene la composizione sociale della comunità cristiana quale gli appariva quasi due secoli dopo.

Dice Celso: "Inoltre nelle case private vediamo tessitori, ciabattini, lavandai e i più incolti bifolchi che non oserebbero dire una parola di fronte ai maestri più esperti e sapienti, uscirsene, ogni volta che mettono le mani in privato sui bambini e su qualche sciocca donna, con certe asserzioni stupefacenti, per esempio che non devono dar retta al padre e ai maestri ma devono credere a loro; e sostengono che quelli dicono sciocchezze e non hanno intelligenza e che in realtà non sanno né sono capaci di fare niente di buono ma sono tutti presi da vuote chiacchiere. Essi soltanto, dicono, sanno come bisogna vivere e se i bambini crederanno a loro saranno felici e faranno felice la propria famiglia. E se mentre stanno parlando vedono venire un maestro o una persona intelligente o magari il padre in persona, i più prudenti si disperdono, fuggendo, mentre i più sfrontati esortano i bambini a ribellarsi. Bisbigliano che in presenza del padre e dei maestri non se la sentono di spiegargli niente, perché non vogliono avere a che fare con gli sciocchi e ottusi maestri, completamente corrotti e intrisi di malvagità e pronti a infliggere punizioni ai bambini. Ma, se vogliono, possono lasciare il padre e i maestri e andare con le donne e gli altri bambini che sono loro compagni di giochi alla bottega del tessitore, del ciabattino o della lavandaia per impararvi la perfezione. E con questi argomenti riescono a convincerli" (26).

La descrizione che ci dà qui Celso dei seguaci del cristianesimo è caratteristica della loro situazione non solo sociale ma anche psichica, del loro odio e della loro lotta contro l'autorità paterna.

Qual era il contenuto del primitivo messaggio cristiano? (27).

In primo piano c'è la speranza escatologica. Gesù predicava che il regno di Dio era vicino; insegnava al popolo a vedere nelle sue attività l'inizio di questo nuovo regno. Nondimeno: "L'avveramento del regno si manifesterà soltanto quando egli ritornerà in gloria sulle nubi del cielo a giudicare l'umanità. Sembra che Gesù annunciasse questo pronto ritorno poco prima di morire e confortasse i discepoli della sua dipartita assicurando loro che avrebbe immediatamente assunto una posizione sopramondana accanto a Dio.

Le istruzioni di Gesù ai discepoli sono perciò dominate dal pensiero che la fine - il giorno e l'ora della quale, tuttavia, nessuno conosce - è prossima. In conseguenza di questo fatto, inoltre, l'esortazione a rinunciare ai beni terreni assume un posto di preminenza" (28).

"Le condizioni per essere ammessi al regno sono, in primo luogo, un radicale cambiamento della mentalità, in cui l'uomo rinuncia ai piaceri di questo mondo, nega se stesso ed è pronto a staccarsi da tutto quanto possiede per salvarsi l'anima; poi una salda fiducia nella grazia che Dio concede agli umili e ai poveri e perciò una fiducia sentita in Gesù quale messia scelto e chiamato da Dio per realizzare il suo regno sulla terra. L'annuncio è perciò diretto ai poveri, ai sofferenti, a quelli che hanno fame e sete di giustizia ...

a quelli che vogliono essere salvati e redenti, e li trova pronti ad entrare ... nel regno di Dio, mentre abbatte sui soddisfatti di sé, sui ricchi e su coloro che vanno fieri della loro rettitudine, il giudizio di impenitenza e la dannazione dell'inferno" (29).

L'annuncio che il regno dei cieli era prossimo (Matteo 10,7) fu il germe della primissima

predicazione. Fu questo a destare nelle massesofferenti e oppresse una speranza entusiastica. La gente pensò che tutto stesse per finire. Era convinta che non ci sarebbe stato il tempo di diffondere il cristianesimo fra tutti i pagani prima dell'avvento della nuova era. Se le speranze di altri gruppi delle stesse masse oppresse erano dirette a provocare una rivoluzione politica e sociale con i loro energici sforzi, gli occhi della prima comunità cristiana furono puntati unicamente sul grande evento, sul miracoloso inizio di una nuova età. Il contenuto del primitivo messaggio cristiano non era un programma di riforma economica o sociale ma la beata promessa di un non lontano futuro in cui il povero sarebbe stato ricco, l'affamato si sarebbe saziato e l'oppresso avrebbe ottenuto l'autorità (30).

Lo stato d'animo dei primi, entusiasti cristiani si rivela chiaramente in Luca 6,20 e seguenti: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio. / Beati voi che ora avete fame, perché sarete saziati. / Beati voi che ora piangete, perché riderete. / Beati voi, quando gli uomini vi odieranno, e quando vi metteranno al bando, e vi insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo. / Rallegratevi in quel giorno ed esultate, perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nei cieli. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i profeti. / Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione. / Guai a voi che siete ora sazi, perché avrete fame. / Guai a voi che ora ridete, perché sarete afflitti e piangerete".

Sono frasi che esprimono non soltanto la nostalgia e la speranza di un mondo nuovo e migliore per i poveri e gli oppressi, ma anche il loro odio irremissibile per le autorità: verso i ricchi, verso i sapienti e i potenti. Lo stesso stato d'animo traspare nell'episodio del povero Lazzaro, «bramoso di sfamarsi di quello che cadeva dalla mensa del ricco» (Luca 16,21), e nelle famose parole di Gesù: «Quant'è difficile, per coloro che possiedono ricchezze, entrare nel regno di Dio. E' più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio!» (Luca 18,24). L'odio per i farisei e per i gabellieri corre come un filo rosso lungo tutti i Vangeli, col risultato che per quasi duemila anni l'idea che la cristianità ha avuto dei farisei ne è stata improntata.

Si coglie di nuovo quest'odio per i ricchi nella Lettera di Giacomo (5,1 e seguenti), della metà del secolo: "E ora a voi, ricchi; piangete e gridate per le sciagure che vi sovrastano! Le vostre ricchezze sono imputridite, le vostre vesti sono state divorate dalle tarme; il vostro oro e il vostro argento sono consumati dalla ruggine, e la loro ruggine si leverà a testimonianza contro di voi e divorerà le vostre carni come un fuoco. Avete accumulato tesori per gli ultimi giorni! Ecco, il salario da voi defraudato ai lavoratori che hanno mietuto le vostre terre grida; e le proteste dei mietitori sono giunte alle orecchie del Signore degli eserciti. Avete gozzovigliato sulla terra e vi siete saziati di piaceri, vi siete ingrassati per il giorno della strage. Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non può opporre resistenza.

Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla venuta del Signore ...

Ecco, il giudice è alle porte".

Parlando di quest'odio, Kautsky osserva giustamente: «Raramente l'odio di classe del

proletariato moderno ha raggiunto le forme di quello del proletariato cristiano» (31). E' l'odio degli Am Ha-aretz per i farisei, degli zeloti e dei sicari per i ricchi e per la classe media, del popolo sofferente e tormentato di città e campagne per i detentori dell'autorità e per chi era in alto, quale si era espresso nelle ribellioni politiche precristiane e nelle fantasie messianiche.

Intimamente connesso con quest'odio per le autorità spirituali e sociali è un aspetto essenziale della struttura sociale e psichica del primo cristianesimo, e cioè il suo carattere democratico, fraterno. Se la società ebraica del tempo era caratterizzata da un estremo spirito di casta che pervadeva le relazioni sociali, la prima comunità cristiana fu una libera confraternita di poveri, incurante delle istituzioni e delle formule.

"Ci troveremmo di fronte a un compito impossibile se ci proponessimo di abbozzare un quadro dell'organizzazione durante i primi cento anni ... Tutta la comunità è tenuta insieme solo dal vincolo comune della fede e della speranza e dell'amore. Non è mai l'ufficio a coonestare la persona, ma sempre il contrario ... Se i primi cristiani si sentivano pellegrini e stranieri sulla terra, che bisogno avevano di istituzioni permanenti?" (32).

In questa prima confraternita cristiana, l'assistenza e l'aiuto economico reciproci, il «comunismo dell'amore», come lo definisce Harnack, ebbero una funzione particolare.

Vediamo perciò che i primi cristiani furono uomini e donne, le masse povere, incolte, oppresse del popolo ebraico prima e di altri popoli poi. Vista la crescente impossibilità di modificare la loro disperata situazione con mezzi realistici, sperarono che il cambiamento si sarebbe verificato in pochissimo tempo, da un momento all'altro, e che essi avrebbero trovato quella felicità di cui in precedenza non avevano mai goduto, mentre i ricchi e i nobili sarebbero stati puniti secondo la giustizia e secondo i desideri delle masse cristiane. I primi cristiani costituivano una confraternita di entusiasti, socialmente ed economicamente oppressi, legati dalla speranza e dall'odio.

A distinguere i primi cristiani dai contadini e dai proletari che lottavano contro Roma non fu l'atteggiamento psichico di base. I primi cristiani non furono più «umili» e rassegnati alla volontà di Dio, più convinti della inevitabilità e della immutabilità della loro sorte, più ispirati dal desiderio di essere amati dai dominatori di quanto non lo fossero i combattenti politici e militari. I due gruppi odiavano allo stesso modo i padri che li dominavano, sperando con eguale energia di vedere la loro caduta e l'inizio di un proprio predominio e di un futuro soddisfacente. La differenza non consisteva né nei presupposti né nell'obiettivo o nella direzione dei loro desideri, ma soltanto nella sfera in cui cercavano di soddisfarli.

Mentre gli zeloti e i sicari si rivolgevano alla sfera della realtà politica, i primi cristiani, disperando assolutamente di vederli realizzati, si indussero a formulare quegli stessi desideri nella fantasia. L'espressione di questo fu la prima fede cristiana, specialmente la prima idea che i cristiani si fecero di Gesù e della relazione in cui egli si trovava con il padre-dio.

Quali erano le idee di questi primi cristiani?

"I contenuti della fede dei discepoli e la proclamazione comune che li univa si possono comprendere nelle seguenti proposizioni. Gesù di Nazareth è il Messia promesso dai profeti. Gesù, dopo la morte, è resuscitato da Dio e innalzato alla sua destra, e presto ritornerà a instaurare visibilmente il suo regno sulla terra. Colui che crede in Gesù ed è stato accolto nella comunità dei discepoli di Gesù, colui che, in virtù di un sincero cambiamento dell'animo, si rivolge a Dio come padre e vive secondo i comandamenti di Gesù, è un santo di Dio e come tale può essere certo di ricevere la grazia di Dio, che perdonerà il suo peccato, e di partecipare della gloria futura: può essere certo cioè della redenzione" (33).

«Dio [lo] ha costituito Signore e Cristo» (Atti 2,36). Questa è la più antica dottrina di Cristo che abbiamo ed è perciò molto interessante, specialmente perché in seguito fu soppiantata da altre e più elaborate dottrine. Viene chiamata teoria «adozionista» perché presume un atto di adozione. L'adozione è qui usata in contrasto con la condizione di figlio data dalla nascita, naturalmente. Di conseguenza, il pensiero qui presente è che Gesù non fu sin dall'inizio il messia; in altre parole, non fu sin dal primo momento Figlio di Dio, ma lo diventò soltanto per un atto preciso, ben distinto della volontà divina.

Questo è espresso particolarmente nel fatto che quanto è detto in Salmi 2,7, «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato», viene interpretato nel senso che si riferirebbe al momento della glorificazione di Gesù (Atti 13,33).

Secondo un'antica idea semitica, il re è figlio di Dio o per discendenza o, come qui, per adozione, il giorno in cui sale al trono.

Ben si accorda perciò con lo spirito orientale dire che Gesù, esaltato alla destra di Dio, diventò Figlio di Dio. L'idea è echeggiata perfino da Paolo, anche se per lui il concetto «Figlio di Dio» aveva già acquisito un altro significato. Nella Lettera ai Romani 1,4, dice a proposito del Figlio di Dio che egli fu dichiarato tale «con potenza ... mediante la risurrezione dai morti». Qui sono a contrasto due differenti forme del concetto: il Figlio di Dio che era tale sin dal primo momento (l'idea di Paolo) e Gesù che, dopo la risurrezione, fu esaltato a Figlio di Dio con potenza, e cioè reggitore sovrano del mondo (il concetto della prima comunità cristiana). La difficile combinazione delle due idee mostra con molta chiarezza che qui si incontravano due diversi tipi di pensiero. Il più antico, derivante dalla prima comunità cristiana, è coerente, in quanto la prima comunità caratterizza Gesù, prima della glorificazione, come uomo: «uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua» (Atti 2,22). Qui bisognerebbe osservare che non Gesù ha compiuto il miracolo, ma Dio attraverso di lui. Gesù è la voce di Dio. Questa idea prevale in qualche misura nella tradizione del Vangelo dove, per esempio, dopo la guarigione dello zoppo il popolo loda Dio (Marco 2,12). In particolare Gesù è caratterizzato come il profeta promosso da Mosè: «Il Signore vostro Dio vi farà sorgere un profeta come me in mezzo ai vostri fratelli» (Atti 3,22; 7,37; Deuteronomio 18,15) (nota 34).

Vediamo così che il concetto che aveva di Gesù la prima comunità era quello di un uomo eletto da Dio e da lui elevato come «messia» e poi come «Figlio di Dio». La cristologia della prima comunità somiglia sotto molti aspetti al concetto del messia eletto da Dio per

instaurare un regno di giustizia e di amore, concetto da lungo tempo familiare tra le masse ebraiche. In due sole idee della nuova fede troviamo elementi che significano qualcosa di specificamente nuovo: nella sua esaltazione come Figlio di Dio che siede alla destra dell'Onnipotente, e nel fatto che questo messia non è più l'eroe potente e vittorioso ma assume significato e dignità solo nella sofferenza, nella morte sulla croce. Certo, l'idea di un messia, o addirittura di un dio, che muore non era del tutto nuova nella coscienza popolare. In Isaia 53 si parla di questo servo di Dio che soffre. Il quarto libro di Ezra accenna anch'esso a un messia che muore, sia pure ovviamente in una forma sostanzialmente diversa, perché muore dopo quattrocento anni e dopo aver trionfato (35). L'idea di un dio mortale può essere diventata familiare al popolo da una fonte completamente diversa, e cioè dai culti e dai miti del Vicino Oriente (Osiride, Attis e Adone).

"Il destino dell'uomo trova il suo prototipo nella passione di un dio che soffre sulla terra, muore e risorge. Questo dio permetterà a tutti coloro che si uniscono a lui nei misteri o addirittura si identificano con lui di partecipare di questa beata immortalità" (36).

Forse c'erano anche tradizioni esoteriche ebraiche di un dio o di un messia morenti, ma tutti questi precursori non bastano a spiegare l'enorme influenza che la dottrina di un salvatore crocifisso e sofferente esercitò immediatamente sulle masse ebraiche e ben presto anche sulle masse pagane.

Per la prima comunità di entusiasti credenti, Gesù era dunque un uomo elevato dopo la morte a essere divino che sarebbe ben presto ritornato a eseguire il giudizio, a rendere felici gli afflitti e a punire i potenti.

Siamo penetrati abbastanza sotto la superficie psichica dei seguaci del primo cristianesimo per tentare una nostra interpretazione dei primi enunciati cristologici. A essere intossicate da questa idea erano persone tormentate e disperate, piene di odio verso gli oppressori ebrei e pagani, senza prospettive di un futuro migliore. Un messaggio che consentiva loro di proiettare nella fantasia tutto ciò che la realtà aveva negato non poteva non risultare estremamente affascinante.

Se agli zeloti non restava che soccombere in una battaglia disperata, i seguaci di Cristo potevano sognare senza che la realtà dimostrasse subito che i loro erano desideri senza speranza di realizzazione.

Sostituendo la fantasia alla realtà, il messaggio cristiano soddisfaceva la brama di speranza e di vendetta e, se non riusciva ad alleviare la fame, assicurava almeno un soddisfacimento di fantasia di importanza non secondaria per gli oppressi (37).

Lo studio psicoanalitico delle credenze cristologiche della prima comunità cristiana deve ora porsi le seguenti domande: Quale significato aveva per i primi cristiani la fantasia dell'uomo mortale elevato a divinità? Perché questa fantasia conquistò in pochissimo tempo i cuori di migliaia e migliaia di persone? Quali erano le sue scaturigini inconscie e quali esigenze emotive soddisfaceva?

Vediamo per prima la domanda più importante: un uomo viene elevato a divinità; è adottato da Dio. Come ha giustamente osservato Reik, abbiamo qui l'antico mito della ribellione del figlio, espressione di impulsi ostili verso il padre-dio. Si capisce ora quale significato dovette avere questo mito per i seguaci del primo cristianesimo.

Costoro odiavano intensamente le autorità che si ponevano di fronte a loro con poteri «paterni»: i sacerdoti, i sapienti, gli aristocratici, tutti i potenti insomma che li escludevano dal godimento della vita e che nel loro mondo emotivo assumevano la parte del padre severo, che proibisce, minaccia e tormenta - dovevano anche odiare questo Dio che era un alleato degli oppressori e permetteva che essi soffrissero e fossero oppressi. Anch'essi volevano dominare, volevano addirittura essere i padroni, ma rovesciare e annientare con la forza nella realtà i loro oppressori appariva un'impresa disperata. Così soddisfacevano i loro desideri nella fantasia. Coscientemente non osavano uccidere il Dio paterno. L'odio conscio era riservato alle autorità, non alla figura paterna glorificata, allo stesso essere divino. Ma l'ostilità inconscia verso il padre divino trovò espressione nella fantasia del Cristo. Essi misero un uomo al fianco di Dio e lo fecero coreggente con Dio padre. Quest'uomo che diventava un dio e col quale gli esseriumani potevano identificarsi esprimeva i loro desideri edipici; era un simbolo della loro ostilità inconscia verso Dio padre, perché se un uomo poteva diventare Dio, Dio perdeva la privilegiata posizione paterna di essere unico e irraggiungibile. Quel credere in un uomo elevato a divinità era perciò l'espressione di un inconscio desiderio di rimozione del padre divino.

Questo è il significato della dottrina adozionista, la dottrina dell'elevazione di un uomo a divinità, accolta dalla prima comunità cristiana. Vi trovava espressione l'ostilità nei confronti di Dio, mentre nella dottrina che si diffuse in seguito e che finì col prevalere - quella secondo cui Gesù era sempre stato un dio - si esprimeva la rimozione di questi desideri ostili nei confronti di Dio (se ne parlerà più diffusamente in seguito). I fedeli si identificavano con il figlio; potevano farlo perché era un essere umano sofferente come loro. Su questo si basava il richiamo che esercitava sulle masse l'idea dell'uomo sofferente elevato a divinità; solo con un uomo sofferente quei fedeli potevano identificarsi. Prima di lui migliaia e migliaia di uomini erano stati crocifissi, torturati, umiliati. Se sceglievano proprio questo crocifisso, significava che nel loro inconscio il dio crocifisso era loro stessi.

L'apocalisse precristiana parlava di un messia forte, vittorioso: esprimeva i desideri e le fantasie di una classe di persone oppresse, ma che sotto molti aspetti soffrivano di meno e nutrivano ancora una speranza di vittoria. La classe alla quale apparteneva la prima comunità cristiana e in cui il cristianesimo dei primi centocinquanta anni ebbe maggior successo non poteva identificarsi con un messia forte e potente; il suo messia poteva essere soltanto un uomo sofferente e crocifisso. La figura del salvatore sofferente fu determinata in triplice modo: prima nel senso che abbiamo appena detto; in secondo luogo per il fatto che una parte dei desideri di morte diretti contro il Dio Padre veniva spostata contro il figlio.

Nel mito del dio che muore (Adone, Attis, Osiride), era il dio stesso colui di cui si fantasticava la morte. Nel primo mito cristiano il padre viene ucciso nel figlio.

Ma la fantasia del figlio crocifisso aveva anche una terza funzione: essendo imbevuti di odio e di desideri di morte - consciamente contro i dominatori, inconsciamente contro Dio, il padre -, gli entusiasti credenti si identificavano con il crocifisso; erano loro a patire la morte sulla croce e a espiare in questo modo i desideri di morte contro il padre. Con la propria morte Gesù espiava la colpa di tutti, e i primi cristiani avevano un gran bisogno di una tale espiazione.

Data la situazione complessiva, l'aggressività e i desideri di morte contro il padre erano in loro particolarmente attivi.

Tuttavia, il centro focale della fantasia del primo cristianesimo - in contrasto con la fede cattolica posteriore, della quale ci occuperemo tra poco - sembra si debba collocare non in una espiazione masochistica mediante l'autoannientamento, ma nella destituzione del padre mediante l'identificazione con Gesù sofferente.

Per capire bene il background psichico della fede in Cristo, dobbiamo tener conto del fatto che a quel tempo nell'impero romano si andava diffondendo sempre più il culto dell'imperatore, che trascendeva tutti i confini nazionali. Dal punto di vista psicologico era un culto strettamente affine al monoteismo, basato sulla fede in un padre buono e giusto. Quando accusavano di ateismo il cristianesimo, i pagani, in un più profondo senso psicologico, avevano ragione, perché la fede in un uomo sofferente elevato a divinità era la fantasia di una classe afflitta e oppressa che voleva sloggiare i potenti e gli oppressori dio, imperatore e padre - e sostituirsi a essi. Una delle principali accuse dei pagani ai cristiani era quella di commettere i crimini di Edipo: se è vero che l'accusa era una calunnia insensata è anche vero che l'inconscio dei calunniatori aveva compreso bene il significato inconscio del mito di Cristo, i suoi desideri edipici e la sua nascosta ostilità verso Dio Padre, verso l'imperatore e l'autorità (38).

Riassumendo: per capire lo sviluppo posteriore del dogma, bisogna prima capire l'aspetto distintivo della prima cristologia, il suo carattere adozionista. La credenza che un uomo fosse stato elevato a divinità era espressione dell'impulso inconscio di ostilità verso il padre, presente in queste masse. Offriva la possibilità di una identificazione e la corrispondente speranza che cominciasse ben presto la nuova era nella quale i sofferenti e gli oppressi sarebbero diventati i dominatori, e perciò sarebbero stati felici. Siccome si potevano identificare, come in effetti si identificavano, con Gesù in quanto uomo sofferente, c'era la possibilità di creare una organizzazione comunitaria senza autorità, senza leggi e senza burocrazia, unita dalla comune identificazione con Gesù sofferente elevato a divinità. La credenza adozionista del primo cristianesimo nacque dalle masse; era espressione delle loro tendenze rivoluzionarie, e offriva soddisfacimento al loro desiderio più forte.

Si spiega così come mai quella fede diventasse con tanto straordinaria rapidità anche la religione delle masse pagane oppresse (sebbene non esclusivamente loro).

**- La trasformazione del cristianesimo e il dogma omousiano.**

Le prime credenze su Gesù subirono una modifica. L'uomo elevato a Dio diventò il Figlio dell'Uomo che era sempre Dio ed esisteva prima del creato, tutt'uno con Dio eppure distinto da lui. Questo cambiamento di idee a proposito di Gesù ha anch'esso un significato sociopsicologico simile a quello che siamo riusciti a identificare nella prima credenza adozionista? Risponderemo a questa domanda cercando di stabilire chi erano coloro che, due o trecento anni dopo, formularono questo dogma e vi credettero. In tal modo riusciremo anche a capire la loro reale condizione di vita e i suoi aspetti psichici.

Le questioni più importanti sono queste: chi erano i cristiani dei primi secoli dopo Cristo? Rimase il cristianesimo la religione degli entusiasti e afflitti ebrei di Palestina? Chi, altrimenti, ne prese il posto e si unì a loro?

Il primo grande mutamento nella composizione dei credenti si ebbe quando la propaganda cristiana si rivolse ai pagani e, in una grande campagna vittoriosa, fece proseliti in quasi tutto l'impero romano.

L'importanza del cambiamento di nazionalità tra i seguaci del cristianesimo non va sottovalutata; non ebbe però una funzione decisiva, in quanto la composizione sociale della comunità cristiana sostanzialmente non cambiò: continuò cioè a essere fatta di poveri, di oppressi, di incolti che avevano sofferenze, odi e speranze comuni.

"Il noto giudizio di Paolo sulla comunità dei corinzi vale senza dubbio per la seconda e per la terza generazione della maggior parte delle comunità cristiane, oltre che per il periodo apostolico: «Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili.

Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono»" [1 Corinzi 1,26-28] (nota 39).

Ma benché la grande maggioranza dei proseliti che Paolo guadagnò al cristianesimo nel primo secolo fosse ancora formata da individui delle classi più umili - piccoli artigiani, schiavi e liberti - a poco a poco altri elementi sociali, le persone istruite e i benestanti, cominciarono a infiltrarsi nella comunità. Paolo, anzi, fu uno dei primi esponenti cristiani non provenienti dalle classi inferiori. Era figlio di un ricco cittadino romano, era stato fariseo e quindi uno di quegli intellettuali che disprezzavano i cristiani e ne erano ricambiati con l'odio.

"Non era un proletario che, escluso dall'ordinamento politico, vi si opponesse con odio, non era tra quelli che non avevano interesse a perpetuarlo e speravano di vederlo distrutto. Sin dal principio era stato troppo vicino ai potenti del governo, aveva avuto troppa esperienza dei vantaggi dell'ordine sacro per non essere di parere completamente diverso sulla dignità etica dello stato rispetto, poniamo, a un membro del partito indigeno degli zeloti o anche ai colleghi farisei che vedevano nella dominazione romana almeno un male minore degli erodiani mezzo ebrei" (40).

Con la sua propaganda Paolo faceva leva soprattutto sugli strati sociali inferiori, ma certo anche su una parte dei ricchi e degli istruiti, specialmente mercanti che viaggiando e girando ebbero una funzione fondamentale nella diffusione del cristianesimo (41). Ma fino al secondo secolo inoltrato una parte considerevole della comunità appartenne alle classi inferiori. Lo dimostrano certe pagine della letteratura delle origini che, come la Lettera di Giacomo o il "Libro della Rivelazione", trasudava odio da tutti i pori per i potenti e i ricchi. La forma priva di pregi artistici di questi saggi letterari e il tenore generale dell'escatologia dimostrano che «i membri delle comunità [cristiane] del periodo postapostolico provenivano ancora, soprattutto, dalle file dei poveri e dei non-liberi» (42).

Intorno alla metà del secondo secolo il cristianesimo cominciò a fare proseliti nelle classi medie e alte dell'impero. Furono soprattutto le matrone altolocate e i mercanti a incaricarsi della propaganda; il cristianesimo si diffuse nei loro ambienti e poi a poco a poco penetrò nella cerchia dell'aristocrazia dominante. Alla fine del secondo secolo il cristianesimo non era già più la religione degli artigiani poveri e degli schiavi. E quando, sotto Costantino, diventò religione di stato, era già la religione di cerchie più vaste della classe dominante dell'impero (43).

Duecentocinquanta o trecento anni dopo la nascita del cristianesimo, i fedeli erano ben cambiati rispetto ai primi cristiani. Non erano più ebrei che credevano con maggiore ardore di qualunque altro popolo nel prossimo avvento dei tempi messianici. Erano invece greci, romani, siriaci e galli: appartenevano insomma a tutte le nazioni dell'impero romano. Più importante di questo cambiamento nelle nazionalità fu quello che si produsse nella composizione sociale. Schiavi, artigiani e «cencioso "proletariat"», e cioè le masse delle classi inferiori, costituivano sì, ancora, il grosso della comunione cristiana, ma il cristianesimo era diventato intanto anche la religione delle classi dominanti dell'impero romano.

In relazione a questo mutamento della struttura sociale delle chiese cristiane, dobbiamo occuparci un momento della situazione economica e politica generale dell'impero romano, che aveva subito un cambiamento fondamentale nel corso di questo stesso periodo. Le differenze nazionali all'interno dell'impero romano erano andate via via scomparendo. Anche uno straniero poteva diventare cittadino romano (editto di Caracalla, 212). Nello stesso tempo il culto dell'imperatore faceva da legame unificatore e livellava talidifferenze. Lo sviluppo economico era caratterizzato da un processo di graduale ma progressiva feodalizzazione: "I nuovi rapporti, così come si erano consolidati alla fine del terzo secolo, non conoscevano più lavoro libero ma solo lavoro coatto nei gruppi sociali (o nei possedimenti) che erano diventati ereditari, tra la popolazione rurale e nelle colonie, nonché tra gli artigiani e le corporazioni, e anche (come si sa) tra i patrizi sui quali soprattutto gravavano gli oneri fiscali. Così il circolo si chiudeva. Lo sviluppo evolutivo torna al punto di partenza. Comincia a instaurarsi l'ordinamento medievale" (44).

L'espressione politica di questa economia in declino, che regrediva verso una nuova «economia naturale» fondata sui possedimenti terrieri, fu la monarchia assoluta che prese forma con Diocleziano e Costantino.

Si sviluppò un sistema gerarchico con infinite dipendenze, all'apice del quale stava la

persona dell'imperatore divinizzato, che le masse erano tenute a riverire e amare. In un periodo di tempo relativamente breve l'impero romano diventò uno stato classista feudale con un rigido ordinamento in cui gli strati inferiori non potevano sperare di migliorare ed elevarsi perché il ristagno provocato dalla recessione delle forze produttive rendeva impossibile uno sviluppo progressivo.

Il sistema sociale era definito e regolato dall'alto ed era indispensabile facilitare all'individuo che si trovava al livello più basso il rassegnarsi alla sua condizione.

Nelle linee principali fu questa la situazione sociale dell'impero romano dall'inizio del terzo secolo in poi. La trasformazione che il cristianesimo, specialmente la concezione del Cristo e del suo rapporto con Dio padre, subì dagli albori fino a quest'epoca va intesa soprattutto alla luce di tale trasformazione sociale e del cambiamento psichico che ne deriva, nonché della nuova funzione sociologica che il cristianesimo doveva assumere. Non si intende quale sia l'elemento vitale della situazione se si crede che fu «la» religione cristiana a diffondersi e a guadagnare alla sua dottrina la grande maggioranza della popolazione dell'impero romano. La verità è invece che la religione originale si trasformò in un'altra, diversa, e che la nuova religione cattolica aveva buone ragioni per tenere nascosta la trasformazione.

Vediamo adesso quali cambiamenti subì il cristianesimo durante i primi tre secoli, e in che cosa la nuova religione contrastò con la vecchia.

Il punto più importante è che le speranze escatologiche, che avevano costituito il centro della fede della prima comunità, svanirono gradatamente. Il nucleo centrale della predicazione missionaria della prima comunione era stato: «Il regno di Dio è prossimo». La gente vi si era preparata, aveva addirittura sperato di vivere l'esperienza e dubitava, nel poco tempo disponibile prima dell'avvento, di riuscire a portare il messaggio cristiano alla maggioranza del mondo pagano. La fede di Paolo è ancora imbevuta di speranze escatologiche, ma in lui il tempo previsto per l'avvento del regno comincia già ad allontanarsi nel futuro. Per Paolo l'adempimento finale era assicurato dalla glorificazione del messia e l'ultima lotta, ancora di là da venire, perdeva di significato alla luce di quanto era già accaduto. Ma nello sviluppo successivo, la fede nell'immediato avvento del regno andò sempre più scomparendo: «Ciò che noi cogliamo è, piuttosto, la graduale scomparsa di un elemento originario, l'Entusiastico e l'Apocalittico, e cioè della sicura consapevolezza di un possesso immediato dello Spirito Divino e la speranza in un futuro che vinca il presente» (45).

Se le due concezioni, l'escatologica e la spirituale, furono in principio strettamente collegate, con l'accento principale sull'escatologica, a poco a poco esse finirono col separarsi. La speranza escatologica passò in secondo piano, il nucleo centrale della fede cristiana si allontanò dal secondo avvento di Cristo; «bisogna così necessariamente ricercarlo nel primo, in virtù del quale la salvazione era già preparata per l'uomo, e l'uomo per la salvazione» (46).

Il processo di propagazione del primo entusiasmo cristiano si esaurì rapidamente. Certo, lungo tutta la storia successiva del cristianesimo (dai montanisti agli anabattisti) si ebbero

continui tentativi di risvegliarlo, insieme con l'aspettazione escatologica: tentativi che emanarono da quei gruppi i quali - nella condizione economica, sociale e psichica in cui si trovavano, giacché erano oppressi e lottavano per la libertà - somigliavano ai primi cristiani. Ma la chiesa mise fine ai tentativi rivoluzionari da quando riportò, nel corso del secondo secolo, la prima vittoria decisiva. Da allora in poi il tema principale del messaggio non fu l'annuncio «il regno è vicino», non fu l'attesa di un giudizio universale e di un ritorno di Gesù molto prossimi; i cristiani non guardarono più al futuro o alla storia ma indietro, al passato. L'evento decisivo era già accaduto.

L'apparizione di Gesù aveva già rappresentato il miracolo.

Il mondo reale, storico, non aveva più bisogno di cambiare; esternamente tutto poteva rimanere com'era - stato, società, diritto, economia - perché la salvezza era diventata una cosa interiore, spirituale, storica, individuale, garantita dalla fede in Gesù. Alla speranza di una liberazione reale, storica, si sostituì la fede nella liberazione spirituale già completa. L'interesse storico fu soppiantato dall'interesse cosmologico. Insieme con esso svanirono le prescrizioni etiche. Il primo secolo del cristianesimo era stato caratterizzato da rigorosi postulati etici, nella convinzione che la comunità cristiana fosse anzitutto una confraternita di santa vita.

Questo rigorismo etico, pratico, fu sostituito dai mezzi di grazia dispensati dalla chiesa. Strettamente legata alla rinuncia alla rigorosa pratica etica originaria fu la crescente riconciliazione dei cristiani con lo stato. «Il secondo secolo di vita della chiesa cristiana rivela già su tutte le linee uno sviluppo che muove verso una riconciliazione con lo stato e la società» (47). Neppure le ricorrenti persecuzioni dei cristiani da parte dello stato riuscirono a influire, sia pure minimamente, su questo sviluppo. Benché ci fossero qua e là dei tentativi di mantenere l'antica etica rigorista ostile allo stato e alla classe media, "la grande maggioranza dei cristiani, specialmente i vescovi più importanti, decisero diversamente. Bastava adesso avere Dio nel cuore e fare professione di fede in Lui quando una confessione pubblica davanti alle autorità era inevitabile. Bastava evitare il vero e proprio culto idolatra, e per il resto il cristiano poteva rimanere in ogni onorevole professione; gli era consentito il contatto esteriore con il culto degli idoli, purché si comportasse con prudenza e cautela in modo da non contaminarsi e neppure rischiare di contaminare se stesso e gli altri. Dall'inizio del terzo secolo la chiesa assunse dappertutto questo atteggiamento. Lo stato perciò si guadagnò un buon numero di cittadini tranquilli, pieni di senso del dovere e coscienti i quali, lungi dal causargli difficoltà, favorirono l'ordine e la pace nella società ... Avendo abbandonato il suo rigido atteggiamento negativo nei confronti del mondo, la chiesa diventò un potere che sosteneva lo stato e lo riformava. Se possiamo citare a paragone un fenomeno moderno, diremo che i fanatici fuggiaschi dal mondo che aspettavano lo stato celeste del futurodiventarono revisionisti dell'ordine vigente" (48).

Questa radicale trasformazione del cristianesimo da religione degli oppressi in religione dei potenti e delle masse da questi manipolate; da aspettazione dell'avvento imminente del giudizio e della nuova età a fede in una redenzione già consumata; da postulato di una vita morale, pura, a gratificazione della coscienza attraverso mezzi di grazia ecclesiastici; da ostilità allo stato a cordiale patto con esso, è tutta strettamente legata al grande

cambiamento finale che stiamo per descrivere. Il cristianesimo, già religione di una comunità di fratelli eguali, senza gerarchia o burocrazia, diventò «la chiesa», immagine speculare della monarchia assoluta dell'impero romano.

Nel primo secolo nell'ambito delle comunità cristiane non c'era neppure un'autorità esterna ben definita; esse erano perciò costruite sull'indipendenza e la libertà dei singoli cristiani rispetto alle questioni della fede. Il secondo secolo fu caratterizzato dallo sviluppo graduale di una unione ecclesiastica con capi autorevoli e anche, perciò, dall'affermarsi di una sistematica dottrina di fede alla quale i singoli cristiani erano tenuti a sottomettersi. In origine non la chiesa ma Dio solo avrebbe potuto perdonare i peccati.

Più tardi, "Extra ecclesiam nulla salus": la chiesa soltanto offre protezione dalla perdita della grazia. Come istituzione, la chiesa diventa santa in virtù della sua dote costitutiva, istituzione morale che educa alla salvezza. Tale funzione è riservata ai preti, specialmente all'episcopato, «che nella sua unità garantisce la legittimità della chiesa e ha ricevuto la giurisdizione del perdono dei peccati» (49). Questa trasformazione da libera confraternita in organizzazione gerarchica indica chiaramente quale cambiamento di mentalità si fosse verificato (50). Mentre i primi cristiani erano imbevuti di odio e di disprezzo per i ricchi, gli istruiti e i potenti, per tutte le autorità, insomma, i cristiani dal terzo secolo in poi lo furono di reverenza, amore e fedeltà alle nuove autorità ecclesiastiche.

Come il cristianesimo nei primi tre secoli della sua esistenza si trasformò, sotto ogni aspetto, e diventò una religione nuova al confronto di quella originaria, altrettanto accadde nel modo di concepire Gesù. Nel primo cristianesimo prevalse la dottrina adozionista, la credenza cioè che Gesù uomo fosse stato elevato a divinità. Con lo sviluppo della chiesa la concezione della natura di Gesù inclinò sempre di più verso la visione pneumatica: non un uomo elevato a divinità, ma un dio abbassatosi a diventare uomo. Questa fu la base della nuova concezione di Cristo che culminò nella dottrina di Attanasio, adottata dal concilio di Nicea; Gesù, Figlio di Dio, generato dal Padre prima dei tempi, della medesima natura del Padre.

La tesi ariana secondo la quale Gesù e Dio Padre erano di natura simile ma non identica è respinta a favore della tesi logicamente contraddittoria secondo la quale due nature, Dio e suo Figlio, sono una sola natura: affermazione di una dualità che è contemporaneamente una unità. Qual è il significato di questo cambiamento nel modo di concepire Gesù e il suo rapporto con Dio Padre, e quale rapporto esiste tra il cambiamento che si verificò nel dogma e il cambiamento che si ebbe nella religione considerata nel suo insieme?

Il primo cristianesimo fu avverso all'autorità e allo stato. Gratificò nella fantasia i desideri rivoluzionari delle classi inferiori, ostili al padre. Il cristianesimo che fu elevato a religione ufficiale dell'impero romano trecento anni dopo ebbe una funzione sociale del tutto diversa. Doveva essere, nello stesso tempo, religione per i capi e per il popolo, per chi governava e per chi era governato. Il cristianesimo svolse la funzione che il culto dell'imperatore e il culto di Mitra non potevano adempiere altrettanto bene, e precisamente l'integrazione delle masse nel sistema assolutistico dell'impero romano. La situazione rivoluzionaria prevalente fino al secondo secolo era scomparsa. Era sopravvenuta la

decadenza economica; cominciava il Medioevo. La situazione economica favorì il crearsi di un sistema di legami e dipendenze sociali che ebbe la sua massima espressione politica nell'assolutismo romano-bizantino. Il nuovo cristianesimo fu soggetto alla classe dominante. Il nuovo dogma di Gesù fu creato e formulato da questo gruppo e dai suoi rappresentanti intellettuali, non dalle masse. L'elemento decisivo fu il passaggio dall'idea dell'uomo che diventa Dio all'idea del Dio che si fa uomo.

Poiché la nuova concezione del Figlio, seconda persona diversa da Dio eppure tutt'uno con lui, volgeva in armonia la tensione tra Dio e il Figlio; ed evitando l'idea di un uomo che diventava Dio, eliminava dalla formula il carattere rivoluzionario della dottrina più antica, e precisamente l'ostilità al padre. Il delitto di Edipo contenuto nell'antica formula, la sostituzione del padre con il figlio, scompariva dal nuovo cristianesimo. Il padre rimaneva nella sua posizione, intatto. Adesso però non era un uomo ma il suo Figlio unigenito, esistente prima di ogni creazione, che sedeva alla sua destra. Lo stesso Gesù diventò Dio senza detronizzare Dio perché era sempre stato una sua componente.

Finora abbiamo capito solo il punto negativo: il motivo per cui Gesù non poteva più essere l'uomo innalzato a divinità, l'uomo messo alla destra del padre. L'esigenza del riconoscimento paterno, della subordinazione passiva, avrebbe potuto essere soddisfatta dal grande concorrente del cristianesimo, il culto dell'imperatore. Perché fu il cristianesimo e non questo culto a diventare la religione di stato dell'impero romano? Perché il cristianesimo possedeva una qualità che lo rendeva superiore nella funzione sociale che doveva assolvere, e cioè la fede nel Figlio di Dio crocifisso. Le masse sofferenti e oppresse potevano meglio identificarsi con lui. Ma il soddisfacimento di fantasia cambiò. Le masse non si identificarono più con l'uomo crocifisso per detronizzare nella fantasia il padre, ma per godere del suo amore e della sua grazia. L'idea che un uomo diventasse Dio era un simbolo delle tendenze aggressive, attive, ostili al padre; l'idea che Dio diventasse uomo si trasformava in un simbolo del legame affettuoso, passivo con il padre. Le masse trovarono soddisfacimento nel fatto che un loro rappresentante, Gesù crocifisso, venisse elevato di grado, diventando a sua volta un Dio preesistente. Il popolo non visse più nell'attesa di un cambiamento storico imminente ma credette che la liberazione avesse già avuto luogo, che quanto esso sperava fosse già accaduto. Respinse la fantasia che esprimeva l'ostilità al padre e ne accettò al suo posto un'altra, quella armonizzatrice del figlio messo alla destra del padre per volontà di quest'ultimo.

Il cambiamento teologico è espressione di quello sociologico, e cioè della mutata funzione sociale del cristianesimo. Lungi dall'essere una religione di ribelli e rivoluzionari, la religione della classe dominante era adesso decisa a mantenere le masse nell'obbedienza e a guidarle. Ma poiché si conservava l'antica rappresentanza rivoluzionaria, il bisogno emotivo delle masse era soddisfatto in una maniera nuova. La formula della sottomissione passiva sostituiva l'ostilità attiva al padre. Non era necessario sloggiare il padre poiché il figlio era stato uguale a Dio sin dall'inizio, proprio perché Dio lo aveva «emesso». L'effettiva possibilità di identificarlo con un dio che aveva patito e che pure era stato sin dall'inizio in paradiso, e di eliminare nello stesso tempo le tendenze ostili al padre, è alla base della vittoria del cristianesimo sul culto dell'imperatore. Inoltre il mutato atteggiamento nei confronti delle figure paterne reali, esistenti - i sacerdoti, l'imperatore e

specialmente i governanti - corrispondeva al mutato atteggiamento nei confronti del padre-dio.

La situazione psichica delle masse cattoliche del quarto secolo era diversa da quella dei primi cristiani in quanto l'odio per le autorità, padre-dio compreso, non era più cosciente o lo era soltanto in misura limitata; il popolo aveva rinunciato all'atteggiamento rivoluzionario. Il motivo risiede nella mutata realtà sociale. Ogni speranza di rovesciare i dominatori e di far trionfare la propria classe era talmente irrealizzabile, che dal punto di vista psichico sarebbe stato inutile e antieconomico persistere nell'atteggiamento di odio. Se non c'era speranza di rovesciare il padre, allora la migliore via d'uscita psichica era sottomettersi a lui, amarlo e riceverne amore. Il cambiamento che si verificò nell'atteggiamento psichico fu l'inevitabile risultato della sconfitta finale della classe oppressa.

Ma gli impulsi aggressivi non potevano essere scomparsi. Né potevano essere diminuiti, poiché la loro causa reale, l'oppressione dei potenti, non era stata né rimossa né ridotta. Dov'erano adesso gli impulsi aggressivi? Erano stati distolti dagli oggetti primitivi - i padri, le autorità - e nuovamente diretti verso l'io individuale.

L'identificazione con Gesù sofferente e crocifisso offriva, a questo scopo, una magnifica occasione. Nel dogma cattolico l'accento non fu più posto, come nella dottrina cristiana delle origini, sulla detronizzazione del padre ma sull'autoannientamento del figlio.

L'aggressività originariamente diretta contro il padre fu rivolta contro l'io, e assicurò in tal modo uno sbocco innocuo per la stabilità sociale.

Ma tutto questo era possibile soltanto in rapporto a un altro cambiamento. Per i primi cristiani, le autorità e i ricchi erano i malvagi che avrebbero avuto il meritato castigo per la loro malvagità.

Certamente quei cristiani non erano privi di sensi di colpa a causa dell'ostilità verso il padre; e l'identificazione con il Gesù sofferente era anche servita a espiare la loro aggressività; ma senza dubbio l'accento non era stato messo sui sensi di colpa e sulla masochistica reazione dell'espiazione. Per le masse cattoliche che vennero dopo la situazione cambiò. Per loro la colpa della malvagità e delle sofferenze non era più dei potenti; i colpevoli eran loro stessi, gli afflitti. Dovevano rimproverare se stessi, se erano infelici. Solo mediante un'espiazione costante, solo con la sofferenza personale potevano espiare la colpa e guadagnarsi l'amore e il perdono di Dio e dei suoi rappresentanti su questa terra. Soffrendo e castrandosi si trova una via d'uscita dall'oppressivo senso di colpa e si ha l'opportunità di ricevere perdono e amore (51).

La chiesa cattolica seppe accelerare e potenziare in maniera magistrale il processo mediante il quale il rimprovero a Dio e ai potenti si trasformava in un rimprovero a se stessi. Alimentò il senso di colpa delle masse al punto da renderlo quasi intollerabile; e così facendo ottenne un duplice risultato: in primo luogo contribuì ad allontanare rimproveri e aggressività dalle autorità e a rivolgerli contro le masse sofferenti; e, secondo, si propose a queste masse quale padre buono e amorevole, poiché i preti

assicuravano il perdono e l'espiazione di quel senso di colpa che essi stessi avevano generato. La chiesa coltivò ingegnosamente la situazione psichica dalla quale essa, insieme con le classi superiori, derivava un duplice vantaggio: divergere l'aggressività delle masse e assicurarsene l'obbedienza, la gratitudine e l'amore.

Ma per i potenti la fantasia del Gesù sofferente non aveva soltanto questa funzione sociale ma anche un'importante funzione psichica. Li sollevava dai sensi di colpa che essi stessi provavano a causa delle privazioni e delle sofferenze delle masse che opprimevano e sfruttavano. Identificandosi con il Gesù sofferente, i gruppi sfruttatori potevano a loro volta fare penitenza. Potevano confortarsi con l'idea che se perfino il Figlio unigenito di Dio aveva volontariamente sofferto, la sofferenza per le masse era una grazia di Dio: e perciò non avevano nulla da rimproverarsi se erano loro all'origine di quella sofferenza.

La trasformazione del dogma cristologico nonché di tutta la religione cristiana corrispondeva semplicemente alla funzione sociologica della religione in generale: il mantenimento della stabilità sociale mediante la difesa degli interessi delle classi dominanti. Per i primi cristiani fu un sogno beato e gratificante fantasticare che le odiate autorità sarebbero state presto rovesciate e che essi, ora poveri e sofferenti, avrebbero ottenuto la supremazia e la felicità. Una volta sconfitte, e dopo che tutte le speranze furono svanite, le masse si accontentarono di una fantasia in cui accettavano la responsabilità di ogni sofferenza; potevano però espiare i peccati con la sofferenza e poi sperare di essere amati da un buon padre. Dio si era dimostrato padre amorevole facendosi uomo e soffrendo sotto la specie del figlio.

Gli altri desideri di felicità, e non soltanto di perdono, erano gratificati dalla fantasia di un aldilà di beatitudine, un aldilà che si supponeva dovesse sostituire la condizione storica di una felicità terrena, sperata dai primi cristiani.

Ma con la nostra interpretazione non abbiamo ancora individuato l'unico e ultimo significato inconscio della formula omousiana.

L'esperienza analitica ci fa pensare che dietro la contraddizione logica della formula - due sono eguali a uno - si nasconda un preciso significato inconscio al quale il dogma deve la sua importanza e il suo fascino. Il significato più profondo, inconscio, della dottrina omousiana diventa chiaro se si tiene presente un semplice fatto.

Esiste una situazione in cui la formula acquista senso, quella del figlio nel grembo della madre. Madre e figlio sono due esseri e nel contempo uno solo.

Siamo arrivati così al problema centrale della mutata concezione del rapporto tra Gesù e il Padre. Non solo il figlio è cambiato ma anche il padre. Il padre forte e potente è diventato la madre che difende e protegge; il figlio, prima ribelle poi sofferente e passivo, è diventato il bambino non ancora nato. Sotto la specie del Dio paterno degli ebrei, che aveva avuto la meglio nella lotta contro le divinità materne del Vicino Oriente, torna a emergere la figura divina della Grande Madre, che diventa dominante nel cristianesimo medievale.

Il significato che la divinità materna assume nel cristianesimo cattolico dal quarto secolo in poi si chiarisce, primo, nella funzione che la chiesa come tale comincia a svolgere; e, secondo, nel culto di Maria (52). E' stato dimostrato che l'idea di una chiesa era ancora assolutamente estranea al cristianesimo delle origini. Solo nel corso dello sviluppo storico la chiesa assume a poco a poco un'organizzazione gerarchica; diventa un'istituzione sacra e non più la somma dei suoi membri e basta. La chiesa si fa mediatrice della salvezza, i credenti sono i suoi figli, essa è la Grande Madre attraverso la quale soltanto l'uomo può arrivare alla sicurezza e alla beatitudine.

Altrettanto rivelatore è il risorgere della figura della divinità materna nel culto di Maria. Maria rappresenta la dea madre che diventa indipendente separandosi dal padre-dio. In lei le qualità materne, che avevano sempre inconsciamente fatto parte del Dio Padre, venivano adesso coscientemente e chiaramente sentite e simbolicamente rappresentate.

Nel racconto del Nuovo Testamento, Maria non era in alcun modo innalzata al di sopra della sfera degli uomini comuni. Con lo sviluppo della cristologia, le idee riguardanti Maria assunsero un'importanza sempre crescente. Quanto più la figura del Gesù uomo storico passava in secondo piano, a favore della figura di un Figlio di Dio preesistente, tanto più Maria veniva divinizzata. Nel Nuovo Testamento Maria continua ad avere figli nel matrimonio con Giuseppe; ma Epifanio contesta l'idea giudicandola eretica e vana. Nella disputa nestoriana si arrivò, nel 431, a una decisione avversa a Nestorio, secondo la quale Maria era non soltanto madre di Cristo ma anche madre di Dio; alla fine del quarto secolo nacque il culto di Maria e gli uomini cominciarono a rivolgerle preghiere. Più o meno nello stesso periodo la rappresentazione di Maria cominciò ad avere sempre più un posto di primo piano nelle arti figurative. I secoli successivi dettero via via maggior rilievo alla madre di Dio e il suo culto si fece più esuberante e diffuso. Le furono innalzati altari e le sue immagini apparvero dappertutto. Da recipiente di grazia Maria diventò dispensatrice di grazia (53); la Vergine con il bambino Gesù diventò il simbolo del Medioevo cattolico.

Il pieno significato della fantasia collettiva della Madonna che allatta si chiarisce solo con i risultati di indagini cliniche psicoanalitiche. Sándor Radó ha messo in evidenza la straordinaria importanza che la paura della fame da una parte e la felicità della soddisfazione orale dall'altra hanno nella vita psichica dell'individuo: "I tormenti della fame diventano un assaggio psichico dei «castighi» che verranno in seguito e attraverso la scuola del castigo diventano il primitivo meccanismo di autopunizione che finalmente assume un significato così fatale nella malinconia. Dietro l'infinita paura dell'impoverimento provata dal melanconico non si cela che la paura della fame; è la reazione della vitalità del residuo di io normale all'atto melanconico, minaccioso per la vita, dell'espiazione o della penitenza imposta dalla chiesa. Dissetarsi al seno, tuttavia, resta l'esempio lampante dell'immancabile e assolutoria profferta d'amore.

Certo non è un caso se la Madonna che allatta e il bambino sono diventati il simbolo di una religione potente e, per la sua mediazione, il simbolo di tutta un'epoca della nostra cultura occidentale. A mio giudizio, la derivazione dell'espiazione e del perdono, che significano complesso di colpa, da una prima esperienza infantile di rabbia, fame e dissetamento dal seno risolve l'enigma dei motivi per cui la speranza di assoluzione e di

amore è forse la più potente configurazione che si incontra ai livelli superiori della vita psichica umana" (54).

Lo studio di Radó chiarisce in pieno il rapporto tra la fantasia del Gesù sofferente e quella di Gesù Bambino attaccato al seno della madre. Entrambe le fantasie sono espressione di un desiderio di perdono ed espiazione. Nella fantasia del Gesù crocifisso, il perdono è ottenuto con una soggezione al padre passiva, autocastrante. Nella fantasia di Gesù Bambino al seno della Madonna manca l'elemento masochistico; al posto del padre si trova la madre che, appagando il bambino, concede perdono ed espiazione. Lo stesso felice sentimento costituisce il significato inconscio del dogma omousiano, la fantasia del bambino protetto nel grembo.

La fantasia della grande madre che perdona era la gratificazione ottimale che il cristianesimo cattolico aveva da offrire. Quanto più le masse pativano, quanto più la loro situazione reale somigliava a quella del Gesù sofferente, tanto più la figura del bambino felice che succhia poteva e doveva apparire al fianco della figura del Gesùsofferente. Ma ciò significava anche che gli uomini dovevano regredire a un atteggiamento passivo, infantile. Questa posizione escludeva la rivolta attiva; era l'atteggiamento psichico corrispondente all'uomo della società medievale, gerarchicamente strutturata: un essere che dipendeva dai potenti, che da loro aspettava il minimo occorrente per la sopravvivenza, e per il quale la fame costituiva la prova dei suoi peccati.

### **- L'evoluzione del dogma fino al concilio di Nicea.**

Finora abbiamo seguito i cambiamenti verificatisi nella concezione del Cristo e del suo rapporto con Dio Padre dagli esordi del cristianesimo al dogma di Nicea e abbiamo cercato di metterne in evidenza le cause.

Questa evoluzione però ebbe fasi intermedie, caratterizzate dalle varie formulazioni apparse fino al tempo del concilio di Nicea. Essa procedette per contraddizione, cosa che si può capire dialetticamente solo insieme con la graduale evoluzione del cristianesimo da religione rivoluzionaria a religione sostenitrice dello stato. Per dimostrare come le diverse formule del dogma corrispondessero in ciascuna fase a una particolare classe e alle sue esigenze occorrerebbe uno studio a parte. Nondimeno è possibile indicarne qui gli aspetti fondamentali.

Il cristianesimo del secondo secolo, che aveva già iniziato il suo «revisionismo», fu caratterizzato da una battaglia combattuta su due fronti. Si dovettero reprimere da una parte le tendenze rivoluzionarie che ancora divampavano con una certa violenza in regioni molto diverse; dall'altra, le tendenze a uno sviluppo in direzione del conformismo sociale più rapido di quanto lo sviluppo sociale consentisse. Solo lentamente, gradatamente le masse potevano passare dalla speranza in un Gesù rivoluzionario alla fede in un Gesù sostenitore dello stato.

La più forte espressione delle tendenze cristiane originarie fu il montanismo. In un primo momento sforzo possente di un profeta frigio, Montano, nella seconda metà del secondo

secolo il montanismo rappresentò una reazione alle tendenze conformistiche del cristianesimo, una reazione che si propose di ripristinare l'originario entusiasmo. Montano voleva che i cristiani abbandonassero ogni rapporto con la società e intendeva creare con i discepoli una nuova comunità staccata dal mondo, che si preparasse all'avvento di una «più alta Gerusalemme». Il montanismo fu un ritorno di fiamma dell'antico spirito cristiano, ma il processo di trasformazione del cristianesimo era già andato così lontano che la tendenza rivoluzionaria fu combattuta come eresia dalle autorità della chiesa, che agirono come funzionari dello stato romano. (Analogo comportamento tenne Lutero, sotto molti aspetti, con i contadini in rivolta e gli anabattisti.) Gli gnostici erano invece i rappresentanti intellettuali della ricca classe media ellenistica. Secondo Harnack, lo gnosticismo rappresentò la secolarizzazione «acuta» del cristianesimo, e anticipò uno sviluppo che sarebbe continuato per altri centocinquanta anni. A quel tempo fu attaccato dalla chiesa ufficiale insieme con il montanismo, ma solo una interpretazione non dialettica può sorvolare sul fatto che la lotta della chiesa contro il montanismo ebbe un carattere molto diverso da quella contro lo gnosticismo. Al montanismo essa si oppose perché rappresentava la risurrezione di un movimento che era già stato domato e che costituiva una minaccia per i capi attuali del cristianesimo. Allo gnosticismo, perché voleva realizzare troppo rapidamente e di colpo quello che anche la chiesa auspicava, e perché annunciava il segreto del prossimo sviluppo del cristianesimo prima che la coscienza delle masse fosse in grado di accettarlo. Le idee gnostiche in fatto di fede, specialmente le concezioni cristologiche ed escatologiche, corrispondono esattamente a quelle prevedibili in base al nostro studio dell'ambiente sociopsicologico dello sviluppo dogmatico. Non sorprende che lo gnosticismo neghi completamente l'escatologia cristiana delle origini, specie il secondo avvento di Cristo e la risurrezione della carne, e si aspetti dal futuro solo la liberazione dello spirito dal suo involucro materiale.

Un così completo rifiuto dell'escatologia, al quale il cattolicesimo arrivò centocinquanta anni dopo, era a quel tempo prematuro; le concezioni escatologiche erano ancora patrimonio ideologico degli apologeti, che sotto altri aspetti si erano già allontanati di molto dalla prima concezione cristiana. Un tale residuo fu definito «arcaico» dallo Harnack, ma necessario a quel tempo per la gratificazione delle masse.

Va ricordata anche un'altra concezione dello gnosticismo strettamente legata al rifiuto dell'escatologia, e cioè l'accento che esso pose sulla discrepanza tra il Dio supremo, creatore dell'universo, e l'affermazione che «il mondo presente, nato da una caduta dell'uomo o da una impresa ostile a Dio, è dunque il prodotto di un essere maligno o intermedio» (55). Il significato di questa tesi è chiaro: se il creato, e cioè il mondo storico, quale trova espressione nella vita sociale e politica, è sempre stato malvagio, sin dal principio, se è opera di un intermediario, di un Dio indifferente o debole, allora non è possibile redimerlo e tutte le speranze escatologiche cristiane sono di necessità vane e infondate. Lo gnosticismo rifiutava il reale cambiamento collettivo e la redenzione dell'umanità e vi sostituiva un ideale di conoscenza individuale distribuendo gli uomini, secondo criteri religiosi e spirituali, in classi e caste ben definite; le divisioni sociali ed economiche erano considerate un bene, e volute da Dio. Gli uomini si distinguevano in pneumatici, che godevano della beatitudine suprema; psichici, che godevano di una beatitudine sotto qualche aspetto minore; e illici, che erano in pieno declino. Era, questo,

un rifiuto della redenzione collettiva, una convalida della stratificazione classista della società simile a quella che il cattolicesimo creò più tardi separando i laici dal clero e la vita della gente comune da quella dei monaci.

Come gli gnostici concepivano Gesù e la sua relazione con Dio Padre?

Secondo loro "l'Eone celeste, Cristo, e l'apparenza umana di quell'Eone dovevano essere nettamente distinti l'uno dall'altra. Alcuni, come i Basilidi, non ammettevano una unione reale tra Cristo e l'uomo Gesù, che per di più consideravano come un essere terreno. Altri, per esempio una parte dei Valentiniani, ... affermavano che il corpo di Gesù era una formazione psichica celeste, e solo apparentemente era uscito dal grembo di Maria. Infine un terzo gruppo, al quale apparteneva per esempio Saturino, sosteneva che l'intera apparenza visibile di Cristo era un fantasma, e negava perciò che la nascita di Cristo fosse mai avvenuta" (56).

Qual è il significato di queste concezioni? Il loro aspetto più importante, di un'importanza decisiva, è che l'idea cristiana originaria secondo la quale un uomo vero (il cui carattere rivoluzionario e ostile al padre abbiamo già messo in evidenza) era diventato Dio viene eliminata. Le diverse tendenze gnostiche sono solo espressione dei vari modi possibili di questa eliminazione. Tutte negano che Cristo fosse un uomo reale, mantenendo così l'inviolabilità del padre-dio. E' anche chiaro il collegamento con il concetto di redenzione. E' altrettanto improbabile che questo mondo, per sua natura malvagio, possa diventare buono, così come è improbabile che un uomo vero possa diventare un dio; questo significa che è altrettanto improbabile che della situazione sociale esistente si possa cambiare qualcosa. E' un errore credere che la tesi degli gnostici - e cioè che il Dio Creatore del Vecchio Testamento non sarebbe il Dio supremo ma un dio inferiore - fosse espressione di tendenze particolarmente ostili al padre. Gli gnostici dovevano affermare l'inferiorità del Dio Creatore per dimostrare la tesi dell'immutabilità del mondo e della Società umana: quindi per quanto li riguarda questa affermazione non era espressione di ostilità verso il padre. La loro tesi, in contrasto con i primi cristiani, trattava di un dio straniero, di Jahwèh, che quei greci non avevano alcun motivo di rispettare. Per loro detronizzare quella divinità ebraica non comportava né presupponeva particolari sentimenti di ostilità verso il padre.

La chiesa cattolica, che combatté il montanismo in quanto pericoloso residuo del passato e lo gnosticismo in quanto prematura anticipazione di ciò che sarebbe venuto, mosse nel quarto secolo gradatamente ma senza pause verso la realizzazione finale dei suoi obiettivi. Gli apologisti furono i primi a fornire contenuto teorico a questa evoluzione. Crearono dogmi - furono i primi a usare questo termine nel senso tecnico - in cui trovò espressione un nuovo atteggiamento nei confronti di Dio e della società. Certo, non furono radicali come gli gnostici: si è detto che conservarono le concezioni escatologiche e assicurarono in questo modo un anello di collegamento con il cristianesimo delle origini. La loro dottrina su Gesù e il rapporto in cui si trovava con Dio Padre, tuttavia, fu molto affine alla posizione gnostica e portò il seme del dogma di Nicea. Gli apologisti tentarono di presentare il cristianesimo come la massima filosofia; essi «formularono il contenuto del Vangelo in maniera suggestiva per il buon senso dei più seri pensatori e degli uomini intelligenti del tempo» (57).

Benché non identificassero la materia con il male, non attribuivano a Dio la diretta origine del mondo: personificavano l'intelligenza divina e l'inserivano tra Dio e il mondo. Una tesi, pur essendo meno radicale della corrispondente tesi gnostica, contiene la stessa opposizione alla redenzione storica. Il Logos, emanato da Dio al fine della creazione e prodotto da atto volontario, era per loro il Figlio di Dio. Da un canto non era separato da Dio ma era il risultato del manifestarsi stesso di Dio; dall'altro era Dio e Signore, la sua personalità aveva un inizio, era creatura in rapporto con Dio; eppure la sua subordinazione risiede non nella sua natura ma nella sua origine.

La cristologia del Logos degli apologisti era sostanzialmente identica al dogma di Nicea. La teoria adozionistica, antiautoritaria dell'uomo che era diventato Dio fu scartata e Gesù divenne il Figlio unigenito di Dio, preesistente, avente identica natura a quella di Dio eppure persona ben distinta da lui. La nostra interpretazione di questa fonte della dottrina di Nicea equivale sostanzialmente alla cristologia del Logos, che precorse chiaramente il nuovo cristianesimo cattolico.

"L'assimilazione della cristologia del Logos nella fede della chiesa ... comportò una trasformazione della fede in dottrina con aspetti caratteristici della filosofia greca; rifiutò le antiche idee escatologiche, anzi le soppresse; sostituì al Cristo della storia un Cristo concettuale, un principio, e trasformò il Cristo storico in fenomeno. Portò i cristiani alla «Natura» e alla grandezza naturalistica, invece che al personale e al morale; dette alla fede dei cristiani un preciso indirizzo verso la contemplazione delle idee e dei dogmi, preparando così la strada da un lato alla vita monastica e dall'altro a un cristianesimo disciplinato di laici imperfetti, operanti. Legittimò centinaia di questioni riguardanti la cosmologia e la natura del mondo facendone questioni religiose e pretese una risposta precisa sotto pena di perdita della salvezza. Questo portò a una situazione in cui, invece di predicare la fede, si predicò la fede nella fede e si arrestò lo sviluppo della religione pretendendo di incoraggiarlo. Ma perfezionando l'alleanza con la scienza conformò il cristianesimo in religione mondiale e anzi in religione cosmopolita, e preparò la via all'Atto di Costantino" (58).

Così nella cristologia del Logos si creò un seme del dogma cristianocattolico definitivo. Ma essa fu riconosciuta e adottata solo dopo accese lotte con concezioni che la contraddicevano, dietro le quali si celavano residui di idee e stati d'animo caratteristici del cristianesimo delle origini. Questa concezione è stata chiamata, per la prima volta da Tertulliano, "monarchianismo". Nel monarchianismo si possono distinguere due tendenze: l'adozionistica e la modalistica. Il monarchianismo adozionistico esordì vedendo in Gesù un uomo che era diventato Dio. La tendenza modalistica considerava Gesù soltanto una manifestazione di Dio Padre, e non una divinità accanto a lui.

Entrambe le tendenze, perciò, affermavano il governo assoluto di Dio; una sosteneva che un uomo era stato ispirato dallo spirito divino mentre Dio rimaneva inviolabile come essere unico; l'altra che il Figlio era soltanto una manifestazione del Padre, e preservava anch'essa la monarchia di Dio. Benché le due diramazioni del monarchianismo apparentemente si contraddicessero, il contrasto non era in realtà così acuto. Harnack osserva che le due opinioni, a prima vista contrastanti, sotto molti aspetti coincidono, e l'interpretazione psicoanalitica consente di capire a fondo l'affinità dei due movimenti.

Abbiamo già detto che il significato inconscio della concezione adozionistica è il desiderio di eliminare il padredio; se un uomo può diventare Dio ed essere messo in trono alla sua destra, allora Dio è detronizzato. Ma la stessa tendenza risulta evidente nel dogma modalistico; se Gesù fu soltanto una manifestazione di Dio allora non v'è dubbio che lo stesso Dio Padre fu crocifisso, patì e morì: concezione che è stata definita "patripassianismo". Vi si riconosce una chiara affinità con gli antichi miti mediorientali del dio morente (Attis, Adone, Osiride), che implicavano un'ostilità inconscia nei confronti del padre-dio.

E' precisamente il contrario di ciò che una interpretazione che non considerasse la situazione psichica dei sostenitori di questo dogma potrebbe asserire. Il monarchianismo, adozionistico o modalistico, significa non un'accresciuta reverenza per Dio ma il contrario: desiderio di destituirlo, un desiderio espresso nella divinizzazione di un uomo o nella crocifissione dello stesso Dio. Da quanto abbiamo detto si capisce perfettamente che Harnack sottolinei, tra le essenziali concordanze dei due movimenti monarchiani, il fatto che essi rappresentavano la concezione escatologica in contrapposizione alla concezione naturalistica della persona di Cristo. Abbiamo visto che la prima, secondo la quale Gesù sarebbe tornato a instaurare il nuovo regno, costituiva una parte essenziale della fede del cristianesimo primitivo, che era rivoluzionario e ostile al padre. Non ci sorprende perciò di ritrovarla nei due movimenti monarchiani, di cui è stato dimostrato il rapporto con la prima dottrina cristiana. Né ci sorprende che Tertulliano e Origene attestino che il grosso dei cristiani la pensava in termini monarchiani, e comprendiamo bene come la lotta contro entrambi i tipi di monarchianismo fosse sostanzialmente espressione della lotta contro le tendenze, ancora radicate nelle masse, dell'ostilità al padre-dio e allo stato. Trascuriamo le singole sfumature all'interno dello sviluppo dogmatico e rivolgiamoci al grande contrasto che trovò una composizione preliminare nel concilio di Nicea, e cioè la controversia tra Ario e Atanasio. Ario insegnava che Dio era Uno, che accanto a lui non c'erano altri, e che il Figlio era un individuo indipendente e di essenza diversa dal Padre. Egli non era vero Dio e possedeva le qualità divine solo perché le aveva - e soltanto in parte - acquisite.

Non essendo eterno, la sua sapienza non era perfetta e assoluta.

Perciò non aveva diritto agli stessi onori del Padre. Ma era stato creato prima del mondo, come strumento per la creazione di altri esseri, essendo stato creato dalla volontà di Dio come essere indipendente. Atanasio contrapponeva il Figlio, che apparteneva a Dio, al mondo: era prodotto dall'essenza di Dio, partecipava pienamente della natura del Padre, aveva una e identica essenza con il Padre, e formava con Dio una stretta unità.

Possiamo facilmente riconoscere dietro l'opposizione tra Ario e Atanasio l'antica controversia tra concezione monarchiana e cristologia del Logos degli apologisti (anche se Atanasio apportò modifiche di secondaria importanza all'antica dottrina del Logos mediante nuove formulazioni), la lotta tra le tendenze rivoluzionarie ostili al padre-dio e il movimento conformista che appoggiava il padre e lo stato, e che rinunciava a un'emancipazione collettiva e storica.

La seconda finì col trionfare nel quarto secolo, quando il cristianesimo diventò la religione ufficiale dell'impero. Ario, discepolo di Luciano, a sua volta discepolo di Paolo di

Samosata, uno dei più eminenti fautori dell'adozionismo, rappresentò questa concezione non più nella forma pura originaria ma già mescolata con elementi della cristologia del Logos. Non poteva essere altrimenti, perché l'evoluzione del cristianesimo in senso sempre più lontano dal primitivo entusiasmo e verso la chiesa cattolica era già arrivata a un punto tale che l'antico conflitto poteva essere combattuto soltanto nel linguaggio e nel clima della visione ecclesiastica. Se la controversia tra Ario e Atanasio pareva accentrarsi solo su una piccola differenza (se Dio e il Figlio fossero di identica natura o di natura simile, omousiani o omoiusiani), l'esiguità della differenza era appunto la conseguenza della vittoria, ora quasi completa, sulle primitive tendenze cristiane. Ma dietro la polemica si celava né più né meno che il conflitto fra tendenze rivoluzionarie e reazionarie. Il dogma ariano fu una delle convulsioni finali del primo movimento cristiano; la vittoria di Atanasio suggellò la sconfitta della religione e delle speranze dei contadini, artigiani e proletari di Palestina.

Abbiamo cercato di dimostrare nelle linee generali come le varie fasi dello sviluppo dogmatico fossero in carattere con la tendenza generale dell'evoluzione dalla fede cristiana primitiva al dogma di Nicea.

Sarebbe interessante, ma è un compito al quale dobbiamo rinunciare in questa sede, descrivere anche la situazione sociale dei gruppi che furono protagonisti di ciascuna fase. Varrebbe anche la pena di studiare i motivi che indussero i nove decimi dell'Oriente e i germanici ad aderire all'arianesimo. Crediamo in ogni modo di avere dimostrato a sufficienza che le varie fasi dello sviluppo del dogma, il suo principio e la sua fine si possono intendere soltanto sulla base dei cambiamenti che si verificarono nella situazione e nella funzione sociale reale del cristianesimo.

### **- Un altro tentativo di interpretazione.**

Quali sono le differenze di metodo e di contenuto tra il mio studio e quello che Theodor Reik ha dedicato allo stesso argomento? Reik procede da un punto di vista metodologico nel modo seguente.

Oggetto speciale della sua analisi è il dogma, in particolare il dogma cristologico. Essendo «interessato a seguire il parallelismo tra religione e coazione-nevrosi e a dimostrare in singoli esempi il legame esistente tra i due fenomeni», egli cerca di dimostrare «specialmente in questo esempio rappresentativo che nella storia dell'evoluzione dell'umanità il dogma religioso corrisponde a un pensiero nevrotico ossessivo che è l'espressione più significativa di un pensiero coatto irrazionale». I processi psichici che portano alla costruzione e allo sviluppo del dogma seguono fedelmente il meccanismo psichico del pensiero ossessivo e gli stessi motivi predominano in entrambi. «Nella formulazione del dogma sono implicati gli stessi meccanismi di difesa che agiscono nei processi coatti dell'individuo».

Come procede Reik a sviluppare la tesi riguardante la fondamentale analogia tra dogma e coazione?

Primo, in base alla concezione dell'analogia tra religione e coazione nevrotica, egli si attende di trovare tale concordanza in tutti i singoli aspetti di entrambi i fenomeni e quindi anche tra pensiero religioso e pensiero coatto. Poi si rivolge all'evoluzione del dogma e considera come esso ha seguito le linee di una continua lotta intorno a piccole differenze; non gli sembra una forzatura interpretare l'impressionante somiglianza tra sviluppo dogmatico e pensiero ossessivo quale prova dell'identità dei due fenomeni. Così l'ignoto dev'essere spiegato per mezzo del noto; la formulazione del dogma va vista come un processo che segue le stesse leggi che governano i processi nevrotici coatti. L'ipotesi di un'intima relazione tra i due fenomeni è corroborata dal fatto che nel dogma cristologico soprattutto la relazione con Dio Padre, con la sua fondamentale ambivalenza, gioca un ruolo del tutto particolare.

Nell'impostazione metodologica di Reik ci sono postulati non esplicitamente menzionati ma che è necessario mettere in evidenza in una critica metodologica. Il più importante è questo: giacché una religione, in questo caso il cristianesimo, viene concepita e presentata come una entità, si presume che i suoi fedeli siano un soggetto unificato, e le masse vengono perciò considerate alla stregua di un solo uomo, di un individuo. Non diversamente dalla sociologia organicistica, che ha concepito la società come entità vivente e ha visto nei vari gruppi esistenti all'interno di essa le diverse componenti di uno stesso organismo, riferendosi quindi agli occhi, alla pelle, al capo eccetera di una società, Reik adotta una concezione organicistica, non nel senso anatomico ma in quello psicologico. Inoltre non cerca di studiare le masse, di cui postula l'unità, nella loro condizione esistenziale reale. Parte dal presupposto che le masse siano identiche e si occupa soltanto delle idee e delle ideologie da loro prodotte, non interessandosi concretamente degli uomini come esseri viventi e della loro situazione psichica. Non interpreta le ideologie come prodotto umano; ricostruisce gli uomini dalle ideologie. Di conseguenza il suo metodo è pertinente alla storia del dogma e non allo studio della storia religiosa e sociale. Finisce perciò per assomigliare non solo alla sociologia organicistica ma anche a un metodo di ricerca religiosa orientato esclusivamente sulla storia delle idee, metodo già abbandonato perfino da molti storici delle religioni, per esempio Harnack. Col suo metodo Reik convalida implicitamente l'impostazione teologica, che il contenuto della sua opera rifiuta a livello cosciente e in maniera esplicita. Questo punto di vista teologico sottolinea l'unità della religione cristiana, l'immutabilità, anzi, pretesa dal cattolicesimo; e se adottassimo come metodo l'analisi di un cristianesimo trattato alla stregua di individuo vivente saremmo logicamente ricondotti alla posizione cattolica ortodossa.

La metodologia di cui abbiamo detto è di grande importanza nell'analisi del dogma cristiano perché è decisiva per il concetto di ambivalenza, fondamentale nell'opera di Reik. Che il presupposto di un soggetto unificato sia accettabile o no è questione da decidere solo dopo un'analisi - che in Reik manca - della situazione psichica, sociale ed economica, delle «superfici psichiche» del gruppo. Il termine ambivalenza si applica solo quando in uno stesso individuo, o forse in un gruppo di individui relativamente omogenei, esiste un conflitto di impulsi. Se un individuo ama e odia, insieme, un altro individuo, possiamo parlare di ambivalenza. Ma se, quando ci sono due individui, l'uno ama e l'altro odia un terzo individuo, i primi due individui sono antagonisti. Possiamo analizzare perché l'uno odia e l'altro ama, ma confonderemmo le cose se parlassimo di ambivalenza.

Quando all'interno di un gruppo ci troviamo di fronte alla presenza simultanea di impulsi contraddittori, solo un'analisi della situazione reale del gruppo può dirci se dietro l'apparente unità non si possano individuare diversi sottogruppi, ciascuno con desideri diversi e contrastanti. L'apparente ambivalenza potrebbe dimostrarsi invece un conflitto tra sottogruppi diversi.

Un esempio può chiarire questo punto. Immaginiamo che tra cento o mille anni uno psicoanalista, servendosi del metodo di Reik, faccia uno studio della storia politica della Germania dopo la rivoluzione del 1918, e particolarmente della polemica sui colori della bandiera tedesca. Egli stabilirebbe che c'erano nella nazione tedesca alcuni, i monarchici, che erano a favore di una bandiera nera, bianca e rossa; altri, i repubblicani, che volevano una bandiera nera, rossa e oro; e altri ancora che volevano una bandiera rossa; e che poi si arrivò a un accordo in base al quale si decise che la bandiera principale sarebbe stata nera, rossa e oro mentre la bandiera della marina mercantile sarebbe stata nera, bianca e rossa con un angolo nero, rosso e oro. Il nostro analista immaginario esaminerebbe prima di tutto i motivi addotti a sostegno delle varie soluzioni e scoprirebbe che un gruppo voleva conservare la bandiera nera, bianca e rossa perché questi colori sono più visibili, sull'oceano, del nero, rosso e oro.

Indicherebbe quale significato avesse in questa battaglia (monarchia o repubblica) l'atteggiamento verso il padre e arriverebbe a scoprire un'analogia con il pensiero del nevrotico coatto. Poi citerebbe esempi in cui il dubbio circa il colore da adottare (l'esempio di Reik del paziente che si lambiccava il cervello sulla cravatta bianca o nera è adattissimo) è radicato nel conflitto di impulsi ambivalenti e vedrebbe in tutte le discussioni riguardanti i colori della bandiera e nel compromesso finale un fenomeno analogo al pensiero ossessivo condizionato dalle stesse cause.

Nessuno che intenda le circostanze reali dubiterà che le deduzioni suggerite dall'analogia sarebbero false. E' chiaro che c'erano gruppi diversi che per interessi, pratici o sentimentali, contrastanti erano in conflitto tra loro, che la polemica sulla bandiera era in realtà una lotta tra gruppi di diverso orientamento sia psichico sia economico e che di tutto si trattava tranne che di un «conflitto di ambivalenza». Il compromesso raggiunto per la bandiera non fu il risultato di un conflitto di ambivalenza, ma un compromesso tra rivendicazioni diverse di gruppi sociali in lotta.

Quali differenze sostanziali derivano dalla diversità di metodo? Sia nell'interpretazione del contenuto del dogma cristologico sia nella valutazione psicologica del dogma come tale, un metodo diverso porta a risultati diversi.

C'è un punto di partenza comune, e cioè l'interpretazione della prima fede cristiana come espressione di ostilità verso il padre. Nell'interpretazione dell'ulteriore sviluppo del dogma, tuttavia, arriviamo a una conclusione che è l'esatto contrario di quella di Reik. Reik considera lo gnosticismo come un movimento in cui predominarono al massimo gli impulsi ribelli, alimentati dalla religione del figlio nel cristianesimo, a scapito del padre-dio. Noi abbiamo cercato di dimostrare che al contrario lo gnosticismo eliminò le tendenze rivoluzionarie del cristianesimo originario. Riteniamo che l'errore di Reik derivi dal fatto che, con il suo metodo, egli si accorge soltanto della formula gnostica della

rimozione del padre-dio ebraico, invece di guardare allo gnosticismo nel suo complesso, in cui si può attribuire un significato tutto diverso alla formula dell'ostilità nei confronti di Jahwèh. L'interpretazione del successivo sviluppo dogmatico porta a risultati non meno contrastanti.

Reik vede nella dottrina della preesistenza di Gesù la sopravvivenza e la conquista dell'originaria ostilità cristiana verso il padre. In netto contrasto con tale interpretazione ho cercato di dimostrare che nel concetto di preesistenza di Gesù l'originaria ostilità verso il padre è sostituita da una opposta tendenza armonizzatrice. Vediamo che l'interpretazione psicoanalitica porta qui a due concezioni opposte del significato inconscio di differenti formulazioni del dogma. Il contrasto non dipende certo da differenze nei presupposti psicoanalitici come tali. Si basa soltanto sulla differenza nel metodo di applicazione della psicoanalisi ai fenomeni sociopsicologici. Le conclusioni alle quali arriviamo noi ci sembrano giuste perché, diversamente da quelle di Reik, esse scaturiscono non dall'interpretazione di una formula religiosa isolata ma dall'esame della formula rapportata alle reali condizioni di vita degli uomini che ci credevano.

Non meno importante è il nostro disaccordo, derivante dalla stessa diversità metodologica, circa l'interpretazione del significato psicologico del dogma come tale. Reik vede nel dogma l'espressione più importante di pensiero coatto popolare, e cerca di dimostrare «che i processi psichici che portano alla definizione e allo sviluppo di un dogma seguono coerentemente i meccanismi psichici del pensiero coatto, e che gli stessi moventi predominano in un campo e nell'altro».

Secondo Reik lo sviluppo del dogma è condizionato da un atteggiamento ambivalente nei confronti del padre; l'ostilità verso il padre troverebbe il suo primo punto culminante nello gnosticismo. Poi gli apologisti sviluppano una cristologia del Logos, nella quale è chiaramente simboleggiato l'inconscio proposito di sostituire Dio Padre con Cristo, benché potenti meccanismi di difesa impediscano la vittoria dei moti pulsionali inconsci. Come in una nevrosi coatta, dove due tendenze opposte hanno alternativamente la meglio, le stesse tendenze contrastanti appaiono secondo Reik nello sviluppo del dogma, che segue le stesse leggi della nevrosi. Abbiamo ora ora indicato nei particolari da dove scaturisca l'errore di Reik. Egli non tiene conto del fatto che il soggetto psicologico non è in questo caso un uomo e neppure un gruppo in possesso di una struttura psichica relativamente unificata e immune da cambiamenti, ma è costituito da gruppi diversi con interessi sociali e psichici differenti. I vari dogmi sono espressione proprio di tali interessi contrastanti e la vittoria di un dogma non è il risultato di un conflitto psichico interiore analogo a quello che si può verificare in un individuo, bensì il risultato di uno sviluppo storico che, in seguito a circostanze esterne del tutto diverse (come il ristagno e la recessione dell'economia e delle forze sociali e politiche connesse), porta alla vittoria di un movimento e alla sconfitta di un altro.

Per Reik il dogma è una espressione di pensiero coatto, e il rituale una espressione di azione collettiva coatta. Certo è giusto dire che nel dogma cristiano, come in molti altri dogmi, l'ambivalenza nei confronti del padre ha una funzione di primo piano, ma questo non dimostra assolutamente che il dogma sia pensiero coatto. Abbiamo inteso dimostrare proprio come le variazioni nello sviluppo di un dogma, che a prima vista fanno pensare a

un pensiero coatto, esigono in realtà una diversa spiegazione. Il dogma è in larga misura condizionato da motivazioni politiche e sociali reali, è una sorta di bandiera e il riconoscimento della bandiera è la dichiarazione di appartenenza a un particolare gruppo. Su questa base si capisce come le religioni sufficientemente consolidate da elementi extrareligiosi (com'è il giudaismo dall'elemento etnico) possano fare completamente a meno, o quasi, di un sistema di dogmi in senso cattolico.

Ma è ovvio che questa funzione organizzatrice non è l'unica del dogma; e questo studio ha tentato di dimostrare quale significato sociale si debba attribuire a un dogma, considerando che esso soddisfa nella fantasia le esigenze del popolo e funge da gratificazione reale. Dato che le gratificazioni simboliche sono condensate sotto forma di dogma che le masse sono tenute ad accettare in ossequio all'autorità di sacerdoti e governanti, ci sembra che il dogma possa essere paragonato a una potente suggestione, avvertita soggettivamente come realtà a causa del consenso generale dei credenti. Perché il dogma arrivi all'inconscio, i contenuti che non si possono percepire consciamente devono essere eliminati e presentati in forme razionalizzate e accettabili.

### **- Conclusione.**

Riassumiamo ciò che il nostro studio ha dimostrato intorno al significato dei cambiamenti che si sono verificati nell'evoluzione del dogma di Cristo.

La credenza dei primi cristiani che un uomo sofferente fosse diventato Dio aveva il suo significato centrale nel desiderio di detronizzare il padre-dio o i suoi rappresentanti terreni. La figura del Gesù sofferente nacque principalmente dal bisogno di identificazione delle masse sofferenti e fu solo secondariamente determinata dal bisogno di espiare il delitto di aggressività contro il padre. I seguaci di questa fede erano uomini che, a causa delle condizioni in cui vivevano, nutrivano un odio sconfinato verso coloro che li dominavano e una enorme speranza di ottenere la felicità. Il cambiamento verificatosi nella situazione economica e nella composizione sociale della comunità cristiana modificò l'atteggiamento psichico dei credenti. Il dogma si sviluppò; l'idea di un uomo diventato un dio si trasformò nell'idea di un dio diventato uomo. Non occorre più rovesciare il padre; i colpevoli non erano i potenti ma le masse sofferenti. L'aggressività non era più diretta contro le autorità ma contro gli afflitti. La gratificazione risiedeva nel perdono e nell'amore che il padre offriva ai figli docili e contemporaneamente nella regale, paterna posizione che veniva ad assumere Gesù sofferente, pur restando il rappresentante delle masse afflitte. Gesù alla fine diventava Dio senza rovesciare Dio, perché era sempre Dio.

Dietro tutto ciò c'è una regressione ancora più profonda che trova espressione nel dogma omousiano: il dio paterno, il cui perdono dev'essere ottenuto solo con la sofferenza, si trasforma nella madre piena di grazia che alimenta il bambino, lo protegge nel proprio grembo e assicura il perdono. Descritto in termini psicologici, il cambiamento che si verifica qui è il passaggio da un atteggiamento ostile nei confronti del padre a un atteggiamento passivamente e masochisticamente docile, e infine all'atteggiamento del fanciullo amato dalla madre. Se questo passaggio si verificasse in un individuo, sarebbe segno di una malattia psichica. Invece ha luogo nel corso di secoli e tocca non l'intera

struttura psichica di individui ma solo un segmento comune a tutti; è espressione non di turbe patologiche ma di un adattamento a una determinata situazione sociale. Per le masse che conservavano un residuo di speranza nell'abbattimento dei potenti la fantasia cristiana primitiva era idonea e gratificante, come lo fu il dogma cattolico per le masse del Medioevo. La causa dello sviluppo risiede nella mutata situazione socioeconomica o nel regresso di forze economiche con relative ripercussioni sociali. Gli ideologi delle classi dominanti rafforzarono e accelerarono questo sviluppo suggerendo gratificazioni simboliche alle masse, guidandone l'aggressività in canali socialmente inoffensivi.

Cattolicesimo significò ritorno mascherato alla religione della Grande Madre, già sconfitta da Jahwèh. Solo il protestantesimo ritornò al padre-dio (59). Esso si trova all'inizio di un'epoca sociale che consente un atteggiamento attivo da parte delle masse in contrasto con l'atteggiamento passivamente infantile del Medioevo (60).

## NOTE.

N. 1. S. Freud, "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", in "Opere", vol. 9, "L'Io e l'Es e altri scritti", Boringhieri, Torino 1977, p. 261.

N. 2. Georg Simmel ha dimostrato in maniera persuasiva che è sbagliato accettare il gruppo come «soggetto», come fenomeno psicologico. Dice Simmel: «Il risultato esteriore unitario di molti processi psicologici soggettivi viene interpretato come risultato di un processo psicologico unitario, e cioè di un processo che si svolgerebbe nell'anima collettiva. L'unità del fenomeno che ne risulta si riverbera in una presunta unità della sua causa psicologica! Ma la fallacia di una tale conclusione, dalla quale dipende tutta la psicologia collettiva distinta dalla psicologia individuale, è evidente: l'unità delle azioni collettive, che si manifesta soltanto dalla parte del risultato visibile, viene fraudolentemente trasferita dalla parte della sua causa interiore, il latore soggettivo» ("Über das Wesen der Sozialpsychologie", «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 26°, 1908).

N. 3. S. Freud, "Introduzione alla psicoanalisi", in "Opere", vol. 8, "Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti", Boringhieri, Torino 1976, pagine 503-504. Freud dice che «i due fattori» sono «la costituzione sessuale e le esperienze fatte, oppure, se si vuole, fissazione della libido e frustrazione»; essi «sono presenti in modo tale che quando l'uno cresce, l'altro diminuisce».

N. 4. "Dogma und Zwangsidee", «Imago», 12°, 1927. Confronta "Dogma and Compulsion", International Universities Press, Inc., New York 1951, e altre opere sulla psicologia della religione di Reik; E. Jones, "Zur Psychoanalyse der christlichen Religion" e A. J. Storfer, "Marias jungfräuliche Mutterschaft", Berlin 1913.

N. 5. S. Freud, "Il disagio della civiltà", in "Opere", vol. 10, "Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti", Boringhieri, Torino 1978, p. 568.

N. 6. S. Freud, "L'avvenire di un'illusione", in *ibid.*, pagine 447-48.

N. 7. Ibid., p. 460.

N. 8. Per lo sviluppo economico si vedano specialmente M. Rostovtzeff, "Storia economica e sociale dell'Impero romano", La Nuova Italia, Firenze 19674; M. Weber, "Die sozialen Grunde des Untergangs der antiken Kultur", in Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte", 1924; E. Meyer, "Sklaverei im Altertum", in "Kleine Schriften", 19242, vol. 1; K. Kautsky, "Der Ursprung des Christentums".

N. 9. Flavio Giuseppe, "Antichità giudaiche", 18°, 1, 4.

N. 10. Flavio Giuseppe, "Della guerra giudaica", 2°, 8,14.

N. 11. Ibid.

N. 12. Flavio Giuseppe, "Antichità giudaiche", 18°, 1, 3.

N. 13. Talmud, Pesachim 49 b.

N. 14. I tre brani citati si trovano nel Talmud, Pesachim 48 b.

N. 15. Confronta S. Friedlander, "Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu", Berlin 1905.

N. 16. Flavio Giuseppe, "Della guerra giudaica", 2°, 13, 4, 5.

N. 17. Ibid., 2°, 13, 6. E' importante notare che Giuseppe, appartenente a sua volta all'élite aristocratica, parla dei rivoluzionari nei termini che gli sono suggeriti dalle sue stesse tendenze.

N. 18. E. Schürer, "Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", 1901(3), 1°, p. 617; trad. it. "Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù", Paideia, Brescia 1985.

N. 19. Confronta T. Mommsen, "Storia di Roma antica", vol. 3: "Le provincie romane da Cesare a Diocleziano", Sansoni, Firenze 19725.

N. 20. Flavio Giuseppe, "Della guerra giudaica", 6°.

N. 21. Confronta J. Weiss, "Das Urchristentum", Gottingen 1917.

N. 22. Enoch 94-96.

N. 23. Confronta M. Dibelius, "Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer", Stuttgart 1911.

N. 24. Ibid., p. 130.

N. 25. Confronta, per la struttura sociale del cristianesimo primitivo, R. Knopf, "Das nachapostolische Zeitalter", Tübingen 1905; A. Harnack, "Die Mission und Ausbreitung

des Christentums", 1923(4), vol. 1; trad. it. "Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli", Bocca, Torino 1906; Id., "Kirche und Staat bis zur Grundung der Staatskirche", in "Kultur der Gegenwart", 2a ed.; Id., "Das Urchristentum und die soziale Frage", in "Preussische Jahrbücher", 1908, vol. 131; K. Kautsky, "Der Ursprung des Christentums", cit.

N. 26. Origene, "Contro Celso", 3°, 55.

N. 27. Il problema del Gesù storico, in questa sede, non ci interessa.

L'effetto sociale del messaggio primitivo del cristianesimo va inteso solo tenendo presente a quali classi fosse diretto e da quali classi accettato; e per noi, qui, è importante soltanto capire quale fosse la loro situazione psichica.

N. 28. A. Harnack, "History of Dogma", Dover Publications Inc., New York 1961, 1°, pagine 66-67.

N. 29. Ibid., pagine 62-63.

N. 30. Confronta J. Weiss, "Das Urchristentum", cit., p. 55.

N. 31. K. Kautsky, "Der Ursprung...", cit., p. 345.

N. 32. H. von Schubert, "Grundzüge der Kirchengeschichte", Tübingen 1904.

N. 33. A. Harnack, "History of Dogma", vol. 1, cit., p. 78.

N. 34 J. Weiss, "Das Urchristentum", cit., p. 85.

N. 35. Confronta Salmo 22 e Osea 6.

N. 36. F. Cumont, "Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluss auf die europäischen Religionen des Altertums", in "Kultur der Gegenwart", 1923(2), vol. 1, parte 3, p. 1; confronta anche J. Weiss, "Das Urchristentum", cit., p. 70.

N. 37. Si impone a questo punto un'osservazione a proposito di un problema che è stato oggetto di dure polemiche: la questione cioè della misura in cui il cristianesimo può essere considerato un movimento di classe rivoluzionario. Kautsky, in "Vorläufer des neuen Sozialismus", Stuttgart 1895, e poi in "Der Ursprung des Christentums", ha espresso l'opinione che il cristianesimo fosse un movimento della classe proletaria, la cui importanza, però, risiedeva nell'attività pratica, e cioè nelle opere di carità e non nel «pio fanatismo». Kautsky trascura il fatto che un movimento può avere un'origine di classe senza che esistano moventi sociali ed economici nella coscienza dei suoi animatori. L'indifferenza di Kautsky per l'importanza storica delle idee religiose dimostra soltanto che egli non intende assolutamente il significato delle gratificazioni della fantasia all'interno del processo sociale. La sua interpretazione del materialismo storico è così banale che è facile a Troeltsch e Harnack dare l'impressione di confutare il materialismo storico. Essi, come Kautsky, non mettono al centro dell'indagine il problema dei rapporti

di classe che condizionarono il cristianesimo, ma il problema di quanto questi rapporti ebbero una funzione nella coscienza e nell'ideologia dei primi cristiani. Ma se è vero che Kautsky non coglie il vero problema, le fondamenta classiste del primo cristianesimo sono nondimeno così chiare che il tortuoso tentativo di escluderle, specialmente da parte di Troeltsch (in "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen"; trad. it. "Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani"), tradisce anche troppo chiaramente le tendenze politiche dell'autore.

N. 38. Anche le accuse di assassinio rituale e di sfrenatezza sessuale possono essere interpretate in questo senso.

N. 39. R. Knopf, "Das nachapostolische...", cit., p. 64.

N. 40. J. Weiss, "Das Urchristentum", cit., p. 132.

N. 41. Confronta R. Knopf, "Das nachapostolische...", cit., p. 70.

N. 42. Ibid., pagina 69 e seg. Le ammonizioni di sant'Ippolito rivelano il rigorismo etico e l'ostilità verso il tipo di vita della classe media, come si vede nel cap. 41 (citato da A. Harnack, "Die Mission...", cit., 1, p. 300): «Analogamente bisognerà indagare sulle professioni e i commerci di coloro che intendono essere ammessi alla fede. Se un uomo è un mezzano, deve rinunciare o dev'essere respinto.

Se un uomo è scultore o pittore dev'essere ammonito a non fare idoli; se non desiste, dev'essere respinto. Se un uomo è attore o mimo, deve desistere o essere respinto. Un maestro farebbe meglio a rinunciare, ma se non ha altra occupazione gli si può permettere di continuare. Un auriga che corre o frequenta le corse deve rinunciare o essere respinto. Gladiatori o istruttori di gladiatori o cacciatori (negli spettacoli con fiere selvagge) o chiunque abbia a che fare con tali spettacoli, o il pubblico funzionario incaricato degli spettacoli gladiatorii devono rinunciare o essere respinti. A un soldato dell'autorità civile bisogna insegnare che non deve uccidere, anche se gli viene comandato, e che non deve prestare giuramento; se non è disposto a ottemperare a queste istruzioni, dev'essere respinto. Il capo militare o il magistrato civile che indossa la porpora devono rinunciare o essere respinti. Il catecumeno e il credente che vogliono diventare soldati, devono essere allontanati perché hanno disprezzato Dio. Prostitute, libertini, evirati e chiunque faccia cose innominabili devono essere respinti, perché sono contaminati.

Incantatori, indovini, maghi, prestigiatori, saltimbanchi, fabbricanti di amuleti devono rinunciare o essere respinti. La concubina schiava che abbia allevato i propri figli e sia stata fedele al padrone soltanto può diventare uditrice; ma se ha mancato in una di queste cose dev'essere respinta. Se un uomo ha una concubina, deve rinunciare o sposarsi legalmente; se non è disposto a farlo dev'essere respinto.

Se abbiamo dimenticato qualcosa, i fatti vi instruiranno; perché tutti abbiamo lo Spirito di Dio».

N. 43. Come esempio del carattere della comunità cristiana di Roma, Knopf descrive lo

sviluppo della composizione sociale della chiesa nei primi tre secoli. Paolo, nella Lettera ai Filippesi (4,22) manda i saluti «soprattutto quelli della casa di Cesare». Il fatto che le sentenze di morte pronunciate da Nerone contro i cristiani (di cui parla Tacito negli "Annales", 15°, 44) condannati per esempio a essere cuciti vivi nelle pelli, divorati dai cani, crocifissi, arsi vivi, fossero del tipo di quelle riservate agli "humiliores" e non ammesse per gli "honestiores" (i più altolocati), dimostra che i cristiani di quel periodo appartenevano soprattutto agli strati sociali inferiori, anche se a loro si unirono taluni ricchi o eminenti personaggi. Quanto fosse mutata la composizione della chiesa postapostolica lo dimostra un brano della "Prima Lettera di Clemente" (38, 2) citato da Knopf: «Il ricco soccorra il povero e il povero renda grazie a Dio di avergli dato chi supplisca alla sua indigenza». Non si osserva qui traccia di quella animosità contro i ricchi che pervade gli altri documenti.

Questo è il modo in cui si parla di una chiesa dove le persone più ricche ed eminenti non siano troppo rare e facciano il loro dovere verso i poveri (R. Knopf, "Das nachapostolische...", cit., p. 665). Il fatto che nel 96 d.C., otto mesi prima di morire, Domiziano facesse giustiziare il cugino, il console Tito Flavio, e mandasse la prima moglie di costui in esilio (punendo probabilmente entrambi per avere essi aderito al cristianesimo), dimostra che già alla fine del primo secolo i cristiani a Roma erano penetrati nella famiglia imperiale. Il numero sempre più alto di cristiani tra le persone ricche e in vista creava naturalmente tensioni e contrasti nelle chiese. Uno di questi contrasti scoppiò ben presto a proposito del problema se i cristiani proprietari di schiavi fossero tenuti a liberarli. Lo dimostra l'esortazione di Paolo che gli schiavi non dovevano cercare l'emancipazione. Ma via via che il cristianesimo, sviluppandosi, diventava sempre più la fede delle classi dominanti, le tensioni, inevitabilmente, erano destinate ad aumentare. «I ricchi non fraternizzavano troppo con gli schiavi, gli emancipati e i proletari, specialmente in pubblico. Dal canto loro i poveri erano convinti che i ricchi appartenessero per metà al Diavolo» (R. Knopf, "Das nachapostolische...", cit., p. 81). Kermas ci dà una precisa descrizione della mutata composizione sociale: «Coloro che fanno molti affari peccano anche molto, perché sono tutti presi dai commerci e non servono affatto il Signore» (Sim., 8°, 9). «C'erano coloro che erano fedeli, ma poi diventavano ricchi e onorati tra i pagani; allora diventavano altezzosi e ambiziosi, e abbandonavano la verità, e si allontanavano dai virtuosi per vivere con i pagani, e questo piaceva loro di più» (Sim., 9°, 1). «Il ricco difficilmente si accompagna ai servi di Dio, temendo che essi gli chiedano qualcosa» (Sim., 20°, 2).

Sembrerebbe che solo dopo gli Antonini i ricchi e le persone importanti, altolocate per sangue o proprietà, entrassero nella chiesa cristiana, come rettamente intende Eusebio in un ben noto passo, dove dice che «durante il regno di Commodo gli affari [dei cristiani] presero una piega più facile e, con l'aiuto della grazia divina, la pace avvolse le chiese di tutto il mondo ... in quanto già molti di quelli che a Roma si distinguevano per ricchezza o per nascita avanzavano verso la salvezza con tutta la famiglia e i parenti» (Eusebio, "Storia ecclesiastica", libro 5°, 21,1). Così nella principale metropoli del mondo il cristianesimo aveva cessato di essere religione soprattutto dei poveri e degli schiavi. Da allora il suo potere di attrazione si esercitò in tutte le classi e a tutti i livelli di censo e di istruzione.

N. 44. E. Meyer, "Sklaverei im Altertum", in "Kleine Schriften", cit., vol. 1, p. 81.

N. 45. A. Harnack, "History of Dogma", cit., vol. 1, p. 49. Harnack sottolinea che in origine prevalevano due concezioni correlate della finalità della venuta di Cristo e della natura e dei mezzi della salvezza: la salvezza era concepita da un lato come partecipazione al glorioso regno di Cristo, che si sarebbe manifestato ben presto, e tutto il resto era considerato preparatorio a questa sicura prospettiva; dall'altro, però, l'attenzione era rivolta alle condizioni e alle clausole divine elaborate dal Cristo, che per la prima volta consentivano agli uomini di averne la certezza. Perdono dei peccati, giustizia, fede, conoscenza, eccetera sono le cose di cui ci si preoccupa quaggiù e queste stesse benedizioni, avendo come sicuro risultato la vita nel regno di Cristo o, per essere più precisi, la vita eterna, si possono considerare come la salvezza (ibid., pagine 129-30).

N. 46. Ibid., p. 130.

N. 47. A. Harnack, "Kirche und Staat his zur Gründung der Staatskirche", in "Kultur des Gegenwart", vol. 1, parte quarta, p. 1, 2a ed., p. 239.

N. 48. Ibid., p. 143.

N. 49. Cipriano, "Epistola" 69, 11.

N. 50. Confronta A. Harnack, "History of Dogma", cit., vol. 2, pagine 67-94.

N. 51. Confronta le osservazioni di S. Freud in "Il disagio della civiltà", in "Opere", vol. 10, cit.

N. 52. Confronta A. J. Storfer, "Marias jungfräuliche Mutterschaft", cit.

N. 53. Del rapporto tra il culto di Maria e il culto delle divinità madri pagane si è discusso già molto. Un esempio particolarmente chiaro è offerto dalle colliridiane che, come sacerdotesse di Maria, portano in processione solenne delle focacce, in un giorno a lei consacrato, analogamente al culto della regina del cielo cananea di cui parla Geremia. Confronta Rosch ("Th. Saint K.", 1888, pagina 278 e seg.), che interpreta la focaccia come simbolo fallico e identifica la Maria venerata dalle colliridiane con la divinità orientale-fenicia Astarte (si veda "Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirke", vol. 12, Leipzig 1915).

N. 54. «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», 13°, p. 445.

N. 55. A. Harnack, "History of Dogma", cit., vol. 1, p. 258.

N. 56. Ibid., pagine 259-60.

N. 57. Ibid., vol. 2, p. 110.

N. 58. A. Harnack, "Lehrbuch der Dogmengeschichte", 19226, p. 155.

N. 59. Personalmente Lutero fu caratterizzato da un atteggiamento ambivalente nei confronti del padre; l'incontro in parte amorevole in parte ostile tra lui e le figure paterne costituiva il punto centrale della sua situazione psichica.

N. 60. Confronta J. Frazer, "Il ramo d'oro", Bollati Boringhieri, Torino 19908; e anche la concezione, affine alla nostra, in A. J.

Storfer, "Marias...", cit.

## **LA CONDIZIONE ATTUALE DELL'UOMO.**

Quando il mondo medievale fu distrutto, parve che l'uomo occidentale si avviasse a realizzare le visioni e i sogni suoi più cari. Si emancipò dall'autorità di una chiesa totalitaria, dal peso del pensiero tradizionale, dai limiti geografici di un globo scoperto soltanto per metà. Costruì una scienza nuova che ha finito col portare alla liberazione di forze produttive inaudite e alla completa trasformazione del mondo materiale. Creò sistemi politici che parevano garantire il libero e fruttuoso sviluppo dell'individuo; ridusse il tempo riservato al lavoro in misura tale che oggi l'uomo può disporre di una quantità di tempo libero inconcepibile per i suoi antenati.

Eppure, a che punto siamo oggi? Il pericolo di una guerra annientatrice incombe sull'umanità, un pericolo che di sicuro non si può dire superato dagli incerti tentativi che i governi stanno facendo per evitarla. Ma anche se ai rappresentanti politici resta sufficiente buon senso per evitare una guerra, la condizione umana è lungi dalla realizzazione delle speranze accarezzate nel sedicesimo, diciassettesimo e diciottesimo secolo.

Il carattere dell'uomo è stato forgiato dalle esigenze di un mondo che egli ha costruito con le proprie mani. Nel diciottesimo e diciannovesimo secolo il carattere sociale della borghesia rivelava accentuate tendenze allo sfruttamento e all'accumulazione: era un carattere determinato dal desiderio di sfruttare gli altri e di risparmiare il denaro guadagnato per ricavare ulteriori profitti. Nel ventesimo secolo il carattere dell'uomo è nettamente orientato alla passività e all'identificazione con i valori del mercato. L'uomo contemporaneo è passivo in gran parte delle attività del tempo libero.

E' l'eterno consumatore; accetta senza discutere bevande, cibi, sigarette, letture, panorami, libri, film; tutto viene consumato, inghiottito. Il mondo è un solo grande oggetto offerto al suo appetito: un'enorme bottiglia, una mela enorme, un seno enorme. L'uomo è diventato un lattante in eterna attesa ed eternamente deluso.

Quando non è un consumatore, l'uomo moderno è un mercante. Il nostro sistema economico si incentra sulla funzione del mercato quale determinante del valore di tutti i prodotti e regolatore della parte di prodotto sociale cui ciascuno ha diritto. Non sono né la forza o la tradizione, come nelle altre epoche storiche, né la frode o l'impostura a governare le attività economiche. L'uomo è libero di produrre e di vendere; il giorno del mercato è il giorno in cui si giudica il successo delle sue attività. Sul mercato non si

offrono e vendono soltanto le merci; anche il lavoro è diventato una merce, venduta sul mercato alle stesse condizioni di concorrenza leale. Ma il sistema del mercato si è esteso oltre la sfera economica delle merci e del lavoro. L'uomo ha trasformato in merce anche se stesso; la vita gli appare come un capitale da investire con profitto; se ce la fa è un uomo «riuscito» e la sua vita acquista un significato; altrimenti è un «fallito». Il suo «valore» è dato dalla sua vendibilità, non dalle qualità umane dell'amore e della ragione e neppure dalle capacità artistiche. Il senso che l'uomo ha del proprio valore si basa così su fattori estranei: il successo conseguito, il giudizio altrui. Perciò egli dipende dagli altri e la sua sicurezza risiede nel conformismo, nel non trovarsi mai troppo distaccato dal resto del gregge.

Ma non è soltanto il mercato a determinare il carattere dell'uomo moderno. Un altro fattore, strettamente legato alla funzione del mercato, è il modo della produzione industriale. Le imprese commerciali e industriali diventano sempre più grosse; il numero delle persone che esse utilizzano come operai o impiegati cresce incessantemente; la proprietà è separata dalla gestione e i giganti industriali sono governati da una burocrazia professionale interessata soprattutto allo scorrevole funzionamento e all'espansione della ditta, più che al desiderio di ricavarne profitto personale, fine a se stesso.

Di quale tipo di uomo, allora, ha bisogno la società per funzionare senza intoppi? Ha bisogno di uomini che non abbiano difficoltà a collaborare con gli altri in seno a gruppi numerosi, disposti a consumare sempre di più, dai gusti standardizzati e facilmente influenzabili e prevedibili. Ha bisogno di uomini che si sentano liberi e indipendenti, non soggetti ad autorità o principio o coscienza, eppure disposti a farsi comandare, a fare ciò che gli si chiede, a inserirsi senza attriti nella macchina sociale; uomini che si possano guidare senza violenza, comandare senza che ci siano capi, disponibili senza uno scopo che non sia quello di muoversi, di funzionare, di andare avanti. L'industrialismo moderno è riuscito a produrre questo tipo di uomo; egli è l'automa, l'alienato. È alienato nel senso che le sue azioni e le sue forze gli sono diventate estranee; stanno sopra di lui e contro di lui, e lo governano invece di esserne governate. Le sue forze vitali sono state trasformate in cose e istituzioni; e queste cose e queste istituzioni sono diventate idoli. Sono viste non come risultato degli sforzi dell'uomo stesso ma come qualcosa di estraneo a lui, che egli venera e al quale si assoggetta. L'uomo alienato si prostra davanti all'opera delle sue stesse mani. I suoi idoli rappresentano le sue stesse forze vitali in forma alienata. L'uomo si sente non il latore attivo delle proprie forze e delle proprie ricchezze ma una «cosa» impoverita, che dipende da altre cose a lui estranee nelle quali ha proiettato la propria sostanza vitale.

I sentimenti sociali dell'uomo sono proiettati nello stato. Come cittadino è disposto a dare anche la vita per i connazionali; come individuo "privato" è governato da interessi egoistici. Avendo fatto dello stato la personificazione dei suoi sentimenti sociali, lo venera e ne venera i simboli. Proietta il proprio senso del potere, della saggezza e del coraggio nei capi, e li venera come idoli. Come operaio, impiegato o dirigente, l'uomo moderno è alienato dal proprio lavoro. L'operaio è diventato un atomo economico che danza sul motivo di una direzione automatizzata. Non ha parte nella pianificazione del processo lavorativo né nel suo esito; di rado viene in contatto con il prodotto intero. Il manager, dal

canto suo, è in contatto con il prodotto considerato nel suo complesso, ma ne è alienato se lo si intende come qualcosa di concreto, di utile. Il suo scopo è quello di impiegare con profitto il capitale investito da altri; il prodotto è semplicemente la personificazione del capitale, non qualcosa che gli importa come entità concreta. Il manager è diventato un burocrate che maneggia cose, cifre ed esseri umani come se fossero semplici oggetti della sua attività. La loro manipolazione viene definita interesse per le relazioni umane, mentre il manager si occupa delle più inumane delle relazioni, quelle che si stabiliscono tra automi diventati astrazioni.

Il nostro consumo è a sua volta alienato. E' determinato dagli slogan della pubblicità e non dalle nostre esigenze reali, dai nostri palati, dai nostri occhi, dalle nostre orecchie.

L'insignificanza e l'alienazione del lavoro si risolvono in nostalgia di pigrizia assoluta. L'uomo odia la vita lavorativa perché lo fa sentire prigioniero, impostore. Il suo ideale diventa l'inerzia assoluta, una condizione in cui non abbia bisogno di fare un solo movimento, in cui tutto proceda secondo lo slogan della Kodak: «Voi premete il bottone; il resto lo facciamo noi». Questa tendenza è corroborata dal tipo di consumo necessario all'espansione del mercato interno, e porta a un principio espresso molto stringatamente da Huxley nel "Brave New World". Uno degli slogan che ci condizionano tutti sin dall'infanzia è: «Non rimandare a domani ciò di cui puoi godere oggi». Se non rinvio il soddisfacimento del mio desiderio (e sono condizionato a desiderare solo ciò che posso avere), non ho conflitti, non ho dubbi; non è necessario prendere decisioni; non sono mai solo con me stesso perché sono continuamente occupato, o a lavorare o a divertirmi. Non ho bisogno di essere consapevole di me in quanto me perché sono sempre assorbito dal consumare. Sono un sistema di desideri e di soddisfacenti: devo lavorare per soddisfare i miei desideri, e questi desideri sono costantemente stimolati e diretti dalla macchina economica.

Affermiamo di perseguire le finalità della tradizione giudaico-cristiana: l'amore di Dio e del prossimo. Ci hanno addirittura detto che stiamo vivendo un periodo di promettente risveglio religioso.

Niente di più lontano dalla verità. Usiamo simboli che appartengono a una tradizione genuinamente religiosa e li convertiamo in formule che servono agli scopi dell'uomo alienato. La religione è diventata un guscio vuoto, è stata trasformata in un sistema faldato per accrescere le possibilità di successo. Dio diventa un socio d'affari.

Anche l'amore dell'uomo è un fenomeno raro. Gli automi non amano; l'uomo alienato non ha interesse per gli altri. Esperti dell'amore e consulenti matrimoniali elogiano soltanto un rapporto di squadra tra due persone che si manipolano a vicenda con le giuste tecniche e il cui amore è sostanzialmente un egoismo a due: asilo da una solitudine che altrimenti riuscirebbe insopportabile.

Che cosa, allora, possiamo aspettarci dal futuro? Lasciando da parte i pensieri che sono soltanto il prodotto dei nostri desideri, l'eventualità più probabile resta ancora, temo, quella che la discrepanza tra intelligenza tecnica e ragione porti il mondo a una guerra atomica. L'esito più probabile di una simile guerra è la distruzione della civiltà industriale

e il regresso del mondo a un livello agricolo primitivo. Oppure, se la distruzione non dovesse essere totale come molti specialisti ritengono, ne conseguirebbe necessariamente che il vincitore organizzerebbe e dominerebbe il mondo. La cosa sarebbe possibile soltanto in uno stato centralizzato e basato sulla forza, e non farebbe molta differenza se la sede del governo fosse Mosca oppure Washington.

Disgraziatamente il futuro non si presenta brillante neppure nell'eventualità che si riesca a evitare la guerra. Nello sviluppo del capitalismo e del comunismo, nella prospettiva dei prossimi cinquanta o cento anni, i processi che incoraggiano l'alienazione umana continueranno. Entrambi i sistemi si stanno trasformando in società dirigenziali, i cui abitanti pasciuti e ben vestiti vedono soddisfatto ogni desiderio e non hanno desideri che non possano essere soddisfatti. Gli uomini sono sempre più automi, costruiscono macchine che agiscono come uomini e producono uomini che si comportano come macchine; in loro la ragione si deteriora mentre l'intelligenza aumenta, creandosi così una pericolosa situazione in cui l'uomo è fornito di enorme potenza materiale senza possedere la saggezza e la prudenza necessarie per usarla.

Nonostante l'incremento continuo della produzione e del comfort, l'uomo perde sempre più il senso della propria identità, sente che la sua vita è priva di significato, anche se si tratta di una sensazione in gran parte inconscia. Nel diciannovesimo secolo il problema è stato: "Dio è morto"; nel ventesimo è: "l'uomo è morto". Nel diciannovesimo secolo inumanità significava crudeltà; nel ventesimo significa alienazione schizoide. Il pericolo, in passato, era che gli uomini diventassero schiavi. Quello del futuro è che diventino robot.

E' vero, i robot non si ribellano. Ma, data la natura dell'uomo, i robot non possono vivere e restare sani di mente; diventano Golem; distruggeranno il mondo e se stessi perché non riusciranno più a sopportare la noia di una vita priva di significato.

Qual è l'alternativa alla guerra e al robotismo? Nel senso più fondamentale, forse, la risposta la si potrebbe avere rovesciando la frase di Emerson: «Le cose stanno in sella e cavalcano l'umanità» e dicendo: «Mettiamo in sella l'umanità affinché possa cavalcare le cose». Questo è un modo come un altro per dire che l'uomo deve superare l'alienazione che lo rende un idolatra impotente e irrazionale. Ciò significa, nell'ambito psicologico, che deve superare gli atteggiamenti mentali passivi e accentrati sul mercato che lo dominano adesso, e scegliere una via matura e produttiva. Deveriacquistare il senso della propria identità; dev'essere capace di amare e di fare del proprio lavoro un'attività significativa e concreta. Deve emergere da una mentalità materialistica e arrivare a un livello in cui i valori spirituali - amore, verità e giustizia diventino veramente per lui il principale interesse. Ma qualsiasi tentativo di cambiamento che si limiti solo a un settore della vita, l'umano o lo spirituale, è condannato al fallimento. In realtà, il progresso che si verifica in un solo settore distrugge il progresso in tutti i settori. Il Vangelo, che si preoccupava soltanto della salvezza dell'anima, ha portato alla nascita della chiesa cattolica; la Rivoluzione francese, che si è interessata esclusivamente della riforma politica, ha portato a Robespierre e a Napoleone; il socialismo, in quanto si è preoccupato soltanto del cambiamento economico, ha portato allo stalinismo.

Applicando il principio del mutamento simultaneo a tutti i settori della vita, dobbiamo pensare alle trasformazioni economiche e politiche necessarie per superare il dato psicologico dell'alienazione. Dobbiamo conservare i progressi tecnologici di una produzione meccanica e di una automazione su larga scala. Ma dobbiamo decentrare il lavoro e lo stato in modo da dare all'uno e all'altro dimensioni umane, e dobbiamo permettere l'accentramento solo nella misura indispensabile per le esigenze dell'industria. Nella sfera economica abbiamo bisogno di una democrazia industriale, di un socialismo democratico caratterizzato dalla condirezione di tutti coloro che lavorano in un'impresa, per consentire una loro partecipazione attiva e responsabile. E' possibile trovare forme nuove di tale partecipazione. Nella sfera politica si può creare una democrazia effettiva costituendo migliaia di piccoli gruppi bene informati, capaci di discutere seriamente e di esprimere decisioni da integrare in una nuova «camera bassa». Una rinascita culturale deve combinare educazione al lavoro per i giovani, educazione dell'adulto e un nuovo sistema di arte popolare e di rituale laico in tutta la nazione.

Come l'uomo primitivo era impotente di fronte alle forze naturali, così l'uomo moderno è impotente di fronte alle forze sociali ed economiche che lui stesso ha creato. Adora l'opera delle proprie mani, si inchina davanti ai nuovi idoli, pur professando di credere in quel Dio che gli comandò di distruggere tutti gli idoli. L'uomo può difendersi dalle conseguenze della propria follia solo creando una società sana e conforme alle sue esigenze, radicate nelle condizioni stesse della sua esistenza; una società in cui l'uomo sia in rapporto d'amore con l'uomo, in cui sia radicato nei legami della fratellanza e della solidarietà, invece che in quelli del sangue e della proprietà; una società che gli dia la possibilità di trascendere la natura creando e non distruggendo, in cui ciascuno acquisti il senso della propria identità sentendosi soggetto delle proprie forze e non per conformismo, in cui esista un sistema di orientamento e di devozione senza che questo gli imponga di distorcere la realtà e di venerare idoli.

Costruire una società del genere significa fare il passo successivo; significa fine della storia «umanoide», della fase in cui l'uomo non è ancora diventato completamente umano. Non significa «fine del mondo», «adempimento finale», stato di perfetta armonia senza conflitti e problemi. Al contrario, è destino dell'uomo che l'esistenza sia afflitta da contraddizioni che egli è chiamato ad affrontare senza mai risolverle. Quando avrà superato lo stato primitivo del sacrificio umano, abbia esso la forma ritualistica dei sacrifici degli aztechi o la forma laica della guerra, quando si sarà messo in grado di regolare il proprio rapporto con la natura razionalmente e non ciecamente, quando gli oggetti saranno diventati davvero i suoi servitori e non più i suoi idoli, l'uomo si troverà di fronte ai conflitti e ai problemi veramente umani; dovrà avere spirito d'avventura, essere coraggioso, pieno di immaginazione, capace di sofferenza e di gioia, ma le sue forze saranno al servizio della vita, non al servizio della morte. La nuova fase della storia umana, se verrà, sarà un nuovo inizio, e non una fine.

## **SESSO E CARATTERE.**

La tesi secondo la quale tra i due sessi esisterebbero differenze innate che si risolverebbero necessariamente in differenze fondamentali del carattere e della sorte è antichissima. Il Vecchio Testamento fece peculiarità e maledizione della donna che i suoi desideri si volgessero verso suo marito e che egli dominasse su di lei, e dell'uomo che egli lavorasse nel sudore e nella tribolazione.

Ma anche il racconto biblico contiene in potenza la tesi opposta: l'uomo fu creato a somiglianza di Dio e solo a punizione della disobbedienza originaria dell'uomo e della donna - furono trattati come uguali, quanto a responsabilità morale - essi furono maledetti con il reciproco conflitto e l'eterna differenza. Entrambe le concezioni, quella della differenza di base e quella dell'identità di base, si sono ripetute nei secoli: un'epoca o una scuola filosofica sottolineando una tesi, altre epoche e altre scuole la tesi contraria.

Il problema assunse nuova importanza nelle discussioni filosofiche e politiche del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Alcuni illuministi sostennero che non c'erano differenze innate tra i sessi ("l'âme n'a pas de sexe" - l'anima non ha sesso); che quelle differenze che si possono osservare sarebbero condizionate dalla diversità dell'educazione, sarebbero cioè - così si direbbe oggi - differenze culturali. I filosofi romantici del principio del diciannovesimo secolo invece ribadirono la tesi esattamente opposta. Analizzarono le differenze caratterologiche tra gli uomini e le donne e dissero che quelle fondamentali erano il risultato di differenze biologiche e fisiologiche innate. Secondo la loro tesi esse esisterebbero in ogni cultura possibile e immaginabile.

Indipendentemente dai meriti dei rispettivi argomenti - l'analisi dei romantici fu spesso profonda - entrambi avevano una implicazione politica. I filosofi dell'illuminismo, soprattutto i francesi, volevano affermare l'uguaglianza sociale e, in qualche misura, politica di uomini e donne. Come argomento a favore della loro tesi, sottolinearono la mancanza di differenze innate. I romantici, politicamente reazionari, utilizzarono la loro analisi dell'essenza ("Wesen") della natura dell'uomo quale prova dell'inevitabilità di una disuguaglianza politica e sociale. Benché ritenessero che «la donna» avesse mirabili qualità, ribadirono che le sue caratteristiche la rendevano inadatta a partecipare alla vita sociale e politica su una base di parità con gli uomini.

La lotta politica per l'uguaglianza della donna non si concluse nel diciannovesimo secolo, come non si concluse la discussione teorica sul carattere innato o culturale delle differenze. Nella psicologia moderna Freud diventò il più esplicito rappresentante della causa dei romantici. Mentre gli argomenti di questi si ammantavano di linguaggio filosofico, quelli di Freud si basavano sull'osservazione scientifica del paziente nella pratica psicoanalitica. Freud partì dal postulato che la differenza anatomica tra i sessi fosse la causa delle inalterabili differenze caratterologiche. «L'anatomia è il suo destino» disse della donna, parafrasando Napoleone. La sua tesi era che la bambina, quando scopre di mancare dell'organo genitale maschile, rimane profondamente turbata dalla scoperta; si sente priva di qualcosa che dovrebbe avere; invidia gli uomini che hanno ciò che il destino ha negato a lei; nel corso normale dello sviluppo cercherà di superare il senso di inferiorità e di invidia sostituendo altre cose all'organo genitale maschile: marito, figli o beni materiali. Nel caso di uno sviluppo nevrotico, la donna non riesce a operare queste sostituzioni gratificanti. Resta invidiosa di tutti gli uomini, non smette di desiderare di

essere uomo, diventa omosessuale o odia gli uomini, oppure cerca i compensi consentiti dalla cultura in cui vive.

Anche nel caso di uno sviluppo normale, la qualità tragica del destino femminile non scompare mai completamente; la donna è afflitta dal desiderio di qualcosa che resta irraggiungibile per tutta la vita.

Gli psicoanalisti ortodossi conservarono la teoria freudiana tra i pilastri fondamentali del loro sistema psicologico; ma un altro gruppo di psicoanalisti culturalmente orientati contestò le conclusioni di Freud. Costoro misero in evidenza gli errori, clinici e teorici, che ne minavano il ragionamento richiamandosi alle esperienze culturali e personali della donna nella società moderna e osservando che erano queste a determinare i risultati caratterologici che Freud aveva interpretato su basi biologiche. Le opinioni di questo gruppo di psicoanalisti trovarono conferma nelle scoperte dell'antropologia.

Esiste nondimeno il pericolo che alcuni seguaci delle teorie antropologiche e psicoanalitiche progressiste esagerino nel senso opposto negando alle differenze biologiche qualunque peso nel determinare la struttura del carattere. A questo potrebbero essere indotti dalla stessa motivazione che si osserva nei rappresentanti dell'illuminismo francese. Poiché alle differenze innate si richiamano gli avversari dell'eguaglianza femminile, i quali se ne servono per convalidare la loro tesi, può sembrare indispensabile dimostrare che le differenze che si osservano empiricamente non hanno altre cause che quelle culturali.

E' importante capire che in tutta la controversia è implicita una questione filosofica significativa. La tendenza a negare ogni differenza caratterologica tra i sessi può derivare dall'implicita accettazione di una delle premesse della filosofia antiegalitaria: per rivendicare l'uguaglianza bisogna dimostrare che non esistono tra i sessi differenze caratterologiche che non siano quelle causate direttamente dalla situazione sociale esistente. Tutta la discussione è particolarmente complicata perché mentre un gruppo parla di "differenze", i reazionari intendono in realtà "deficienze" e, più specificamente, quelle deficienze che non consentirebbero alle donne di godere di una completa uguaglianza con il gruppo dominante. Così la presunta limitatezza dell'intelligenza e la mancanza di doti organizzative, l'incapacità d'astrazione o di giudizio critico furono considerate motivi che impedivano una parità assoluta. Una corrente sostenne che le donne erano sì ricche d'intuito, amorevoli e così via, ma che queste qualità non le rendevano più adatte ai compiti di una società moderna. La stessa cosa si sentiva dire spesso a proposito delle minoranze, per esempio i negri o gli ebrei. Così lo psicologo o l'antropologo si trovarono a dover smentire che tra i sessi o i gruppi razziali esistessero differenze fondamentali tali da limitarne la capacità di godere di una piena uguaglianza. In questa situazione lo studioso progressista fu portato a minimizzare l'esistenza di distinzioni.

Benché dimostrassero l'inesistenza di differenze che giustificassero una diseguaglianza politica, economica e sociale, i progressisti si lasciarono mettere in una posizione difensiva strategicamente sfavorevole. Per stabilire che non ci sono differenze "socialmente nocive" non è necessario dimostrare che le differenze non esistono affatto. Nei giusti termini, dunque, la questione si pone così: quale uso si fa delle differenze

esistenti o presunte, e quale fine politico esse servono? Ammesso che le donne mostrino determinate differenze caratterologiche rispetto agli uomini, che cosa significa questo fatto?

Tesi del nostro saggio è che certe differenze biologiche si risolvono in differenze caratterologiche; che queste differenze si mescolano con altre prodotte direttamente da fattori sociali; che queste ultime producono effetti molto più forti e possono accentuare, come eliminare o invertire, le differenze biologicamente radicate; e che infine le differenze caratterologiche tra i sessi, nella misura in cui non sono direttamente determinate dalla cultura, non costituiscono mai differenze di valore. In altre parole, il carattere tipico degli uomini e delle donne della cultura occidentale è determinato dai rispettivi ruoli sociali, ma c'è una coloritura del carattere che è radicata nelle differenze di sesso. E' una coloritura insignificante se la si confronta con le differenze d'origine sociale, ma non va trascurata.

Postulato implicito che è alla base di molte teorie reazionarie è che l'uguaglianza presuppone mancanza di differenze tra le persone o i gruppi sociali. Poiché le differenze esistono, come si sa, praticamente per tutto ciò che conta nella vita, la conclusione è che l'uguaglianza è impossibile. Quando, viceversa, i progressisti sono indotti a negare che esistano grandi differenze nelle qualità mentali e fisiche nonché condizioni accidentali della personalità favorevoli o sfavorevoli, essi non fanno che aiutare gli avversari ad apparire nel giusto agli occhi dell'uomo della strada. Il concetto di uguaglianza, così com'è stato sviluppato nella tradizione giudaico-cristiana e nella tradizione progressista moderna, significa che tutti gli individui sono uguali in quei fondamentali aspetti umani che consentono di usufruire della libertà e di godere la felicità.

Significa, inoltre, che come conseguenza di questa uguaglianza di base nessun individuo dev'esser reso mezzo ai fini di un altro individuo, nessun gruppo mezzo ai fini di un altro gruppo. Ognuno è un universo a sé, ed è proprio fine e non altro. Il suo obiettivo è la realizzazione del proprio essere, comprese quelle peculiarità che sono sue caratteristiche e che lo rendono diverso dagli altri. Così, l'uguaglianza è la base per il pieno sviluppo delle differenze e si risolve nello sviluppo dell'individualità.

Benché siano parecchie le differenze biologiche che si potrebbero senz'altro analizzare a proposito del loro rapporto con le differenze di carattere tra uomini e donne, in questa sede ci occuperemo soprattutto di una. Il nostro scopo, qui, non è tanto esaminare l'intero problema delle differenze di carattere tra i sessi quanto illustrare la tesi generale. Prenderemo in considerazione soprattutto le funzioni rispettive degli uomini e delle donne nel rapporto sessuale col proposito di dimostrare che la diversità si risolve in certe differenze caratterologiche: differenze che coloriscono soltanto quelle principali, derivanti dai diversi ruoli sociali.

Per funzionare sessualmente, l'uomo deve avere una erezione ed essere in grado di conservarla durante il rapporto fino a quando raggiunge l'orgasmo; per soddisfare la donna, dev'essere in grado di conservare l'erezione per un tempo sufficiente a procurarle l'orgasmo. Questo significa che per soddisfare sessualmente la donna l'uomo deve dimostrare di avere la capacità di realizzare e mantenere l'erezione.

La donna, invece, per soddisfare sessualmente l'uomo non ha bisogno di dimostrare niente. E' vero, la sua eccitazione può alimentare il piacere dell'uomo. Certi cambiamenti d'ordine fisico che si verificano nei suoi organi sessuali possono, accompagnando il rapporto, renderlo più facile al compagno. Siccome bisogna considerare solo le reazioni esclusivamente sessuali - non le sottili reazioni psichiche di personalità differenziate - resta il fatto che l'uomo ha bisogno di avere un'erezione per soddisfare la donna; la donna non ha bisogno di avere niente per soddisfare l'uomo, salvo una certa dose di compiacenza. A proposito di compiacenza è importante osservare che la disponibilità della donna al soddisfacimento sessuale dell'uomo dipende dalla volontà di lei; è una decisione cosciente che può prendere ogni volta che lo desidera. La disponibilità dell'uomo invece non è soltanto una funzione della volontà. Anzi, egli può avere un desiderio sessuale e un'erezione anche contro la propria volontà, come può essere impotente nonostante un ardente desiderio di non esserlo.

Inoltre, da parte dell'uomo, un'incapacità ad assolvere la funzione sessuale è un fatto che non si può nascondere. La mancanza totale o parziale di risposta nella donna, il suo «fare cilecca», pur essendo spesso riconoscibile dall'uomo, non è altrettanto evidente; permette una notevole misura di simulazione. Se la donna consente con la volontà, l'uomo può essere certo di essere soddisfatto ogni volta che la desidera. Ma la situazione della donna è completamente diversa; il desiderio sessuale più ardente da parte sua non porterà al soddisfacimento a meno che l'uomo non la desideri abbastanza da avere un'erezione. E anche durante l'atto sessuale la donna deve dipendere, per il suo soddisfacimento, dalla capacità dell'uomo di portarla all'orgasmo. Per soddisfare la compagna, dunque, l'uomo deve dimostrare qualcosa; la donna no.

Da questa differenza nei rispettivi ruoli sessuali ne scaturisce un'altra: la differenza delle loro specifiche ansie in rapporto alla funzione sessuale. L'ansia si colloca nel punto preciso in cui le posizioni dell'uomo e della donna sono vulnerabili. La posizione dell'uomo è vulnerabile in quanto egli deve dimostrare qualcosa, cioè in quanto può potenzialmente venire meno. Per lui, il rapporto ha sempre qualcosa della prova, dell'esame. La sua particolare ansia è quella di «fare cilecca». La paura della castrazione è il caso estremo: la paura cioè di diventare organicamente, e perciò definitivamente, incapace di funzionare sessualmente. La vulnerabilità della donna, d'altro canto, risiede nel fatto di dover dipendere dall'uomo; l'elemento di insicurezza connesso con la funzione sessuale di lei risiede non nel non riuscire ma nell'essere «lasciata da sola», nell'essere frustrata, nel non avere un controllo completo sul processo che porta al soddisfacimento sessuale. Non sorprende dunque che le ansie degli uomini e delle donne si riferiscano ad ambiti diversi: quelle dell'uomo riguardano il suo io, il suo prestigio, il suo valore agli occhi della donna; quelle della donna riguardano il proprio piacere e la propria soddisfazione sessuale (1).

Il lettore, a questo punto, potrebbe chiedersi: queste ansie non sono caratteristiche soltanto delle personalità nevrotiche? L'uomo normale non è sicuro della propria potenza? La donna normale non è sicura del compagno? Non si sta parlando qui dell'uomo moderno, altamente nervoso e sessualmente insicuro? L'uomo delle caverne e la donna delle caverne, con la loro sessualità «primitiva» e intatta, non erano liberi da dubbi e ansie del

genere?

A prima vista può sembrare così. L'uomo costantemente preoccupato della propria potenza rappresenta un certo tipo di personalità nevrotica, e così pure la donna che teme costantemente di restare insoddisfatta o che soffre del dover dipendere dall'uomo. Qui, come spesso succede, la differenza tra il «nevrotico» e il «normale» è una differenza di grado e di consapevolezza, più che di qualità essenziale. Quella che appare come ansia conscia e continua nella persona nevrotica è un'ansia relativamente inosservata equantitativamente scarsa nell'uomo cosiddetto normale. Lo stesso si può dire per la donna. Inoltre, certi incidenti che causano senz'altro ansia manifesta nella persona nevrotica non suscitano ansia negli individui normali. L'uomo normale non dubita della propria potenza; la donna normale non teme di essere sessualmente frustrata dall'uomo che ha scelto come compagno. La scelta dell'uomo nel quale essa può avere «fiducia» dal punto di vista sessuale è parte essenziale di un sano istinto sessuale femminile. Ciò tuttavia non modifica in nessun modo il fatto che "potenzialmente" l'uomo può fallire e la donna mai. La donna dipende dal desiderio dell'uomo, e non l'uomo dal desiderio della donna.

C'è ancora un altro elemento significativo a determinare la presenza di ansie e di ansie "differenti" nell'uomo e nella donna normali.

La differenza tra i sessi è la base della primissima e più elementare divisione dell'umanità in gruppi separati. L'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altra per la conservazione del genere umano e della famiglia, oltre che per il soddisfacimento dei desideri sessuali. Ma in ogni situazione in cui due gruppi diversi hanno bisogno l'uno dell'altro ci saranno elementi non solo di armonia, collaborazione e soddisfazione reciproca ma anche di lotta e di disarmonia.

La relazione sessuale tra l'uomo e la donna difficilmente potrebbe essere esente da antagonismo e ostilità potenziali. Gli uomini e le donne possiedono, insieme con la capacità di amarsi, un'analoga capacità di odiarsi. In ogni relazione tra uomo e donna l'elemento di antagonismo è una potenzialità, e proprio da questa potenzialità l'elemento di ansia deve a volte scaturire. La persona amata può trasformarsi in un nemico, e allora nell'uomo e nella donna vengono minacciati i rispettivi punti vulnerabili.

Il tipo di minaccia e di ansia, tuttavia, differisce. Se l'ansia principale dell'uomo è quella di fallire o di non portare a termine il compito previsto, l'impulso designato a proteggerlo da questa ansia è il desiderio di prestigio. L'uomo è profondamente pervaso dalla mania di mostrarsi sempre all'altezza, ai propri occhi, agli occhi della donna che ama, agli occhi di tutte le altre donne e di tutti gli altri uomini. Cerca rassicurazione dalla paura dell'insuccesso sessuale partecipando alla competizione in tutti gli altri settori della vita nei quali la forza di volontà, la forza fisica e l'intelligenza servono ad assicurare il successo. Strettamente legato al desiderio di prestigio è l'atteggiamento competitivo nei confronti degli altri uomini. Temendo un possibile fallimento, tende a dimostrare di essere migliore di qualsiasi altro uomo. Il dongiovanni cerca di dare questa dimostrazione direttamente nel campo sessuale, l'uomo comune indirettamente: uccidendo un maggior numero di nemici, facendo una preda più ricca a caccia, guadagnando di più o avendo in

qualche altro modo più successo dei concorrenti maschi.

Il sistema sociale ed economico moderno si basa sui principi della competizione e del successo; le ideologie ne vantano il valore, e grazie a queste e ad altre circostanze la smania di prestigio e di competitività si radica saldamente nell'individuo medio della civiltà occidentale. Anche se non ci fosse nessuna differenza nei rispettivi ruoli sessuali, la smania esisterebbe negli uomini e nelle donne a causa di fattori sociali. L'impatto di queste scaturigini sociali è così forte da far legittimamente dubitare che, in termini quantitativi, esista negli uomini un netto predominio della smania di prestigio in conseguenza dei fattori sessuali di cui si discute in questo studio. La cosa che più importa, tuttavia, non è la misura in cui la competitività viene alimentata dalle fonti sessuali ma il bisogno che sia riconosciuta la presenza di fattori diversi da quelli sociali nello sviluppo della competitività. La lotta del maschio per il prestigio illumina in qualche modo la particolare qualità della sua vanità. Si dice generalmente che le donne sono più vanitose degli uomini. A parte il fatto che potrebbe anche essere vero il contrario, ciò che importa non è la differenza nella "quantità" ma la differenza nella "natura" della vanità. Aspetto essenziale della vanità del maschio è il mettersi in mostra, dar prova delle proprie qualità di amatore. Egli è ansioso di dimostrare che non ha paura di non farcela. Questa vanità sembra caratterizzare ogni sua attività. Probabilmente non c'è impresa maschile, dal fare all'amore agli atti più coraggiosi, nel combattimento o nel pensiero, che non ne porti in qualche misura il riflesso.

Un altro aspetto della smania di prestigio dell'uomo è la sua suscettibilità al ridicolo, particolarmente quando viene dalle donne.

Perfino un codardo può diventare un eroe per paura di essere ridicolizzato da una donna, e la paura di perdere la vita può essere, nell'uomo, superata dalla paura del ridicolo. Questo è anzi un aspetto tipico dell'eroismo maschile, che non è superiore a quello di cui sono capaci le donne ma soltanto diverso, perché caratterizzato da una vanità che gli è peculiare.

Un'altra conseguenza della precaria posizione dell'uomo nei confronti della donna e della paura che egli ha di apparirle ridicolo è l'odio che potenzialmente nutre per lei. Quest'odio alimenta una costante preoccupazione che svolge anche una funzione difensiva: la preoccupazione di dominare la donna, di avere potere su di lei, di farla sentire debole e inferiore. Se ci riesce, l'uomo non ha bisogno di temerla. Se lei ha paura di lui - paura di essere uccisa, picchiata, affamata - non può metterlo in ridicolo. Il potere su una persona non si basa né sull'intensità della passione né sulle capacità sessuali o emotive. Il potere dipende da fattori che si possono affermare con tanta facilità che non c'è rischio di sollevare dubbi di incompetenza. Per inciso, la promessa della potestà sulla donna è il conforto che il mito biblico, di ispirazione patriarcale, offre all'uomo, perfino nel momento in cui Dio lo maledice.

Tornando al problema della vanità, abbiamo detto che quella femminile differisce qualitativamente dalla maschile. La vanità dell'uomo consiste nel fare sfoggio di ciò che egli è capace di "fare", nel dimostrare che non fallisce mai; la vanità della donna è caratterizzata essenzialmente dal bisogno di attrarre, e dal bisogno di dimostrare a se

stessa che è in grado di attrarre. Certo, l'uomo deve attrarre sessualmente una donna per conquistarla. Questo vale soprattutto per una cultura in cui nell'attrazione sessuale sono presenti gusti e sentimenti differenziati. Ma ci sono altri modi per un uomo di conquistare una donna e indurla a diventare sua partner sessuale: la pura forza fisica oppure, cosa più significativa, il potere sociale e la ricchezza. Le occasioni di soddisfacimento sessuale dell'uomo non dipendono esclusivamente dalla sua capacità di attrarre sessualmente la donna. Il soddisfacimento sessuale della donna dipende esclusivamente dalla sua capacità di attrazione. Né la forza né le promesse possono rendere sessualmente potente un uomo. Lo sforzo della donna di risultare attraente è imposto di necessità dal suo ruolo sessuale, e la sua vanità e la preoccupazione di piacere derivano da questo.

La paura di dipendenza della donna, la paura della frustrazione, di un ruolo che la costringe ad aspettare, porta spesso a un desiderio al quale Freud ha attribuito la massima importanza: il desiderio di possedere l'organo genitale maschile (2). Questo desiderio, tuttavia, non deriva dal fatto che all'origine la donna sente che le manca qualcosa, che è inferiore all'uomo perché le manca il pene. Anche se spesso esistono altre ragioni, il desiderio della donna di possedere un pene deriva non di rado dal desiderio di non essere dipendente, limitata nella sua attività, esposta al pericolo della frustrazione.

Come il desiderio di essere donna nell'uomo può derivare dal desiderio di scaricarsi del peso dell'essere messo alla "prova", il desiderio femminile di possedere un pene può risultare dal desiderio di superare la situazione di dipendenza. Inoltre, in particolari ma non rare circostanze, il pene non è soltanto simbolo di indipendenza ma, al servizio di tendenze sadico-aggressive, è anche il simbolo di un'arma che può ferire gli uomini o le altre donne (3).

Se la principale arma dell'uomo contro la donna è il potere fisico e sociale che egli ha su di lei, l'arma principale della donna è la sua capacità di ridicolizzarlo. Il sistema più radicale per metterlo in ridicolo è renderlo impotente. Ma ce ne sono molti altri, crudeli e sottili: vanno dall'aspettazione espressa o implicita del fallimento maschile alla frigidezza e allo spasmo vaginale che rende il rapporto fisicamente impossibile. Il desiderio di castrare l'uomo non ha, pare, quel ruolo essenziale che Freud gli attribuisce. Certo, la castrazione è un modo di rendere impotente l'uomo, e lo si incontra spesso quando le tendenze distruttive e sadiche sono marcate. Ma l'obiettivo principale dell'ostilità femminile non è, si direbbe, il danno fisico bensì quello funzionale: disturbare la capacità maschile di compiere l'atto sessuale. La specifica ostilità maschile si manifesta nel "sopraffare" con la forza fisica, con la potenza politica o economica; quella femminile nell'"indebolire", con il ridicolo e con il disprezzo.

Le donne possono partorire, gli uomini no. Com'era prevedibile, dal suo punto di vista patriarcale, Freud postulò per la donna l'invidia dell'organo maschile, ma non considerò, o quasi, la possibilità di un'invidia maschile della capacità di partorire. Questa unilateralità di visione deriva non solo dal presupposto tutto maschile di una superiorità dell'uomo sulla donna, ma anche da un atteggiamento tipico della civiltà ad alto sviluppo tecnologico-industriale nella quale la produttività naturale non viene particolarmente apprezzata. Se si considera invece la storia passata dell'uomo, quando la sopravvivenza dipendeva essenzialmente dalla produttività della natura e non dalla produttività tecnica, il

fatto che le donne avessero questo dono in comune con la terra e con le femmine degli animali dovette apparire enormemente importante. L'uomo, nel regno del puramente naturale, è sterile. E' lecito pensare che in una cultura in cui l'accento cadeva sulla produttività naturale l'uomo si sentisse inferiore alla donna, specialmente quando il suo ruolo nella produzione del bambino non era ancora chiaro. Si può a buon diritto immaginare che l'uomo ammirasse la donna per questa capacità che a lui mancava, che la riverisse e ne fosse invidioso. Egli non poteva produrre; poteva soltanto uccidere gli animali per mangiarli, o uccidere i nemici per sentirsi al sicuro o per acquisirne in qualche maniera magica la forza.

Tralasciando il posto che occupano questi fattori nelle comunità esclusivamente agricole, accenneremo in breve alle conseguenze di alcuni importanti mutamenti storici. Una delle più significative fu la crescente applicazione della produzione di tipo tecnico.

L'intelligenza si sforzò sempre più di perfezionare e aumentare i vari mezzi di sopravvivenza che inizialmente dipendevano solo dai doni della natura. Se in origine la donna possedeva una dote che la rendeva superiore all'uomo e questi compensava la mancanza con la sua capacità di distruzione, in seguito l'uomo si servì della propria intelligenza come base di produttività tecnica. Nelle prime fasi il processo fu strettamente legato alla magia; in seguito l'uomo, con la forza del pensiero, produsse beni materiali; oggi la sua capacità di produzione tecnica ha di gran lunga superato il livello raggiunto affidandosi alla produzione naturale.

Invece di sviluppare l'argomento, a questo punto, ci limiteremo a rimandare il lettore agli scritti di Bachofen, Morgan e Briffault: essi hanno raccolto e brillantemente analizzato il materiale antropologico che, se non può dimostrare la validità della loro tesi, induce a ritenere che con ogni probabilità, nelle varie fasi della storia primitiva, esistessero culture in cui l'organizzazione sociale si accentrava sulla madre e in cui le divinità-madri, identificate con la produttività della natura, erano al centro delle concezioni religiose dell'uomo (4).

Basterà un esempio. Il mito babilonese della creazione parte dall'esistenza di una divinità-madre - Thiamat - che governa l'universo. Il suo dominio però è minacciato dai figli maschi, i quali complotano per ribellarsi e detronizzarla. Cercano un capo che li guidi in questa lotta, qualcuno che possa sfidare la forza di lei.

Alla fine si accordano su Marduk ma, prima di sceglierlo definitivamente, gli chiedono di sottoporsi a una prova. Qual è questa prova? Gli viene portato un vestito. Egli deve, «con la forza della bocca», far sparire il vestito e poi farlo riapparire con una parola.

Il prescelto distrugge con una parola il vestito e con una parola lo ricrea. La scelta è confermata. Marduk sconfigge la dea-madre e dal suo corpo crea il cielo e la terra.

Qual è il significato di questa prova? Per avere forza pari a quella della dea, la divinità maschile deve possedere la sola qualità che rende lei superiore: la capacità di creare. La prova serve come dimostrazione che egli possiede questa capacità, oltre al potere tipicamente maschile di distruggere, che è il modo in cui l'uomo tradizionalmente cambia

la natura. Egli prima distrugge, poi ricrea un oggetto materiale; ma lo fa con la parola e non, come la donna, con il grembo. La produttività naturale è sostituita dalla magia del pensiero e dei processi del linguaggio.

Il mito biblico della creazione comincia dove finisce il mito babilonese. Ogni traccia della supremazia di una divinità femminile è ormai eliminata. La creazione comincia con la magia di Dio, la magia della creazione per mezzo della parola. Il tema della creazione maschile è ripetuto; contrariamente alla realtà, non è l'uomo a nascere dalla donna, ma è la donna che viene fatta dall'uomo (5). Il mito biblico è un inno che celebra la sconfitta della donna; nega che la donna partorisca gli uomini e rovescia le relazioni naturali. Nella maledizione divina viene ribadita la supremazia dell'uomo. La funzione muliebre del parto viene riconosciuta, ma dev'essere dolorosa. L'uomo è destinato a lavorare e cioè a produrre; così egli sostituisce la produttività originale della donna, anche se il suo lavoro dev'essere a sua volta accompagnato da sudore e pena.

Ci siamo soffermati sul fenomeno dei residui matriarcali presenti nella storia della religione per illustrare un punto che riguarda l'argomento di cui ci occupiamo: il fatto che la donna possiede la capacità, che all'uomo manca, di produrre naturalmente; che l'uomo, a questo livello, è sterile. In certi periodi della storia questa superiorità della donna è stata consapevolmente avvertita; più tardi, l'accento si è spostato sulla produttività magica e tecnica dell'uomo.

Nondimeno sembra che inconsciamente, ancora oggi, tale differenza non abbia perduto tutto il suo significato; nell'uomo esiste oscuramente un rispetto reverenziale per la donna, provvista di una capacità che a lui manca. Ne è invidioso e ne ha paura. Nel suo carattere è presente il bisogno di un costante sforzo compensatorio di quella deficienza; nella donna esiste, in certo modo, un senso di superiorità nei confronti dell'uomo, a causa della «sterilità» di lui.

Finora ci siamo occupati di determinate differenze caratterologiche tra uomo e donna derivate dalle differenze sessuali. Ciò va forse inteso nel senso che certi tratti, come l'eccessiva dipendenza da una parte e la smania di prestigio e di competitività dall'altra, sarebbero sostanzialmente determinati da differenze sessuali?

Bisognerà aspettarsi che una donna o un uomo qualsiasi rivelino sempre questi tratti, tanto da attribuire l'eventuale presenza di tratti caratteristici dell'altro sesso all'esistenza di una componente omosessuale?

Non dobbiamo arrivare a conclusioni di questo tipo. La differenza sessuale colorisce la personalità dell'uomo e della donna comuni.

Questa coloritura può essere paragonata alla chiave in cui è scritta una melodia, non alla melodia in sé. Inoltre, si riferisce soltanto all'uomo e alla donna medi, e varia da un individuo all'altro.

Queste differenze «naturali» sono mescolate ad altre differenze derivate dalla cultura specifica nella quale si vive. Per esempio, nella nostra cultura d'oggi la smania di prestigio

e di successo competitivo che si riscontra negli uomini è legata alle funzioni sociali molto più che a quelle sessuali. La società è organizzata in modo tale da produrre inevitabilmente questi desideri, abbiano o no radici nelle caratteristiche peculiari del maschio o della femmina. La smania di prestigio, presente nell'uomo moderno sin dalla fine del Medioevo, è condizionata principalmente dal sistema sociale ed economico, non dal ruolo sessuale del maschio; lo stesso vale per la dipendenza della donna. Succede che modelli culturali e forme sociali creino tendenze caratterologiche che corrono parallele a tendenze identiche radicate in fonti completamente diverse, come le differenze sessuali. Se è così, le due tendenze parallele confluiscono e diventano una sola, tanto da dare l'impressione di derivare da una identica fonte.

Il desiderio di prestigio e il desiderio di dipendenza, nella misura in cui sono prodotti di cultura, determinano tutta la personalità. La personalità individuale è così ridotta a un solo segmento dell'intera gamma di potenzialità umane. Ma le differenze caratterologiche, in quanto radicate nelle differenze naturali, non sono di questo tipo.

Ciò può dipendere dal fatto che più profonda della "differenza" tra i sessi è la loro "uguaglianza", l'essere cioè l'uomo e la donna, prima di ogni altra cosa, esseri umani che hanno in comune potenzialità, desideri e paure. Quanto vi è di differente in loro, in fatto di differenze naturali, non basta a renderli diversi. Dà alle loro personalità, fondamentalmente simili, lievi differenze nell'accentuazione di questa o quella tendenza, un'accentuazione che appare empiricamente come una caratteristica secondaria. Le differenze radicate nella diversità sessuale non autorizzano, pare, ad attribuire ruoli diversi agli uomini e alle donne in questa o quella società.

E' evidente oggi che quel tanto di differenze che esistono tra i sessi sono relativamente insignificanti al confronto delle differenze caratterologiche che si riscontrano tra persone dello stesso sesso. Le differenze sessuali non influiscono sulla capacità di eseguire un lavoro, quale che sia. Certe realizzazioni altamente differenziate possono essere qualitativamente colorate da caratteristiche sessuali un sesso può essere un po' più dotato di un altro per un certo tipo di lavoro - ma altrettanto si può dire degli estroversi a paragone degli introversi, o del picnico a paragone dell'astenico. Si commetterebbe un errore fatale se si pensasse a una differenziazione sociale, economica e politica fondata su queste caratteristiche.

Inoltre, al paragone delle influenze sociali generali che conformano i tipi maschili o femminili, è chiaro che le esperienze individuali e, da un punto di vista sociale, accidentali sono altamente significative. Le esperienze personali si mescolano a loro volta con i modelli culturali, generalmente rafforzandone ma a volte riducendone gli effetti. Bisogna presumere che l'influenza dei fattori sociali e personali sia più forte di quella dei fattori «naturali» di cui si è discusso qui.

E' un triste prodotto dei tempi il fatto che si senta la necessità di sottolineare che le differenze dipendenti dalla diversa funzione maschile o femminile non si prestano a giudizi di valore da un punto di vista sociale o morale. Di per sé non sono né buone né cattive, né auspicabili né deprecabili. Lo stesso tratto risulterà positivo in una personalità quando siano presenti certe condizioni e negativo in un'altra quando ne siano presenti

altre. Perciò le forme negative in cui possono manifestarsi la paura del fallimento e il bisogno di prestigio dell'uomo sono ovvie: vanità, mancanza di serietà, scarsa attendibilità, millanteria. Ma non è meno evidente che l'identico tratto può risolversi in aspetti molto positivi del carattere: spirito di iniziativa, attività e coraggio. Altrettanto si dica per i tratti femminili appena descritti. Le caratteristiche peculiari della donna possono sfociare, e spesso sfociano, nell'incapacità di essere indipendenti dal punto di vista pratico, emotivo e intellettuale; ma, in altre condizioni, la stessa donna diventa fonte di pazienza, fidezza, profonda affettuosità e fascino erotico.

L'esito positivo o negativo dell'una o dell'altra peculiarità dipende dalla struttura del carattere, considerato nel suo complesso, della persona con cui si ha a che fare. Tra i fattori della personalità che contribuiscono a un esito positivo o negativo ci sono, per esempio, l'ansia o la fiducia in se stessi, la distruttività o la costruttività. Ma non basta prendere in considerazione separatamente uno o due tratti tra i più isolati; solo il "complesso" della struttura del carattere decide se una caratteristica maschile o femminile si trasforma in un tratto positivo o negativo. E' lo stesso principio che Klages ha introdotto nel suo sistema grafologico. Ogni singolo tratto della scrittura può avere un significato positivo o negativo, a seconda di ciò che egli chiama il "Formniveau" (il livello di forma) della personalità considerata nella sua interezza. Se un carattere può essere definito «ordinato», questo può significare due cose: o indica qualcosa di positivo, e cioè che la persona in questione non è sciatta, è capace di organizzare la propria vita; oppure significa qualcosa di negativo, e cioè che è pedante, sterile, priva di spirito di iniziativa. Ovviamente il tratto che definiamo "ordine" è alla radice di entrambi gli esiti, quello positivo e quello negativo, ma l'esito è determinato da un certo numero di altri fattori presenti nella personalità totale. Questi, a loro volta, dipendono da condizioni esterne che affliggono l'esistenza o contribuiscono a uno sviluppo genuinamente positivo.

## **NOTE.**

N. 1. Un'analoga distinzione, che si riferisce alle differenze nelle paure sessuali dei bambini soltanto, è stata fatta da Karen Horney, "Die Angst vor der Frau", in «Zeitschr. f. Psychoanal.», 13°, 1932, pagine 1-18.

N. 2. Confronta C. Thompson, "What is Penis Envy?", e l'analisi che ne fa Janet Rioch, "Proceedings Of the Association for the Advancement of Psychoanalysis", Boston Meetings, 1942.

N. 3. Spesso nell'omosessualità femminile appare, come elemento significativo del quadro, la tendenza a essere attiva, in contrasto con il ruolo dipendente di chi deve «aspettare», combinata a tendenze distruttive.

N. 4. Si veda anche Frieda Fromm-Reichmann, "Notes on the Mother Role in the Family Group", «Bulletin of the Menninger Clinic», 4°, 1940, pp 132-48.

N. 5. Si confronti il mito greco di Atena che nasce dalla testa di Zeus e la interpretazione che di questo mito, oltre che dei residui di religione matriarcale nella mitologia greca, danno Bachofen e Otto.

# LA PSICOANALISI: SCIENZA O LINEA DI PARTITO?

Che la psicoanalisi sia una terapia per la cura della nevrosi e una teoria scientifica che ha per oggetto la natura dell'uomo è un fatto ben noto. Ciò che è un po' meno noto è che essa costituisce anche un «movimento», con una organizzazione internazionale dotata di rigorosa struttura gerarchica e rigide norme d'appartenenza, guidata per molti anni da un comitato segreto formato da Freud e altri sei studiosi.

Questo movimento, in qualche caso e in alcuni suoi rappresentanti, ha dato prova di un fanatismo quale si ritrova soltanto nelle burocrazie religiose e politiche.

Il paragone che più si addice alla psicoanalisi, tra le teorie scientifiche rivoluzionarie, è la teoria di Darwin, che ebbe sul pensiero moderno ripercussioni e conseguenze semmai ancor più potenti.

Ma esiste forse un «movimento» darwinista che stabilisca a chi è consentito definirsi «darwinista», e che sia rigorosamente organizzato e si batta fanaticamente per mantenere pura la dottrina di Darwin?

Innanzitutto voglio ricordare alcune delle più drastiche e disgraziate espressioni di questo spirito da «linea di partito» a proposito della biografia di Freud scritta da Ernest Jones (1). E per due ragioni: la prima è che il fanatismo di parte ha spinto Jones a grotteschi attacchi postumi a uomini che si trovavano in disaccordo con Freud; e la seconda è che molti recensori del libro di Jones ne hanno accettato i dati senza critiche né dubbi.

La «riscrittura» della storia da parte di Jones introduce nella scienza un metodo che finora avevamo creduto riservato alla «storia» di tipo stalinista. Gli stalinisti chiamano «traditore» e «spia del capitalismo» chi si stacca o si ribella al comunismo. Jones fa la stessa cosa, in linguaggio psichiatrico, quando dice che Rank e Ferenczi, i due uomini che dopo essere stati molto legati a Freud si allontanarono, sotto certi aspetti, da lui, erano psicotici da molti anni. Il sottinteso è che solo la loro malattia mentale spiega il crimine di avere abbandonato Freud e che Ferenczi, protestando per la durezza e l'intolleranza con cui questi lo aveva trattato, dette "ipso facto" prova di essere psicotico.

Prima di tutto va osservato che per molti anni prima che si parlasse dell'«infedeltà» di Rank o di Ferenczi c'erano state all'interno del comitato segreto lotte e gelosie violente fra Abraham, Jones e, in qualche misura, Eitingon da una parte, e Rank e Ferenczi dall'altra.

Già nel 1924, l'anno in cui Rank pubblicò l'opera sul trauma della nascita, accolta allora con favore da Freud, Abraham, «incoraggiato sentendo che Freud era aperto alla critica», lanciò il sospetto che Rank stesse prendendo la strada del «tradimento» di Jung.

Se Freud in un primo momento reagì con una certa tolleranza alle nuove teorie di Rank, in seguito, probabilmente influenzato dagli intrighi e dalle insinuazioni della fazione di Jones e anche dal fatto che Rank non era disposto a modificare i suoi criteri teorici, ruppe

con lui. A quel tempo Freud attribuì a una nevrosi di Rank la responsabilità di certe deviazioni che si erano manifestate nei primi cinque anni del dopoguerra, e disse che per quindici anni «non aveva mai immaginato che Rank avesse bisogno dell'analisi».

In ogni caso Fred parla di "nevrosi", non di "psicosi". Jones faintendere che Freud avrebbe represso la consapevolezza che Rank soffriva di una «psicosi maniaco-depressiva», consapevolezza che Freud avrebbe avuto già «da anni». Considerando la dichiarazione di Freud appena citata, l'ipotesi suggerita da Jones non suona del tutto convincente (anche perché il solo riferimento alla presunta consapevolezza di Freud si trova in una lettera che questi scrisse a Ferenczi quell'anno stesso, e non anni prima). Per spiegare l'esistenza di questa presunta psicosi si costruisce tutta una storia.

Le radici del male vengono collocate nei primi cinque anni del dopoguerra, durante i quali Rank lavorò moltissimo, e con ottimi risultati, alla direzione della casa editrice a Vienna. Quei cinque anni, «durante i quali Rank continuò in quel suo ritmo frenetico, dovettero costituire un fattore del suo successivo collasso psichico».

Per uno psichiatra, per non parlare di uno psicoanalista, dire che una psicosi maniaco-depressiva è stata provocata in parte da superlavoro è un fatto, bisogna dire, perlomeno insolito.

Nel 1923 si era già destato «lo spirito maligno del dissenso». A quel tempo Freud attribuì a Jones e Abraham la colpa del disintegrarsi del comitato centrale. Ma Jones avrebbe finito col trionfare sui rivali.

«Solo dopo alcuni anni fu chiaro quali fossero le vere cause del turbamento: "e cioè il venir meno dell'integrità mentale di Rank e di Ferenczi"» (2). Si arriva così all'affermazione che corona tutte le altre. I vinti di quella battaglia internazionale, Rank e Ferenczi, portano da molti anni il germe di una psicosi che però si manifesta solo quando i due uomini entrano in disaccordo con Freud. Quando si rifiutano di accontentarlo, la psicosi si manifesta! Come dice Jones, con franchezza confortante, la speranza di Freud "nel fondare il comitato, era che noi sei fossimo dotati delle qualità occorrenti. Si vide, ahimè, che eravamo soltanto in quattro ad averle.

Due, Rank e Ferenczi, non riuscirono a reggere fino alla fine. Rank in maniera drammatica ... e Ferenczi più gradatamente, negli ultimi anni della sua vita, svilupparono manifestazioni psicotiche che 'si sostanziarono, tra l'altro, in un allontanamento da Freud e dalle sue dottrine. I semi di una psicosi distruttiva, rimasti invisibili per tanto tempo, finirono col germinare".

Se ciò che scrive Jones fosse vero, bisognerebbe dire che Freud incorse in una svista davvero stupefacente accorgendosi che in due suoi discepoli e amici tra i più intimi si stava sviluppando una psicosi solo quando il conflitto si manifestò. Jones non si preoccupa di dare prove oggettive di quanto afferma sulla pretesa psicosi maniaco-depressiva di Rank. Abbiamo soltanto la sua parola, e cioè la parola di un uomo che brigava ai danni di Rank e lo sospettava di infedeltà già da molti anni, nel corso della lotta che dilaniava la corte che circondava Freud. Ci sono invece molte prove del contrario.

Mi limito a riferire una dichiarazione del dottor Harry Bone, uno psicoanalista di New York che aveva conosciuto Rank nel 1932 ed ebbe frequenti e diretti contatti con lui fino alla sua morte. Dice il dottor Bone: "Tutte le numerose volte e in tutte le diverse situazioni in cui ebbi occasione di vederlo in azione e a riposo non notai alcun segno né di psicosi né di altra anormalità psichica" (3).

Rank finì col rompere apertamente con Freud; Ferenczi invece non lo fece mai. Tanto più stupisce, perciò, che anche Ferenczi sia stato accusato di tradimento da Jones. Come nel caso di Jung e di Rank, si suppone che la faccenda del tradimento cominciasse con un fatale viaggio in America. Quando Ferenczi decise di andare a New York, certi «presagi suggeriti dall'intuizione e probabilmente basati sulle infauste conseguenze di analoghe visite di Jung e di Rank» indussero Jones a consigliargli di non farne niente. Invece, col pieno appoggio di Freud, Ferenczi partì per gli Stati Uniti: «l'esito di quel viaggio avrebbe giustificato i miei [di Jones] presentimenti. Ferenczi non sarebbe stato mai più lo stesso dopo quella visita, anche se ci vollero ancora "quattro o cinque anni perché la sua depressione psichica diventasse manifesta a Freud"».

Negli anni successivi le rivalità e gli intrighi incredibili tra Jones e Ferenczi continuarono. Ferenczi sospettava Jones di mentire e di ambire, per motivi finanziari, a unificare le nazioni anglosassoni sotto il suo scettro. E, dice Jones, «Freud fu perciò influenzato sfavorevolmente nei miei confronti». Ma pare che le forze ostili a Ferenczi finissero col trionfare. Nel dicembre 1929 Freud scriveva a Ferenczi: "Lei si è senza dubbio allontanato manifestamente da me negli ultimi anni, ma non tanto, spero, che ci si debba aspettare dal mio paladino e gran visir segreto l'iniziativa della creazione di una nuova analisi d'opposizione!" Qual era la sostanza del divario teorico tra Freud e Ferenczi?

Ferenczi era rimasto molto colpito dal peso che un atteggiamento duro da parte dei genitori può avere, ed era convinto che, per guarire, il paziente non avesse bisogno soltanto di «interpretazioni» ma anche di un po' dell'amore materno negatogli da bambino. Cambiò l'impostazione della terapia diventando, da osservatore distaccato, affettuoso e partecipe, e i buoni risultati ottenuti lo entusiasmarono. Sulle prime parve che Freud reagisse con tolleranza all'innovazione. Ma poi cambiò, perché, pare, Ferenczi non fu abbastanza pronto ad amcarselo, ma forse anche perché i sospetti gettati su quel discepolo dalla fazione di Jones finirono col sortire l'effetto voluto.

Ferenczi vide Freud per l'ultima volta nel 1932, prima del congresso di Wiesbaden. Fu un episodio veramente tragico. Freud riassunse in un telegramma a Eitingon le sue impressioni definitive dell'uomo che gli era stato devoto seguace e amico sin dai primi anni del movimento: «Ferenczi inaccessibile, impressione insoddisfacente». Ferenczi parlò alla dottoressa Clara Thompson (4) di questa visita immediatamente dopo che essa ebbe luogo, sul treno che li portava da Vienna in Germania. Disse che l'incontro era stato «terribile» e che Freud gli aveva permesso di leggere il suo articolo al congresso psicoanalitico di Wiesbaden ma si era fatto promettere che non l'avrebbe pubblicato.

Poco dopo Ferenczi avvertì i primi sintomi di una anemia perniziosa, la malattia che l'anno dopo lo portò alla morte.

Ma qualche tempo prima dell'ultimo incontro con Freud, Ferenczi aveva confidato alla signora Izette de Forest (5) che la durezza e l'ostilità con cui era stato trattato da Freud lo avevano profondamente ferito (6). Il trattamento riservato a Ferenczi rivela non poca intolleranza. Ma che Freud fosse incapace di perdonare un amico che si fosse allontanato da lui lo dimostra in maniera ancora più drastica l'odio sprezzante con cui si esprime sulla morte di Alfred Adler: "Per un giovane Ebreo uscito dai suburbi di Vienna morire ad Aberdeen è di per se stesso una carriera inaudita oltre che una prova del cammino percorso. Il mondo lo ha retribuito senz'altro lautamente per i servizi da lui resi come oppositore della psicoanalisi" (7). Nel caso di Ferenczi, a definire «duro» o «quasi ostile» questo atteggiamento, come ha fatto Izette de Forest in "The Leaven of Love", si è piuttosto benevoli. Jones, in ogni modo, il quale nega che in Freud vi fosse la minima traccia di autoritarismo e di intolleranza, dichiara recisamente che questi episodi di ostilità non sono veri, «anche se è molto probabile che lo stesso Ferenczi, nello "stato delirante" in cui si trovò alla fine, ci credesse e ne diffondesse alcuni elementi».

Solo qualche settimana prima di morire Ferenczi mandò a Freud gli auguri di compleanno; ma si pretende che le «turbe mentali» avessero fatto «rapidi progressi negli ultimissimi mesi». Secondo Jones (che non cita alcuna fonte) Ferenczi riferì che una paziente americana lo aveva analizzato e curato di tutti i suoi disturbi, e che gli arrivavano messaggi da lei, dall'altra sponda dell'Atlantico. Jones deve ammettere, tuttavia, che Ferenczi aveva sempre creduto fermamente nella telepatia, e questo distrugge la «prova» della sua follia. La sola «prova» disponibile sarebbero «i deliri circa una presunta ostilità di Freud». Evidentemente Jones dà per scontato che solo una mente malata poteva accusare Freud di autoritarismo e di ostilità.

A questo punto Jones colloca l'acme della presunta psicosi di Ferenczi, i cui germi sarebbero esistiti da prima. Quando attaccò il midollo spinale e il cervello, la malattia, secondo Jones, fu «esacerbata dalle latenti tendenze psicotiche». In quella che fu, si può dire, la sua ultima lettera a Freud dopo la presa del potere da parte di Hitler, Ferenczi suggerì al maestro di raggiungere l'Inghilterra. Jones vede in questo realistico consiglio il segno che «c'era del "metodo nella sua follia"». «Verso la fine, poi, vennero gli "accessi di violenza paranoica e addirittura omicida", seguiti, il 24 maggio, dalla morte improvvisa.» Jones non pretende di avere conoscenza diretta né offre prove o testimonianze della psicosi di Ferenczi e degli «accessi di violenza paranoica e addirittura omicida». Considerando questo fatto e le dichiarazioni successive, ciò che egli dice delle psicosi di Rank e di Ferenczi dev'essere ritenuto falso e considerato l'espressione di un desiderio dettato da antiche gelosie personali e anche dalla volontà di risparmiare a Freud l'accusa di essere stato duro e spietato con gli uomini che gli erano più profondamente devoti. (Non intendo accusare Jones di consapevole insincerità; che le iniziative dell'inconscio possano avere la meglio sulle intenzioni del conscio è altra questione, però, ed è proprio di questo che si occupa la psicoanalisi.) Jones non vide Ferenczi l'ultimo anno della sua malattia. Ma Clara Thompson, che fu accanto a Ferenczi dal 1932 al giorno della morte, dichiara che "a parte i sintomi della malattia fisica, non c'era niente di psicotico nelle reazioni che osservai in lui. Lo andavo a trovare regolarmente e discorrevi con lui e non ci fu un solo episodio, a parte certe difficoltà della memoria, che desse fondamento al quadro di Jones di una psicosi o di uno stato d'animo omicida di Ferenczi".

Il dottor Michael Balint, uno dei più fedeli discepoli di Ferenczi e curatore della sua eredità letteraria, è a sua volta in disaccordo con Jones. Scrive: "Nonostante questa gravissima condizione neurologica [in rapporto con l'anemia perniciosa] la mente gli rimase limpida fino alla fine; posso testimoniare per esperienza personale, in quanto negli ultimi mesi lo vidi di frequente, praticamente una o due volte alla settimana" (8). La figliastra di Ferenczi, Elma Lauvrik, che pure gli fu accanto fino alla morte, mi ha scritto una dichiarazione in cui conferma pienamente quanto dicono la Thompson e Balint.

Ho riferito con tanti dettagli le fantasiose costruzioni del dottor Jones un po' per difendere la memoria di uomini ricchi di qualità e devoti che non possono più difendersi e un po' per dimostrare, con un esempio concreto, la linea di partito che governa certi settori del movimento psicoanalitico. Se già si sospettava che il movimento fosse animato da tale spirito, l'opera di Jones, e particolarmente il modo in cui tratta Rank e Ferenczi nel terzo volume, conferma questo sospetto in tutti i particolari.

La domanda che si presenta ora è: "Come ha potuto la psicoanalisi che è teoria e terapia - trasformarsi in un movimento animato da tanto fanatismo?" La risposta la si può trovare soltanto esaminando le ragioni che indussero Freud a creare il movimento.

Un osservatore superficiale vedrebbe in Freud soltanto il creatore di una nuova "terapia della malattia mentale", alla quale dedicò i suoi principali interessi e tutti i suoi sforzi. Tuttavia, a guardar meglio, ci accorgiamo che dietro questa concezione di una terapia medica della nevrosi c'era un'intenzione del tutto diversa, espressa di rado da Freud e probabilmente anche di rado cosciente. Questa concezione nascosta, implicita, riguardava soprattutto non la cura della malattia mentale ma qualcosa che trascendeva l'idea di cura e di malattia. Che cos'era questo qualcosa?

Certamente non si trattava della medicina. Scrisse Freud: "Dopo quarantun anni di attività medica, la conoscenza che ho di me stesso mi dice che in verità non sono mai stato propriamente un medico. Sono diventato medico essendo stato costretto a distogliermi dai miei originari propositi, e il trionfo della mia esistenza consiste nell'aver ritrovato, dopo una deviazione tortuosa e lunghissima, l'orientamento dei miei esordi" (9).

Qual era questo cammino primitivo sul quale Freud riuscì a tornare? Lo dice molto chiaramente nello stesso paragrafo: «Negli anni della giovinezza avvenne predominante, in me, l'esigenza di "capire qualcosa degli enigmi del mondo che ci circonda e di contribuire magari in qualche modo a risolverli"».

L'interesse per gli enigmi del mondo e il desiderio di contribuire a risolverli furono attivissimi in Freud durante gli anni del liceo, e lo racconta lui stesso: «Sotto l'influsso potente di un'amicizia con un compagno di ginnasio più vecchio di me (che in seguito è diventato famoso come uomo politico) mi ero messo in mente di intraprendere anch'io gli studi giuridici e di occuparmi di problemi sociali».

Questo compagno di scuola, il socialista Heinrich Braun, sarebbe diventato leader del movimento socialista. Come Freud riferisce altrove, era il tempo in cui l'imperatore nominava i primi ministri borghesi, cosa che suscitava grande giubilo nelle case del ceto

medio liberale, specialmente tra gli intellettuali ebrei. Allora Freud nutriva grande interesse per i problemi del socialismo e per un suo futuro di leader politico, ed era intenzionato a studiare giurisprudenza come primo passo in questa direzione. Ancora negli anni in cui lavorava come assistente in un laboratorio di fisiologia sapeva perfettamente di doversi dedicare a una causa. Nel 1881 scrisse alla fidanzata: "La filosofia, che ho sempre immaginato meta e rifugio della mia vecchiaia, acquista fascino ogni giorno di più, e così le cose umane nel loro complesso o una causa qualsiasi alla quale dedicarmi a tutti i costi; ma il timore della suprema incertezza di tutte le cose politiche e locali mi tiene lontano da quel campo".

Tuttavia, l'interesse politico di Freud - se usiamo la parola «interesse» in senso piuttosto ampio -, la sua identificazione con capi che erano o grandi conquistatori o grandi benefattori del genere umano, non risalivano affatto a un periodo così recente come gli ultimi anni del liceo. Già da ragazzo aveva avuto grande ammirazione per Annibale e questo lo aveva portato a una identificazione con il cartaginese che si era perpetuata nella vita adulta, come si ricava chiaramente da quanto lui stesso dice. L'identificazione con Mosè fu forse ancora più profonda e durò più a lungo. Ne abbiamo una prova.

Basti dire qui che Freud si identificò con Mosè, il quale aveva guidato una massa di popolo ignorante a una vita migliore, a una vita razionale e al controllo delle passioni. Un'altra indicazione dello stesso atteggiamento fu l'interesse di Freud nel 1910 per la costituzione di una «fratellanza internazionale per l'etica e la cultura». Freud, riferisce Jones, chiese a Jung se la cosa gli sembrava fattibile e solo dopo la risposta negativa di Jung lasciò cadere il progetto. Tuttavia il movimento psicoanalitico internazionale, fondato poco tempo dopo, sarebbe diventato la continuazione diretta dell'idea di una Fratellanza internazionale per l'etica e la cultura.

Quali erano gli scopi e il dogma di questo movimento? Freud li ha espressi forse con particolare chiarezza nella frase: «Dove c'era l'Es ci sarà l'Io». Il suo obiettivo era il controllo delle passioni irrazionali da parte della ragione: la liberazione dell'uomo dalla passione, nei limiti delle possibilità umane. Studiò le fonti delle passioni per aiutare l'uomo a dominarle. La sua meta era la verità, la conoscenza della realtà; per lui tale conoscenza era la sola luce che dovesse guidare l'uomo sulla terra. Questi erano gli obiettivi tradizionali del razionalismo, dell'illuminismo e dell'etica puritana.

Fu il genio di Freud a collegarli con una nuova intuizione psicologica della dimensione delle fonti segrete e irrazionali dell'agire umano.

In molte formule di Freud diventa evidente che i suoi interessi trascendevano quelli della terapia medica in sé. Egli parla della terapia psicoanalitica come di una «liberazione dell'essere umano», dell'analista come di un «modello» e un «maestro»; e afferma che «la relazione tra analista e paziente si basa sull'amore della verità, e cioè sul riconoscimento della realtà, che preclude ogni sorta di simulazione o di inganno».

Che cosa deriva da tutto ciò? Mentre consapevolmente Freud fu solo uno scienziato e un terapeuta, inconsciamente fu e voleva essere uno dei grandi esponenti della cultura e dell'etica del ventesimo secolo.

Voleva conquistare il mondo con il suo dogma razionalistico-puritano e guidarlo alla sola e limitatissima salvazione di cui egli era capace: la conquista della passione da parte dell'intelletto. Per Freud questa non era una religione o una soluzione politica come il socialismo: era la sola risposta valida al problema dell'uomo.

Il movimento freudiano era imbevuto di quell'entusiasmo che caratterizzò il razionalismo e il liberalismo del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Fu un tragico destino di Freud che il suo movimento diventasse popolare dopo la prima guerra mondiale tra la borghesia cittadina e gli intellettuali, che mancavano di una fede e di un radicalismo politico o filosofico. Così la psicoanalisi diventò il sostituto di un interesse filosofico e politico radicale, un nuovo credo che non pretendeva gran che dagli aderenti, tranne l'acquisizione di una nomenclatura.

E' proprio questa la funzione che ha reso la psicoanalisi così popolare oggi. La burocrazia che ha ereditato lo scettro di Freud vive di questa popolarità; ma ha ereditato ben poco della sua grandezza e del suo autentico radicalismo. I suoi membri si combattono con intrighi e macchinazioni meschini, e il mito «ufficiale» su Ferenczi e Rank è servito a liquidare gli unici due discepoli produttivi e ricchi di immaginazione rimasti del gruppo originario dopo la defezione di Adler e di Jung. Ma credo che, se intende proseguire e sviluppare le scoperte fondamentali di Freud, la psicoanalisi debba rivedere, dal punto di vista del pensiero umanistico e dialettico, molte teorie che Freud concepì nello spirito del materialismo fisiologico del diciannovesimo secolo. Una tale traduzione di Freud in chiave nuova deve basarsi su una visione dinamica dell'uomo, radicata nella comprensione delle condizioni specifiche dell'esistenza umana. Gli obiettivi umanistici che Freud si assegnò, obiettivi che trascendevano la malattia e la terapia, potranno allora trovare una nuova e più adeguata espressione: ma solo se la psicoanalisi cesserà di essere governata da una sterile burocrazia e riconquisterà l'originario coraggio nella ricerca della verità.

## **NOTE.**

N. 1. Ernest Jones, "Vita e opere di Freud", Il Saggiatore, Milano 1962.

N. 2. Questo corsivo, come anche quelli dei brani che seguono tratti dall'opera di Jones, sono di Erich Fromm (N.d.R.).

N. 3. Comunicazione personale.

N. 4. Discepola e amica di Ferenczi, poi direttrice del William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology di New York.

N. 5. Discepola e amica di Ferenczi, psicoanalista e autrice di "The Leaven of Love", che contiene un'eccellente esposizione delle nuove concezioni di Ferenczi in fatto di tecnica terapeutica.

N. 6. Comunicazione personale.

N. 7. E. Jones, "Vita e opere di Freud", cit., vol. 3, p. 250.

N. 8. Comunicazione personale.

N. 9. S. Freud, "Il problema dell'analisi condotta da non medici", in "Opere", vol. 10, "Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti", Boringhieri, Torino 1978, p. 418.

## **IL CARATTERE RIVOLUZIONARIO.**

Il concetto di «carattere rivoluzionario» è politico-psicologico.

Sotto questo aspetto somiglia al concetto di carattere autoritario, introdotto nella psicologia una trentina d'anni fa, concetto che combinava una categoria politica, quella della struttura autoritaria nello stato e nella famiglia, con una categoria psicologica, quella della struttura del carattere, che forma la base della struttura politica e sociale.

Il concetto di carattere autoritario fu un prodotto di interessi politici. Intorno al 1930, in Germania, ci proponemmo di determinare quante probabilità ci fossero che Hitler venisse sconfitto dalla maggioranza della popolazione (1). Nel 1930 la maggioranza dei tedeschi, specialmente operai e impiegati, erano contrari al nazismo.

Stavano dalla parte della democrazia, come le elezioni politiche e sindacali avevano dimostrato. Il "problema" era se questi individui che costituivano una maggioranza sarebbero stati disposti a battersi per le proprie idee nel caso si fosse arrivati a uno scontro fisico.

La "premessa" era che avere un'opinione è una cosa, avere una convinzione tutt'altra cosa. Oppure, per dirla in altri termini: chiunque può farsi un'opinione, così come chiunque può imparare una lingua straniera o un costume straniero, ma solo le opinioni radicate nella struttura caratteriale di una persona, dietro cui c'è l'energia contenuta nel carattere, "diventano convinzioni". L'"effetto" che le idee producono, anche se è facile che esse vengano accettate quando è una maggioranza a proclamarle, dipende in larga misura dalla struttura del carattere di una persona che si trova in un situazione critica. Il carattere, come disse Eraclito e come Freud dimostrò, è il destino dell'uomo. La struttura del carattere decide il tipo di idea che un uomo abbraccerà e anche la saldezza dell'idea prescelta. Questa è, in effetti, la portata decisiva del concetto freudiano di carattere: che esso trascende il concetto tradizionale di comportamento e parla di un comportamento che ha una valenza dinamica, per cui non soltanto un uomo pensa in un determinato modo, ma quello stesso pensiero si trova radicato nelle sue inclinazioni e nei suoi sentimenti.

La domanda che ci ponevamo allora era: in quale misura gli operai e gli impiegati tedeschi possiedono una struttura caratteriale opposta all'idea autoritaria di nazismo? E questa implicava a sua volta un'altra domanda: in quale misura gli operai e gli impiegati tedeschi combatteranno, al momento critico, il nazismo? Si fece uno studio da cui risultò che, grosso modo, il dieci per cento degli operai e impiegati tedeschi presentava quella che noi chiamiamo una struttura autoritaria del carattere; circa il quindici per cento aveva una struttura caratteriale democratica, e la stragrande maggioranza circa il settantacinque per

cento - era costituita da persone la cui struttura caratteriale era un misto di entrambi gli estremi (2). Il presupposto teorico era che gli autoritari sarebbero stati ardenti nazisti, i «democratici» antinazisti militanti, e che la maggioranza non sarebbe stata né l'una né l'altra cosa. Questi presupposti teorici risultarono più o meno esatti, come dimostrarono gli avvenimenti degli anni fra il 1933 e il 1945 (3).

Per i nostri scopi, qui, basterà dire che la struttura caratteriale autoritaria è la struttura di una persona il cui senso della forza e dell'identità si basa su una subordinazione simbiotica degli individui soggetti alla sua autorità. Vale a dire, il carattere autoritario si sente forte quando può sottomettersi e far parte di un'autorità che (in qualche misura sostenuta dalla realtà) viene gonfiata, divinizzata, e quando può nello stesso tempo gonfiare se stesso incorporando gli individui soggetti alla sua autorità. Si tratta di uno stato di simbiosi sado-masochistica che gli dà un senso di forza e un senso di identità. Facendo parte del «grosso» (qualunque cosa sia), diventa grosso a sua volta; se fosse solo, se dovesse fare da sé, si rimpicciolirebbe fino a ridursi a un niente. Per questo stesso motivo una minaccia all'autorità e alla struttura autoritaria è sentita dal carattere autoritario come un pericolo per lui stesso, un pericolo per la propria integrità. Perciò è costretto a combattere la minaccia all'autoritarismo come combatterebbe una minaccia alla propria vita o alla propria integrità.

A proposito del concetto di «carattere rivoluzionario», vorrei cominciare col dire che cosa io credo che il carattere rivoluzionario "non" sia. Evidentemente non è quello di chi partecipa alle rivoluzioni. E' proprio in questo che consiste la differenza tra comportamento e carattere nel senso dinamico freudiano. Chiunque può, per diverse ragioni, partecipare a una rivoluzione, indipendentemente da ciò che sente, purché "agisca" per la rivoluzione. Ma il fatto che egli agisca da rivoluzionario non ci dice gran che intorno al suo carattere.

Il secondo punto, quanto a ciò che un carattere rivoluzionario "non" è, si rivela un po' più complicato. Il carattere rivoluzionario non è un "ribelle". Che cosa intendo con questo? (4) Io definirei ribelle la persona che risente profondamente dell'autorità perché non si ritiene apprezzata, amata, accettata. Un ribelle è uno che vuole rovesciare l'autorità a causa del suo risentimento e, di conseguenza, istituirsi come autorità al posto di quella rovesciata. E spessissimo, nel momento in cui raggiunge il suo scopo, costui fa amicizia con quella stessa autorità che ha così aspramente combattuto.

Il tipo caratterologico del ribelle è ben conosciuto nella storia politica del ventesimo secolo. Si prenda un personaggio come Ramsay MacDonald, per esempio, che esordì come pacifista e obiettore di coscienza. Quando ebbe conquistato potere sufficiente, lasciò il partito laburista e si schierò a fianco di quelle stesse autorità che combatteva da tanti anni, dicendo all'amico ed ex compagno Snowden, il giorno in cui entrava a far parte del governo nazionale: «Oggi ogni duchessa di Londra vorrà baciarmi su tutt'e due le guance». Ecco il classico tipo di ribelle che si serve della ribellione per diventare autorità.

A volte ci vogliono anni per raggiungere l'obiettivo; altre volte si fa alla svelta. Si prenda, per esempio, un personaggio come il disgraziato Laval, in Francia, che esordì come ribelle: si ricorderà che ci mise pochissimo tempo a farsi un capitale politico sufficiente

per mettersi in vendita. Potrei citare molti altri personaggi ma il meccanismo psicologico è sempre lo stesso. Si può dire che la vita politica del ventesimo secolo sia un cimitero che contiene le tombe morali delle persone che esordirono pretendendosi rivoluzionari e poi si rivelarono semplicemente ribelli opportunisti.

C'è ancora qualcosa che il carattere rivoluzionario non è, e che è un po' più complicato del concetto di ribelle: non è un fanatico. I rivoluzionari nel senso del comportamento sono spesso fanatici, e a questo punto la differenza fra comportamento politico e struttura caratteriale diventa particolarmente evidente: perlomeno così come io vedo il carattere del rivoluzionario. Che cosa intendo per fanatico?

Non colui che ha una convinzione. (Potrei ricordare che oggi è di moda chiamare «fanatico» chiunque abbia una convinzione, e «realista» chiunque non abbia convinzioni o abbia convinzioni di cui ci si può liberare alla svelta e senza difficoltà.) Ritengo che si possa descrivere clinicamente il fanatico come un individuo troppo narcisista, vicino anzi alla psicosi (depressione spesso mescolata con tendenze paranoide), un individuo che, come ogni psicotico, non ha assolutamente rapporto con il mondo esterno. Ma il fanatico ha trovato una soluzione che lo salva dalla psicosi manifesta. Ha scelto una causa, quale essa sia - politica, religiosa o altro - e l'ha divinizzata. Ne ha fatto un idolo. In tal modo gli deriva, da una assoluta sottomissione al suo idolo, un senso appassionato, un significato della vita; infatti nella sua sottomissione si identifica con l'idolo, che ha gonfiato e trasformato in assoluto.

Se volessimo scegliere un simbolo del fanatico, dovremmo scegliere il "ghiaccio bollente". Il fanatico è un individuo appassionato e gelido nello stesso tempo. Non ha assolutamente rapporto con il mondo eppure è pieno di ardente passione, la passione della partecipazione e della sottomissione all'Assoluto. Per riconoscere il carattere del fanatico non dobbiamo tanto prestare ascolto a ciò che dice ma cogliere in lui quel particolare scintillio dell'occhio, quella passione fredda, che è il paradosso del fanatico: e cioè un'assoluta mancanza di rapporto col resto del mondo mescolata a un'appassionata venerazione del suo idolo.

Il fanatico è vicino a quello che i profeti chiamavano «idolatra».

Inutile dire che ha sempre avuto una parte di primo piano nella storia; e molto spesso si è atteggiato a rivoluzionario, perché moltissimo ciò che dice è - o appare - proprio ciò che direbbe un rivoluzionario.

Ho cercato di spiegare che cosa, secondo me, non è il carattere rivoluzionario. Ritengo che il concetto caratterologico del rivoluzionario sia importante oggi: importante, forse, quanto il concetto di carattere autoritario. In effetti viviamo in un'epoca di rivoluzioni cominciata circa trecento anni fa con le ribellioni politiche di inglesi, francesi e americani, e proseguita con le rivoluzioni sociali in Russia, in Cina e - attualmente - nell'America latina.

In quest'era rivoluzionaria la parola «rivoluzionario» ha conservato molto fascino in tante regioni del mondo, come qualificazione positiva di numerosi movimenti politici. A dire la

verità, tutti i movimenti che usano la parola «rivoluzionario» "pretendono" di avere obiettivi molto simili: e cioè di combattere per la libertà e l'indipendenza. Ma in realtà alcuni lo fanno davvero e altri no; con questo intendo dire che mentre alcuni movimenti combattono realmente per la libertà e l'indipendenza, in altri lo slogan rivoluzionario viene utilizzato per instaurare regimi autoritari che mettano in sella una élite differente.

Come potremmo definire la rivoluzione? Potremmo affidarci al dizionario dicendo semplicemente che una rivoluzione è il rovesciamento, pacifico o violento, di un governo esistente e la sua sostituzione con un governo nuovo. Questa, ovviamente, è una definizione politica molto formale e non troppo significativa.

Potremmo, in senso un po' più marxista, definire una rivoluzione come la sostituzione dell'ordinamento esistente con un ordinamento storicamente più avanzato. Naturalmente si tratta sempre di vedere chi può stabilire che cosa sia «storicamente più avanzato». Di solito è il vincitore, almeno nel nostro paese.

Infine, potremmo definire la rivoluzione in senso psicologico, dicendo che è un movimento politico capeggiato da persone con caratteri rivoluzionari e capace di attirare seguaci con caratteri rivoluzionari. Questa, certo, non è tanto una definizione, quando un'enunciazione utile dal punto di vista di questo studio, perché mette l'accento sulla questione di cui ci accingiamo a discutere: e cioè, che cos'è un carattere rivoluzionario?

Il tratto fondamentale del carattere rivoluzionario è che egli è "indipendente": che è "libero". E' facile vedere che indipendenza è il contrario di attaccamento simbiotico ai potenti che dominano e agli inermi che sono dominati, come ho già precisato a proposito del carattere autoritario. Ma questo non chiarisce a sufficienza che cosa si intenda per «indipendenza» e «libertà». La difficoltà risiede proprio nel fatto che oggi le parole «libertà» e «indipendenza» vengono usate sottintendendo che in un sistema democratico tutti sono liberi e indipendenti. Questo concetto di indipendenza e di libertà affonda le sue radici nella rivoluzione borghese contro l'ordinamento feudale, e ha guadagnato nuova forza dall'essere contrapposto ai regimi autoritari. Sotto l'ordinamento feudale e monarchicoassolutista l'individuo non era né libero né indipendente. Era soggetto a norme tradizionali oppure agli ordini arbitrari di coloro che si trovavano al di sopra di lui. Le vittoriose rivoluzioni borghesi in Europa e in America portarono libertà e indipendenza all'individuo. Si trattava di una «libertà "da"»: un'indipendenza "dalle" autorità politiche.

Non v'è dubbio che fu un avvenimento importante, anche se l'odierno industrialismo ha creato nuove forme di dipendenza nelle burocrazie sempre più numerose e complesse che contrastano con la libera iniziativa e l'assoluta indipendenza dell'uomo d'affari del diciannovesimo secolo. Tuttavia, il problema dell'indipendenza e della libertà si spinge ben più a fondo della libertà e dell'indipendenza nel senso che abbiamo appena detto. In realtà, il problema dell'indipendenza è l'aspetto fondamentale dello sviluppo umano, a patto che lo si veda in tutta la sua profondità e portata.

Il neonato è ancora tutt'uno con l'ambiente che lo circonda. Per lui, il mondo esterno non esiste ancora come realtà distinta e separata. Ma anche quando è in grado di riconoscere gli oggetti che sono fuori di lui, il bambino resta ancora impotente per lungo tempo e non

potrebbe sopravvivere senza l'aiuto della madre e del padre. Questo stato prolungato di impotenza del piccolo dell'uomo, in contrasto con quello dell'animale, costituisce una base per il suo sviluppo ma insegna anche al bambino a fare affidamento sul potere. E a temere il potere.

Di norma, negli anni che vanno dalla nascita alla pubertà i genitori sono gli unici rappresentanti del potere nel suo duplice aspetto: dell'aiuto e della punizione. All'epoca della pubertà l'individuo ha raggiunto uno stadio di sviluppo in cui è in grado di difendersi (ovviamente nelle più semplici società agricole) e non è detto che debba la propria sopravvivenza sociale ai genitori. Può diventare economicamente indipendente da loro. In molte società primitive l'indipendenza (particolarmente l'indipendenza dalla madre) è espressa dai riti di iniziazione che però non toccano la dipendenza dal clan nel suo aspetto maschile. La maturazione della sessualità è un altro fattore che incoraggia il processo di emancipazione dai genitori. Il desiderio sessuale e il suo soddisfacimento legano un individuo a persone estranee alla famiglia. L'atto sessuale in sé è un atto in cui né il padre né la madre possono essere d'aiuto, in cui il giovane è completamente solo e affidato a se stesso.

Anche nelle società in cui il soddisfacimento del desiderio sessuale viene rimandato fino a cinque o dieci anni dopo la pubertà, il desiderio sessuale ormai risvegliato crea desiderio di indipendenza e produce conflitti con l'autorità parentale e sociale. La persona normale acquisisce questo grado di indipendenza molti anni dopo la pubertà. Ma è innegabile che un'indipendenza di tal genere, anche se l'individuo è in grado di guadagnarsi da vivere, di sposarsi e di allevare figli, non significa che egli sia diventato veramente libero e indipendente. Egli è ancora, come adulto, in buona misura impotente e in vari modi cerca di trovare dei poteri che lo proteggano e gli diano sicurezza. Il prezzo che paga per questo aiuto è che si rende dipendente da loro, perde la propria libertà e viene rallentato nel processo di sviluppo. Prende a prestito le idee da loro, e così i sentimenti, gli obiettivi, i valori, pur vivendo nell'illusione di essere lui a pensare, a sentire, a fare le proprie scelte.

La libertà e l'indipendenza piene esistono soltanto quando l'individuo pensa, sente e decide da solo. Può farlo sul serio solo quando ha instaurato con il mondo esterno un rapporto fecondo che gli permette di rispondere in maniera autentica. Questo concetto di libertà e indipendenza si trova nel pensiero dei mistici intransigenti così come in quello di Marx. Il più radicale dei mistici cristiani, Meister Eckhart, dice: «Che cos'è la mia vita? Ciò che si muove dal di dentro da solo. Ciò che viene mosso dall'esterno non vive» (5). Oppure: «Se un uomo decide o riceve qualcosa dall'esterno, è un male. Non si dovrebbe apprendere Dio o considerarlo al di fuori di noi, ma nostro e come ciò che è in noi stessi» (6).

Marx, in una vena analoga anche se non teologica, dice: «Un essere si considera indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore verso se stesso della propria esistenza. Un uomo che vive della grazia altrui si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente della grazia altrui nonsoltanto quando sono debitore verso l'altro del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò "creato la mia vita", è la "fonte" della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione» (7).

Dice altrove Marx: «L'uomo è indipendente solo se afferma la propria individualità di uomo totale in ciascuna delle sue relazioni con il mondo, la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, il tatto, il pensiero, la volontà, gli affetti: in breve, se afferma ed esprime tutti gli organi della propria individualità». L'indipendenza e la libertà sono la realizzazione dell'individualità, e non soltanto l'emancipazione dalla coercizione o la libertà nelle materie commerciali.

Il problema di ogni individuo è appunto quello del livello di libertà raggiunto. L'uomo perfettamente consapevole e produttivo è un uomo libero perché può vivere autenticamente: perché il suo io è la fonte della sua vita. (Ovviamente questo non significa che l'uomo indipendente è un isolato, perché lo sviluppo della personalità si verifica nel processo dell'essere in rapporto, e interessato, agli altri e al mondo. Ma tale rapporto è cosa completamente diversa dalla dipendenza.) Mentre per Marx il problema dell'indipendenza come realizzazione di sé porta alla critica della società borghese, Freud tratta lo stesso problema nell'ambito della sua teoria e nei termini del complesso di Edipo.

Freud, credendo che la via per la sanità mentale sia il superamento della fissazione incestuosa sulla madre, afferma che sanità mentale e maturità si basano sull'emancipazione e sull'indipendenza. Ma per lui questo processo inizia con la paura di castrazione da parte del padre e si conclude incorporando i comandamenti e i divieti paterni nel proprio io (Super-io). Perciò l'indipendenza rimane parziale (ed è quella cioè dalla propria madre); la dipendenza dal padre e dalle autorità sociali continua attraverso il Super-io.

Il carattere rivoluzionario è quello che si identifica con l'umanità e perciò trascende gli angusti limiti della propria società, ed è capace per questo di criticare la propria o l'altrui società dal punto di vista della ragione e dell'umanità. Non è prigioniero del culto campanilistico della cultura nella quale gli è capitato di nascere, semplice accidente del tempo e della geografia. Sa guardare il proprio ambiente con gli occhi aperti di un uomo consapevole, che trova i propri criteri di giudizio dell'accidentale in ciò che accidentale non è (la ragione), nelle norme che esistono nel genere umano e per il genere umano.

Il carattere rivoluzionario si identifica con l'umanità. Egli ha anche un profondo «rispetto per la vita», per usare l'espressione di Albert Schweitzer, una profonda affinità con la vita e un profondo amore per essa. E' vero che, nella misura in cui noi non siamo diversi dagli altri animali, siamo aggrappati alla vita e combattiamo la morte. Ma "essere aggrappati alla vita" è tutt'altra cosa che "amare" la vita.

Questo risulta ancor più evidente se consideriamo che c'è un tipo di personalità che è attratta dalla morte, dalla distruzione, dal decadimento. (Hitler ne costituisce un esempio.) Questo tipo di carattere può essere definito necrofilo, secondo l'espressione usata da Unamuno nella famosa risposta data nel 1936 a un generale di Franco, il cui motto prediletto era «Viva la morte».

L'attrazione per la morte e la distruzione può non essere cosciente in un individuo, eppure se ne può dedurre la presenza dalle sue azioni.

Soffocare, ridurre al silenzio, distruggere la vita dà a costui la stessa soddisfazione che chi ama la vita prova nel farla sviluppare, espandere, crescere. La necrofilia è la "vera" perversione, quella di mirare alla distruzione mentre si è vivi.

Il carattere rivoluzionario pensa e sente in quello che si potrebbe chiamare «stato d'animo critico»: in chiave critica, per usare un simbolo preso dalla musica. Il detto latino "De omnibus est dubitandum", «si deve dubitare di tutto», è una parte importantissima del suo modo di rispondere al mondo. Lo stato d'animo critico di cui sto parlando non ha niente a che vedere con il cinismo, ma è una chiara visione della realtà in contrasto con gli artifici che si fanno diventare un sostituto della realtà (8).

Il carattere non rivoluzionario sarà particolarmente portato a dar credito a ciò che è proclamato dalla maggioranza. La persona d'umor critico reagirà nella maniera opposta. Sarà particolarmente critica quando sente il giudizio della maggioranza, ovvero il giudizio del mercato, dei detentori del potere. Naturalmente, se ci fossero più cristiani veri di quanti pretendono di esserlo, questi non avrebbero difficoltà a mantenere tale atteggiamento perché questo atteggiamento critico nei confronti delle norme e dei modelli vigenti fu lo stesso di Gesù. L'umor critico fu anche l'umore di Socrate. Fu l'umore dei profeti e di molti uomini che in un modo o nell'altro veneriamo. Solo quando sono morti da un pezzo, sicuramente e sufficientemente morti, cioè, si può elogiarli senza pericolo.

L'«umor critico» è quello in cui una persona è vigile al cliché, o al cosiddetto «buon senso», quel buon senso che ripete continuamente la stessa insensatezza che acquista senso solo perché tutti continuano a ripeterla. Forse l'umor critico del quale parlo non è qualcosa che si possa facilmente definire, ma se si fa la prova con se stessi e con gli altri si scopre con grande facilità chi ne è provvisto e chi no.

Quanti milioni di persone, per esempio, credono che si serva la pace con la corsa all'armamento atomico? E' un'affermazione che contraddice tutta la nostra esperienza passata. Quante persone credono che se dovesse suonare l'allarme - anche se si sono costruiti rifugi nelle grandi metropoli degli Stati Uniti - sarà possibile salvarsi? Essi sanno che non avranno più di un quarto d'ora di tempo. Non occorre essere allarmisti per prevedere che si verrebbe calpestati a morte nel tentativo di arrivare alle porte del rifugio, in quel quarto d'ora.

Eppure, almeno così si direbbe, milioni di persone sono convinte che i nostri famosi rifugi sotterranei sono in grado di salvarli dalle bombe di cinquanta o cento megatoni. Perché? Perché non hanno umor critico.

Un ragazzino di cinque anni (i bambini di quell'età generalmente hanno un atteggiamento più critico che gli adulti) se gli si raccontasse la stessa storiella probabilmente ne dubiterebbe. La grande maggioranza degli adulti è sufficientemente «educata» a non avere umor critico e perciò ad accettare idee assolutamente prive di senso come se fossero sensate.

Oltre ad avere umor critico il carattere rivoluzionario si trova in un rapporto particolare con il potere. Non è un sognatore che ignori che il potere può uccidere, costringere,

perfino pervertire. Si trova in un rapporto particolare con il potere in un altro senso. Per lui il potere non acquista mai un carattere sacro, non assume mai la funzione della verità, della morale e del bene. Questo è forse uno dei più importanti problemi d'oggi, se non addirittura il più importante: il rapporto dell'individuo con il potere. Non si tratta di sapere che cos'è il potere. Né il problema consiste nella mancanza di realismo, nella sottovalutazione del ruolo e delle funzioni del potere. Si tratta di vedere se il potere ha un carattere sacro o no, e se un individuo ne è moralmente impressionato. Chi è moralmente impressionato dal potere non ha mai umor critico e non sarà mai un carattere rivoluzionario.

Il carattere rivoluzionario è capace di dire di no. O, per dirla in altri termini, è un individuo capace di disobbedienza. E' qualcuno per il quale la disobbedienza può essere una virtù. Per spiegare questopunto, partirò da un'affermazione che potrebbe apparire un po' drastica: la storia dell'uomo è cominciata con un atto di disobbedienza e potrebbe finire con un atto di obbedienza. Che cosa intendo con questo? Dicendo che la storia dell'uomo è cominciata con un atto di disobbedienza mi riferisco alla mitologia ebraica e greca.

Nella storia di Adamo ed Eva c'è il comandamento di Dio di non mangiare il frutto, e l'uomo - o meglio, per essere giusti, la donna è capace di dire «no». La donna è capace di disobbedire e addirittura di convincere l'uomo a partecipare alla sua disobbedienza. Qual è il risultato? Nel mito, l'uomo viene scacciato dal paradiso terrestre: vale a dire, l'uomo viene scacciato da una situazione preindividuale, preconscia, preistorica e, se si vuole, preumana, una situazione che si potrebbe paragonare a quella del feto nel grembo materno. Scacciato dal paradiso, egli è obbligato ad avviarsi sulla strada della storia.

Nel linguaggio del mito non gli viene "permesso" di ritornare. In realtà, egli è "incapace" di ritornare. Perché una volta risvegliata la consapevolezza di sé, una volta diventato cosciente del proprio essere separato dall'uomo, dalla natura, egli non può più ritornare nell'armonia primordiale esistente prima che cominciasse la sua consapevolezza. Con questo primo atto di disobbedienza comincia la storia dell'uomo, e il primo atto di disobbedienza è il primo atto di libertà.

I greci si servirono di un simbolo diverso, il simbolo di Prometeo. E' Prometeo a rubare il fuoco agli dei e a commettere un delitto, è lui a compiere un atto di disobbedienza; e con quel fuoco portato all'uomo comincia la storia dell'umanità, o la civiltà umana.

Sia gli ebrei sia i greci insegnano, dunque, che l'attività umana e la storia umana sono cominciate con un atto di disobbedienza.

E perché dico che la storia dell'uomo potrebbe finire con un atto di obbedienza? Qui, purtroppo, non parlo in senso mitologico ma in termini molto realistici. Se una guerra atomica dovesse distruggere, fra due o tre anni, metà della popolazione terrestre e iniziasse un periodo di barbarie assoluta - o se questo dovesse capitare tra dieci anni e magari distruggere tutta la vita su questa terra - sarà per un atto di obbedienza: l'obbedienza degli uomini che premono il bottone agli uomini che impartiscono gli ordini, e l'obbedienza a idee che permettono di pensare nei termini di una simile follia.

La disobbedienza è un concetto dialettico perché, in realtà, ogni atto di disobbedienza è un atto di obbedienza, e ogni atto di obbedienza è un atto di disobbedienza. Che cosa intendo dire? Ogni atto di disobbedienza, a meno che non si tratti di vuoto spirito di ribellione, è obbedienza a un altro principio. Io disobbedisco all'idolo perché obbedisco a Dio, disobbedisco a Cesare perché obbedisco a Dio, o, se si vuole usare un linguaggio non teologico, perché obbedisco a principi e valori, alla mia coscienza. Posso disobbedire allo stato perché obbedisco alle leggi dell'umanità. E se sono obbediente, allora sono sempre disobbediente a qualcos'altro. In realtà non si tratta di disobbedienza o di obbedienza, ma di disobbedire o obbedire a che cosa e a chi.

Da quanto ho detto deriva che il carattere rivoluzionario, nel senso in cui io uso questa parola, non è necessariamente un tipo di carattere che trova posto soltanto nella politica. Il carattere rivoluzionario esiste, sì, nella politica, ma anche nella religione, nell'arte e nella filosofia. Buddha, i profeti, Gesù, Giordano Bruno, Meister Eckhart, Galileo, Marx e Engels, Einstein, Schweitzer, Russell: tutti costoro sono caratteri rivoluzionari. Anzi, possiede carattere rivoluzionario anche un uomo che non appartiene a nessuno di questi campi; un uomo il cui «sì» è «sì», e il cui «no» è «no». E' l'unico capace di vedere la realtà, come il ragazzino della fiaba di Andersen "I vestiti nuovi dell'imperatore". Egli vide che l'imperatore era nudo, e ciò che disse corrispondeva a ciò che aveva visto.

Nel diciannovesimo secolo, forse, era più facile riconoscere la disobbedienza, perché era, quella, un'epoca di aperto autoritarismo nella famiglia e nello stato: perciò c'era posto per il carattere rivoluzionario. Il ventesimo secolo rappresenta un periodo molto diverso. E' il secolo del sistema industriale moderno che crea l'uomo dell'organizzazione, un sistema di enormi burocrazie che esigono il perfetto funzionamento di coloro che controllano: con la manipolazione più che con la forza. I dirigenti di queste burocrazie pretendono che la sottomissione ai loro ordini sia volontaria e vorrebbero convincerci tutti, specialmente offrendo grandi incentivi materiali, che a noi piace fare ciò che ci viene imposto. L'uomo dell'organizzazione non è uno che disobbedisce; non sa neppure di obbedire. Come può pensare di disobbedire quando non è neppure cosciente di obbedire? E' semplicemente uno dei tanti, uno della folla. E' uno «con la testa a posto». Egli pensa e fa ciò che è «ragionevole», anche se questo uccide lui e i suoi figli e i suoi nipotini. Perciò è molto più difficile per un uomo dell'età industriale e burocratica contemporanea essere disobbediente o sviluppare un carattere rivoluzionario di quanto non lo fosse per l'uomo del diciannovesimo secolo.

Viviamo in un'epoca in cui la logica del bilancio, la logica della produzione materiale, è stata estesa alla vita degli esseri umani. Gli esseri umani sono diventati numeri, come le cose. Le cose e gli uomini sono diventati quantità nel processo di produzione.

Ripetiamo: è difficilissimo disobbedire se non si sa neppure di obbedire. Per dirla in altri termini: chi può disobbedire a un computer? Come possiamo dire «no» al tipo di filosofia il cui ideale è agire come un computer, senza volontà, senza sentimenti, senza passione?

L'obbedienza oggi non è riconosciuta come tale perché viene giustificata come «buon senso», come accettazione di necessità oggettive. Se è necessario accumulare, all'Est come all'Ovest, un armamento di incredibile potenza distruttiva, chi può disobbedire? Chi se la

può sentire di dire «no», se tutto ciò viene presentato non come un atto della volontà umana ma come un atto di necessità oggettiva?

C'è un altro aspetto rilevante nella nostra situazione attuale. Nel sistema industriale che, io credo, sta diventando sempre più simile in Occidente e nei paesi del blocco sovietico, l'individuo è spaventato a morte dalla potenza delle grandi burocrazie, dalle dimensioni enormi di ogni cosa: dello stato, della burocrazia industriale e della burocrazia sindacale. Non solo è spaventato, ma si sente piccolissimo.

Chi è il David che può dire «no» a Golia? Chi è l'ometto che può dire no a quello che è diventato diecimila volte più grande e più forte, in confronto all'autorità di cinquanta o cento anni fa? L'individuo è intimidito ed è ben felice di accettare l'autorità. Accetta gli ordini che gli vengono impartiti nel nome del buon senso e della ragione perché non si senta sottomesso.

Per riassumere: con il termine «carattere rivoluzionario» non mi riferisco a un concetto comportamentistico ma a un concetto dinamico.

Non si è «rivoluzionari» in questo senso caratterologico solo perché si enunciano frasi rivoluzionarie o perché si partecipa a una rivoluzione. Il rivoluzionario, in questo senso, è l'uomo che si è emancipato dai vincoli del sangue e della terra, dalla madre e dal padre, dalle particolari devozioni allo stato, alla classe, alla razza, al partito o alla religione. Il carattere rivoluzionario è un umanista, nel senso che sperimenta in sé tutta l'umanità e niente di quanto è umano gli è estraneo. Ama e rispetta la vita, è uno scettico e un uomo di fede.

E' scettico perché sospetta che le ideologie nascondano realtà indesiderabili. E' uomo di fede perché crede in ciò che esiste potenzialmente, anche se non è ancora nato. Può dire «no» e disobbedire proprio perché è capace di dire «sì» e di obbedire ai principi che sono genuinamente suoi. Non è mezzo addormentato, ma perfettamente sveglio alla realtà personale e sociale che lo circonda.

E' indipendente, ciò che è lo deve ai suoi soli sforzi; è libero, non è servo di nessuno.

Questo riassunto può suggerire l'idea che io abbia parlato di salute e benessere mentale, e non del concetto di «carattere rivoluzionario».

In effetti, la descrizione che ho fatto è quella della persona sana, viva, mentalmente integra. Io affermo che la persona savia in un mondo insano, l'essere umano pienamente sviluppato in un mondo storpiato, la persona perfettamente sveglia in un mondo mezzo addormentato è proprio il carattere rivoluzionario. Una volta che tutti saranno svegli, non ci sarà più bisogno di profeti o di caratteri rivoluzionari: ci saranno soltanto esseri umani perfettamente sviluppati.

Per la maggior parte gli individui, ovviamente, non sono mai stati caratteri rivoluzionari. Ma se non viviamo più nelle caverne è proprio perché nella storia dell'uomo ci sono sempre stati caratteri rivoluzionari a sufficienza per uscire dalle caverne e dagli

equivalenti delle caverne. Ci sono però molti altri che pretendono di essere rivoluzionari quando in realtà sono ribelli, caratteri autoritari o opportunisti politici. Io credo che gli psicologi svolgano una funzione importante studiando le differenze caratterologiche che si celano dietro i vari tipi di ideologi della politica. Ma per farlo nella maniera più opportuna devono, temo, possedere alcune delle qualità che questo studio ha tentato di definire: devono essere essi stessi caratteri rivoluzionari.

## **NOTE.**

N. 1. La ricerca fu diretta da me e poté contare su diversi collaboratori, tra cui il dottor E. Schachtel. Il dottor P. Lazarsfeld funse da consulente statistico per l'Istituto di ricerche sociali dell'università di Francoforte, allora diretto dal dottor M.

Horkheimer.

N. 2. Ci servimmo di un metodo che consisteva nell'esaminare le risposte individualmente formulate a un questionario a più risposte, interpretandone il significato non intenzionale, inconscio, distintamente dalla risposta manifesta. Se un intervistato per esempio rispondeva alla domanda. «Quali uomini della storia ammiri di più?» citando «Alessandro Magno, Cesare, Napoleone, Marx e Lenin» giudicavamo questa risposta «autoritaria», perché la combinazione dimostrava che egli ammirava dittatori e capi militari. Se la risposta era «Socrate, Pasteur, Kant, Marx e Lenin», lo classificavamo tra i democratici perché la sua ammirazione andava ai benefattori dell'umanità e non ai potenti.

N. 3. L'argomento fu trattato in seguito, con un metodo più elaborato rispetto a quello dello studio originario, in un'opera di T. W. Adorno e altri, "La personalità autoritaria", Edizioni di Comunità, Milano 1972.

N. 4. Ho trattato con maggiore ricchezza di particolari questo argomento in un mio lavoro precedente del 1941, "Escape from Freedom" (trad. it., "Fuga dalla libertà", Oscar Mondadori, Milano 1994).

N. 5. Meister Eckhart, Sermone diciassettesimo.

N. 6. Ibid. Un atteggiamento molto simile si trova nel buddismo zen sulla questione dell'indipendenza da Dio, da Buddha o da qualsiasialtra autorità.

N. 7. K. Marx, "Manoscritti economico-filosofici del 1844", a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 1970, p. 123.

N. 8. Si confronti la più particolareggiata trattazione di questo punto in E. Fromm, "Beyond the Chains of Illusion", Simon & Schuster, Inc., New York 1962.

## **LA MEDICINA E IL PROBLEMA ETICO DELL'UOMO**

# MODERNO.

Che cosa significa etica?

La parola «etica» deriva da una radice che significa «costume», ed etica alla fine viene a significare la scienza che tratta gli ideali dei rapporti umani. Questa confusione tra costume e ideali sussiste ancora in molti.

In genere oggi si pensa consciamente all'etica come a un ideale, a una norma morale, quando in realtà essa significa che ciò che è il costume è anche il bene; mentre consciamente intendiamo per norma etica una cosa che «dovrebbe» essere, inconsciamente in realtà pensiamo che sia giusto ciò che viene comunemente accettato. E, come si sa, ciò che è comunemente accettato è anche la soluzione più comoda, salvo che dal punto di vista della coscienza.

A volte l'etica si riferisce soltanto al comportamento; in questo caso la si intende come un codice, il codice di un certo comportamento desiderabile. Allora, naturalmente, è possibile distinguere varie etiche. Si può parlare di etica medica, di etica degli affari, di etica militare. In tutti questi casi si parla in effetti di un codice di comportamento relativo o valido per una certa situazione.

Ovviamente, tutto ciò va benissimo; io preferisco chi possiede un codice a chi non lo possiede, e preferisco un buon codice a un codice cattivo. Ma se intendiamo per etica ciò che si intendeva nella grande tradizione filosofica o religiosa, allora non si tratta più di un codice di comportamento valido per certi campi. In questa tradizione, l'etica si riferisce a un particolare orientamento che è radicato nell'uomo e che perciò è valido in riferimento non a questa o a quella persona oppure a questa o a quella situazione ma a tutti gli esseri umani. In effetti, se i buddisti hanno ragione, è un orientamento che vale non soltanto per quanto riguarda gli esseri umani ma per tutto ciò che vive. La coscienza è l'organo di questo atteggiamento etico; se parliamo dell'etica nel senso della grande tradizione filosofica e religiosa dell'Oriente e dell'Occidente, allora l'etica non è un codice; è una questione di coscienza.

Se accettiamo questo punto di vista, allora l'etica medica non esiste.

Esiste solo un'etica umana universale applicata a specifiche situazioni umane. Se, d'altro canto, separiamo l'etica medica dal problema universale dell'etica, allora c'è il pericolo che l'etica medica degeneri in un codice che sostanzialmente serve a proteggere gli interessi della corporazione dei medici ai danni del paziente.

A questo punto è il caso di dire qualcosa di più a proposito della coscienza. E' importante non dimenticare la distinzione tra coscienza autoritaria e coscienza umanistica (1). Per coscienza autoritaria io intendo, più o meno, ciò che era per Freud il Super-io, termine oggi molto più popolare che «coscienza». La coscienza autoritaria, o Superio, è in origine il potere interiorizzato del padre; in seguito è l'autorità interiorizzata della società. Invece di aver paura che mio padre mi punisca, ho interiorizzato i comandamenti di mio padre tanto che non devo aspettare la terribile esperienza; io sento la voce di mio padre e non

rischio esperienze spiacevoli. Sono avvertito in anticipo perché mio padre è in me. Questo concetto dell'autorità interiorizzata del padre e della società è valido per quella che moltichiamano la loro coscienza. La spiegazione data da Freud del meccanismo psicologico è, secondo me, molto ingegnosa e verissima.

Tuttavia sorge un'interrogazione: è tutto qui, o esiste un'altra coscienza completamente diversa da questa?

Ora il secondo tipo di coscienza, che non è autorità interiorizzata, io l'ho chiamato coscienza umanistica, in riferimento alla tradizione umanistica filosofica o religiosa. Questa coscienza è una voce interna che ci richiama a noi stessi. Con «noi stessi» si intende il nucleo umano comune a tutti, e cioè certe caratteristiche fondamentali dell'uomo che non possono essere violate o negate senza gravi conseguenze.

Molti scienziati ritengono oggi che non abbia senso parlare di «natura dell'uomo», che essa non esista. Ritengono che tutto dipende da dove si vive. Se uno è cacciatore di teste, allora ama uccidere i simili e rimpicciolirne le teste; se invece vive a Hollywood, ama far denaro e vedere la propria fotografia sui giornali; e così via. Ritengono inoltre che non ci sia niente, nella natura umana, che dica di fare una cosa anziché un'altra. Psicoanalisti e psichiatri potrebbero esprimere invece un punto di vista diverso: ci sono realmente certi elementi di base che fanno parte della natura umana, e questi reagiranno in modo sempre identico, così come reagisce il nostro fisico quando le sue leggi vengono violate. Se nel nostro corpo è in atto un processo patologico, avvertiamo generalmente dolore; e se il processo patologico ha luogo nella nostra anima - cioè, se nella nostra anima accade qualcosa che viola qualcos'altro di profondamente radicato nella natura umana - allora succede un'altra cosa: si ha la coscienza di colpa. Al giorno d'oggi chi non può dormire prende una pillola. Chi sente dolore prende un'altra pillola. La coscienza di colpa viene placata nei tanti modi che la nostra cultura ci mette a disposizione a questo fine. Nondimeno, la coscienza di colpa, per quanto possa essere inconscia, ha molte maniere di manifestarsi e possiede un linguaggio che può farci soffrire quanto un dolore fisico.

Medici e studenti di medicina, avendo tanto a che fare con il dolore fisico e con i sintomi fisici, dovrebbero prestare particolare attenzione a ciò che si sa in fatto di dolore mentale e sintomi mentali. Per esempio, l'individuo che nella sua esistenza nega completamente quello che Albert Schweitzer ha chiamato «rispetto per la vita», che è crudele, inumano, privo della benché minima bontà, di un qualsiasi affetto, arriva sull'orlo della follia. Continuando su quella strada teme di diventare pazzo e a volte lo diventa effettivamente. In alcuni casi sviluppa una nevrosi che lo salva dalla follia; anche i peggiori individui di questa terra hanno bisogno di conservare l'illusione - e forse non si tratta soltanto di un'illusione - di avere in sé qualcosa di umano e di buono, perché se non dovessero crederlo più non si sentirebbero più umani e si avvicinerrebbero invece alla pazzia.

Non è difficile trovare esempi lampanti di questo fenomeno. Il dottor Gustave Gilbert, uno psicologo che incontrò per un anno, fino all'ultimo giorno della loro vita, Goering e altri gerarchi nazisti prigionieri, racconta di come Goering lo pregasse di andare a trovarlo ogni giorno dicendogli: «Guardi che io non sono poi così malvagio. Io non sono malvagio come Hitler; Hitler ha ucciso donne e bambini, io no. La prego, mi creda». Sapeva di dover

morire. L'uomo al quale parlava era un giovane psicologo americano la cui opinione non poteva minimamente influire sul suo destino. Non parlava davanti a un uditorio, eppure non sopportava l'idea di vedersi, una volta svanito il suo potere, come un essere assolutamente inumano. Un episodio non diverso è riferito da un rappresentante della stampa americana vissuto per un certo periodo di tempo a Mosca. Riguarda un uomo che si chiamava Jagoda, capo della polizia segreta prima di essere ucciso da coloro che poi sarebbero stati a loro volta liquidati. Jagoda era senz'ombra di dubbio responsabile della morte e della tortura di centinaia di migliaia di persone. Secondo il giornalista, egli manteneva a sue spese vicino a Mosca un orfanotrofio che era uno dei più belli al mondo: gli orfani, che godevano di grande libertà, erano circondati d'affetto e di premure. Un giorno Jagoda gli disse: «Mi faccia un grande favore. Scriva un articolo sul mio orfanotrofio; la prego, lo scriva per questa rivista di New York». Il giornalista lo guardò sorpreso e il capo della polizia segreta gli spiegò: «Vede, ho uno zio a Brooklyn, un fratello di mia madre, che legge quella rivista. Mia madre mi considera il diavolo in persona. Se mio zio leggerà il suo articolo, scriverà a mia madre e io mi sentirò meglio».

Il giornalista scrisse l'articolo e, stando a quel che dice, Jagoda risparmiò per questo parecchie vite e gli rimase grato fino alla fine dei suoi giorni.

Il problema non era la madre di Jagoda; era la sua coscienza. Egli non era in grado di sopportare l'assoluta disumanità della sua vita.

Uno psichiatra viennese che ha visitato la Germania orientale racconta che i colleghi di quel paese parlano di un collasso nervoso definito «la malattia del funzionario». Si tratta di una malattia che assume la forma del collasso nervoso nei funzionari comunisti che sono «in servizio» da molto tempo. A un certo tempo non ce la fanno più a resistere. Potremmo raccogliere molto materiale, in tutti i paesi e in tutte le culture, per illustrare questo principio, e cioè che non si può vivere disumanamente tutta la vita senza accusare gravi reazioni.

Ho offerto esempi tratti dalla Russia stalinista e dalla Germania nazista; ma con questo non voglio dire che negli Stati Uniti non esistano problemi del genere. Nel nostro paese, e in tutto il mondo occidentale, il problema non è la crudeltà, non è la distruttività: è la "noia". La vita non ha significato. La gente vive, ma non si sente viva; i giorni scorrono come sabbia. E una persona che è viva e, consciamente o inconsciamente, sa di non essere viva ha delle ripercussioni spesso destinate, se ha conservato un po' di sensibilità e di vitalità, a portarla a una nevrosi. E' gente come questa che si rivolge oggi agli psicoanalisti. A livello conscio si sentono insoddisfatti del matrimonio o del lavoro o di qualcos'altro; ma se gli si chiede che cosa si nasconde dietro le lamentele, la risposta è quasi sempre che la vita non ha senso. Costoro sentono di vivere in un mondo in cui dovrebbero essere eccitati, interessati, attivi, mentre si sentono morti e disumani.

Se voglio affrontare il problema etico del nostro tempo - il problema dell'uomo moderno - devo cominciare col dire che, pur non essendo le norme etiche della condotta umana le stesse per tutti gli uomini, ogni età e ogni cultura ha, nondimeno, i suoi particolari problemi e dunque i suoi particolari obiettivi etici. Non mi proverò a discutere il problema degli obiettivi etici delle varie epoche; tratterò dei problemi etici del diciannovesimo

secolo e di quelli del ventesimo.

I principali problemi etici, i peccati principali del diciannovesimo secolo possono essere, mi pare, elencati così: primo, lo sfruttamento: l'uomo era il nutrimento di un altro uomo. Che lo sfruttamento riguardasse gli operai, i contadini, i negri del Congo o gli americani degli Stati Uniti del Sud, l'uomo si serviva dell'uomo come di cibo, non in senso strettamente cannibalistico, perché poteva disporre di un cibo migliore, ma nel senso che si serviva dell'energia vitale di un altro uomo per alimentarsi. Il secondo problema morale del diciannovesimo secolo era l'autoritarismo: gli uomini che detenevano il potere erano convinti di avere, in virtù di questo loro potere, il diritto di comandare e opprimere gli altri uomini. Tale era l'autorità del padre sui figli, così splendidamente descritta in "The Way of All Flesh" di Butler; tale l'autorità degli uomini sulle donne, dei padroni sui lavoratori, e degli stati sui territori altrui, specialmente se gli abitanti avevano un colore diverso. Il terzo problema era l'ineguaglianza. Pareva perfettamente giusto che la popolazione della terra (anche all'interno della stessa nazione) vivesse in condizioni materiali di assoluta ineguaglianza: che i sessi non fossero uguali; che le razze non fossero uguali, nonostante l'ipocrita professione di fede cristiana, che è in sostanza una religione universale basata sul concetto che siamo tutti figli di Dio.

Un altro vizio del diciannovesimo secolo, diffuso specialmente nella borghesia, era l'avarizia: l'ammassare, il risparmiare sentimenti e beni. Strettamente collegato con questo desiderio di ammassare era un egoistico individualismo: «La mia patria è il mio castello»; «La mia proprietà sono io».

Noi siamo portati a considerare questi vizi come vizi tipici del diciannovesimo secolo e siamo convinti di essere andati molto più avanti dei nostri nonni. Non abbiamo più questi vizi e ci sentiamo buoni. Forse tutte le generazioni vedono allo stesso modo i loro problemi etici. Come i francesi combatterono strategicamente la seconda guerra mondiale con i principi della prima, così ogni generazione dibatte il problema morale negli stessi termini della generazione precedente. Vede molto facilmente come ha brillantemente superato certi vizi, ma non vede che la negazione di ciò che esisteva prima non è in sé una conquista; e in una società e in una cultura che cambiano i vizi nuovi non vengono individuati perché si ha la beata sensazione che i vecchi vizi siano scomparsi.

Torniamo ai vizi del diciannovesimo secolo e vediamo che ne è stato.

E' vero, oggi non abbiamo autorità. I bambini possono «esprimersi», possono fare quello che vogliono. Si presume che i lavoratori possano dire ciò che pensano ed esprimere i loro sentimenti agli psicologi, e nessun padrone oggi oserebbe comportarsi in tutto e per tutto come un padrone di cinquant'anni fa. Ma noi non abbiamo principi; non abbiamo alcun senso dei valori o modelli di valori.

Vorrei introdurre qui un concetto per distinguere tra autorità irrazionale e autorità razionale. Per autorità irrazionale intendo l'autorità che si basa sulla forza, fisica o morale, e la cui funzione è lo sfruttamento materiale, sentimentale o altro, di altre persone.

L'autorità razionale è l'autorità che si basa sulla competenza e la cui funzione consiste

nell'aiutare un'altra persona ad assolvere un certo compito. A me sembra che oggi si faccia grande confusione tra queste due autorità. Se un bambino dice alla madre: «Due più due fa cinque», la madre è capace di pensare che se insiste a dirgli che due più due fa quattro gli inibisce la libertà d'espressione. Se è una donna colta, può addirittura giustificarsi dicendo che i sistemi matematici non sono poi assoluti, per cui alla fine dei conti «il bambino ha ragione».

Se si pensa al saggio di Thoreau "Life Without Principles", scritto un centinaio di anni fa, non si crede quasi che si tratti di un problema del ventesimo secolo. Apparentemente era un problema già nel diciannovesimo. Ma se era vero ai tempi di Thoreau, quanto è più vero oggi! Thoreau diceva, con grande finezza di intuito, che la gente aveva opinioni ma non convinzioni, dati ma non principi. Si è continuato per questa strada e il problema oggi ha assunto proporzioni spaventose e, credo, anche un ruolo spaventoso per l'educazione.

L'educazione progressista è stata una reazione all'autoritarismo del diciannovesimo secolo e, nella sfida, è stata perciò una conquista costruttiva. Ma insieme con certe altre tendenze della nostra cultura si è deteriorata in un "laissez-faire" nel quale non si riconosce alcun principio, non si afferma alcun valore e non esiste alcuna gerarchia. Non mi riferisco a una gerarchia di potere ma a una gerarchia di sapere e di rispetto per coloro che sono meglio informati. Oggi ci troviamo di fronte all'affermazione dogmatica secondo la quale la spontaneità, l'originalità e l'individualismo sono necessariamente in conflitto con l'autorità razionale e col senso dei principi accettati; un utile correttivo potrebbe consistere in una certa familiarità con l'arte zen del tiro con l'arco, che tende a combinare atteggiamenti apparentemente contraddittori (2).

Quanto al secondo vizio - l'ammassare ricchezze - è senz'altro vero che noi non ne ammassiamo più. L'ammassare provocherebbe una catastrofe nazionale. La nostra economia si basa sullo spendere. E, ovviamente, certi cambiamenti morali sono spessissimo il risultato di cambiamenti economici. La nostra industria pubblicitaria è un continuo invito a spendere, non a risparmiare. E allora che cosa facciamo noi?

Consumiamo incessantemente per amore del consumo. Lo sappiamo tutti; non c'è bisogno di parlarne. Una vignetta del «New Yorker» esprime benissimo quello che intendo dire: due uomini stanno guardando una macchina nuova. Uno dice: «A te le pinne di coda non piacciono, e forse non piacciono neanche a me. Ma te l'immagini che cosa succederebbe all'economia americana se non piacessero a "nessuno"?».

Anzi, per noi il pericolo non è quello di ammassare troppo, ma uno non meno grave: noi siamo eterni consumatori, riceviamo, riceviamo, riceviamo. Per otto ore al giorno, quale che sia il posto che occupiamo, lavoriamo; siamo attivi. Nel tempo libero, però, siamo completamente inattivi, con tutta la passività dei consumatori.

L'atteggiamento del consumatore si è spostato dal settore dell'economia e ha invaso sempre di più la sfera della vita quotidiana. Consumiamo sigarette e bevande e libri e televisione; sembra che aneliamo tutti al grande biberon che ci darà l'alimento totale. E finiamo col consumare tranquillanti.

L'ineguaglianza è il terzo vizio che siamo convinti di aver superato.

In effetti l'ineguaglianza che esisteva ed era consentita nel diciannovesimo secolo va scomparendo. Nonostante l'enorme quantità di cose che ancora occorre fare in questo campo, un osservatore obiettivo non potrà non restare impressionato dai progressi fatti verso l'uguaglianza razziale in America, specialmente dopo la seconda guerra mondiale. Anche il progresso verso l'uguaglianza economica è stato considerevole negli Stati Uniti. Ma dove ci ha portato tutto ciò?

Abbiamo distorto il concetto di uguaglianza in quello di uniformità.

Che cosa significava «uguaglianza» nella grande tradizione umanistica?

Significava che eravamo uguali in un senso: e cioè che "ogni uomo è fine a se stesso e non dev'essere mezzo per i fini altrui".

Uguaglianza è la condizione in cui nessun uomo dev'essere mezzo, ma ogni uomo è fine in se stesso, indipendentemente dall'età, dal colore della pelle, dal sesso. Questa era la definizione umanistica dell'uguaglianza che era la base, in effetti, dello sviluppo delle differenze. Solo se ci è permesso di essere differenti senza la minaccia di non essere trattati da uguali, solo allora siamo veramente uguali.

Ma che cosa abbiamo fatto? Abbiamo trasformato il concetto di uguaglianza in quello di uniformità. In realtà, abbiamo paura di essere diversi perché temiamo, se siamo diversi, di non avere il diritto di esistere. Di recente ho domandato a un uomo che aveva da poco superato la trentina perché aveva paura di fare qualcosa di degno della sua esistenza, di vivere intensamente e con entusiasmo. Dopo un attimo di riflessione mi ha risposto: «Sa, ne ho paura, perché significherebbe essere molto diverso dagli altri». Purtroppo credo che la stessa cosa si possa dire di molti. Ora questo concetto di uguaglianza, che ha tutto il prestigio, tutta la dignità, di un grande concetto filosofico e umanistico, viene utilizzato per un pessimo fine, per uno degli aspetti più degradanti, inumani e pericolosi della nostra cultura, e cioè per l'uniformità, che significa perdita di individualità. Lo si vede nei rapporti tra i sessi; negli Stati Uniti i sessi sono diventati «uguali» al punto che la loro polarità si annulla e la scintilla creatrice che scaturisce solo dalla polarità dei contrari si perde. Ma se non si permette a tale polarità di esistere non ci può essere creatività, perché è solo nell'incontro tra i due poli che può scoccare la scintilla della creatività.

In questa trasformazione dei vizi del diciannovesimo secolo in vizi del ventesimo - solo che in questo secolo li chiamiamo virtù - va annoverata anche l'eliminazione dell'individualismo egocentrico e dello sfruttamento. In nessun altro paese del mondo lo sfruttamento è scomparso nella stessa misura che negli Stati Uniti. Gli economisti dicono che in un tempo relativamente breve i risultati saranno ancora più straordinari di oggi. L'individualismo egocentrico si può dire che non esista più: nessuno vuol essere solo, tutti vogliono stare con qualcun altro e vengono presi dal panico alla sola idea di restare soli anche per un momento. Quei vizi sono scomparsi, ma che cosa li ha sostituiti? L'uomo sente se stesso e gli altri come oggetti, veri e propri prodotti di consumo. Nell'energia vitale vede un capitale da investire con profitto e, se ricava questo profitto, lo chiama

successo. Costruiamo macchine che si comportano come esseri umani e produciamo esseri umani che si comportano come macchine. Il pericolo del diciannovesimo secolo era di diventare schiavi: il pericolo del ventesimo secolo non è più di diventare schiavi ma di diventare robot.

In origine, tutta la nostra produzione materiale era un mezzo per conseguire un fine; un mezzo per il fine di una maggiore felicità, e pretendiamo che anche adesso sia così. Ma in realtà la produzione materiale è diventata fine a se stessa e non sappiamo davvero che cosa farcene. Basterà un esempio: il desiderio di risparmiare tempo. Quando lo abbiamo risparmiato siamo nell'imbarazzo perché non sappiamo che farcene, e così dobbiamo trovare il modo di ammazzarlo; dopo di che ricominciamo a risparmiarlo. L'uomo, nella nostra cultura, si sente non soggetto attivo, non al centro del mondo, non creatore dei propri atti, ma una cosa impotente. I suoi atti e le loro conseguenze sono diventati i padroni dell'uomo. Si pensi al simbolo, se non alla triste realtà, della bomba atomica. L'uomo venera il prodotto delle sue stesse mani, i capi creati da lui, come se gli fossero superiori, come se non fosse stato lui a farli tali. Ci crediamo cristiani o ebrei o altro, ma in realtà siamo caduti in una condizione di idolatria di cui troviamo la migliore descrizione possibile nei profeti; non offriamo sacrifici a Baal o ad Astarte, ma adoriamo le cose: la produzione, il successo; sembriamo ingenuamente inconsapevoli di essere idolatri, e ci crediamo sinceri quando parliamo di Dio. C'è perfino chi si prova a combinare religione e materialismo finché la religione diventa un sistema faida-te per raggiungere maggior successo senza l'aiuto dello psichiatra. In realtà, le cose sono diventate l'oggetto dell'«interesse ultimo». E con quale risultato? Col risultato che l'uomo è vuoto, infelice, annoiato.

Quando si parla di noia, la gente pensa, ovviamente, che non è piacevole annoiarsi; ma non la si considera un male grave. Io sono convinto invece che la noia sia una delle torture peggiori. Se voglio immaginarmi l'inferno, lo vedo come un posto dove ci si annoia in eterno. In effetti la gente fa sforzi pazzeschi per evitare la noia, precipitandosi a fare questo e quell'altro, perché la noia è insopportabile. Avere una nevrosi e un analista serve ad avvertiremeno la noia. Anche l'angoscia e i sintomi coatti se non altro sono interessanti! Anzi, io sono convinto che si hanno di queste cose anche per sfuggire alla noia.

Io credo che il principio «L'uomo non è una cosa» sia il punto centrale del problema etico dell'uomo moderno. L'uomo non è una cosa, e se si cerca di trasformarlo in una cosa lo si danneggia. O, per citare Simone Weil, «Il potere è la capacità di trasformare un uomo in cosa perché si trasforma un essere vivente in un cadavere». Un cadavere è una cosa, l'uomo no. Il potere ultimo - il potere di distruggere - è proprio il potere di trasformare la vita in oggetto.

L'uomo non può essere fatto a pezzi e rimesso insieme. Una cosa sì.

Una cosa è prevedibile, l'uomo no. Una cosa non può creare, l'uomo sì.

Una cosa non ha personalità. L'uomo ce l'ha. L'uomo ha la possibilità di dire la parola più particolare e difficile del nostro linguaggio, la parola «io». Si sa che i bambini imparano a

dire «io» relativamente tardi; ma dopo tutti diciamo senza esitare «Io penso», «Io sento», «Io faccio». E se analizziamo che cosa diciamo in effetti - la realtà della nostra affermazione - vediamo che non è vero. Sarebbe molto più giusto dire: «Pensa in me», «Sente in me». Se, invece di domandare a uno "come stai", gli si chiedesse "chi sei", l'altro si sorprenderebbe non poco. Che cosa risponderebbe, per prima cosa? Direbbe subito il suo nome, ma il nome non ha niente a che vedere con l'individualità.

Poi direbbe: «Sono medico. Sono sposato. Sono padre di due bambini».

Sono tutte qualità che si potrebbero attribuire anche a un'automobile: è una berlina a quattro porte, ha uno sterzo e così via. L'automobile non può dire «io». La descrizione che una persona offre di sé è in realtà un elenco delle qualità di un oggetto. Chiediamogli, o chiediamo a noi stessi, chi sei? Chi è questo «io»? Che cosa intendi quando dici «"Io" sento»? Senti davvero "tu", o c'è "qualcosa" che sente in te? Ti senti davvero al centro del mondo, non un centro egocentrico ma nel senso che sei «originario», e intendo con ciò che i tuoi pensieri e i tuoi sentimenti hanno origine in te? Se cerchi di restare immobile quindici o venti minuti, al mattino, e di non pensare a niente, ma solo di vuotare la mente, vedrai com'è difficile essere soli con se stessi e avere la sensazione: «Questo sono io».

Voglio accennare a un altro punto che si riferisce alla differenza tra conoscere le cose e conoscere l'uomo. Posso studiare un cadavere, o studiare un organo, e si tratta di cose. Posso usare la mia intelligenza, e anche gli occhi ovviamente, come pure le mie macchine e i miei congegni, per studiare questa cosa. Ma se voglio conoscere un uomo non posso studiarlo così. Certo, posso provarmici, dopo di che scriverò sulla frequenza di questo o quel comportamento e sulla percentuale di presenza di questa o quella caratteristica. Gran parte della scienza della psicologia si occupa di questo, ma così facendo tratta l'uomo come se fosse una cosa. Il problema che occupa lo psichiatra e lo psicoanalista è però lo stesso di cui dovremmo occuparci tutti, ed è capire il nostro prossimo e noi stessi, capire un essere umano che non è una cosa. E il processo di questa comprensione non può essere realizzato con lo stesso metodo con cui si può ottenere la conoscenza nelle scienze naturali. La conoscenza dell'uomo è possibile "solo nel processo con cui mettiamo noi stessi in relazione con lui". Solo se mi metto in rapporto con l'uomo che voglio conoscere, solo nel processo di mettere noi stessi in rapporto con un altro essere umano, possiamo effettivamente conoscerci l'un l'altro. La conoscenza ultima di un altro essere umano non può essere espressa in pensiero o parole, così come non è possibile spiegare a un altro qual è il sapore del vino del Reno. Ci si potrebbe provare per cento anni ma non si riuscirebbe mai a spiegarlo: solo bevendolo si può capire qual è il sapore del vino del Reno. E non si esaurisce mai la descrizione di una personalità, di un essere umano, in tutta la sua individualità; ma lo si può conoscere con un atto di empatia, in un atto di esperienza piena, in un atto di amore. Questi sono i limiti della psicologia scientifica, io credo, nella misura in cui si propone la piena comprensione dei fenomeni umani in contenuto di parole o di pensiero. E' di fondamentale importanza per lo psichiatra e per lo psicoanalista sapere che soltanto in un atteggiamento fatto di relazione reciproca è possibile capire un altro; e io credo che sia molto importante anche per il medico generico.

Il paziente, perciò, va considerato come un essere umano e non semplicemente come «quel malato». Un medico viene educato all'atteggiamento scientifico, nel quale egli osserva

come si osserva nelle scienze naturali. Ma se deve capire il paziente e non trattarlo come oggetto, deve imparare un altro atteggiamento che è quello giusto nella scienza dell'uomo: come mettersi, in quanto essere umano, in rapporto con un altro essere umano in assoluta concentrazione e assoluta sincerità. Se non si fa così, tutte le massime che enunciano che il paziente è una persona restano vuote di senso.

Quali sono allora le esigenze etiche dei nostri tempi? Prima di tutto superare questa «cosificazione» dell'uomo, o, per usare un termine tecnico, la sua «reificazione»; superare l'idea di noi stessi e degli altri come cose; superare la nostra indifferenza, la nostra alienazione dagli altri, dalla natura e da noi stessi. In secondo luogo, arrivare ancora ad avere un nuovo senso dell'«essere io», se stessi, di un'esperienza dell'«io sono», invece di soccombere a quel sentimento da automi in cui abbiamo l'illusione che «io penso quello che penso», mentre in realtà io non penso affatto ma sono invece come uno che mette un disco e crede di essere lui a suonare la musica registrata su quel disco.

Un altro obiettivo bisogna proporsi, ed è quello di diventare creativi. Che cosa è la creatività? Creatività può significare capacità di creare quadri, romanzi, film, oggetti d'arte, idee.

Ovviamente, è una questione di apprendimento e di ambiente e, direi, anche di geni; ma c'è un'altra creatività che è un atteggiamento, una condizione dietro ogni creatività intesa nel primo senso. Mentre questo primo tipo di creatività è la capacità di trasmettere l'esperienza creativa nel piano materiale, nella creazione di qualcosa che si può esprimere su una tela o altrimenti, la creatività nel secondo senso si riferisce a un atteggiamento che si può definire semplicemente: essere consapevole e rispondere. Sembra una cosa semplicissima, e penso che molti diranno: «Ma è ovvio, io sono dispostissimo a rispondere». Essere consapevole significa esserlo "realmente": essere consapevoli di ciò che è in realtà una persona, essere consapevoli che una rosa è una rosa, per dirla con Gertrude Stein; essere consapevole di un albero e non essere consapevole dell'albero in quanto si adatta alla "parola"-concetto dell'albero, che è il modo in cui quasi tutti noi siamo consapevoli delle cose.

Darò un esempio. Un giorno una signora che era in analisi da me venne all'appuntamento piena di entusiasmo. Aveva sbucciato dei piselli in cucina. Mi disse: «Sa, per la prima volta nella mia vita mi sono accorta che i piselli rotolano». Bene, tutti sappiamo che i piselli rotolano se si trovano su una superficie adatta. Sappiamo tutti che una pallina, che ogni oggetto rotondo rotola; ma che cosa sappiamo in realtà? Sappiamo nella nostra "mente" che un oggetto rotondo messo sulla superficie adatta rotola. Vediamo il fenomeno e diciamo che i fatti corrispondono a ciò che noi sappiamo già; ma questa è una cosa ben diversa dall'esperienza creativa di "vedere" in realtà il movimento. I bambini lo vedono. Ecco perché possono giocare con la palla all'infinito: perché non si annoiano, perché non "pensano" digiocare a palla, ma "vedono" la palla, ed è un'esperienza così meravigliosa che possono vederla all'infinito, senza stancarsi mai.

La capacità di avere consapevolezza della realtà di una persona, di un albero, di qualunque cosa, e di rispondere a questa realtà è l'essenza della creatività. Credo che uno dei problemi etici del nostro tempo sia quello di educare gli uomini e le donne e noi stessi a

essere consapevoli e a rispondere. Un altro aspetto di questo fatto è la capacità di vedere; vedere l'uomo nell'atto del rapporto umano, e non vederlo come oggetto. Per dirla in altri termini, dobbiamo gettare le basi di una nuova scienza dell'uomo, nella quale l'uomo venga capito non soltanto col metodo della scienza naturale, che va bene nell'ambito che gli è proprio e si adatta anche a molti settori dell'antropologia e della psicologia, ma anche nell'atto dell'amore, nell'atto dell'empatia, nell'atto di vederlo come uomo rispetto a un altro uomo. Più importante di tutti questi obiettivi è la necessità di ridare all'uomo il posto che gli tocca, di far tornare mezzo ciò che è mezzo e fine ciò che è fine, e di riconoscere che le nostre conquiste nel mondo dell'intelletto e della produzione materiale hanno senso solo se sono mezzi per un fine: la nascita completa dell'uomo, in quanto diventa pienamente se stesso, pienamente umano.

Certo, è facile dire che i medici fanno parte di questa cultura e di questa società, e che soffrono degli stessi difetti e degli stessi problemi di chiunque altro. A causa della natura del loro lavoro, però, devono stabilire un rapporto con i pazienti e hanno bisogno di imparare non solo il metodo della scienza naturale ma anche quello della scienza dell'uomo. E' strano che i medici siano diversi; la professione medica è un anacronismo per quanto riguarda il metodo operativo. Mi riferisco alla differenza tra produzione artigianale e produzione industriale. Nella produzione artigianale prevalente nel Medioevo l'uomo faceva da solo tutto il lavoro. Poteva avere un assistente, un apprendista, qualcuno che lo aiutava, che spazzava il pavimento o piattava; ma l'essenziale veniva fatto da lui. Nella produzione industriale moderna succede il contrario. Essa si basa in massima parte sul principio della divisione del lavoro. Non c'è qualcuno che faccia tutto il prodotto; ci sono persone incaricate di organizzare tutto il lavoro ma non di farlo, e quelli che svolgono i compiti specifici non vedono mai il lavoro nel suo complesso. Questo è il metodo della produzione industriale.

Il metodo di lavoro del medico è ancora quello dell'artigiano. Il medico può avere degli assistenti, può possedere questo o quello strumento, ma a parte i pochi che tentano di introdurre i metodi industriali nella pratica medica, la grande maggioranza lavorano ancora come artigiani. Sono quelli che vedono il paziente e che se ne assumono la responsabilità. C'è ancora un'altra differenza. Tutti, oggi, dicono di lavorare per guadagnare. Mi par di capire che i medici affermino ancora oggi che non è questa, in realtà, la ragione principale per cui lavorano; essi fanno il loro lavoro nell'interesse del paziente, e il guadagno è solo un elemento accidentale. Anche l'artigiano del Medioevo aveva un atteggiamento del genere. Certo, guadagnava denaro; ma lavorava perché amava il suo lavoro, e generalmente preferiva guadagnare di meno anziché fare un lavoro più noioso. Anche in questo la professione medica si dimostra anacronistica, forse ancor meno realistica, sotto questo aspetto, del metodo di lavoro.

Ora tutto ciò può avere due conseguenze. Può prestarsi all'ipocrisia di proclamare idee che sono tradizionali senza che ci si senta votati a queste idee.

Ma può anche accadere che i medici, proprio perché il loro modo di lavorare non è ancora così spersonalizzato, perché è ancora lavoro nel senso di lavoro artigianale, abbiano maggiori possibilità di coloro che si dedicano ad altre professioni. Questo può verificarsi purché i medici si rendano conto dell'occasione che si offre loro: contribuire a

incamminare tutti noi sulla strada di un nuovo umanesimo, di un nuovo atteggiamento di comprensione umana, che comporta la consapevolezza, nel medico come nel paziente, che l'uomo non è una cosa.

## **NOTE.**

N. 1. Ho analizzato con maggiori particolari questi due tipi di coscienza in "Man for Himself", Holt, Rinehart & Winston, Inc., New York 1947.

N. 2. Si veda l'affascinante libro di Eugen Herrigel, "Zen in the Art of Archery" (Pantheon Books, Inc., New York 1953; trad. it. "Lo zen e il tiro con l'arco", Adelphi, Milano 1988), in cui l'autore, un filosofo tedesco, racconta le esperienze fatte studiando questa arte zen a Tokyo per sette anni.

## **SUI LIMITI E PERICOLI DELLA PSICOLOGIA.**

La crescente popolarità di cui gode ai giorni nostri la psicologia è accolta da molti come un segno promettente del nostro avvicinarci alla realizzazione della massima delfica «Conosci te stesso». Indubbiamente questa interpretazione non è priva di fondamento. L'idea della conoscenza di sé ha le sue radici nella tradizione greca e in quella giudaico-cristiana. Fa parte dell'atteggiamento illuminista. James e Freud erano profondamente radicati in questa tradizione e senza dubbio hanno contribuito a trasmettere tale aspetto positivo della psicologia all'epoca attuale. Il che non deve indurci a ignorare altri aspetti dell'interesse contemporaneo per la psicologia che sono invece pericolosi e nocivi allo sviluppo spirituale dell'uomo. E' appunto di tali aspetti che ci occupiamo in questo saggio.

La conoscenza psicologica ("Menschenkenntnis") ha assunto una funzione particolare nella società capitalistica, una funzione e un significato ben diversi da quelli sottintesi dal «Conosci te stesso».

La società capitalistica è incentrata sul mercato (il mercato dei prodotti e il mercato del lavoro) dove si scambiano liberamente beni e servizi, senza tener conto dei criteri tradizionali e senza ricorrere alla violenza o alla frode. Invece, per il venditore assume importanza decisiva la conoscenza del cliente. Se questo era vero anche cinquanta o cento anni fa, negli ultimi decenni la conoscenza del cliente è diventata cento volte più importante. Con la crescente concentrazione delle imprese e del capitale, conta sempre di più sapere in anticipo quali saranno i desideri del consumatore, non solo per conoscerli ma anche per influenzarli e manipolarli. L'investimento di capitale sulla scala delle gigantesche imprese moderne non si fa più «a naso», ma dopo attento studio e manipolazione del cliente. E oltre alla conoscenza del consumatore («psicologia di mercato») si è aperto un nuovo campo della psicologia, basato sul desiderio di capire e manipolare l'operaio e l'impiegato. Il nuovo campo si chiama «relazioni umane». E' questa una conseguenza logica del mutato rapporto tra capitale e lavoro. Al posto dello sfruttamento nudo e crudo si è venuta affermando una sorta di collaborazione fra i colossi

padronali e la burocrazia sindacale, giunti entrambi alla conclusione che alla lunga è più utile giungere al compromesso che combattersi.

Inoltre, però, si è anche scoperto che un lavoratore soddisfatto, «felice», è più produttivo e contribuisce maggiormente a quella gestione senza problemi che è indispensabile alla grande impresa di oggi. Utilizzando l'interesse popolare per la psicologia e le relazioni umane, l'operaio e l'impiegato vengono studiati e manipolati dagli psicologi. Ciò che Taylor fece per rendere razionale il lavoro fisico, gli psicologi stanno facendolo per l'aspetto mentale ed emotivo del lavoro. Il lavoratore viene trasformato in cosa, e trattato e manipolato come tale, e le cosiddette «relazioni umane» sono in realtà le relazioni più inumane possibili perché sono relazioni «reificate» e alienate.

Dalla manipolazione del cliente, dell'operaio e dell'impiegato, l'interesse della psicologia si è allargato alla manipolazione di tutti, come risulta con particolare evidenza nella politica. L'idea di democrazia si incentrava originariamente su una concezione che vedeva il cittadino come individuo dalle idee chiare e responsabile; ma in pratica la democrazia è venuta a essere sempre più influenzata da quei metodi di manipolazione che furono messi a punto per la prima volta nella ricerca di mercato e nelle «relazioni umane».

Anche se tutto ciò è risaputo, voglio ora discutere un problema più sottile e difficile, connesso con l'interesse per la psicologia individuale, e specialmente con la grande popolarità della psicoanalisi. La questione è: "In quale misura è possibile la psicologia" (la conoscenza degli altri e di se stessi)? "Quali limiti esistono a tale conoscenza e che cosa si rischia se questi limiti non vengono rispettati?" Senza dubbio il desiderio di conoscere i nostri simili e noi stessi corrisponde a un'esigenza profonda degli esseri umani. L'uomo vive in un contesto sociale. Ha bisogno di essere in rapporto con il suo simile se non vuole impazzire. L'uomo è dotato di ragione e di immaginazione. Il suo simile e lui stesso costituiscono un problema che egli non può fare a meno di tentare di risolvere, un segreto che deve cercare di svelare.

Lo sforzo di capire l'uomo per mezzo del pensiero si chiama «psicologia», cioè «conoscenza dell'anima». La psicologia, in questo senso, tenta di capire le forze che stanno alla base del comportamento dell'uomo, l'evoluzione del carattere e le circostanze che la determinano. Insomma, la psicologia tenta di dare una spiegazione razionale del nucleo più intimo di un'anima. Ma una conoscenza razionale completa è possibile solo per le cose; le cose possono essere fatte a pezzi senza venir distrutte, possono essere manipolate senza danno per la loro natura, possono essere riprodotte. "L'uomo non è una cosa"; non è possibile farlo a pezzi senza distruggerlo, non è possibile manipolarlo senza danneggiarlo, non è possibile riprodurlo artificialmente. Noi conosciamo il nostro simile e noi stessi, e nello stesso tempo non conosciamo né il nostro simile né noi stessi, perché non siamo una cosa e il nostro simile non è una cosa. Quanto più a fondo arriviamo del nostro essere o dell'essere altrui, tanto più l'obiettivo della conoscenza completa ci sfugge. Eppure non possiamo fare a meno di desiderare di penetrare nell'anima dell'uomo, nel nucleo che è «lui».

Che cos'è allora, conoscere noi stessi o conoscere un'altra persona?

In breve, conoscere noi stessi significa superare le illusioni che abbiamo su di noi; conoscere i nostri simili significa superare le «distorsioni paratattiche» (transfert) che abbiamo su di loro. Tutti, chi più chi meno, soffriamo di illusioni su noi stessi. Siamo avviluppati in una rete di fantasie di una nostra onniscienza e onnipotenza che avvertiamo come reali da bambini; giustifichiamo i nostri moventi maligni dicendo che nascono da bontà, dovere o necessità; giustifichiamo la nostra debolezza e la nostra paura pretendendo che siano al servizio di buone cause, la nostra mancanza di rapporto con il prossimo affermando che è il risultato di sordità altrui. Con il nostro simile operiamo altrettante distorsioni e razionalizzazioni, salvo che lo facciamo in genere nella direzione opposta. La nostra mancanza d'amore ce lo fa apparire ostile quando è semplicemente timido; la nostra remissività lo trasforma in un orco prepotente quando si limita ad affermare se stesso; la nostra paura della spontaneità lo fa apparire puerile mentre è aperto e innocente.

Conoscere meglio noi stessi significa far cadere i tanti veli che ci nascondono e ci impediscono di vedere con chiarezza il prossimo. Si solleva un velo dopo l'altro, si elimina una distorsione dopo l'altra.

La psicologia può mostrarci che cosa l'uomo "non" è. Non può dirci che cosa è, che cosa ciascuno di noi è. L'anima dell'uomo, il nucleo unico di ciascun individuo, non può essere colto e descritto adeguatamente.

Può essere «conosciuto» solo nella misura in cui non ce ne facciamo un'idea sbagliata. Lo scopo legittimo della psicologia, perciò, è il "negativo", l'eliminazione di distorsioni e illusioni, "non il positivo", la piena e completa conoscenza di un essere umano.

C'è, tuttavia, un'altra via per conoscere il segreto dell'uomo; non è quella del pensiero ma quella dell'"amore". L'amore è la penetrazione attiva dell'altra persona, quando il desiderio di conoscere è placato dall'unione. (Questo è amore nel senso biblico di "daath" contrapposto a "ahaba".) Nell'atto della fusione io conosco te, conosco me stesso, conosco chiunque: e non «conosco» niente. Conosco nel solo modo in cui è possibile per l'uomo la conoscenza di ciò che è vivo: mediante l'esperienza dell'"unione", non mediante una conoscenza che ci può dare il nostro "pensiero". La sola via per la conoscenza completa è nell'"atto" dell'amore; quest'atto trascende il pensiero, trascende le parole. È l'audace tuffo nell'essenza di un altro, o di me stesso.

La conoscenza psicologica può essere una "condizione" per la conoscenza completa nell'atto d'amore. Devo conoscere oggettivamente l'altro e me stesso per poter vedere la sua realtà, o meglio per poter superare le illusioni, il quadro irrazionalmente distorto che ho di lui. Se conosco un essere umano qual è, o meglio se conosco che cosa egli non è, allora posso conoscerlo nella sua essenza ultima, attraverso l'atto d'amore.

L'amore non è una conquista facile da realizzare. Come può l'uomo incapace di amore tentare di penetrare il segreto del suo simile?

Esiste un altro mezzo, un mezzo disperato, per conoscere il segreto: quello del potere assoluto sull'altro; il potere di fare di lui ciò che voglio; il potere che lo trasforma in una cosa, la cosa mia, un mio possesso. Il grado ultimo di questo tentativo di conoscere è in

quell'estremo costituito dal sadismo, nel desiderio di far soffrire un essere umano, di torturarlo, di costringerlo a tradire il suo «segreto» nella sofferenza, o eventualmente di distruggerlo. La mania di penetrare il segreto dell'uomo costituisce un elemento essenziale nel determinare la profondità e l'intensità della crudeltà e della distruttività. In modo molto conciso questa idea è stata espressa dallo scrittore russo Isaac Babel, quando racconta di un suo compagno, un ufficiale, che durante la guerra civile russa ha appena ucciso a calci un suo ex padrone e dice: «Sparando - io la metto così sparando ci si libera semplicemente di un individuo ... Sparando non si arriva mai alla sua anima, a quello che c'è dentro di lui e a come si mostra. Ma io non sono uno che si risparmia, e più di una volta ho calpestato un nemico anche per più di un'ora. Vedi, voglio arrivare a sapere che cosa è realmente la vita, che cos'è la vita dentro di noi» (1).

Pure, mentre il sadismo e la distruttività sono motivati dal desiderio di violare il segreto dell'uomo, questa via non può mai portare alla meta desiderata. Facendo soffrire il mio simile, la distanza tra lui e me aumenta fino a un punto in cui la conoscenza non è più possibile. Il sadismo e la distruttività sono tentativi perversi, disperati, tragici di conoscere l'uomo (2).

Il problema della conoscenza dell'uomo è parallelo al problema teologico della conoscenza di Dio. La teologia negativa postula che a me non è dato fare enunciazioni positive su Dio. La sola conoscenza di Dio è ciò che Egli non è. Come dice Maimonide, più so che cosa Dio non è, più so di Dio. E Meister Eckhart: «Mentre l'uomo non può sapere ciò che Dio è, può sapere benissimo ciò che Dio non è». Una conoscenza di questa teologia negativa è il misticismo. Se non posso avere una completa conoscenza di Dio nel pensiero, se la teologia è nel migliore dei casi negativa, la conseguenza positiva di Dio può essere raggiunta solo nell'atto di unione con Dio.

Trasferendo questo principio nel campo dell'anima, potremmo parlare di una «psicologia negativa» e dire inoltre che la completa conoscenza dell'uomo mediante il pensiero è impossibile e che la «conoscenza» completa può aversi soltanto nell'atto d'amore. Come il misticismo è una conseguenza logica della teologia negativa, così l'amore è la conseguenza logica della psicologia negativa.

Enunciare i limiti della psicologia significa nello stesso tempo indicare il pericolo che deriva dall'ignorarli. L'uomo moderno è solo, spaventato, poco capace d'amore. Vuole essere vicino al suo simile, eppure è troppo distaccato e lontano per farlo. I legami marginali con il prossimo sono molteplici ed è facile mantenerli, ma non si può dire che esista un «rapporto fondamentale», quello che va da un nucleo a un altro nucleo. Nella ricerca di un avvicinamento l'uomo ha bisogno di conoscenza; e nella ricerca della conoscenza trova la psicologia. La psicologia diventa un sostituto dell'amore, dell'intimità, dell'unione con gli altri e con se stesso; diventa il rifugio dell'uomo solitario, alienato, invece che un passo verso l'atto d'unione.

Questa funzione di surrogato svolta dalla psicologia è evidente nel fenomeno della popolarità della psicoanalisi. La psicoanalisi può essere utilissima per eliminare le distorsioni paratattiche dentro di noi e sui nostri simili. Può eliminare un'illusione dopo l'altra e così aprire la strada all'atto decisivo che noi soltanto possiamo compiere: il

«coraggio di essere», il salto, l'atto dell'impegno irrevocabile. L'uomo, dopo la nascita fisica, deve affrontare un continuo processo di nascita. Emergere dal grembo della madre è la prima fase della nascita; staccarsi dal suo seno è la seconda; allontanarsi dalle sue braccia la terza. Da questo momento in poi il processo della nascita può fermarsi; l'individuo può diventare una persona socialmente adattata e utile eppure restare un aborto in senso spirituale. Se deve diventare ciò che potenzialmente è come essere umano, deve continuare a nascere; deve cioè continuare a sciogliere i legami primari con il sangue e la terra. Deve passare da un atto di separazione all'atto successivo. Deve rinunciare alla certezza e alle difese e fare il salto nell'atto dell'impegno, dell'interesse e dell'amore. Nel trattamento psicoanalitico succede spessissimo che si sviluppi un tacito accordo tra terapeuta e paziente, in base al presupposto che la psicoanalisi è un metodo mediante il quale si può raggiungere la felicità e la maturità, eppure evitare il salto, l'atto, il dolore della separazione. Per portare un po' più in là il paragone con il salto, la situazione psicoanalitica somiglia talvolta a quella di un uomo desideroso di imparare a nuotare eppure terrorizzato dall'idea di doversi buttare in acqua e affidarsi alla capacità di questa di sostenerlo. E' in piedi sull'orlo della piscina e sente il maestro di nuoto spiegargli i movimenti che deve fare; è una cosa utile e necessaria: ma se lo vediamo entrare e poi parlare, ascoltare e poi parlare, cominciamo a sospettare che tutto quel parlare e quel capire siano diventati un sostituto dell'atto temuto. Nessuna intuizione psicologica, per quanto vasta e profonda, può mai prendere il posto dell'atto, dell'impegno, del salto. Può portare a esso, prepararlo, renderlo possibile, ed è questa la funzione legittima del lavoro psicoanalitico. Ma non deve cercare di sostituirsi all'atto responsabile dell'impegno, senza il quale non può aversi cambiamento reale in un essere umano.

Se la psicoanalisi è intesa in questo senso, deve soddisfare un'altra condizione. L'analista deve superare l'alienazione da se stesso e dal simile prevalente nell'uomo moderno. Come ho già accennato, l'uomo moderno si vede come una cosa, come la personificazione di energie da investire con profitto sul mercato. Nei suoi simili vede cose da utilizzare per uno scambio redditizio. La psicologia, la psichiatria e la psicoanalisi sono oggi coinvolte in questo processo universale di alienazione. Il paziente è considerato come una cosa, come la somma di molte parti. Alcune parti sono difettose e hanno bisogno di essere riparate, così come bisogna riparare certe parti di un'automobile. Ci sono difetti, uno qui, uno lì, chiamati sintomi, e lo psichiatra considera sua funzione riparare o correggere questi vari difetti. Non guarda al paziente come a una totalità globale, unica, che si può capire in pieno solo nell'atto di un rapporto e di una empatia completi. Se la psicoanalisi deve realizzare le sue effettive possibilità, l'analista deve superare la propria alienazione, dev'essere capace di mettersi in comunicazione diretta con il paziente, e in questo rapporto aprire la strada alla spontanea esperienza del paziente e così alla sua «comprensione» di se stesso.

Non deve guardare al paziente come a un oggetto, o anche semplicemente sentendosi un «osservatore partecipe»; deve diventare tutt'uno con lui e nello stesso tempo conservare il proprio distacco e la propria obiettività, in modo da poter formulare ciò che prova in questo atto di unione. La comprensione finale non può essere espressa totalmente in parole; non è una «interpretazione», che descrive il paziente come un oggetto con i suoi vari difetti e spiega la loro genesi, ma è un'intuizione. Essa ha luogo prima nell'analista e

poi, se si vuole che l'analisi riesca, nel paziente. Questa comprensione è improvvisa; è un atto che può essere preparato da molte intuizioni cerebrali senza però poterne mai essere sostituito. Se la psicoanalisi deve svilupparsi in questa direzione, ha ancora possibilità infinite di trasformazione umana e di cambiamento spirituale. Se resta compromessa nel difetto, d'ordine sociale, dell'alienazione, potrà rimediare a questa o quella deficienza, ma rappresenterà soltanto un altro strumento per rendere l'uomo più automatizzato e più adatto a una società alienata.

## **NOTE.**

N. 1. I. Babel', "Vita e avventure di Matteo Pavlicenko", in "Racconti di Odessa", Einaudi, Torino 1988.

N. 2. Nel bambino si osserva chiaramente questo modo di arrivare alla conoscenza, che fa parte del suo normale desiderio di orientarsi nel mondo della realtà fisica. Il bambino rompe le cose e le apre per conoscerle; squarta un animale; strappa crudelmente le ali alla farfalla per conoscerla, per violare il suo segreto. L'apparente crudeltà è motivata da qualcosa di più profondo: dal desiderio di conoscere il segreto delle cose e della vita.

## **IL CONCETTO DI PACE NEI PROFETI.**

Anche se pace significasse semplicemente assenza di guerra, di odio, di massacri, di follie, la sua instaurazione sarebbe una delle mete più alte che l'uomo possa assegnarsi. Se si vuol capire il "particolare concetto di pace nei profeti", tuttavia, bisogna spingersi molto più in là e rendersi conto che esso non può essere definito soltanto assenza di guerra ma che costituisce un concetto spirituale e filosofico. Si basa sull'idea profetica dell'uomo, della storia e della salvezza; ha le sue radici nella storia della creazione dell'uomo e della sua disobbedienza a Dio qual è raccontata nella Genesi e culmina nel concetto di «era messianica».

Prima della caduta di Adamo, prima cioè che acquistasse ragione e consapevolezza di sé, l'uomo viveva in piena armonia con la natura: «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna». Erano separati ma non ne erano coscienti. Il primo atto di disobbedienza, che è anche l'inizio della libertà umana, «apre gli occhi» all'uomo, il quale sa come giudicare il bene e il male; l'uomo è diventato consapevole di se stesso e del suo simile. La storia umana è cominciata. Ma l'uomo è maledetto da Dio per la sua disobbedienza (1). Qual è la maledizione? Inimicizia e lotta sono proclamate tra l'uomo e l'animale («e io porrò inimicizia tra te [il serpente] e la donna e fra la tua e la sua stirpe; questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno»), tra l'uomo e il suolo («maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra»), tra l'uomo e la donna («verso il tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà»), tra la donna e la sua funzione naturale («con dolore partorirai figli»). L'armonia originaria, preindividualistica, è sostituita dal

conflitto e dalla lotta.

L'uomo deve sentirsi come uno straniero nel mondo, estraniato da se stesso e dalla natura, per poter essere di nuovo tutt'uno con se stesso, con il suo simile e con la natura. Deve sentire la scissione tra se stesso come soggetto e il mondo come oggetto in quanto questa è la condizione per superare la scissione stessa. Il suo primo peccato, la disobbedienza, è il primo atto di libertà; è l'inizio della storia umana. E' nella storia che l'uomo si sviluppa, evolve, emerge.

Sviluppa la propria ragione e la propria capacità di amore. Si crea nel processo storico che cominciò con il suo primo atto di libertà, la libertà di disobbedire, di dire «no».

Qual è, secondo il Vecchio Testamento, la funzione di Dio in questo processo storico? Come prima cosa, la più importante, Dio non interviene nella storia dell'uomo con un atto di grazia, non cambia la natura dell'uomo, non cambia il suo cuore. (Qui risiede la differenza fondamentale tra il concetto di salvazione dei profeti e quello cristiano.) L'uomo è corrotto perché si è estraniato e non ha superato questo distacco. Ma la «corruzione» risiede nella natura dell'esistenza umana, ed è l'uomo stesso, non Dio, che può eliminare l'estraniamento realizzando una nuova armonia.

La funzione di Dio nella storia, secondo il pensiero del Vecchio Testamento, è solo quella di mandare dei messaggeri, i profeti, i quali: 1) mostrano all'uomo una nuova meta spirituale; 2) indicano le alternative tra le quali deve scegliere; 3) protestano contro tutti gli atti e gli atteggiamenti con i quali l'uomo si perde e perde la via che porta alla salvazione. Tuttavia, l'uomo è libero d'agire; tocca a lui decidere. Egli si trova di fronte alla scelta tra benedizione e maledizione, vita e morte. Dio spera che l'uomo sceglierà la vita, ma non salva l'uomo con un atto di grazia.

Tale principio è espresso con particolare chiarezza là dove si racconta (1 Samuele 8,4-22) quale fosse l'atteggiamento di Dio quando gli ebrei chiesero a Samuele di dare loro un re. "Si radunarono allora tutti gli anziani d'Israele e andarono da Samuele a Rama. Gli dissero: «Tu ormai sei vecchio e i tuoi figli non ricalcano le tue orme. Ora stabilisci per noi un re che ci governi, come avviene per tutti i popoli».

Agli occhi di Samuele era cattiva la proposta perché avevano detto: «Dacci un re che ci governi». Perciò Samuele pregò il Signore. Il Signore rispose a Samuele: «Ascolta la voce del popolo per quanto ti ha detto, perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi. Come si sono comportati dal giorno in cui li ho fatti uscire dall'Egitto fino ad oggi, abbandonando me per seguire altri dèi, così intendono fare a te.

Ascolta pure la loro richiesta, però annunzia loro chiaramente le pretese del re che regnerà su di loro».

Samuele riferì tutte le parole del Signore al popolo che gli aveva chiesto un re. Disse loro: «Queste saranno le pretese del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia

e capi di cinquantine; li costringerà ad arare i suoi campi, a mietere le sue messi, ad apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. Si farà consegnare ancora i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li regalerà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi consiglieri e ai suoi ministri. Vi sequestrerà gli schiavi e le schiave, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi schiavi. Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà». Il popolo non diede retta a Samuele e rifiutò di ascoltare la sua voce, ma gridò: «No, ci sia un re su di noi. Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre battaglie». Samuele ascoltò tutti i discorsi del popolo e li riferì all'orecchio del Signore.

Rispose il Signore a Samuele: «Ascoltali; regni pure un re su di loro». Samuele disse agli Israeliti: «Ciascuno torni alla sua città!»".

Tutto ciò che Samuele può fare è «dare ascolto alla loro voce», protestare e mostrare le conseguenze della loro azione. Ciò nonostante, il popolo decide di avere un re, questa è la sua decisione e la sua responsabilità.

Questo principio si rivela anche abbastanza chiaramente nella storia biblica della liberazione dall'Egitto. Dio mostra a Mosè come operare alcuni miracoli. I miracoli però sostanzialmente non sono diversi da quelli di cui sono capaci i maghi egiziani. Sono chiaramente intesi a dare a Mosè autorità agli occhi del faraone e del suo popolo; sono concessioni fatte a Mosè perché egli teme che il popolo non capirebbe il messaggio puro da parte di un Dio senza nome. Ma in quella che è la cosa essenziale, preparare il popolo - o il faraone - alla libertà, Dio non interviene minimamente. Il faraone rimane qual è; anzi peggiora, il suo cuore «si indurisce»; e neppure gli ebrei cambiano.

Tentano ancora e ancora di sfuggire alla libertà, di ritornare alla schiavitù e alla sicurezza in Egitto. Dio non cambia il loro cuore, come non cambia il cuore del faraone. Lascia solo l'uomo: lascia che faccia da sé la sua storia, che operi per la propria salvazione.

Il primo atto di libertà dell'uomo è un atto di disobbedienza, con il quale egli trascende la sua unione con la natura, acquista consapevolezza di sé e del suo simile e del loro essere estranei l'uno all'altro. Nel processo storico l'uomo si crea. Diventa sempre più cosciente di sé, cresce nell'amore, nella giustizia, e quando ha raggiunto la meta della piena comprensione del mondo con la sua capacità di ragionare e di amare, è diventato di nuovo uno, ha eliminato il «peccato» originale, è ritornato al paradiso terrestre, ma al nuovo livello dell'individualizzazione e dell'indipendenza umane. Benché l'uomo abbia «peccato» nell'atto della disobbedienza, il suo peccare viene giustificato nel processo storico. Egli non soffre di una corruzione della propria sostanza, ma il suo stesso peccato è l'inizio di un processo dialettico che si conclude con la creazione di sé e con l'autosalvazione.

Questo avveramento dell'autocreazione, la fine della storia di contese e di conflitti e l'inizio di una nuova storia di armonia e di unione, è chiamato «tempo messianico», «fine

dei giorni» eccetera. Il Messia non è il salvatore. Non è mandato da Dio per salvare il suo popolo o mutarne la sostanza corrotta. Il Messia è il simbolo della conquista stessa dell'uomo. Quando l'uomo ha realizzato l'unione, quando è pronto, allora appare il Messia. Il Messia non è il Figlio di Dio più di quanto lo sia qualunque altro uomo: è il re unto che rappresenta la nuova epoca della storia.

La concezione profetica del tempo messianico è quella dell'armonia tra uomo e uomo, uomo e donna, uomo e natura. La nuova armonia è diversa da quella del paradiso terrestre. La si può ottenere soltanto se l'uomo si sviluppa completamente allo scopo di diventare veramente umano, se è capace di amore, se conosce la verità e pratica la giustizia, se sviluppa la sua facoltà razionale a un punto che lo liberi dalla schiavitù dell'uomo e delle passioni irrazionali.

Le descrizioni profetiche abbondano di simboli dell'idea della nuova armonia. La terra sarà di nuovo fertile, le spade si cambieranno in vomeri, il leone e l'agnello vivranno insieme in pace, non ci saranno più guerre, tutta l'umanità sarà unita nella verità e nell'amore.

La pace, nella visione profetica, è un aspetto del tempo messianico; quando l'uomo ha superato la spaccatura che lo divide dal suo simile e dalla natura, allora è veramente in pace con coloro dai quali era separato. Per avere pace, l'uomo deve espiare, deve diventare uno con ciò che lo circonda; la pace è il risultato di una trasformazione dell'uomo in cui l'unione ha sostituito l'alienazione. Così l'idea di pace, nella visione profetica, non può essere separata dall'idea della realizzazione, da parte dell'uomo, della propria umanità. La pace è qualcosa di più di una condizione di non guerra; è armonia e unione tra gli uomini, è superamento del distacco e dell'alienazione.

Il concetto profetico di pace trascende il dominio delle relazioni umane; la nuova armonia è anche quella tra l'uomo e la natura. La pace tra l'uomo e la natura è armonia tra l'uomo e la natura. Essi non sono più divisi, l'uomo non è minacciato dalla natura e non è deciso a dominarla: diventa naturale e la natura diventa umana. Essi cessano di essere avversari e diventano tutt'uno. L'uomo si sente a proprio agio nel mondo naturale, e la natura diventa parte del mondo umano. Questa è la pace nel senso profetico. (La parola ebraica che sta per pace, "shalom", e che si dovrebbe tradurre piuttosto «completezza», punta nella stessa direzione.) Il concetto di tempo messianico e di pace messianica differisce, ovviamente, nelle varie fonti poetiche. Non è nostro scopo, in questa sede, addentrarci nei particolari delle differenze. Basterà indicare, con pochi esempi caratteristici, vari aspetti dell'idea di tempo messianico, in quanto collegata con l'idea di pace.

L'idea del tempo messianico inteso come condizione della "pace tra uomo e natura" e fine di ogni distruzione è così descritta da Isaia (11,6-9): "Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, / la pantera si sdraierà accanto al capretto; / il vitello e il leoncello pascoleranno insieme / e un fanciullo li guiderà. / La vacca e l'orsa pascoleranno insieme; / si sdraieranno insieme i loro piccoli. / Il leone si ciberà di paglia, come il bue; / il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; / il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi. / Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno / in tutto il mio santo monte, / perché la saggezza del Signore / riempirà il paese / come le acque ricoprono il mare".

L'idea della nuova armonia tra uomo e natura nel tempo messianico significa non soltanto la fine della lotta dell'uomo contro la natura ma anche che la natura non si rifiuterà all'uomo: diventerà madre amorevole e nutrice. La natura nell'uomo cesserà di essere paralizzata, e la natura fuori dell'uomo cesserà di essere sterile.

Dice Isaia (35,5-10): "Allora si apriranno gli occhi dei ciechi / e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. / Allora lo zoppo salterà come un cervo, / griderà di gioia la lingua del muto, / perché scaturiranno acque nel deserto, / scorreranno torrenti nella steppa. / La terra bruciata diventerà una palude, / il suolo riarso si muterà in sorgenti d'acqua. / I luoghi dove si sdraiavano gli sciacalli / diventeranno canneti e giuncaie. / Ci sarà una strada appianata / e la chiameranno Via santa; / nessun impuro la percorrerà / e gli stolti non vi si aggireranno. / Non ci sarà più il leone, / nessuna bestia feroce la percorrerà, / vi cammineranno i redenti. / Su di essa ritorneranno i riscattati dal Signore / e verranno in Sion con giubilo; / felicità perenne splenderà sul loro capo; / gioia e felicità li seguiranno / e fuggiranno tristezza e pianto".

O, come dice il secondo Isaia (43,19-20): "Ecco, faccio una cosa nuova: / proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? / Aprirò anche nel deserto una strada, / immetterò fiumi nella steppa. / Mi glorificheranno le bestie selvatiche, / sciacalli e struzzi, / perché avrò fornito acqua al deserto, / fiumi alla steppa, / per dissetare il mio popolo, il mio eletto".

L'idea della nuova unione tra uomo e uomo, nella quale sono scomparsi l'estraniamento e la distruttività, è espressa da Michea (4,3-5): "Egli sarà arbitro tra molti popoli / e pronunzierà sentenza fra numerose nazioni; / dalle loro spade forgeranno vomeri, / dalle loro lame, falci. / Nessuna nazione alzerà la spada contro un'altra nazione / e non impareranno più l'arte della guerra. / Siederanno ognuno tranquillo sotto la vite / e sotto il fico / e più nessuno li spaventerà, / poiché la bocca del Signore degli eserciti ha parlato! / Tutti gli altri popoli / cammineranno pure ognuno nel nome del suo dio, / noi cammineremo nel nome del Signore Dio nostro, / in eterno, sempre".

Ma nel concetto messianico l'uomo non soltanto cesserà di distruggere l'uomo. Egli avrà superato l'esperienza del distacco tra una nazione e l'altra. Una volta diventato completamente umano, l'estraneo cessa di essere un estraneo, e l'uomo cesserà di essere estraneo a se stesso.

Scompare l'illusione della differenza tra nazione e nazione; non ci sono più popoli eletti. Dice Amos (9,7): "Non siete voi per me come gli Etiopi, / Israeliti? Parola del Signore. / Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, / i Filistei da Caftòr e gli Aramei da Kir?".

Lo stesso concetto che tutte le nazioni sono ugualmente amate da Dio e che non c'è più un figlio prediletto è magnificamente espresso anche da Isaia (19,23-25): "In quel giorno vi sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria; l'Assiro andrà in Egitto e l'Egiziano in Assiria; gli Egiziani serviranno il Signore insieme con gli Assiri. In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra. Li benedirà il Signore degli eserciti «Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità»".

Riassumendo: l'idea profetica della pace è parte di tutta la concezione storica e religiosa dei profeti, concezione che culmina nell'idea del tempo messianico; pace tra uomo e uomo e tra uomo e natura è qualcosa di più che semplice assenza di lotta; è la realizzazione di un'armonia e di un'unione autentiche, è l'esperienza del «diventare uno» col mondo e in se stessi; è la fine dell'alienazione, il ritorno dell'uomo a se stesso.

## **NOTE.**

N. 1. La parola «peccato» non appare nel testo biblico.

## **RINGRAZIAMENTI.**

Ringrazio i seguenti editori che hanno gentilmente autorizzato a riprodurre passi dalle loro pubblicazioni: «The American Scholar», per "The Present Human Condition" ("La condizione attuale dell'uomo"), inverno 1955-56, vol. 25, n. 1; Harper and Row, Publishers, Inc., per "Sex and Character" ("Sesso e carattere"), da "The Family: Its Function and Destiny", a cura di Ruth Nanda Anshen, copyright 1949 di Harper and Row, Publishers, Inc.; copyright 1959 di Ruth Nanda Anshen; e per "On the Limitations and Dangers of Psychology" ("Sui limiti e pericoli della psicologia"), da "Religion and Culture", a cura di Walter Leibricht, copyright 1959 di Walter Leibricht; «Saturday Review», per "Psychoanalysis - Science or Party Line?" ("La psicoanalisi: scienza o linea di partito?"), apparso col titolo "Scientism of Fanaticism?" in «Saturday Review», 14 giugno 1958.

"Medicine and the Ethical Problem of Modern Man" ("La medicina e il problema etico dell'uomo moderno") era in origine una conferenza tenuta nell'aprile 1957 in occasione delle George W. Gay Lectures Upon Medical Ethics alla Harvard Medical School e intitolata "The Ethical Problem of Modern Man".

"The Revolutionary Character" ("Il carattere rivoluzionario") era in origine un intervento letto al Settimo congresso interamericano di psicologia, tenuto a Città del Messico nel dicembre 1961.