

Immaginario paranoide e potere. Spunti per una riflessione

Giulio M. Chiodi

Examined in its abstract nature, the power is a key element of any social relationship, a priori not amenable to negative evaluations. Only an analysis that takes into account the context in which power is exercised, the relationships it establishes and the symbolic aspects on which it supports, it is able to distinguish between power as a physiological mode of human relations and its degenerate and pathological forms as the paranoia.

Il Potere è la manifestazione suprema della paura che
l'uomo fa a se stesso, malgrado gli sforzi per liberarsene.
(Guglielmo Ferrero)

Il titolo prescelto suggerisce la considerazione del potere sotto un profilo patologico. Assunto in maniera apodittica, il suggerimento sembrerebbe orientare l'osservatore in direzione di un'ipotesi che consideri il potere per sua natura un fenomeno di alterazione, alterato e alterante. In maniera ponderata, invece, l'invito è a considerare solo la possibile e non necessaria patologia del potere. È nella logica delle evidenze, infatti, che la presenza del potere, nelle sue svariate tipologie e fenomenologie, è ineludibile per qualsiasi genere di rapporto tra individui, è quindi assolutamente ineliminabile. Il potere, dunque, lungi dall'essere una forma patologica della convivenza è a quest'ultima fisiologicamente connaturato. Del resto, non può darsi una relazione, pur fosse soltanto tra due individui, senza che intervenga tra essi un rapporto reciproco di potere, per quanto esso arioso si presenti. Perfino nella simpatia che lega tra loro due individui si tesse sempre una sottile rete di reciproche influenze, incidenti sul modo di sentire e di indirizzare le scelte, sì che vi sono riconoscibili oscillanti dominanze e dipendenze. Un amico, se è veramente tale, infonde sempre, quanto meno, energie patiche ed esercita anche involontariamente sull'amico sollecitazioni condizionanti, nel bene e nel male.

Del potere non si possono dare definizioni soddisfacenti se non lo si contestualizza, cioè se non lo si osserva specificando i reali soggetti coinvolti e altresì la natura della relazione, nella quale esso produce i suoi effetti. È corretto, a proposito di potere, insistere sui suoi effetti più che sulla sostanza. Infatti, il potere in realtà non esiste, perché di per sé è invisibile e metafisico, ma se ne percepiscono soltanto le conseguenze. E ciò avviene tanto *ex parte potentis* quanto *ex parte subjecti*.

Quanto ora detto vale per qualsiasi tipo di civiltà, anche se la diversità di tradizioni culturali e dei loro lasciti nella mentalità e nei costumi ne danno accentuazioni molto variate. Per esempio, nemmeno all'interno del mondo che genericamente si è consueti definire occidentale, tutte le sue aree si presentano a tal proposito omogenee. È indicativo, entrando nel merito, che una problematica che accosti in un aggregato sociale il potere alla paranoia, se percepita o concepita in ambienti mediterranei, acquisti immediatamente estensione di portata anche politica, potendo anche essere interpretata come realtà strutturale all'organizzazione collettiva; il medesimo fenomeno, invece, se percepito in ambienti di costumi più settentrionali, è molto facile che si circoscriva a condizioni ritenute attinenti strettamente ai singoli individui. In pratica, ravvisare in un regime qualità caratteriali alterate, nel primo caso sarebbe plausibilmente suscettibile di interpretazioni strutturali e generalizzabili al sistema; di contro, tale generalizzazione strutturale sarebbe certamente meno pensabile nel secondo caso, nel quale le caratterialità tendenzialmente verrebbero imputate ai comportamenti soggettivi piuttosto che ai ruoli e alle funzioni. Nel constatare questa differenza entra in gioco una diversità di stratificazioni etico-costumali, che segna la storia dei singoli paesi.

È fondamentale, comunque, non generalizzare il concetto di potere. È evidente che la sua qualificazione – naturalmente definibile, ripetiamo, soltanto nei suoi effetti – richiede precise contestualizzazioni. Il pensiero filosofico si è anche già da secoli provato ad anticiparle: l'esempio più citato è senz'altro quello della classificazione aristotelica, concernente le differenze tra il potere dei governanti sui governati e quello del padre sui figli o quello dei padroni sugli schiavi. Anche se in queste brevi osservazioni ci riferiremo in particolare alla prima tipologia, che concerne il rapporto politico, pur senza attenerci alla fonte di Aristotele, le interferenze di altri rapporti, soprattutto di natura psicologica, non possono assolutamente essere esclusi. Fermandoci all'ambito solo politico, comunque, le formulazioni aristoteliche rimangono sempre molto, anzi troppo, generiche, soprattutto perché perdono non poco di senso una volta sottratte alla contestualizzazione greca, specialmente quando letta, come fa il grande filosofo, alla luce delle istituzioni della *polis*. Sui limiti dell'impostazione aristotelica, detto per inciso, è sufficiente ricordare quanto le si contrappone nella ben più articolata fenomenologia istituzionalistica che si riscontra

nell'antica Roma, dove la profonda sensibilità giuridica e istituzionalistica che ispirava il suo sistema di relazioni ci fa incontrare concetti come quelli di *auctoritas*, *potestas*, *imperium*, *facultas*, per citare solo i maggiori qualificanti; troppo superficialmente noi siamo spesso consueti far rientrare questi ben specificati e differenziati concetti in una imprecisa e troppo generica nozione di potere. Tanto più che essi si configurano in maniera correlata con altri, tutt'altro che irrilevanti, come il *mos*, il *fās* e lo *iūs*.

Le suggestioni che di primo acchito insorgono nel pensiero rivolto alla natura del potere agiscono secondo categorie complessivamente alquanto promiscue. Sono categorie morali, e allora le osservazioni in merito hanno natura soltanto retorica; categorie storiche, e allora il potere è descritto come espressione di eventi o di indagine culturale o erudita; categorie filosofiche, che fanno del potere un oggetto di astrazione o una proiezione degli utopismi della ragione; categorie sociologiche, che indugiano in tipologie statistico-catalogatrici e cetuali; categorie giuridiche, che si sforzeranno di individuare norme e formalità per la regolazione e il contenimento degli arbitrî; categorie psicologiche, che variamente evidenzieranno le forme di reazione emozionali ed idioaffettive della sensibilità umana. Oggi, da ultimo, si vanno accreditando nuove categorie interpretative, collegate alla sfera del *bios*, nelle quali entrano in maniera condizionante le dimensioni strettamente corporee, per non dire specificamente di quelle della salute psico-fisica, ossia il corporeo nei suoi nessi con le naturali inclinazioni alla ricerca istintiva e pulsionale della perfezione o della felicità.

Sono infatti da mettere su questo piano, strettamente congruente con la sensibilità epocale, altresì le acquisizioni di grande rilevanza scientifica, frutto di attività di ricerca recenti e tuttora in corso, quali sono le scoperte nel campo delle cosiddette scienze cognitive, che stanno attribuendo a talune reazioni neuronali la formazione di inclinazioni mentali, emozionali e caratteriali. Ci possiamo aspettare apporti proprio in merito al problema che qui stiamo trattando. Al di là dei progressi della conoscenza, non è comunque arbitrario leggere in chiave simbolica, sulla traccia di queste nuove prospettive e fruendo dei preziosi risultati scientifici che ci possano offrire, una sorta di regressione ai significanti puri, a quei significanti, cioè, che risultano dipendenti esclusivamente dalla pura corporeità organica e dalla materialità. Rimanendo l'osservazione e l'elaborazione circoscritte ai soli dati materiali, si finisce per accantonare del tutto le strutture di senso, che esprimono le modalità nelle quali si riconosce la nostra psiche ed esercita, autoriconoscendosi, le sue energie patiche, individualizzanti ed identarie. Siamo esposti, ho detto, a un processo di regressione al significante puro, il fattore meramente biologico. È innegabile, del resto, che il corpo abbia la proprietà di essere quanto di più identitariamente individuale si percepisca e quanto nel contempo accomuni

tutti, giacché tutti si riconoscono nel corpo di cui sono dotati. Semmai problematici, oggetto di differenze e di dissidio, sono invece le altre qualità, come la ragione, il sentimento, il costume, i gusti, i pensieri, i bisogni, le emozioni: sono la materia fenomenica e noumenica che gestisce ed inibisce la pura corporeità, secondo schemi praticamente imponderabili.

Un indizio tutt'altro che banale dell'affermarsi della mera corporeità e dell'accentrarsi su di essa delle proiezioni immaginali - fattosi addirittura costume corrente mediante interessi economici ben mirati, emerge con evidenza perfino nell'edilizia contemporanea, e in maniera vistosa se ci rapportiamo a quella in vigore fino a poco meno di un secolo fa: alludo all'importanza che è data nelle abitazioni, soprattutto private, alle stanze da bagno o luoghi di decenza, che sono riservati esclusivamente all'accudimento delle esigenze corporali, tanto volontarie che necessitanti, con sempre accrescente riguardo alle attrezzature che le soddisfano. Questi ambienti domestici, fino ad un paio di generazioni fa ed anche meno, erano considerati spazi decisamente secondari, giudicati solo indispensabili e minimalmente curati. L'attenzione alla corporeità, tanto sotto il profilo della salute quanto sotto quello della estetica, ovviamente valorizza le proprietà della fisiologia e si rivolge alle qualità e alle potenzialità delle strutture materiali ed organiche nelle loro particolarità e non solo in quelle della totalità ed unitarietà dell'essere organico. L'argomento ora toccato apparirà puerile e peregrino, ma rimane il fatto inconfutabile che esso è fortemente indiziario e sintomale.

Non c'è alcun dubbio che accennare al potere sotto profili che consentano accostamenti con la paranoia invita in maniera speciale a svolgere considerazioni di carattere psicologico. Dagli esperti sono state studiate abbondantemente le personalità di dittatori, nonché gli effetti carismatici delle loro figure sulle masse; altresì lo stesso "effetto-massa" è stato giudicato come il prodotto di una suggestione collettiva, quale fonte e reciproco risultato di un bisogno personale di appartenenza, che assume forme paranoide in virtù di fobie identitarie. Sono innegabili in questi contesti le latenze paranoide, ma sarebbe troppo semplicistico assumere da qui esemplificazioni che cercassero di liquidare il potere, che ivi si esplica sia in forma attiva che passiva, quale realtà che ineludibilmente deve assumere qualità solo emozionalmente fondate.

Deve rimanere un punto fermo che il potere (qui lo intendiamo specificamente politico) è una realtà fisiologica nell'organizzazione collettiva, le sue manifestazioni fobico-paranoide ne sono soltanto alterazioni patologiche. Perciò paranoia del potere significa sempre una patologia del potere. Detta in questi termini, possiamo considerarla una verità di ragione. Ma è poi sempre una verità anche di fatto? Nella pratica le dimensioni emozionali ed idioaffettive sono imprescindibili nelle relazioni interumane, perché vi partecipano la volontà, il sogno ad occhi aperti, l'idealità, i bisogni e i desideri che sono spesso

contrastanti, sia in quanto praticamente incompatibili o confliggenti, sia perché disomogenei tra individui, individui e gruppi, tra gruppi. Accentuando gli effetti compositi della loro miscela qualcuno potrebbe legittimamente ritenere che l'essere patologico sia una condizione fisiologica del potere. Vi si concentrano anche tutti i tipi di *Tagträume* ricordatici da Marc Bloch¹. E quando ci chiediamo su che cosa si sostenga, sotto il profilo del suo *pathos*, il potere carismatico descritto da Max Weber, quanto fisio-patologia politica vi scorgiamo?

Nella pratica dobbiamo dare rilievo anche a un altro elemento incidente sullo stato d'animo ingenerato dai rapporti col potere: è il sospetto. Non è un attributo soltanto del tiranno, come tanta letteratura ci ha tramandato.

Il sospetto è una pietra miliare delle istituzioni e delle leggi, nelle quali aleggia sempre una pesante atmosfera di arbitrarità e insieme di inganno. Arbitrio e inganno vi serpeggiano ovunque e comunque, non già perché si annidino tra i velami dell'ossessivo bisogno di giustificare la propria autorità, che affligge tramite le loro procedure istituzioni e legificazioni: i problemi di legittimità, per quanto incidenti sulla vita collettiva, rimangono nel complesso pur sempre astrazioni ideologiche. Arbitrio e inganno quivi sottesi innestano incontenibili e reiterate dinamiche del sospetto. Prima di tutto è proprio sul sospetto che si regge praticamente il diritto positivo. Le norme della legge si fondano sulla supposizione che i loro precetti siano disattesi dai cittadini. Anzi, il riconoscimento della giuridicità di una norma da altri tipi di norme si fonderebbe addirittura sul presupposto della sua inottemperanza. Del resto, non occorrerebbe nemmeno formulare prescrizioni, se tutti spontaneamente ne seguissero i precetti. La trasgressione si pone alla radice degli ordinamenti, che si erigono sull'assenza di fiducia, cercando tuttavia il consenso da coloro ai quali non la concedono. Che sia un regime di sospetto ad imperare negli ordinamenti ci dice molte cose sulla natura dei rapporti sociali sottoposti ad ordinamenti rigidi. Del resto, si deve osservare che le leggi suppliscono anche alla carenza di un sincero sentimento di solidarietà e di appartenenza, cosicché spesso sono proprio esse a sospingere il cittadino più a raggirarle più che a rispettarle. Per questo verso, le leggi si fanno anche strumento di diseducazione.

Il sospetto pone le basi per la configurazione di un immaginario persecutorio. Le sindromi persecutorie, ovviamente, colpiscono tanto il governante che il governato. Il potere che controlla sospetta i controllati e i controllati sospettano i controllori. Il *delirio del potere*, che può pervenire al delirio di onnipotenza, ha qui una delle sue fonti principali. In aggiunta al sospetto verso l'altro, il delirio si rafforza vieppiù sulla base del sospetto di essere sospettato, dove l'elemento

¹ Cfr. Bloch (1994). Sul ruolo in generale della menzogna nel potere, che ha illustri ascendenze in Platone, per il nostro tema cfr. anche Cesaro (1994).

paranoico si fa assolutamente condizionante e innesca il processo perverso, per il quale insorge altresì il sospetto di non essere sufficientemente sospettosi.

È inevitabile che la soglia del dominio sia comunque popolata dal sospetto. L'ossessione delle legittimazioni, delle trasparenze, delle procedure, delle pubblicità sono tutti esorcismi del sospetto (e indirettamente, quindi, anche dell'*Angst*, di cui dirò più avanti). Ma se la logica del sospetto, nel suo riprodursi, induce alla vera e propria alterazione degli equilibri psico-agenti, non si possono trascurare altri tipi di atteggiamenti che giudicheremmo a pieno titolo paranoici: mi riferisco a quelli provenienti da convinzioni e dal perseguimento di obiettivi che, commisurati alla normalità (che a sua volta rappresenta statisticamente il comportamento dei più, e quindi la mediocrità), sono qualificabili come dettati dalla follia. Non dimentichiamo l'ironia di Erasmo in tema, quando osserva che in realtà il mondo è governato dalla follia².

Al termine «paranoia», che di regola deve essere considerato con riferimento ad uno stato anomalo ed alterato, si associano giustamente connotati di negatività; e sarebbe perciò ingenuo, prima ancora che incauto, generalizzare questo stato come strutturale di ogni genere di potere. Forse solo un puro anarchico, in tal caso dotato a sua volta della sua paranoia, può pensarlo.

Non deve sfuggire come principio generale che, per una più precisa definizione del nostro problema sul potere, caratteristica della sua natura è di non esistere materialmente, ma di essere solo percepito da chi lo subisce³. Anche chi lo esercita non può esperirne gli effetti, se non in quanto qualcuno sia costretto ad esserne sottomesso e ad entrare nei meccanismi dell'assoggettamento. È una regola ferrea: il potere si legge soltanto sul versante di chi ne è assoggettato.

Questa osservazione non è futile, se constatiamo che l'idea stessa del potere - come se esso fosse sorretto da una sorta di esuberanza o di eccedenza emozionale ed idioaffettiva di soggetti aggressivi ed egocentrici - nasce naturalmente solo in chi non riconosce le eccedenze come tali oppure, al contrario, vive forme di frustrazione per un profondo senso, anche rimosso, di impotenza. Si pensi all'esempio macroscopico del dittatore, che interpreta l'accentramento e l'esclusività del suo potere come un compito, un dovere, una missione per il bene altrui. Dal punto di vista paradigmatico della struttura del potere è questo un rivestimento legittimante di uno stato primario di impotenza o di timore di essere vittima, sia della potenza di altri che della propria impotenza. Il punto di osservazione privilegiato in merito, per chi debba descrivere il fenomeno, è appunto il caso tipico dell'asservito o dell'impotente. Anche

² Intorno a questo argomento cfr. da ultimo Zoja (2011).

³ Ho trattato specificamente la natura metafisica, ma con effetti concreti, del potere sistemico di un contesto politico ne *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano, 1979, al quale volume rinvio per approfondimenti degli aspetti teorici dell'argomento.

la personalità autoritaria, analizzata sociologicamente da un Weber o dalle ricerche americane di un Adorno – per citare esempi illustri - non può considerarsi esente dall'instaurare in partenza la sua consistenza su una posizione dipendente, che rimarrà sempre sottesa alla sua azione.

Le generalizzazioni in campo psicologico, e non soltanto in questo, sono pericolose: occorre sempre andare direttamente sul caso concreto. Ciò vale per principio; ma per non soffermarci sulla casistica, credo che gli studi di simbolica ci offrano strumenti di analisi insostituibili. In particolare è indispensabile il riferimento, a questo riguardo, a qualcuna delle più importanti acquisizioni concernenti, nello specifico, il tema qui proposto.

Che cosa induca al bisogno di esercitare un potere (sotto questo profilo anche estraneo alla politica), che spesso consiste solo nell'impulso esibitorio di illudersi o di voler mostrare di possederlo, può trovare spiegazione caso per caso, ma la casistica mette sempre in luce la presenza di più o meno marcate condizioni di dipendenza. Ritengo di poterne individuare le due principali, che per verità sono da vedersi l'una come la faccia dell'altra: si tratta della solitudine e della paura. Alla radice di entrambe si riscontra, vera o immaginaria, la dipendenza dall'altro, anche quando questi fosse totalmente un estraneo.

Innanzitutto la percezione della dipendenza o semplicemente il paventarla derivano in modo speciale dalla necessità, e dal conseguente vantaggio che ci si ripromette, di vincere uno stato di solitudine, congenito alla natura stesso dell'individuo in quanto tale. L'uomo nasce solo, muore solo, vive in maschera. La maschera gli è necessaria per la convivenza con gli altri uomini. Quella maschera nasconde la sua solitudine. Anche il potere vive di maschere; lo fanno seducente e ingannevole, violento e vuoto. Il potere isola, perché il contatto con l'altro nega per definizione la parità; ma, ad onta di quanto potrebbe apparire nega anche la complementarità. Ciò è inerente alla sua natura asimmetrica rispetto a quanto si rivolge e soggiogante. La responsabilità di cui il potere si carica è in realtà un autolimito; il potere si vuole autoresponsabile. È necessariamente autoresponsabile. Nulla può esserci al di sopra di un potere, che non sia a sua volta un potere ancora maggiore di esso. Per ciò il potere si isola, è una sede di solitudine. Terminavo un mio libro di anni fa, che ha avuto qualche fortuna, proprio accennando alle «totalizzazioni del potere» a all'«inconsistente solitudine che l'accompagna»⁴.

Superare questa solitudine significa, nel contesto che stiamo tratteggiando, sentirsi indispensabile per gli altri e costruire se stessi come loro guida o immaginarsi di esserlo, appropriarsi della loro libertà, negandola o, paradossalmente, pretendendo di promuoverla sotto la propria egida. Si previene in

⁴ Chiodi (1979: 273).

tal modo la minaccia, reale o immaginaria, di soccombere nell'incontro con l'altro, subendone le pretese. Una tale postura si imbatte in non poche difficoltà a voler distinguere in essa i lati razionali e i lati passionali delle scelte e soprattutto non sa tollerare la scissione interiore che consegue al suo *status*; essa è portata, così, a giudicare le tensioni prodotte dalla scissione ragione-passione come condizione di irrisolutezza poco o punto sostenibile. La creazione di un rapporto di dipendenza, prioritariamente psichica, diventa allora la maniera per superare l'incertezza e le sue tormentose tensioni; dipendenza che consiste, in ultima analisi, nel bisogno di rapportarsi all'altro. Sta proprio qui, nel bisogno pressante dell'altro il nucleo dello stato patico operante nei rapporti di potere; ma si tratta di un «altro» tutto da modellare a misura del proprio sentire e soprattutto proprio timore, oppure è da immaginare contestualizzato in un ambiente collettivo, delle cui sorti il soggetto che si sente doverosamente investito di potere ritiene di farsi responsabile.

Il senso di solitudine, in questo genere di dipendenza, si converte in immagine di unicità, in destino di insostituibilità della propria funzione di guida. Quel potere che ci si autocompiace nel suo esercizio, ma che nel contempo può essere vissuto anche come un pesantissimo onere, come di un eroico sacrificio di sé per gli altri. È un potere che si riveste della convinzione, o almeno dell'illusione, di essere strumento per fini disinteressati, che rende indispensabili agli altri; e che si adopera nel crederci e nel farlo credere.

Pensare al potere accostandolo al termine «paranoia» ci obbliga certamente a una riflessione di carattere psicologico; e ciò comporta ragionare sulle condizioni di un soggetto. Le categorie psicologiche non si possono che costruire tutte intorno ad un soggetto individuale e anche se sono stati elaborati diversi tentativi di applicazione a soggetti collettivi – problema ineludibile se ci si riferisce a fenomeni politici – il trasferimento di proprietà, sperimentate sui singoli, a entità sociali più o meno organizzate comporta sempre l'impegno di motivare e di precisare le affermazioni. I singoli individui sono dotati di organi e di reazioni psico-fisiologiche, le collettività sono prive di effettivi centri ed organi fisiologici. Fisiologia qui, quando la si cita, è usata in senso traslato. Per questo motivo il tema psicologico – se riferito al potere in senso politico – non può prescindere dal riferimento ad un preciso soggetto o a più soggetti, distintamente considerati. In proposito non mancano certo esempi di despoti, sovrani e tiranni, appartenenti a tutti i tipi di civiltà e a tutti i tempi, le cui personalità possono essere studiate sotto il profilo di veri e propri esponenti di sindromi paranoiche del potere.

Ma la solitudine è anche una caratteristica dell'eroe. La figura dell'eroe, presa in se stessa, non avrebbe nulla a che fare né col potere, né con la paranoia: se di quest'ultima entrasse negli orditi cesserebbe di essere figura eroica. Ci si dovrebbe soffermare a lungo su una figura archetipale come questa, ma

qui ci basta ricordare che essa ha anche un versante psico-proiettivo, legato con l'egoità e col protagonismo, che non la rende affatto estranea ai fenomeni qui presi in considerazione. Se l'eroe, figura mitico-ideale, non ha implicazioni con la paranoia del potere, l'eroe come figura psicologica e psico-proiettiva vi interferisce frequentemente. L'eroe è, in ogni caso, un'immagine del nostro io proiettivo, che nell'immaginario simbolico impersona la correzione alle lacune del nostro inconscio e rappresenta la forza di vincere le negatività che lo insidiano. Sotto questo aspetto diciamo che gli uomini si pensano fatti ad immagine e somiglianza del dio in cui credono.

Mi suggerisce la chiamata in causa della figura archetipale dell'eroe proprio la natura psico-proiettiva della sua immagine. Sto pensando, in particolare, alle analogie che Joseph L. Henderson, psicologo di scuola junghiana, ha stabilito tra antiche credenze di una popolazione americana precolombiana e aspetti fasici dell'inconscio contemporaneo⁵. Il riferimento non è affatto fuori luogo, poiché l'autore parla di quattro tipologie dell'eroe, che corrispondono ad altrettanti gradi di maturità di un essere umano, e la cui manifestazione è rappresentata dall'espressione di una forma di potenza, sostanzialmente racchiusa in se stessa, così come stabilmente si rinchiude in se stesso l'atteggiamento paranoico. Nella visione mitica di quell'antico popolo americano, i Winnebago, Henderson ravvisa quattro precisi caratteri tipologici, ognuno ipostatizzato in una corrispettiva figura di eroe.

Il primo dei quattro eroi è detto da quel popolo stesso dell'«Imbroglione», e corrisponde a colui che è sottoposto alla più completa soggezione ad appetiti fisici primari, che mostrano in lui uno stato immaturo simile a quello di un essere infantile, irresponsabile, violento, possessivo, crudele e animalesco, preda della cinica autoreferenzialità dei suoi istinti. La sua tipica natura di animale selvaggio – che noi conosciamo come componente di tanti eroi classici della nostre saghe - rappresenta la forza primigenia in assoluto, vissuta nella sua più radicale inconsapevolezza.

La seconda tipologia ha come eroe la «Lepre». Qui l'eroe incorpora ancora una natura animalesca, ma si presenta più maturo e tale continua anche a farsi, incominciando a trasformarsi e ad assumere caratteri di uomo, talché lo si potrebbe definire metà bestia e metà uomo. Paul Radin, il raccoglitore di queste antiche storie, ricorda la potenza dell'eroe Lepre quale fondatore di città e quale semidivinità-guida e personificazione della forza di trasformazione, sostanzialmente simile a un'immagine tutelare della divinità e dell'archetipo del Salvatore. Una tale maniera di interpretare l'eroe Lepre, ha fatto sì che esso venisse perfino inteso anche come Cristo da chi incominciò ad avere

⁵ Cfr. Henderson (2011: 91-141).

contatti col cristianesimo, considerando nell'immaginario l'una figura potente come fungibile dell'altra⁶.

Il terzo eroe è detto del «Corno Rosso». In lui la potenza si fa bellicosa; è l'eroe della sfida costante, che compie le imprese impossibili con coraggio ed energie soprannaturali e mostra di possedere, secondo Henderson, tutte le qualità caratterizzanti che comunemente vengono attribuite agli eroi delle mitologie. Le caratteristiche animalesche sono in lui del tutto scomparse e l'eroe del Corno Rosso appare completamente come uomo nella sua pienezza, ma straordinariamente superdotato, pervaso di virtù soprannaturali e artefice completamente autonomo delle sue azioni.

Il quarto eroe appare di più complessa natura; è l'eroe detto «I due Gemelli». Non c'è potenza di sorta che lo possa vincere. Come mostra il suo nome egli ha in sé qualcosa di duplice e l'interpretazione dello studioso citato spiega questa ancipite natura come la combinazione del quiescente e del dinamico, dell'energia di colui che agisce nella cauta introversione e di colui che lo fa nella più aggressiva estroversione. La sfida dell'eroe Gemelli è totale, anche contro gli dèi, addirittura combattuta come se fosse l'insieme degli dèi. Ma il significato forte da sottolineare è un altro. Lo strapotere dell'eroe dei Gemelli è tale che distrugge tutto e per questo motivo alla fine finisce per colpire anche ciò che lo sorregge. L'eroe dei Gemelli soccombe in tal modo per autodistruzione, per un potere tanto eccedente se stesso che finisce indirettamente per rivolgersi contro se stesso. È costretto a desistere: l'eroe non c'è più, cessa la sua azione. E qui si conclude il ciclo o tetraciclo eroico.

L'identificazione totale col potere, in questo ciclo, coincide in sostanza col suicidio del potere. È identificazione cieca ed inconsapevole nel primo eroe; occhiuta e consapevole nel quarto. Il primo e il quarto sono nella totalità piena ed esaustiva; il primo è nella totalità nascente, il quarto nella totalità terminale. Di paranoide non c'è nulla e c'è tutto, giacché ogni modalità eroica evocata dai Winnebago non conosce alterità se non nel soggiogarla e per soggiogarla. Anche se nella seconda figura eroica la solitudine del soggetto è attenuata dal bisogno di tutela rivolto all'altro, in tutte e quattro è una condizione di identificazione autoreferente dell'eroe e dell'unicità del potere che questi esercita. In questa prospettiva il paradigma psichico che ne emerge è certamente molto efficace, sia per illustrare le proprietà tipologiche, sia per identificarne gli esiti.

È certamente possibile estendere i caratteri della solitudine, di per sé plasmati sul singolo individuo, anche ad una compagine collettiva, almeno per analogia, se immaginiamo, per esempio, un'élite chiusa in se stessa e che ritiene la sua sopravvivenza garantita soltanto dal mantenimento del proprio in-

⁶ Cfr. Radin (1948).

contrastato potere. Ma l'estensione della condizione psicologica sopra espressa richiede senza dubbio delle forzature, dal momento che un soggetto politico non identificato in un singolo individuo (come sarebbe un dittatore) presenta componenti e interrelazioni molto più complesse e non certo univoche e monocentrate. Per quanto ristretta essa sia, un'élite comporta sempre una pluralità di soggetti singoli che la formano, ma la sua dimensione unitaria, tanto nella sua sostanza sociale quanto nelle sue decisioni, non è mai scomponibile nella somma dei suoi componenti. Il vero problema, sul punto, è che lo scarto tra la sua unità d'insieme e il suo «tutti» non è mai uniformemente colmabile. Parlavamo di solitudine. Non mancano casi di realtà politicamente organizzate affette da un sentimento collettivo, per lo più di natura ossessivo-persecutoria, declinabile sotto un genere di solitudine che può accostarsi alla sindrome di isolamento, di assedio, di annientamento, o anche di superiorità di razza, di civiltà o di intoccabile purezza, di unicità culturale con compiti salvifici o di semplice e circoscritta sopravvivenza economica e costumale. In questi casi l'idea di potere assume proporzioni che trascendono dimensioni equilibrate di coesistenza con l'altro e si coniugano con l'eccezionalità, con tutte le conseguenze che ne possono derivare, come in primo luogo la riproduzione di tensioni paranoiche di diffusione collettiva.

L'altra faccia della solitudine è la paura, che della solitudine possiamo considerare una versione più marcata e sovraccitata.

Non è affatto enfatico, nel nostro caso, prendere in considerazione anche il fattore «paura». Ritengo, tuttavia, che risulti più efficace ricorrere al termine tedesco di *Angst*, anche nelle flessioni che gli ha attribuito Freud, giacché mi sembra meglio esprimere la consistenza flessibile ed alonata dell'idea qui in gioco, meno resa dall'italiano «paura». È il tema, fra l'altro, con cui Domenica Mazzù introduce la sua monografia intitolata *Il complesso dell'usurpatore*, un libro non solo pioniere della simbolica politica, ma si può dire dalla prima all'ultima pagina strettamente dedicato all'argomento che stiamo trattando⁷. L'autrice pone il tema della paura proprio in connessione col potere politico e lo collega ad un'interpretazione del *ressentiment*, evocato da Nietzsche, sottolineandone la natura di istinto di vendetta. L'istinto al quale dobbiamo dare qui risalto è, in realtà, un impulso di rivendicazione indeterminato, senza un riferimento definito, generato da un oscuro conflitto originario, nel senso archetipico e non temporale del termine, radicato in un dualismo primordiale, che è il medesimo (o molto simile ad esso) che Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, ha

⁷ Cfr. Mazzù (1999a). Alla medesima autrice, nell'ambito degli studi di simbolica politica, risalgono i più importanti apporti al tema paranoia-potere. Cfr. anche, fra altri, Mazzù (1990), (1992), (1999b), (2003). Altri spunti sono in Bonvecchio, Risé (2010) e Bonvecchio (2002).

collocato nella formazione dell'autocoscienza sotto le figure fenomenologiche, correlate e contrastanti, del padrone e del servo. Questo istinto è generato dal binomio «comando-obbedienza».

La nostra stessa esistenza è costantemente disseminata di circostanze che fanno affiorare alla coscienza la consapevolezza di dovere in noi stessi contemporaneamente comandare ed obbedire a noi stessi, prima ancora che agli altri. E l'incipite tensione che si deposita nel nostro inconscio esprime, a sua volta, le dinamiche che ci pongono in relazione con gli altri, secondo un relazionarsi inevitabilmente necessario. Ma altrettanto necessario e inevitabile diventa il riversamento di questo originario conflitto interiore verso l'esterno (Hegel in proposito parlerà di lotta per il riconoscimento). Comando ed obbedienza sono i due comportamenti correlati non solo dell'apertura verso se stessi, ma anche al mondo, e nel contempo sono i termini sui quali si instaura il paradigma del potere. Non si dà incontro tra due individui senza che si risvegliano, seppur tenuamente, questi tratti del profondo, che costituiscono un vero e proprio paradigma archetipale del rapporto intersoggettivo. (Freud ne farà risalire la manifestazione già nel rapporto del bambino coi genitori, in virtù della sua debolezza al loro confronto).

Quanto all'*Angst*, essa sottilmente svolge anche sempre una funzione equilibratrice tra i due versanti del comandare e dell'obbedire, compensando le eccedenze dell'uno sull'altro. Sa agire, cioè, da calmiera nei modi di una spontanea e circostanziata *prudencia*, che pone limiti all'istinto di dominio e all'istinto di sottomissione in maniera reciproca, quasi fossero i due piatti di una bilancia. È soltanto quando l'*Angst* prende il sopravvento assoluto e produce sue proprie proiezioni, cioè quando si generano immagini interiori dell'io patito, che fanno perdere all'*Angst* il ruolo equilibratore, con la conseguenza che il potere (dettato dall'*Angst* medesima) diventa una specie di inquieto fantasma, invasivo della psiche e prende ad agire da guida sulle scelte del soggetto. L'*Angst* equilibratrice funge in sostanza da elemento che, equilibrando, si pone in posizione terziaria, quale terzo incluso e simultaneamente *super partes*, nella posizione in cui dovrebbe generalmente essere il potere nelle sue funzioni più fisiologiche alla struttura di un sistema politico. Quando l'*Angst* equilibratrice lascia il posto all'*Angst* dominatrice e prende il sopravvento, allora anch'essa si fa partigiana, si trasforma in *pars*, o meglio si identifica con una delle due *partes*. È così che anche il potere perde la sua posizione strutturale di terzo *supra partes* e cade nella sua patologia.

L'io proiettivo, volgendosi verso l'esterno, chiama a se l'altro e inconsciamente, se lo plasma e se lo finge, col desiderio o bisogno di assoggettarlo (*conatus dominationis*) o di assoggettarsi ad esso per tutelarsi (*conatus subjectionis*), costruendosi in tal modo le loro rispettive sicurezze. Gli intrecci intessuti dall'*Angst* producono quella speciale forma di dialettica, in virtù della quale

ogni termine del binomio comando-obbedienza diventa la sostanza dell'altro e ciascuno che è "altro" diventa la forma che assume la sostanza del suo opposto. La domanda è: quando questa sostanza paradigmatica assume, invece, caratteri paranoici? La risposta è: quando l'*Angst* investe totalmente l'altro e ne diventa la forma essenziale recepita dal soggetto. Naturalmente dipenderà dai casi concreti la variazione dell'intensità e delle proporzioni; e ciò vale tanto per l'*Angst*, operante in un rapporto affettivo o di convenienza, quanto per quella che si scatena nei casi estremi come terrore o perfino – ma qui si entra completamente in un caos dissolutorio – come panico. Classica, ovviamente, la posizione del despota, che teme la forza che può accumulare il suddito e del suddito che teme la potenza violenta del despota. Come scrive Ferrero personificando il potere: "gli uomini hanno paura del Potere che li assoggetta; il Potere ha paura degli uomini che possono ribellarsi"⁸. E lo scrittore sviluppa la tesi del paradosso del potere, che si instaura per vincere la paura, ma che nel contempo si deve servire di mezzi che continuano ad infonderla.

Molto in sintesi, è dal suddetto semplice paradigma - che di per sé ha natura dinamica e col quale si interrelano i soggetti secondo il binomio comando-obbedienza - che si possono dedurre le dimensioni paranoide del potere: queste derivano dalla cristallizzazione del rapporto dinamico, che sopprime gli equilibri dell'*Angst*, ne rimuove le spontanee duttilità, e autopotenzia l'*Angst* medesima, imponendo un regime di fissaggio unilaterale dei ruoli. Paranoia, nel paradigma di cui parliamo, è fissaggio, cristallizzazione di un atteggiamento condizionato dall'esorcizzazione dell'*Angst* sotto forma di possesso rassicurante di potere (o, per converso e all'opposto, di sentirsi protetto da chi dispone del potere). La paranoia è un fissatore perimetrante ed escludente; nega l'apertura e crea chiusure isolanti. La solitudine in tale fissità è alimentata proprio dalla paura della solitudine; cerca l'altro per confermarla nella sua unicità. Non cambiano i termini paradigmatici se il rapporto comando-obbedienza fosse causa di scatenamenti di ribellione. Il ribelle non tollera la posizione assoggettata e vuole ribaltarla. o per invertire il rapporto e assumere il ruolo di comando soggiogando l'avversario, o per respingere il rapporto stesso *in toto*, relegandolo all'assoggettamento ad un principio che lo nega e in tal modo riaffermandolo. In un caso e nell'altro la struttura paradigmatica non viene mai meno.

Rimanendo sulle lunghezze d'onda ora tracciate, la teoria della sovranità sostenuta da un Thomas Hobbes non sarebbe altro che una razionalizzazione dell'*Angst* di cui stiamo parlando e, forzando un poco i concetti, si configurerebbe come una sorta di controfigura rimediante all'incombenza di una pa-

⁸ Cfr. Ferrero (1981: 41) citato da Mazzù (1999a). In tema cfr. anche Sorgi (1983).

ranzia fobica per l'assenza di sicurezze. Paranoia narcisistica sarebbe quella delle figure dittatoriali?

Il centralismo autoritario mostra sempre tratti paranoici, quando è concepito come unica forma possibile di governo. Tale carattere, abbiamo detto, è riferibile tanto ai soggetti che esercitano il potere, quanto a coloro nei riguardi dei quali è esercitato. Scorgere tratti paranoici nelle forme di potere autoritario, che non ne ammettono altre, ha perciò il suo corrispettivo in posizioni completamente opposte, che avversano il potere in maniera, appunto paranoica. Si pensi al proposito a quell'anarchismo, come caso estremo, che si fossilizza sul rifiuto di qualsiasi manifestazione del potere. È opportuna questa sottolineatura, dal momento che la percezione di un atteggiamento di potere opprimente, tale da invocare la presenza di comportamenti da psiche alterata, può essere l'enfatizzazione di chi paventa sempre il potere e quindi, anche paranoicamente, vi ravvisa intrinseche potenzialità paranoiche. Nella realtà il potere ha sempre in sé alcunché di paranoide, ma è sempre bilaterale, che tocca cioè tanto chi lo esercita quanto chi lo subisce.

Approfondendo il tema dovremmo affrontare un aspetto specifico generatore della paura: lo squilibrio che si crea tra il detentore del potere e chi ne deve essere soggetto, che si configura come usurpazione. È l'argomento affrontato con grande perspicuità dal citato libro di Domenica Mazzù *Il complesso dell'usurpatore*, al quale mi limito di rimandare, perché la sua fresca lettura è di gran lunga cosa migliore al riassunto che ne farei dei concetti principali. Il paradigma di base è desunto dall'omicidio biblico compiuto da Caino sul fratello Abele⁹. L'analisi coglie il problema di fondo dell'asimmetria che intercorre tra detentore del potere e chi ne è assoggettato.

Lanciando colpi di sonda nei meandri imperscrutabili dell'inconscio antropico rinveniamo le tracce di un'informulata nostalgia di totalità; è una totalità di cui non possiamo dire nulla se non con un'immaginazione che opera a ritroso e che intravede, avvolta in un alone mitico, una irraggiungibile armonia tra io, natura e divino; è la totalità dell'essere nell'essere. Nell'inconscio, anche collettivo, agisce invece un più preciso senso di frattura, una più definita percezione che quella totalità originaria si sia scissa, producendo dualismi di essere e non essere, di sapersi o sentirsi e di non sapersi o non sentirsi, di realtà e bisogno, effettività e desiderio, potenzialità e aspirazioni, egoità e alterità e così via.

L'esigenza di ricomporre la totalità originaria perduta o, per quanto sia dato, di riavvicinarsi ad essa per ritrovare qualcosa della sicurezza totalizzante della mitica origine, si riflette nella costruzione delle relazioni con l'altro. Ma

⁹ Su questa tematica cfr. AA. VV. (1993), *La contesa tra fratelli* (a cura G. M. Chiodi), Giappichelli, Torino.

l'effetto di questo incontro è la riproduzione una volta ancora di quella frattura originaria, che si compie ad un nuovo e più percettibile livello. Lo possiamo dire il livello della socializzazione, della realizzazione delle intersoggettività, dove la frattura originaria si finge ricomposta, perché in realtà si separa dalla naturalità (all'origine della frattura stessa), dalla spontaneità dell'essere, dall'essenza e dalle linfe del profondo, riversandosi in mascheramenti che si vorrebbero protettori della propria entità unitaria spezzatasi. E anche i conflitti che qui si generano vengono giustificati dalla coscienza individuale e collettiva come mezzi per risanare la grande frattura interiore. Se ne ha diretta traccia, in forma abbastanza singolare, anche in Kant, che tratteggia il contrasto tra ragione e natura – con ovvio riferimento a suggestioni rousseauiane – in un suo breve saggio, dedicato ai presumibili inizi della storia dell'umanità¹⁰. Sotto il profilo collettivo bisogna sottoporre a particolare attenzione la presa di consistenza della sfera politica; è in questa che si costituisce lo spazio più vistoso e pregnante del luogo di ricomposizione e di riproduzione a nuovo livello della scissione originaria.

A questa complessa situazione, che viene costantemente elaborata dal mondo immaginale che anima la nostra psiche, tentano di trovare una soluzione le risposte ideologiche ed idealizzanti, le quali si propongono di monopolizzare tanto la spiegazione quanto la ricomposizione della frattura originaria, dando luogo a quella che Domenica Mazzù definisce una «totalità paranoica», affidata alle costruzioni di un *logos* che, prendendo le distanze dal *mythos*, pretende di scoprire una soluzione oggettiva, capace di offrire una nuova totalità¹¹. Rieccoci al tema della paranoia del potere. «Per salvare la perfetta coerenza sistematica della propria costruzione, senza rinunciare alla pretesa totalitaria, al *logos* non resta che separare tale costruzione ideale dalla realtà e metterla al posto del reale. Può così rimuovere la frattura e occultarne i segni, negando qualsiasi forma di alterità, anzi escludendo l'altro in quanto tale, combattendo come falsità per imporre se stesso quale unico vero Dio»¹².

Non per concludere, ma piuttosto per aprire la riflessione, termino questo mio contributo con una breve osservazione.

Non è per nulla paradossale che le istituzioni si possano intendere come forme di razionalizzazione della paranoia derivata dalle immagini persecutorie del potere. La Grecia, noetica, per cautelarsi aveva inventato il *nomos* contro il *krátos* divino e la *physis* informe, e poi anche il teatro per andarsi a curare degli effetti controindicativi di quell'invenzione. Le sue Demo-crazia e Aristo-

¹⁰ Cfr. Kant (1786).

¹¹ Mazzù (2003: 111).

¹² *ibidem*. Sulla contrapposizione tra procedimenti e conclusioni del *mythos* e procedimenti e conclusioni del *logos*, cfr. anche D. Mazzù (1990).

crazia non sono le depositarie del *krátos*, ma della norma che rispettivamente distanzia Demo- e Aristo- dal *krátos*, e che deve esprimere e rappresentare il *nomos*; per loro tramite il *nomos* imprigiona, esorcizza, rende innocuo il *krátos*. Per questi motivi nelle forme di governo canoniche dell'antica Grecia non si incontra la Mono-crazia, che sarebbe governo di solo un dio, di cui i cittadini finirebbero preda. Il *krátos* è totalmente estraneo al *noéin*. Per il greco esso è espressione di un *paranoéin*, ossia è a pieno titolo paranoico. Chi è nel *krátos* vi si identifica. La paranoia del potere non è altro che la monocrazia.

Ma dai Greci – spesso lo ripeto – abbiamo imparato a pensare, ma non già a governare. A modo loro volevano la ragione al governo; e la ragione al governo è solo la ragione di chi governa.

A ben guardare, invece, i popoli sono governati da ignoranti ed istruiti da impotenti. Per questo la gente comune tende ad ascoltare ammirata i potenti, ma vorrebbe dare il governo ai sapienti; in sostanza, a volte anche inconsciamente, il popolo vorrebbe essere istruito dai potenti ed essere governato da chi sa. Dialettica saggezza dei popoli? Chi lo sa! Forse è grazie a questa contorsione psico-etica che di tanto in tanto hanno buon gioco le ideologie, perché riescono a far credere di possedere il toccasana e a dare l'illusione che il potere e il sapere si incontrino in armonia nella medesima casa, cioè la casa che costruiscono loro. Le istituzioni, i partiti, i movimenti politici e di opinione, gli stati stessi si mettono a tal fine in maschera e prestano i loro servizi, e così contribuiscono anch'essi a mantenere gli equivoci. Ma il dissidio, sotto le maschere, continua a vivere nei tormentati sublimini delle coscienze e quando affiora – ci sono tempi, nei quali incontra pochi ostacoli alla sua emersione – si trasforma in aperti conflitti. È quello stesso dissidio che alimenta in segreto non solo l'insoddisfazione, ma che con la sua linfa occulta anche le pulsioni dell'*Angst*.

Riferimenti bibliografici

- AA. VV. (1993), *La contesa tra fratelli*, (a cura di Chiodi G. M.), Giappichelli, Torino.
- Bloch M. (1994), *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, (introd. Di Maurice Aymard), Donzelli, Roma.
- Bonvecchio C. (2002), *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano.
- Bonvecchio C. , Risé C. (1998), *L'ombra del potere*, Red, Como.
- Cesaro A. (1994), *Il potere e la menzogna - prime tematizzazioni*, Luciano, Napoli.
- Chiodi G. M. (1979), *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano.
- Ferrero G. (1981), *Potere*, SugarCo, Milano.
- Henderson J. L. (2011), *Miti antichi e uomo moderno*, in C. G. Jung, (a cura di), *L'uomo e i suoi simboli* TEA, Milano.
- Kant I. (1786), *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in "Berlinerische Monatschrift".

- Mazzù D. (1990), *Logica e mitologica*, Giappichelli.
- Mazzù D. (1992), *Mythos e Logos due figure dello scisma*, in Chiodi G. M. (a cura di), *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino.
- Mazzù D. (1999), *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano.
- Mazzù D. (1999), *Voci dal Tartaro*, ETS, Pisa.
- Mazzù D. (2003), *Tèbe e Corinto. Sul figlicidio*, Giappichelli, Torino.
- Radin P. (1948), *Hero Cycles of the Winnebago*, Indiana University Publications.
- Sorgi G. (1983), *Potere tra paura e legittimità*, Giuffrè, Milano.
- Zoja L. (2011), *Paranoia: la follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, Torino.

