

Recensioni

a cura di Carla Weber*

La rubrica Recensioni apre un dibattito con i lettori e cerca di sviluppare pensiero intorno ai libri che consultiamo più da vicino riconoscendo in essi qualche connessione o legame con la ricerca portata avanti da Educazione sentimentale. La scelta, necessaria nell'incalzante proposta editoriale di titoli nuovi, non può che essere arbitraria e terrà conto del confronto interno alla redazione e delle segnalazioni che arrivano da contributori e lettori. Verranno privilegiati i libri che ci permettono di arricchire, aprire, sovvertire, complicare l'approccio psicosocioanalitico, in cui la rivista si riconosce. La rubrica conterrà ogni volta alcune recensioni lunghe più approfondite, e altre brevi segnalazione dei "libri ricevuti" e riconosciuti dalla rivista degni di uno sguardo più attento.

Relazione e soggettività nel campo analitico

Educazione sentimentale ricorda, recensendone l'ultimo libro, lo psicologo e psicoterapeuta Diego Garofalo (Messina 1945-Roma 2009), membro del "comitato di consulenza" della rivista.

A Diego Garofalo si deve soprattutto la conoscenza, da parte dei lettori italiani, della psicoanalisi interpersonale di Karen Horney, alla quale ha orientato la propria ricerca in un dialogo continuo con gli sviluppi della psicoanalisi relazionale, di cui ha saputo proporre un'interpretazione rigorosa e al tempo stesso aperta al pensiero di autori di diversa ispirazione teorica.

Diego Garofalo ha accettato con generosità di collaborare alla nascita di Educazione sentimentale, regalando alla neonata rivista un suo scritto e accogliendo la proposta di entrare a far parte del "comitato di consulenza" della rivista stessa, alla cui crescita ha continuato a contribuire con scritti e con preziosi suggerimenti.

La redazione di Educazione sentimentale lo ricorda con stima e riconoscenza.

Diego G. (2011). *L'esperienza della buona relazione. La soggettualità nel campo analitico*. Roma: Edizioni Borla; pp. 226; € 20,00.

«La terapia è un processo autoricostruttivo per una crescita piena [...] di sé, fa-

* Psicologa psicoterapeuta, psicosocioanalista. Ha fondato e dirige lo Studio Akoé di Trento; carlaweber@studioakoe.it.

vorito anch'esso da una dinamica interpersonale rispettosa della vera autonomia dell'altro (e la cui realizzazione non si oppone a quella degli altri, ma anzi la può favorire in un circolo virtuoso di interazione sociale.». Le parole di Diego Garofalo, tratte dall'articolo¹ pubblicato nel 2003 sul primo numero di questa rivista, riassumono perfettamente il senso della proposta della psicoanalisi relazionale. In tale articolo l'Autore proponeva una sintesi puntuale dell'approccio al quale si è principalmente dedicato sia nella pratica professionale che nella riflessione teorica, connettendo la visione di autorealizzazione degli psicoanalisti cosiddetti "culturalisti" (Horney, Sullivan, Fromm) con il concetto di *puer* elaborato dalla psicosociale di Luigi Pagliarani.

L'esperienza della buona relazione, è l'opera che riassume – e, ahinoi, irreparabilmente interrompe – la produzione scientifica dell'Autore; una presentazione chiarissima di "alcuni concetti teorici rivisitati" (i cinque capitoli della parte prima) e di "alcune dimensioni cliniche rivisitate" (gli altri cinque capitoli della parte seconda), arricchita ed esemplificata da numerosi brevi resoconti di casi clinici trattati dall'Autore stesso. Nell'espressione "rivisitazione" si esprime bene il valore di questo splendido libro, in cui l'incombere della morte è percepibile non come sentimento che permea di sé il pensiero dell'Autore ma come urgenza di lasciare al lettore il senso di un illuminante riattraversamento dei fondamenti della psicoanalisi.

Nel tentare di rendere conto in queste note anche solo di alcuni dei temi trattati, ci piace iniziare dal modo in cui l'Autore introduce il concetto posto a mo' di titolo dell'opera:

«La comprensione dell'analista è un attingere alla propria esperienza – si presuppone più ricca e matura (questa è l'asimmetria di base) – per allargare la propria esperienza dell'altro, e restituirgli questo unico corpo di esperienza perché il paziente possa allargare la propria. Questa è la "buona relazione". Concretamente, come può l'analista accedere all'esperienza vissuta e raccontata dal paziente? Anzitutto [...] ascoltando, l'altro più che se stesso, o meglio utilizzando le proprie risonanze nell'ascolto totale dell'altro.». (*La buona relazione*, p. 67)

La "buona relazione" tra analista e paziente, più in generale tra soggetto e soggetto, si iscrive certo in una "asimmetria di base" che l'Autore già precisava in un altro suo recente contributo a questa rivista:

«[...] questo saggio intende sottolineare la dimensione più ampia del campo mentale comune (l'area terza) che si viene a creare nella relazione analitica, in cui l'elaborazione dei dati reali, concreti, materiali di entrambe le soggettività passa primariamente per il livello fantasmatico, e in cui la dinamica co-cotransferale viene realizzata nella consapevolezza – nel riconoscimento – dell'interazione reciproca tra campi autonomi di soggettività, sebbene tra loro asimmetrici per il diverso grado di autoriflessività e per il diverso ruolo nella relazione.». ²

¹ D. Garofalo (2003). Individuo e autorealizzazione. I nodi di un discorso psicoanalitico sulla crescita personale. *L'educazione sentimentale*, 1.

² D. Garofalo (2009). Il riconoscimento intersoggettivo e il campo autonomo del sé. Differenza e mutualità nel rapporto analitico in ottica relazionale. *L'educazione sentimentale*, 12, p. 102.

Vi sono, in queste poche righe, molti dei temi che illuminano la buona relazione, la quale è buona relazione analitica in quanto si produce tra due “soggettualità” (come chiarisce in *La buona relazione*, p. 8) all’interno di un “campo mentale comune” in cui la “dinamica co-co-transferale” è effetto di “interazione reciproca tra campi autonomi di soggettività”.

Tra i concetti teorici rivisitati vi è in primo luogo (capitolo primo: *La coscienza nell’esperienza analitica. L’espansione dell’autoriflessività*) quello di “coscienza” – citando Edelman, l’Autore ci ricorda che «non è un oggetto, ma un processo» – in un rapporto dialettico con quello di “inconscio”, «il quale è anch’esso un processo, e ha – questa è la rivoluzione psicoanalitica – una valenza altrettanto determinante della coscienza per la vita psichica» (*ibidem*, p. 17).

Alla coscienza si lega strettamente il “vissuto esperienziale (*Erlebnis*) dell’individuo” (*ibidem*, p. 19). Per questo

«un atteggiamento “fenomenologico” di attenzione all’esperienza vitale del paziente implica la “capacità di stabilire una vicinanza” [...in cui...] l’altro è sempre da trovare. Si tratta di oscillare col flusso altalenante della vita intima del paziente, per potere percorrere insieme con lui pure i tratti impervi, oscuri, minacciosi dell’inconscio, e così rassicurarlo preliminarmente nell’accedere a tutti i suoi livelli di coscienza. [...] Si tratta di dare importanza anche al suo racconto banalmente e tediosamente centrato sulla grezza quotidianità, specie in certe fasi dell’analisi, per riuscire a cogliere il senso “totale” dato alla sua esperienza di vita, giacché la “realtà” di cui parla può essere utilizzabile per l’accesso all’inconscio, analogamente al “residuo diurno” nell’interpretazione dei sogni.» (*ibidem*, p. 29).

L’accesso all’inconscio – *L’incontro con l’inconscio nell’esperienza analitica. L’apertura alla passione*, si intitola il capitolo secondo – richiede di fare i conti con l’ingorgo, portato in analisi dal paziente, dell’angoscia come “patimento” e della “disperazione” che si accompagnano alla “speranza” di ritrovare una “passione di vita”. Una “Passione [che] è Desiderio”:

«Nella sua natura più profonda, il desiderio è essenzialmente inconscio, in quanto legato alla traccia mnestica e all’immagine fantasmatica del soddisfacimento primario. È la rivoluzione lacaniana a mettere il Desiderio al centro della dinamica psichica dell’intero soggetto “alienato a se stesso” nel suo essere al mondo. Soggetto che quindi ha strutturalmente non solo il bisogno, ma il desiderio dell’Altro. Il desiderio va al di là della domanda; è la struttura stessa della “mancanza ad essere” che porta il bambino a essere un “soggetto desiderante”: desiderare di essere il desiderio dell’Altro, attraverso cui egli possa essere riconosciuto unico, insostituibile, e amato in quanto tale. Ma così entrando nel campo dell’Altro il soggetto, mosso dal principio del piacere, deve rinunciare in qualche misura al godimento (questa è “la Legge”); e se ne può separare costituendo un “oggetto piccolo” che prende il posto dell’oggetto perduto e che rappresenta il residuo del godimento prodottosi nelle prime esperienze libidiche infantili, e col quale la modalità di rapporto “goditivo” è regolato dal proprio personale “fantasma”.» (*ibidem*, pp. 39-40).

Seguiamo ancora il dipanarsi di un discorso che, collegando desiderio, bisogno, mancanza, capacità negativa e progettualità, ci accosta al nucleo più rilevante della lezione pagliaraniana e della psicosocioanalisi:

«Tutti abbiamo questo “difetto fondamentale” (Balint, 1968): una mancanza originaria legata al totalitario desiderio di amore radicalmente inappagabile e pericoloso da soddisfare (se non si vuol ricadere nella situazione fusionale di indifferenziazione). È nei soggetti incapaci di sopportare la “mancanza ad essere”, ovvero traumatizzati per il sentimento di non essere stati “adeguatamente” desiderati o amati, che questa mancanza si trasforma in mancanza di sé, in angoscia di base [...]. In alternativa, la mancanza ad essere si può trasformare in passione per la conoscenza di sé, se c'è da parte dell'Altro un qualche riscontro al proprio Desiderio, che permette al soggetto di aprirsi ad una dimensione di progettualità e di futuro, che trasformi cioè l'angoscia (*angustia*) in speranza. È quello che avviene pure nella relazione analitica in cui si riattiva fantasmaticamente il Desiderio originario e il soggetto si individua rispetto al desiderio dell'altro. Il transfert non è appunto passione? È un desiderio totalitario di amore che la risposta obliqua e parziale dell'analista trasforma in passione attiva per il desiderio più autentico di sé, quindi in una maggiore libertà per scelte più autentiche.» (*ibidem*, p. 41).

E ancora:

«Aprire al desiderio significa aprire al senso di mancanza; per cui – è questa l'operazione paradossale della psicoanalisi – rientra dalla porta principale ciò che si è buttato dalla finestra: la capacità negativa di sopportare il dolore della mancanza, apprendimento ultimo dei pazienti, appunto perché il più ostico da accettare.» (*ibidem*, p. 42).

Il riferimento a Pagliarani, tematizzato nell'articolo del 2003 ricordato qui in apertura, ha ne *La buona relazione* carattere non episodico o di circostanza. Ne fanno fede del resto i numerosi richiami puntuali (cfr. pp. 28, 40, 51, 109, 146, 187), a testimonianza di un dialogo intellettuale che Diego Garofalo ha saputo stabilire e perseguire con un autore da lui lontano per esperienze e per ascendenze teoriche, ma rivelatosi infine profondamente consonante e affine per ciò che riguarda la sensibilità clinica.

Dove più è evidente la vicinanza con il pensiero pagliarianiano è l'intero capitolo quarto (*La relazione nell'esperienza analitica. La capacità di amare*) che già nei sottotitoli – “In principio è la Relazione”, “Amo a te” – sembra far proprio il linguaggio dell'autore de *Il coraggio di Venere*:

«[...] non si nasce individui, lo si diventa, in un processo di autonomia che dura per tutta la vita, contrassegnandone lo sviluppo autentico, costituendone l'etica esistenziale [...lungho un processo di individuazione...] segnato dal conflitto tra bisogno di dipendenza e bisogno di autonomia.» (*ibidem*, pp. 78-79).

E più avanti: «...l'amore analitico fa risaltare due elementi essenziali per poter vivere un autentico amore: il riconoscimento e il rispetto delle differenze individuali, la necessità di non saturare il desiderio se non ci si vuole inaridire nel godimento.» (*ibidem*, p. 95).

Il capitolo nono (“*Sognare il paziente*”. *L'immaginazione e l'accompagnamento*) prende spunto dall'affermazione in cui la Horney rivendica il «lavorare [...] con tutta me stessa» per sviluppare un'interessante confutazione di quello che è divenuto un luogo comune nella vulgata bioniana: «Con memoria (sognante) e desiderio (appassionato)»:

«E l'analista non può non avere il desiderio di aiutare il paziente a soffrire meno, a tro-

vare una via autonoma di sviluppo; non può non avere memoria delle proprie sofferenze (che peraltro lo aiutano a capire meglio l'altro [...]). Allora che senso ha la famosa, ed esaltata, frase di Bion che l'analista deve essere senza memoria e senza desiderio? [...] Si tratta allora di capire che memoria e desiderio devono avere un *ubi consistam* soprattutto nell'inconscio. Ed è quello che Bion dice quando parla di memoria "sognante", memoria inconscia (sostanzialmente fluttuante), di memoria visionaria (la "memoria del futuro" di cui lui stesso scriverà a lungo). E lo stesso vale per il desiderio che, abbiamo detto, costituisce lo stesso inconscio in una passione fatta del *consortium of emotional links* (Meltzer), in tale passione inconscia si intrecciano inevitabilmente desiderio, emozionalità, bisogno di conoscenza superiore (di sé e dell'altro) che l'analista deve saper vedere più che controllare, e ciò implica il dato di fatto ineluttabile della co-partecipazione dell'analista, di fronte alla quale i classici preferiscono auto-accecarsi...» (*ibidem*, pp. 175-176).

Del capitolo decimo ("*Curare l'unicità*". *La soggettualità e la relazione creativa*) con cui si chiude il volume ci piacerebbe citare numerosissimi passaggi, nei quali si respira il monito whitmaniano di fronte alla morte: «che tu sei qui – che esiste la vita e l'identità/ che il potente spettacolo continua, e tu puoi contribuirvi con un tuo verso» (*ibidem*, pp. 194). Per tornare così, ancora una volta, alla buona relazione:

«la sostanza della buona relazione [...] è anzitutto vita, vitale, attiva: implica il pieno uso di sé, in tutte le proprie dimensioni. Essa è inoltre un'esperienza "enattiva" [...]. È un'esperienza "singolare" – di ciascun singolo soggetto – ma dal valore universale. [...] Una buona relazione ti aiuta sempre a trasformarti: ti riconosce non solo in quello che sei, ma in quello che tu stesso decidi di diventare utilizzando la diversità "disponibile" dell'altro.» (*ibidem*, pp. 192-193).

Dario Forti, Ottobre 2011

Coevoluzione e cambiamento

Sloterdijk P. (2010). *Devi cambiare la tua vita*. Milano: Raffaello Cortina; pp. 565; Euro 36,00 (ed. orig. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009).

Il campo tematico di Peter Sloterdijk può essere introdotto citando un autore che, pur non comparando nel nutrito *Indice dei nomi* di questo saggio di 560 pagine, potrebbe aggiungervi un contributo ed una testimonianza tanto pertinenti quanto cruciali. Si tratta di Robert Musil, che visse in anni decisivi per l'analisi di Sloterdijk, il quale ricava il titolo del suo saggio dal sonetto di Rainer Maria Rilke *Torso arcaico di Apollo*, datato 1908. Secondo Sloterdijk, il «Devi cambiare la tua vita!» con cui si chiude il sonetto sintetizza «tutte le dottrine religiose [...], nonché tutte le regole degli ordini religiosi e i programmi delle sette, tutti i manuali di meditazione e le dottrine iniziatiche, tutte le regole di allenamento e le prescrizioni dietetiche» (pp. 32-33). Ebbene Musil, che nel 1906 pubblicava *I turbamenti del giovane Törless* e nel 1927

dedicava un discorso proprio a Rilke, da testimone eccezionale della comparsa di uno “spirito nuovo” nel campo dell’ascetica, lavorava in quegli anni a *L’uomo senza qualità*, la cui prima parte uscì a Berlino nel fatidico 1933, tre anni prima dei giochi olimpici che videro trionfare nella città tedesca Jesse Owens.

Il protagonista de *L’uomo senza qualità*, Ulrich, oltre ad aver considerato «la scienza come una preparazione, una disciplina e una specie di allenamento» (*L’uomo senza qualità*, Einaudi 1997, p. 47), «fece pure la scoperta che anche nella scienza egli era come un alpinista che scavalca una catena dopo l’altra senza mai vedere una meta» (*ivi*, p. 48). Nel capitolo 13 della prima parte (*Una specie d’introduzione*), intitolato *Un geniale cavallo da corsa matura in Ulrich la convinzione di essere un uomo senza qualità*, leggiamo che a quel tempo

«[...] s’incominciava già a parlare di genî del *foot-ball* e del ring, ma nelle cronache dei giornali trovava posto tutt’al più un geniale centro-avanti o un grande tennista ogni dieci geniali inventori, tenori o scrittori. Lo spirito nuovo non si era ancora saldamente affermato. Ma proprio allora Ulrich lesse su un giornale, come il primo presagio di una rigogliosa estate, la frase “un geniale cavallo da corsa”» (*ivi*, pp. 45-46).

Sono anche gli anni dell’impresa olimpica progettata come religione da de Coubertin, su cui Sloterdijk richiama l’attenzione, e al riguardo Ulrich è un testimone chiave, perché già lui

«venne [...] a scoprire che le operazioni e le astuzie escogitate da un cervello ingegnoso in un calcolo logico non son poi molto diverse dalle finte e parate di un corpo ben addestrato alla lotta, e che esiste una energia combattiva morale molto diffusa, la quale dalle difficoltà e dalle improbabilità è resa fredda e accorta, ch’essa sia avvezza a indovinare il lato attaccabile d’un problema oppure d’un avversario in carne e ossa» (*ivi*, p. 46).

A proposito di *psicotecnica* – termine che compare nel sottotitolo dell’edizione tedesca di Sloterdijk – è ancora Musil a comparare l’“analisi psicotecnica” di un grande intelletto a quella di un campione di pugilato, riconoscendo un vantaggio al secondo:

«Un campione di *boxe* e un cavallo hanno poi sul grande intelletto questa superiorità: che le loro imprese e prestazioni si possono misurare ineccepibilmente e il migliore fra loro è da tutti riconosciuto come tale; e in questo modo lo sport e l’oggettività son meritatamente venuti a soppiantare gli antiquati concetti di genio e di grandezza umana» (*ivi*, p. 47).

Tornando a Sloterdijk, l’eroe del suo saggio è

«L’*Homo immunologicus*, il quale è tenuto a conferire una veste simbolica alla sua vita, insieme alle minacce e alle eccedenze che la caratterizzano»; in altri termini, «è l’individuo in lotta con se stesso, preoccupato per la propria condizione, che andremo a caratterizzare in maniera più precisa come individuo etico, o meglio: *Homo repetitivus*, *Homo artista*, individuo in allenamento» (p. 15).

Il saggio di Sloterdijk richiama l’attenzione sull’assenza di una teoria che ci faccia comprendere l’uomo in allenamento, e propone un contributo iniziale alla ricerca a tal fine necessaria. Torna alla mente, con un’ultima citazione da Musil, l’enigmatico intersecarsi di attesa vana, allenamento e desiderio così descritto:

«Un'ora al giorno è la dodicesima parte della vita cosciente, e basta per mantenere nelle condizioni fisiche di una pantera preparata ad ogni avventura un corpo già bene addestrato; ma la si sciupa in inutile attesa, perché le avventure degne di una simile preparazione non si presentano mai; lo stesso accade dell'amore, al quale ci si prepara in misura assolutamente eccessiva [...]» (*L'uomo senza qualità*, p. 47).

Sloterdijk ricostruisce una lunga e tortuosa storia, che va dalla visione onirica di Giacobbe, in cui gli angeli salgono e scendono da una scala tra Terra e cielo, fino agli «atleti della fede» celebrati da Tertulliano e, partendo dall'intuizione attribuita a Socrate, secondo cui l'uomo è «potenzialmente [...] "superiore a se stesso"» (p. 18), arriva fino al momento cruciale in cui Nietzsche scopre l'estensione storica delle «culture ascetiche» (p. 42), al punto da vedere la Terra nel suo complesso come una «*stella ascetica*», in cui «uno dei fatti più diffusi e duraturi» è il fastidio degli esseri umani nei confronti di se stessi e della vita (p. 44). Con il suo Zarathustra, che pure discende dalla montagna, e con l'annuncio della morte di Dio, Nietzsche mantiene tuttavia un progetto di tensione verticale, la paradossale «verticalità senza Dio» dell'*Über-Mensch*, che si presenta come torsione acrobatica dell'ascetica, espressa nella figura del «funambolo», di colui che procede lungo una linea orizzontale, ma sopraelevata rispetto ai sentieri abituali e sospesa sul vuoto. Una delle tesi di Sloterdijk è che tutte le culture si basino sulla proposta di «differenze guida» che istituiscono polarizzazioni nel campo delle possibilità delle condotte di vita: in relazione a tali polarizzazioni, tra le quali è centrale quella che oppone il basso all'alto da cui ci si può sentire chiamati o a cui si guarda e si tende (a cui ci si protende fin da bambini, guardando agli adulti),

«ciò con cui abbiamo davvero a che fare (in dimensioni che non abbiamo ancora iniziato a misurare) sono dei sistemi antropotecnici, più o meno frantesi, di esercizi e di regole finalizzati a modellare la nostra condotta personale, sia interiore che esteriore. Nel rifugio fornito da tali forme, i praticanti lavorano per migliorare il proprio status immunitario globale [...]» (p. 104).

In sintesi, per Sloterdijk, essere uomo

«[...] significa esistere in uno spazio d'azione ricurvo, nel quale le azioni si ripercuotono sull'attore, i lavori sul lavoratore, le comunicazioni su chi comunica, i pensieri su chi li pensa e i sentimenti su chi li prova. Io affermo che tutte queste tipologie di ripercussione hanno un carattere ascetico, vale a dire basato sull'esercizio, sebbene esse, come è stato detto, vadano attribuite per la maggior parte alle pratiche ascetiche non dichiarate e inosservate, ovvero alle abitudini nascoste di allenamento» (p. 136).

Tra diciannovesimo e ventesimo secolo sembra di assistere ad un passaggio epocale nel modo in cui gli esseri umani vivono e interpretano la propria natura autoplastica. Sono gli anni del citato Rilke e di de Coubertin, di Musil, Kafka e Nietzsche, anni in cui si annuncia l'«informalizzazione della spiritualità», espressa poi emblematicamente in Cioran, e la «de-spiritualizzazione delle pratiche ascetiche» (p. 96). L'evoluzione della condotta religiosa è solo parte di questa storia, nell'epoca in cui i «mondi intermedi del relax conferiscono senso empirico al cielo e al nirvana» (p. 538). In senso stretto, peraltro, secondo Sloterdijk la religione

non esiste, come ha contribuito a dimostrare anche Ron Hubbard, «parodista della religione» e dell'«idea mistica» (p. 127), che partendo dal successo commerciale di *Dianetics* ha fatto passare per religione il movimento Scientology, cioè una «multinazionale psicotecnica»: con pagine sapide e taglienti, Sloterdijk arriva a scrivere che Hubbard «[...] merita un posto nel pantheon della scienza e della tecnica, giacché è riuscito a compiere un esperimento psicotecnico con esiti rilevanti sul piano della cultura nel suo complesso» (p. 117). Tra l'altro, dal successo di *Dianetics*, si ricava altresì «gli americani, cinque anni dopo il lancio della prima bomba atomica, erano pronti, su un ampio fronte, a servirsi anche sul piano spirituale delle soluzioni più semplici ai problemi del mondo» (p. 120).

Per chi si occupa di formazione sono interessanti le pagine sulle dieci tipologie di «maestro», che riguardano poi i modi e le fonti in relazione a cui per lo più si cercano spunti, motivazioni e contenuti per «cambiare la propria vita»: guru indiano, maestro buddhista, apostolo, filosofo, sofista o uomo del saper-fare universale, allenatore profano, maestro artigiano, professori, insegnanti e scrittori (pp. 338 sgg.). I primi cinque sono raggruppati nella categoria dell'*allenatore spirituale*, gli altri in quella dell'*allenatore pragmatico* ovvero *acrobatico*.

Secondo Sloterdijk,

«La Modernità» insegna che «se il problema è quello di correggere la sproporzione tra uomo e mondo, allora la medicina, le arti e la democrazia (o meglio: la politica dell'amicizia) costituiscono gli strumenti più performanti. E se il problema è quello di deviare le energie legate alla fuga dal mondo in un'immanenza positiva, allora un'aldiqua soddisfacente emana luce a sufficienza per mettere in ombra gli effetti speciali dell'aldilà» (pp. 537-538).

Le ultime pagine introducono, improvvisamente, una considerazione più ampia sul futuro: l'autore sostiene che oggi l'unica autorità che può ancora dire «Devi cambiare la tua vita!» è «la crisi globale», la prospettiva di una catastrofe globale imminente. Catastrofe che appare essere anzitutto ecologica ed ecosistemica, in quanto minaccia la «vivibilità» dell'*oikos* di *Homo*; catastrofe che ha molto in comune con il Dio unico della teologia, «[...] non da ultimo la rabbia per gli uomini che non riescono a decidere se credere all'uno o all'altra» (p. 548). Il rinvio finale ad «esercizi quotidiani» e a «buone abitudini di una sopravvivenza comune» (p. 556) fanno però pensare ad un mito e ad un altro autore che non compare tra quelli presi in esame da Sloterdijk: il mito di Prometeo, anzitutto nella versione di Eschilo (*Prometeo incatenato*) e in quella del *Protagora* di Platone. Mito che intreccia il discorso sulla tensione verticale dell'essere umano con quello sui limiti della capacità umana di vedere e prevedere attraverso le tecniche; mito che costringe a ripensare lo spazio della «politica» e della *paideia* nelle relazioni umane.

Luca Mori

Morelli U. (2011). *Mente e paesaggio. Una teoria della vivibilità*, Milano: Bollati Boringhieri; pp. 177; € 16,00

L'uomo non sta nel mondo come l'acqua sta in un bicchiere o un libro nello

scaffale di una biblioteca: eppure un modo di pensare ormai secolare ci ha abituato a concepire il rapporto tra uomo e natura come un rapporto tra contenuto e contenitore, dove le interazioni più rilevanti sono quelle meccaniche del contatto o dell'urto tra superfici, dello spostamento e della trasformazione di entità materiali quantificabili, dell'attrazione e della repulsione tra masse entro campi di forza. L'approccio del meccanicismo basato sulla fiducia nella computabilità del reale e sull'eliminabilità progressiva dell'incertezza ha reso possibili emozionanti scoperte scientifiche e rapide innovazioni tecnologiche, ma ha contemporaneamente introdotto semplificazioni e dualismi nel modo di concepire sistemi d'interazione complessi come quelli in cui emerge ed evolve la mente incarnata (*embodied mind*) di *Homo*: i fenomeni della "complessità", infatti, conducono il meccanicismo a confrontarsi con i limiti della modellizzazione e della prevedibilità e lo espongono ad insuperabili *aporie*. Pensando in termini "meccanici" il rapporto con l'ambiente e tra gli uomini – arrivando a concepire l'individuo come atomo originariamente isolato, disposto ad entrare in relazione con altri individui dopo averne contrattato le condizioni – il pensiero moderno ha ridotto l'ambiente vitale dell'uomo all'*oikos* di un'economia tanto trionfante quanto miope, naturalizzando il modello dell'*homo oeconomicus* in costante competizione con gli altri e con la natura per accumulare "risorse" e "sicurezza", nella prospettiva di un accumulo e di un consumo "senza fine". Il senso del "limite" espresso miticamente in altre epoche e culture è così andato smarrito in quella che Eugenio Gaburri ha definito «promessa delirante» dello «sviluppo senza fine» (p. 69).

Il libro di Ugo Morelli su *Mente e paesaggio* introduce il lettore al mutamento di epistemologia indispensabile per pensare in modo radicale la questione "ecologica" contemporanea e, in particolare, la domanda sulla "vivibilità". Elaborando una prospettiva alla confluenza di saperi ed esperienze che vanno dall'arte alla filosofia e dalla psicologia alle neuroscienze, Morelli interpreta il rapporto tra mente e paesaggio come "accoppiamento strutturale", cioè come interazione complessa in cui i sistemi interagenti co-definiscono e co-evolvono la propria struttura in base alle relazioni che li coinvolgono: da qui la dinamica di morfogenesi reciprocamente indotta tra "paesaggi mentali" (*mindscapes*) e "ambienti o paesaggi" in cui la mente incarnata sceglie di vivere (*landscapes*). Leggendo la questione ecologica della vivibilità su questo sfondo, il nodo che l'uomo contemporaneo è chiamato a sciogliere riguarda la divaricazione tra l'evoluzione, che è «come vanno le cose», e il modo in cui «vorremmo che andassero» (p. 77): più precisamente, «la stessa ragione che ci ha fatto divenire capaci di pensare a quello che ancora non c'è, di concepire la possibilità di emanciparci dallo stato naturale, è quella che ci porta oggi a una soglia di rischio radicale: l'autodistruzione» (*ibidem*).

Il problema è che noi, anche perché continuiamo ad orientare le nostre azioni secondo le linee guida di un'epistemologia errata, continuiamo a fare andare le cose diversamente da come forse vorremmo che andassero: forse vorremmo "vivere bene", ma ci accontentiamo di vivere accumulando e consumando. Prima di un effettivo dubbio, è però la "necessità" che ci mette di fronte alla responsabilità di ridisegnare i nostri confini, le nostre epistemologie e dunque i nostri comportamenti

(pp. 120-121). Il compito che il libro di Morelli sollecita e sostiene è precisamente quello di «re-incorniciare, ri-figurare appunto, sotto una veste inedita il senso e il significato della nostra presenza sul pianeta» (p. 25). Di fronte ad un tale compito, siamo oggi nella condizione paradossale di avere inedite possibilità di “riconoscerci” e di “distruggerci” (p. 78), poiché le nostre conoscenze riguardo alla mente umana e all’evoluzione dei suoi rapporti con l’ambiente sono all’altezza della sfida della “ri-figurazione”, ma le epistemologie desuete ed i comportamenti naturalizzati resistono al cambiamento, intolleranti dell’incertezza e sostenuti dal cono d’ombra dell’inconscio cognitivo, che ci impedisce di percepire i “lenti mutamenti” che compromettono la vivibilità delle relazioni umane e dei loro ambienti. Accade così, ad esempio, di cadere in “trappole del pensiero” come quella della «discussione bizantina sul fatto che le cause della crisi ambientale siano strutturali o contingenti» (p. 30), imputabili o no all’azione umana: qui l’esibizione di una pretesa di certezza nasconde un circolo d’indecisione e la rimozione della domanda cruciale sulla “buona vivibilità”, la cui coerenza prescinde dall’incertezza nel cercare le cause della crisi ambientale.

Alla responsabilità di re-immaginare il futuro è chiamata una ragione “poetica” capace di sostenere l’«angoscia della bellezza» (p. 164) e di affrontare la domanda cruciale circa «le ragioni che vincolano l’accesso alla bellezza del progetto e alla realizzazione della bellezza di sé» (*ibidem*).

Il compito è al tempo stesso educativo e politico: mentre il tema dell’“apprendimento” attraversa tutto il libro, sulla questione politica Morelli si concentra in particolare nel sesto capitolo, dove il rapporto tra “politica” e “bellezza” si gioca nell’apprendere ad accedere alla tensione tra l’esistente e il possibile desiderabile, tra ciò che è e ciò che sarebbe “bello” che fosse, tra il mero vivere e il vivere bene. Soltanto un’immaginazione capace di accedere a tale tensione può dirsi propriamente “politica”: creare le relazioni e le condizioni affinché tale immaginazione possa esercitarsi ed esprimersi è *ciò che si deve fare*, secondo un’esortazione che Morelli riprende dal maestro Luigi Pagliarani, entrando in conflitto con le condizioni da cui deriva quel senso di “saturazione” che scoraggia a re-immaginare il futuro: tra le condizioni con cui confliggere, il libro segnala la tenace persistenza di modelli dell’insegnamento e dell’apprendimento inadeguati rispetto a ciò che sappiamo su come una mente incarnata apprende e diviene, il conformarsi del discorso politico alla “vetrinizzazione” anestetica imposta dai *frames* del potere mediatico e la sopravvivenza del mito dell’*homo oeconomicus*, di un uomo che concepisce la vivibilità come questione privata e che tende a ridurre l’*oikos comune* e *limitata* dell’ecologia all’*oikos* dell’economia, in cui si vorrebbe che tutto fosse calcolabile e in cui si tende a decidere *ciò che vale la pena fare* in relazione a ciò che *appare profittevole*. Su tutti questi punti, l’essere umano ha oggi l’inedita opportunità di “cambiare idea” ed il libro di Ugo Morelli si presenta come un aiuto in tal senso, grazie ad una scrittura scientificamente rigorosa e al tempo stesso evocativa, capace di restituire l’emozione del ricercatore nello *scoprire le connessioni tra la mente incarnata e i suoi paesaggi*. Apprendere a vedere

nuove relazioni è la *conditio sine qua non* della creatività: nel districarsi in modo creativo tra i vincoli e le possibilità in cui si trova, si giocherà il destino di *Homo*.

Luca Mori

Autismo corale

Arminio F. (2011). *Terracarne*. Milano: Mondadori; pp. 358; € 18,00.

L'indifferenza è forse sul piano sociale, per la vita della *polis*, ciò che l'autismo è per la vita relazionale e individuale. Una scrittura insospettabile, tra autobiografia e presenza civile, può dare conto di uno degli aspetti della nostra condizione esistenziale nel tempo in cui viviamo, l'indifferenza, appunto. È quello che riesce a fare Franco Arminio nel suo ultimo libro. Una delle chiavi di lettura del libro, infatti, è l'analisi della condizione della nostra individuazione, nel tempo attuale, che il libro contiene. Vale per avvicinarsi al punto di vista dell'autore una sua dichiarazione contenuta nella "Nota finale":

«Quello che noi chiamiamo io in realtà è un dispositivo che ci nuoce rendendoci avari, egoisti, preoccupati,» scrive Arminio. «Abbiamo bisogno di stare al mondo sfasciando questo presidio, questa sentinella truffaldina che ci annuncia nemici anche dove non ci sono. Forse sono tutte occasioni le persone e le cose che ci stanno di fronte, sono semplicemente occasioni che siamo abilissimi a mancare».

Con questo avviso per il lettore, andiamo a conoscere il percorso dell'autore.

A lungo la malinconia di un luogo, quello delle origini, si è presentata quando si era lontani, come effetto della lontananza. Una inedita forma di malinconia ci prende oggi: quella che deriva dal senso di perdita che un luogo emana per chi continua a viverci. Perché in quel luogo ferito manca in modo struggente una via di redenzione e rinascita. A chi ha più di cinquant'anni circa, capita di sentirsi come una cinghia di trasmissione che abbia da un lato una puleggia, quella della memoria, e dall'altro, il lato del presente e del futuro, nulla o una puleggia che gira a vuoto, che non fa attrito. Il peso della memoria diventa così schiacciante. Chi non c'era non ti può aiutare a ricordare e nessun senso del futuro fa da orientamento o guida. Leggendo *Terracarne*, il viatico esistenziale e antropologico di Franco Arminio, appena pubblicato da Mondadori, mentre Franco è lì, vicino e silenzioso con la sua discrezione pacata e inflessibile, viene da chiedergli: ma quanta memoria può sostenere un uomo in una vita, senza venirne schiacciato? È vero che, come egli scrive nel libro: «ora abbiamo la grazia di un tempo in cui non ci sono promesse credibili né per questo mondo, né per l'aldilà». Un'occasione per ergersi, senza fondamenti, su una consapevole umanità e divenire un progetto e un'invenzione, protagonisti finalmente del nostro destino. Gli attraversamenti del presente nelle nostre esistenze non sembrano, però, rendere agevole una pratica progettuale del presente. Il presente con le sue ferite ci entra dentro. «La scrittura fa la spola tra i mali veri e presunti del mio corpo», scrive Arminio, «e tra i mali veri e presunti della mia terra. Terra e carne quasi si confondono e il corpo si fa paesaggio e il

paesaggio prende corpo». Così scrivendo l'autore ci dà conto anche della sua poetica e della sua prospettiva, da lui stesso inventata, la paesologia: «la paesologia non è altro che il passare del mio corpo nel paesaggio e il passare del paesaggio nel mio corpo». Esistono i paesi storici e i paesi dell'anima. Lo spaesamento che il nostro tempo ci reca li coinvolge ineluttabilmente entrambi e ci consegna alla malinconia come stato esistenziale. La scelta di abitare quello stato, i percorsi della sua elaborazione, fanno scaturire la poetica di Arminio, che si presta anima e corpo all'impresa. Nelle pagine del libro l'autore la confessa la fatica di quella elaborazione, consegnandoci la propria ansia, le proprie angosce, i propri mal di testa, accanto ai desiderabili espedienti di sopravvivenza. Uno tra tutti, a chi sa di cosa si tratta, fa venire un'accolina in bocca e un delicato senso di invidia: le merende con pane e formaggio. Aleggria Covili e il suo *Mangiapane e coltello*, nel libro, accanto allo struggente verso di Leonardo Sinisgalli, citato: «Nel pane sta scritta l'equità». Veniamo alla presa principale che la narrazione di Arminio ha sul presente. I paesi sono stati l'anima dei luoghi e oggi sono la sede di una forma di "autismo corale". Un ossimoro particolarmente felice. Sì, perché la patologia dell'autismo ha questo di distintivo, nelle sue diverse forme: la difficoltà o l'assenza di risonanza empatica nelle relazioni con gli altri e il mondo. Ebbene, il dramma, nei luoghi che le storie di Arminio percorrono, sta nel fatto che paradossalmente, regna un autismo condiviso, corale, appunto, e si configura come unico fattore accomunante. Non si devono temere pretese diagnostiche, nel testo di Arminio. L'autore passa con piede leggero ovunque, sfiora, accarezza, anche quando si tratta di ortiche, e si tiene il dolore come chi sa che l'attraversamento e la disposizione ad abitare il presente è il modo scelto per viverlo. Sia la prima che la quarta di copertina, per stare ancora ai fondamenti, sono parte costitutiva del libro. Nella quarta, una fotografia dell'autore, particolarmente espressiva della sua essenza e del suo temperamento, vigila su chi legge e interroga sulla comprensione di un *pathos* così peculiare. Nella prima, la copertina vera e propria, centotrentadue fotografie dell'autore fissano un luogo per eccellenza della sua ricerca e della sua narrazione: le porte delle case. Soglia della vita; luogo del collegamento tra dentro e fuori; distinzione tra sicurezza e pericolo; incontro tra fuga e ritorno; simbolo dell'inizio e della fine della vita, la porta appaesa e spaesa, accoglie e respinge. Si sentono i passi del ritorno a casa, guardando quelle porte, ma alcune di esse sono chiuse per sempre. Una metafora potente della vita dei paesi e della vita nei paesi. L'infaticabile cammino narrativo di Arminio, condotto con un linguaggio che aderisce alle culture descritte con la raffinatezza della spontaneità, attraversa in lungo e in largo l'Irpinia e la Lucania, le Puglie e la Campania, sfiora altri mondi e cerca perfino sguardi dal di fuori, che evidenzino ancor di più l'autismo corale che è il principale bersaglio della sua denuncia. Come accade nelle "fantasie di allontanamento" dei viaggi nei Sibillini, in Abruzzo e in Alto Adige. Il suo è un cammino che si situa al punto di incontro tra mondo interno e mondo esterno senza mai scendere in psicologismi o antropologismi. Chi pensasse, però, che la strategia dell'appartenenza al presente così com'è, senza fughe e illusioni, sia per Arminio una dichiarazione di indifferenza e resa, si sta sbagliando. L'autore che sta sul filo,

anche del proprio panico da presente, «porta disperatamente nel cuore la rivoluzione e l'utopia», come egli stesso scrive in chiusura del libro. La sua critica alla “paesanologia” ne è una prova inconfutabile. Non vi è alcuna concessione in quest'opera di Arminio, come negli altri suoi lavori o nella sua generosa presenza pubblica, al culto del passato come mito e come rifugio. La consapevolezza che il passato, nelle terre e nei paesi che egli racconta, fosse duro per la maggior parte di coloro che ci vivevano, è chiara riga per riga. Sotto il microscopio dell'autore sono semmai la dignità del vivere, il valore della presenza e della socialità, le cose che generano mancanza. Per questo egli, forse, pone in ex ergo all'ultimo capitolo del libro la scritta: «Invio all'oceano le mie parole e per conoscenza pure alle pozzanghere». Ecco: la connessione tra i luoghi e il mondo e la capacità di guardare i luoghi dal mondo sono, forse, l'indicazione per una vita al presente, in cui divenire e essere parte del tutto sia una possibilità effettiva per noi esseri della specie umana.

Ugo Morelli

Miti, riti e retoriche dell'interiorità

G. Jervis (2011). *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa. Torino: Bollati Boringhieri; pp. 239; euro 18,00.

«L'azione volontaria è caratterizzata dall'assenza di sorpresa», scrive L. Wittgenstein [Ricerche Filosofiche, 1953 (1975), p. 213]. Le azioni volontarie, infatti, come quelle perfettamente razionali, sono più uniche che rare nell'esperienza umana. Eppure per secoli la razionalità e la volontà sono state due certezze mitiche nella descrizione che gli esseri umani si sono dati di se stessi. Certezze intuitive sulle quali si fondavano e tuttora si fondano credenze e comportamenti molto spesso fallaci e problematici. Proprio sui limiti dell'intuizione e della psicologia intuitiva, che ha pervaso e pervade anche la psicologia e la psicoterapia ufficiale, si appunta la *verve* critica di Giovanni Jervis, in questi scritti decisivi e importanti pubblicati postumi per la cura di G. Corbellini e M. Marraffa. I curatori rilasciano nel libro, generosamente, due saggi, uno introduttivo e una post-fazione, che supportano il lettore in modo organico nell'avvicinarsi e nel riconoscere il valore del lavoro metodologico e scientifico di uno dei più importanti studiosi del novecento italiano, capace di estendere la propria ricerca agli sviluppi della filosofia e della psicologia del terzo millennio. Quello di Jervis si presenta come un tenace viaggio volto a svelare alcuni degli aspetti con cui noi esseri umani e le discipline che ci siamo dati, hanno creato il mito dell'interiorità, attribuendo a questa istanza del nostro essere il ruolo di generatore delle nostre azioni, dei nostri sentimenti e dei nostri comportamenti. L'incompletezza dell'autocoscienza è forse uno dei fenomeni più celati dal mito dell'interiorità. «Ma l'incompletezza dell'autocoscienza è in realtà molto più universale e radicale» di quanto si pensi, scrive Jervis a p. 84, in uno dei saggi più densi del libro, quello dedicato a *Il “sé” e la nascita della coscienza*. L'autore sottopone a critica il concetto del “sé” fin dalla sua formulazione linguistica in italiano. Nella nostra lingua

l'articolo "il" davanti a "sé", proprio perché va contro il corretto e comune uso italiano, definisce subito una tecnicità di concetto e «*ipso facto* una entificazione. "Il sé" è allora subito una cosa, è diventato un oggetto» (p. 48). Non solo, ma finisce per proporsi come entità coesa, generando un malinteso su cui si fonderà un'intera tradizione psicologica e psicoterapeutica. Quello appena considerato è solo un esempio dei processi di reificazione e mitizzazione della coesione dell'interiorità con cui le discipline psicologiche hanno descritto il comportamento umano nel tempo. Uno degli aspetti più rilevanti dei saggi di Jervis contenuti nel volume è l'attenzione costante ai procedimenti epistemologici e metodologici della psicologia e delle scienze cognitive. Jervis critica un approccio esclusivamente introspettivo, stringendo un serrato dialogo anche con Freud, e analizza i limiti di una disciplina che miri a convincere più che a dimostrare.

«Al contrario, la psicologia scientifica vuole dimostrare, non già convincere, e non fa appello alla coscienza introspettiva bensì all'oggettività della documentazione ottenuta con metodi sperimentali. Essa è *bottom up*, nel senso che partendo "dal basso" esamina metodicamente in che modo lo studio dei meccanismi psicologici più basilari (...) possa fornirci dati necessari per capire, salendo per successivi livelli di complessità, in che modo gli esseri umani giungano a definire se stessi come esseri dotati di coscienza» (pp. 17-18).

È evidente che per questa via la coscienza non è considerata un dato ma un processo e i meccanismi di acquisizione di ciò che chiamiamo coscienza sono fondamentalmente inaccessibili all'automonitoraggio e all'introspezione. Alla ricerca del tessuto della nostra vita mentale, Jervis, propone una rivincita dell'inconscio e nota che fenomeni come disattenzioni, registrazioni selettive di eventi, dimenticanze, "rimozioni" temporanee, scotomi percettivi e concettuali, consapevolezze incomplete, accantonamenti di conoscenze, razionalizzazioni, amnesie e modificazioni parziali o radicali di ricordi, compresa l'invenzione di ricordi, costituiscono il tessuto stesso della nostra vita mentale (pp. 27 e segg.). Con questa rigorosa speculazione l'autore si inserisce a pieno titolo nel dibattito in corso sul rapporto tra scienze cognitive e filosofia, come appare evidente, ad esempio, dai contributi del recente numero di *Sistemi Intelligenti*, curato da M. Marraffa e dedicato al tema: Filosofia e Scienze cognitive (*Sistemi Intelligenti*, anno XXIII, n. 1, aprile 2011). L'analisi concettuale rivisitata e il lavoro filosofico dall'interno della scienza sono una via per la critica della conoscenza che ne può permettere l'affinamento e l'evoluzione. A partire dalle premesse freudiane dell'individuo non solo costituzionalmente attraversato dalla conflittualità, ma anche propriamente "non unitario", Jervis si concentra sui processi che fanno sì che la mente appaia alla coscienza come un sistema integrato, unitario e controllabile, assai più di quanto lo sia nelle sue effettive manifestazioni. L'autore giustifica le proprie ipotesi anche in un contributo, opportunamente inserito nel libro dai curatori, derivante dalla collaborazione con Ernesto De Martino, alle cui spedizioni in Lucania e Salento egli stesso partecipò come giovane psichiatra. È noto quale tributo debba l'evoluzione della psichiatria e della psicoterapia a quei lavori pionieristici e, come Jervis sottolinea, in particolare alla tesi di De Martino, che il

«sentirsi esistere, cioè il sentimento primario della presenza di sé a se stessi, o se si vuol

le il sentimento dell'unità dell'io, o anche l'autocoscienza come certezza piena su cui si fondano l'esperienza e l'ordine del vivere quotidiano, non sono una facoltà psicologica garantita una volta per sempre, ma sono un'acquisizione precaria, ogni giorno faticosamente costruita dalla cultura» (p. 92).

A proposito delle retoriche dell'interiorità, a cui è dedicato uno dei capitoli del libro, Jervis sostiene che solo di rado l'autocoscienza prende in esame anche l'interiorità (pp. 194 e segg.). L'autore, molto opportunamente si chiede se l'autocoscienza più propriamente riflessiva, introspettiva, sia soprattutto "consapevolezza" o, invece, soprattutto narrazione. L'ipotesi che egli sostiene è che sia soprattutto narrazione: «Io credo oggi che l'autocoscienza introspettiva sia una costruzione, impastata di miti e di autoinganni interessati» (p. 195). La critica ai presupposti sostanzialistici a cui le nostre costruzioni mentali, spesso supportate dalle discipline, tendono, attraverso gli scritti di Jervis sino alla fine del volume. L'autore, infatti, sostiene:

«Lo stesso presupposto sostanzialistico ci influenza quando ci inventiamo un concetto vacuo come "il sé" o quando diamo per scontato che "l'io" significhi qualcosa di identificabilmente preciso, invece che il modo "naturale" di apparire, e il modo "culturale" di essere razionalizzato, di una serie di funzioni» (p. 203).

Ad essere messo in discussione è ogni tentativo di oggettivare la soggettività esperienziale, compresa la riduzione ai processi di elaborazione delle informazioni a cui una certa scienza cognitiva ha teso e tende. L'attenzione è finalmente spostata a riconoscere che i dati fenomenologici sono effetti di un insieme di funzioni psicobiologiche; sono manifestazioni neurofenomenologiche. Pur con la spigolosità del suo modo di procedere, Jervis fornisce con questo volume un contributo decisivo su una serie di fenomeni con cui è necessario confrontarsi oggi sia nelle scienze cognitive, che nella psicoterapia, che nella psicoanalisi. Chiudendo il libro ci sentiamo più consapevoli che siamo noi che creiamo la coscienza, non la coscienza che crea noi.

Ugo Morelli

I labili confini tra bene e male

Bravo A. e Cereja F., a cura di (2011). *Intervista a Primo Levi, ex deportato*. Torino: Einaudi; pp. XXVI-96; € 10,00

Bucciantini M. (2011). *Esperimento Auschwitz*. Torino: Einaudi; pp. XII-170; € 16,00

Si ritorna a Primo Levi, reiteratamente.

Nei primi mesi del 2011 sono usciti due libri, entrambi rilevanti pur se da punti di vista diversi, per un ulteriore avanzamento della comprensione del valore immenso dell'opera di Primo Levi.

È stata ripubblicata un'intervista a cura di Anna Bravo e Federico Cereja, condotta nel 1983, che racconta il retro mondo minuto della quotidianità ad Auschwitz. Il libro, introdotto da Federico Cereja, è completato da un saggio di Anna Bravo, dedicato all'universo della "zona grigia".

Il secondo libro è il testo del contributo dello storico della scienza Massimo Bucciantini al ciclo *Lezioni Primo Levi*, promosso dal “Centro Internazionale di Studi Primo Levi”.

Le ragioni del ritornare continuo a Primo Levi sono molteplici. Daniele Del Giudice ne ha dato un’interpretazione quando nell’incipit della sua introduzione all’edizione critica dell’opera omnia di Levi ha scritto:

«Il campo di annientamento e l’operatività sulla materia sono due dei caratteri distintivi, forse i “due”, per i quali questo nostro secolo ormai al passaggio sarà tramandato ai successivi. Di tali elementi Levi ebbe, per destino di biografia, esperienza piena e pieno possesso conoscitivo. E attraverso questi, che non sono soltanto “temi” del narrare, “argomenti”, ma radici stesse della sua narrazione, egli mise mano fin dall’inizio ad una vera e propria antropologia dell’uomo del Novecento. Ogni narratore è anche un antropologo, e tale qualità, che in alcuni può risultare accessoria o implicita, in Primo Levi divenne via via centrale»³.

Del Giudice, qui lucido saggista, coglie in poche, stringate notazioni – secondo una nota costante di tutta la sua scrittura – due elementi chiave dell’esistenza intera di Levi: il suo essere come chimico un manipolatore della materia e aver patito come membro del popolo ebraico l’orrore di Auschwitz, *anus mundi*.

Intorno a queste due prospettive, Bucciantini, storico della scienza, tesse le trame di una fitta scrittura, che del tessuto di testimonianza e memoria lasciatoci da Levi, coglie un nodo fondamentale, quella “zona grigia”, confluenza della riflessione di Levi nei “Sommersi e Salvati”, a quarant’anni dalla scrittura di *Se questo è un uomo*.

Levi ne *I Sommersi e i Salvati* scrive:

«Da molti segni, pare sia giunto il tempo di esplorare lo spazio che separa (non solo nei Lager nazisti!) le vittime dai persecutori, e di farlo con mano più leggera, e con spirito meno torbido, di quanto non si sia fatto ad esempio in alcuni film. Solo una retorica schematica può sostenere che quello spazio sia vuoto: non lo è mai, è costellato di figure turpi o patetiche (a volte posseggono le due qualità a un tempo), che è indispensabile conoscere se vogliamo conoscere la specie umana, se vogliamo saper difendere le nostre anime quando una simile prova si dovesse nuovamente prospettare, o se anche soltanto vogliamo renderci conto di quello che avviene in un grande stabilimento industriale... L’ascesa dei privilegiati, non solo in Lager ma in tutte le convivenze umane, è un fenomeno angosciante ma immancabile: essi sono assenti solo nelle utopie. È compito dell’uomo giusto fare guerra ad ogni privilegio non meritato, ma non si deve dimenticare che questa è una guerra senza fine. Dove esiste un potere esercitato da pochi, o da uno solo, contro i molti, il privilegio nasce e prolifera, anche contro il volere del potere stesso; ...È una zona grigia, dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi. Possiede una struttura interna incredibilmente complicata, ed alberga in sé quanto basta per confondere il nostro bisogno di giudicare...»⁴.

La “zona grigia” è approdo perturbante, testimoniato soprattutto dai “sommersi” che per essere colto esige un’analisi che parta “dall’interno”, secondo l’opinione

³ Del Giudice D. (1999). *Introduzione a Primo Levi Opere I, II*. Torino: Einaudi, pag. XIII.

⁴ Levi P. (1986). *I Sommersi e i Salvati*. Torino: Einaudi, pagg. 27 e 29.

ne di Anna Bravo (*ivi*, pag. 81). La Bravo propone l'ipotesi di "una zona grigia addomesticata", creata ad arte da

«persone che potrebbero riflettere autobiograficamente sul potere di corruzione del fascismo, [ma] preferiscono cercare riparo in un'immagine abusiva ma provvidenziale di vaghezza. È il primo passo di una torsione ideologica del concetto che ne svuota il potenziale conoscitivo. La zona grigia di Levi nasce infatti per sottrazione dai due blocchi dei "buoni" e dei "cattivi", revocandone alcuni per spostarli nel nuovo territorio.» (*ivi*, pagg. 82, 83).

La prospettiva dell'addomesticamento – secondo l'analisi di Anna Bravo – rischia di deprimere il potenziale conoscitivo del concetto di "zona grigia". Levi, secondo la Bravo, nel suo pervenire alla "zona grigia" sbaraglia i confini tra buoni e cattivi spostando alcuni nel nuovo territorio: la "zona grigia addomesticata" si rivela invece plastica, panacea per tutti gli usi, capace di assorbire ambiguità, collusioni, idonee a tirare una riga sopra le molteplici ombreggiature caratterizzanti ogni esperienza umana. Primo Levi compie la sua marcia verso la "zona grigia" costruendo contemporaneamente una sua epistemologia della complessità, partendo dalla paura cosmica dell'uomo e percependo che l'approdo della "zona grigia" può essere consentito solo attraverso un pensiero complesso, capace di destabilizzare le ragioni forti della causalità, per un passaggio a una ragione del possibile, ma capace di porre gli esseri umani di fronte alla responsabilità etica degli eventi di cui sono parte.⁵ Quella del Lager, all'opposto, era un mondo «si terribile ma anche indecifrabile»⁶, e il nemico esterno, i carnefici, erano «anche dentro, il "noi" perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno».⁷

Si è già sottolineato il trascorrere di quarant'anni, un tempo lungo, tra la scrittura di *Se questo è un uomo* e di *I Sommersi e i Salvati*. Bucciantini scrive come, lungo il trascorrere meditativo del tempo, Levi si sia reso conto che la complessità dell'anima umana non è stata del tutto contenuta nell'affresco dolente di *Se questo è un uomo*, dai suoi contorni così netti e dai contrasti così evidenti. C'è dell'ambiguità che va necessariamente colta e catalogata, pena una semplificazione riduttiva della complessità ontologica della realtà; il riconoscimento della "zona grigia" è l'approdo di tale tormentato itinerario etico, che trova ora rispecchiamento testi-

⁵ «Ciò che comunemente intendiamo per "comprendere" coincide con "semplificare": senza una profonda semplificazione, il mondo intorno a noi sarebbe un groviglio infinito e indefinito che sfiderebbe la nostra capacità di orientarci e di decidere le nostre azioni. Siamo insomma costretti a ridurre il conoscibile a schema: a questo scopo tendono i mirabili strumenti che ci siamo costruiti nel corso dell'evoluzione e che sono specifici del genere umano, il linguaggio e il pensiero concettuale [...] questo desiderio di semplificazione è giustificato, la semplificazione non sempre lo è. È un'ipotesi di lavoro, utile in quanto sia riconosciuta come tale e non scambiata per la realtà. La maggior parte dei fenomeni storici e naturali non sono semplici, o non semplici della semplicità che piacerebbe a noi», P. Levi, *ivi*, pagg 35 e 36.

⁶ *Ivi*, pag 36.

⁷ *Ibidem*.

moniante nelle pagine de *I Sommersi e i Salvati*. Ogni essere umano ospita, pur con livelli di colpa diversi, forze morali opposte, che possono condurre una vittima a divenire carnefice.

Dell'esercizio di una nuova epistemologia, Levi può così ritornare sulla pagina al mondo del Lager, ri-sentendolo in maniera diversa: la sua scrittura si arricchisce, gli aggettivi diventano ora numerosi e prendono il posto di un'unica aggettivazione, che riteneva di scoprire e descrivere le cose "come stavano".

Il mondo è "si terribile" ma è anche e soprattutto "indecifrabile", complesso. Nell'esperienza si introduce il non spiegabile, il non pensabile, il non dicibile; il significato si sposta in là, dove c'è lo sgomento dell'osservatore di fronte alla paura e il soggetto si ripiega. Anche questo è conoscenza. E la scrittura quando è ricca di un pensiero che narra, registra tutto quanto nell'interpretazione. Lo spazio si moltiplica, si fa complesso: «il nemico era intorno ma anche dentro». Si enuncia la irriducibile molteplicità dei punti di vista.

Bucciantini orientato dal bisogno di comprendere questa complessità, si scopre biografo di Levi e scava per cogliere il significato profondo della scelta del giovane Levi, dopo la maturità, verso la facoltà di chimica. Conversando con Philip Roth, Levi parla della sua anima – ricorda Bucciantini – come di un'anima compatta, unica e "priva di saldature"; un'anima quella di Levi grande, contenitore capace di accogliere senza «alcuna incompatibilità [...] l'essere chimico e l'essere uno scrittore, anzi le due cose si rinforzano l'un l'altra»⁸.

Uno scrittore Levi con un'anima unica "senza saldature": una nota distintiva che – secondo Bucciantini – «trova piena conferma anche nel suo modo di considerare la chimica» (*ivi*, pag. 43) che secondo Levi «è intrinsecamente antifascista»⁹. Nella chimica il giovane Levi intravede "qualcosa di sano", disciplina scientifica e insieme etica, «una scuola concreta dove i principi di vero e di falso, di bene e di male, di giusto e ingiusto trovano la loro applicazione in modo inflessibile, e dove ciascuno mette a dura prova le proprie capacità immaginative e intellettuali» (*ivi*, pagg. 17, 48).

In questo essere di Levi vocazionalmente chimico, in questa sua "corporeità" professionale si radica la sua lucida capacità di analisi dell'orrenda fenomenologia di Auschwitz: non avrebbe saputo Levi, se non essendo chimico, descrivere con infinita lucidità la materialità e insieme la spiritualità dell'orrore di Auschwitz. Nel terzo capitolo di *Se questo è un uomo* – ricorda Bucciantini – Levi narra dell'iniziazione subita nel lager. Levi, giovane chimico, aveva già subito un'altra iniziazione, lontana ormai nel tempo, ma il cui ricordo era ancora vivo, nel Laboratorio di Preparazioni dell'università di Torino, dove il misurarsi con la materia era stata un'autentica folgorazione, con inevitabili stimate sui palmi delle mani, traccia perenne dei primi maldestri esperimenti chimici durante il noviziato studente-

⁸ Ph. Roth (2001). *Chiacchiere di bottega. Uno scrittore, i suoi colleghi e il loro lavoro*. Torino: Einaudi, 2004, pag. 11.

⁹ Conversazione con A. Rudolf (1986), *London Magazine*, XXVI; trad. it. In: Primo Levi, a cura di M. Belpoliti, in *Riga*, 1997, 13: 102-10, 107.

sco. Tutto questo in attesa inconsapevole di una seconda segnatura, prodromo di un orrore infinito, il numero di matricola tatuato sul braccio di ogni prigioniero all'ingresso in Auschwitz.

È straordinaria l'intuizione di Bucciantini che collega la capacità di analisi di Levi dell'"esperimento Auschwitz", al suo essere chimico, una competenza di testimone narratore incarnata in una stratificazione scientifico-professionale. Intuizione tanto più straordinaria, perché solo il suo essere chimico – portato all'analisi di ogni singolo elemento della materia, con la scoperta che «gli elementi critici [...] non quadrano con le teorie»¹⁰ – può «descriverci nei minimi particolari l'esperimento Auschwitz nella sua unicità» (*ivi*, pag. 99), fino alla scoperta della "zona grigia".

Levi non è storico, né sociologo, né psicologo. È solo uno scrittore, arricchito da un'attenzione etnografica attraverso la quale disseziona la sua esperienza ad Auschwitz e quella di coloro con i quali l'ha condivisa e riflette sul suo significato.

Non l'esperienza concentrazionaria, ma bensì sei milioni di storie di deportati: la capacità/possibilità di Levi di un'attenzione interrogantesi sulla sua esperienza, fino a diventare testimone dolente, attore di «una missione civile, per l'umanità cui appartiene e di cui continua a sentirsi in qualche modo "messaggero"» (*ivi*, pag. 103) è nutrita – lungo l'intuizione di Del Giudice e la fervida argomentazione di Bucciantini – dal suo essere chimico.

Il lettore di Levi è così posto di fronte da Bucciantini ad una sorta di ologramma, uno spazio ridotto rispetto all'intera opera di Levi occupato da *Se questo è un uomo* e da due opere di analisi: la prima, *Sistema periodico* della materia; la seconda, *I Sommersi e i Salvati* del dolore e dell'annientamento. Un percorrere di queste due opere lungo un asse etico di analisi di eventi, dove con evento si intenda qualcosa

«che va oltre la verità perché non è esprimibile soltanto, non è riconducibile a termini logico-razionali. L'evento è qualcosa che, da un certo punto di vista, non è perfettamente commensurabile. È qualcosa che non si identifica con l'idea di verità, almeno nel modo razionalistico con cui siamo portati a concepire la verità»¹¹

Dal fatto Levi passa attraverso l'"analisi chimica" all'evento, per giungere alla testimonianza.

L'ologramma contiene abitualmente il tutto; quel territorio, quelle tre opere con alta probabilità negano il principio ologrammatico, ma restano in ogni caso un riferimento essenziale per la comprensione di un'opera intera e della testimonianza di una tappa orrida della Modernità.

Non è il caso di sottolineare troppo l'accadere prima l'iniziazione del chimico e poi quella della vittima nel lager. È forse più fecondo pensare a una ricorsività "fuori del tempo" o, per meglio dire, immersa nel tempo di Auschwitz e sottolineare con Bucciantini la circostanza straordinaria, un lampo illuminante la notte di Auschwitz, come non sia casuale che Levi usi «lo stesso termine, *iniziazione*, sia

¹⁰ P. Levi (1997). Il sistema periodico. In: *Opere I*. Torino: Einaudi, pag. 786.

¹¹ F. Traianello (1988). Intervento, in *Le testimonianze e la scuola*. In: Primo Levi. *Storia vissuta*, Milano: FrancoAngeli.

quando parla del suo apprendistato nel laboratorio torinese, sia quando narra l'Esperimento Auschwitz» (ivi, pag. 97).

Immerso nell'orrore di Auschwitz, attraverso la sua intelligenza analitica, Levi aggiunge la "zona grigia non addomesticata", «isolata come un nuovo elemento chimico da posizionare nel Sistema Periodico delle costanti antropologiche»¹². Solo la narrazione può cogliere l'ontologia del male nel suo microscopico pulsare.

Il chimico Levi ha così concluso il suo compito di testimone, attraverso una minuziosa etnografia di un'antropologia dell'orrore. Le pagine recenti di Bucciantini, Bravo e Cereja, pur diverse ma parimenti preziose, ci inducono a ritornare ancora una volta alla scrittura di Levi, così netta, così densa e insieme leggera; la scrittura di un chimico-antropologo che un caso cieco ha gettato nell'orrore, realtà analizzata attraverso una testimonianza laica, lontana da ogni messaggio. Quello di Levi è un tempo di testimonianza; nient'altro:

«Prego il lettore di non andare in cerca di messaggi. È un termine che detesto perché mi mette in crisi, perché mi pone indosso panni che non sono miei, che anzi appartengono a un tipo umano di cui diffido: il profeta, il vate, il veggente.

Tale non sono; sono un uomo normale di buona memoria che è incappato in un vortice, che ne è uscito più per fortuna che per virtù, e che da allora conserva una certa curiosità per i vortici, grandi e piccoli, metaforici e materiali.»¹³

E così sia.

Giuseppe Varchetta

Polis e lavoro

Magatti M. (2009). *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecnologico-nichilista*. Milano: Feltrinelli; pp.416; € 30,00

Con questo libro Mauro Magatti si colloca a pieno titolo in quella ricca tradizione di scienziati sociali che hanno indagato, interrogato e criticato il capitalismo occidentale. Sulla scorta di uno dei testi più noti, suggestivi e influenti di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, la cui prima edizione è del 1905, Magatti risale alla matrice culturale e sociale del capitalismo contemporaneo. Se nella società moderna di inizio Novecento Weber poteva ragionevolmente riconoscere il capitalismo come figlio naturale del cristianesimo secolarizzato, oggi è fuor di dubbio che questa "paternità" sia ormai qualcosa di estinto, di non più rappresentato né rappresentabile: un padre assente, insomma, "evaporato", come direbbe la psicoanalisi. La svolta, o l'involutione terminale, va ricondotta alle innovazioni neoliberiste degli anni '80, a partire dalle quali assistiamo non solo alle trasformazioni radicali delle strutture economiche tecniche, giuridiche, finanziarie, ma anche all'affermarsi incontrastato di un nuovo immaginario collettivo, che assume le fattezze, spesso, di una sorta di devozio-

¹² S. Bartezzaghi (2011). La buona memoria. *la Repubblica*, 27 aprile.

¹³ L. Primo (1997). Racconti e saggi. In: *Opere*, t. II, Torino: Einaudi, pag. 859.

ne religiosa, quella che il compianto Andrea Zanzotto avrebbe definito “la teologia del PIL”. È una miscela inedita e contraddittoria di razionalizzazione tecnica e cultura del godimento, di serialità impersonale e spettacolarizzazione della vita affettiva intima. Il centro nevralgico del capitalismo tecno-nichilista (CTN) è per Mauro Magatti una distorsione cinica della vita sociale, che crede di poter ridurre la libertà unicamente all’affermazione di sé. Interamente votato all’enfaticizzazione dei desideri, dei talenti individuali irresponsabili, il CTN ha il suo motore dinamico e distruttivo nell’azione di liberazione dell’individuo da ogni legame sociale, protezione istituzionale, tradizione passata. Il credo del CTN si riassume nelle poche, storiche, famigerate parole del premier inglese neoliberista Margaret Thatcher: «la società non esiste». L’individuo è solo, senza obblighi né debiti morali, invitato unicamente a realizzare pienamente se stesso nell’azione compulsiva del consumo.

Il CTN ha operato dei veri e propri riduzionismi sociali, come ad esempio: l’enfasi sull’“immediatezza”, per cui l’importante è avere “tutto e subito”; l’“individualismo radicale”, dove l’“io” è la misura di tutte le cose; e il “materialismo” che riduce la felicità unicamente al godimento del corpo e dei sensi. L’accelerazione del CTN manifesta la sbalorditiva capacità di creare contraddizioni laceranti: opportunità e benessere materiale da una parte, disuguaglianze e crisi croniche dall’altra.

Lo scenario che si dipana attraverso le analisi antropologica e sociologica di Magatti è quello di una società in “agonia”. Un società, quella capitalista, che si annoia della propria noia; cancella le dimensioni autentiche del proprio passato, per poi alimentare una nostalgia nevrotica nei confronti di un mondo perduto; alimenta sacche di povertà e miseria e poi le militarizza e le devasta; vive, insomma, la lotta per i suoi ultimi istanti. Questo infatti significa “agonia”, che deriva da *agon*, gara o lotta, da cui anche agonismo. Sarebbe stato facile a questo punto, per Magatti, cedere alle lusinghe delle sirene apocalittiche, come si legge spesso nei quotidiani o in alcuni autori oggi di moda; ma l’illustre tradizione di cui abbiamo fatto cenno all’inizio, e in cui questo libro va senz’altro collocato, si rivolge con severità proprio contro i falsi profeti di sventura e i demagoghi, gli agitatori del “morire per delle idee” che si tengono al sicuro e al calduccio mentre fuori impazza la rivolta, contro i mistificatori della libertà e della verità. Proprio dalla libertà e dalla verità prende il via la disanima di Magatti, che mostra di voler seguire con fedeltà e impegno al mandato di una scienza che, per quanto in crisi, è chiamata a confrontarsi con la concretezza del reale, non con l’astrazione di valori effimeri, né tanto meno con gli interessi di poteri forti. Gli scienziati sociali, se vogliono tener fede alla loro genuina vocazione, sono in qualche modo costretti a considerare le agonie del mondo di oggi dall’interno, senza via di fuga. Non escono dalla caverna, come l’eletto del settimo libro della *Repubblica* di Platone, che è tratto fuori (chissà da chi) a contemplare il sommo bene; gli scienziati sociali rimangono dentro, tesi a porre attenzione alle dinamiche sociali che costantemente si generano e si rigenerano. Perciò è importante la conclusione del libro di Magatti: un invito alla ricerca delle diverse forme “generative” di vita sociale, forme ancora possibili in una società agonica e agonizzante. Non è un caso che Magatti, a distanza di soli due anni dalla pubblicazione del suo libro, abbia dato vita insieme ad altri amici e

studiosi, presso la sede del prestigioso Istituto Luigi Sturzo di Roma, a un importante progetto di ricerca nazionale *Genius Loci. L'archivio della generatività italiana* con l'ambizione di «dedicare tempo e cura all'ascolto delle forze generative del Paese per dare loro parola e apprendere dalle loro stesse esperienze» (cfr. <http://www.generativita.it/progetto/>). Lo scopo del progetto è di mostrare che è possibile condividere un modo differente di pensare l'economia e di immaginare i legami sociali rispetto alle derive ciniche e nichiliste del capitalismo contemporaneo.

Stefano Tomelleri

Rizziato E. (2010). *Etica dello sviluppo organizzativo e senso del lavoro*. Milano: FrancoAngeli; pp. 313; € 26,00.

Viviamo un tempo in cui il cambiamento è riconosciuto come una condizione costitutiva della vita organizzativa. Contemporaneamente analizzando la precarietà e la provvisorietà delle forme del lavoro organizzato sperimentiamo una forte crisi della pensabilità del cambiamento stesso. All'interno di questa ambiguità la lettura del testo *Etica dello sviluppo organizzativo e senso del lavoro* di Erika Rizziato può essere un'occasione per riprendere la riflessione sullo sviluppo organizzativo che, almeno negli approcci più evoluti, ha il suo riferimento principale proprio nel rendere pensabile la possibilità del cambiamento nella direzione di un'emancipazione degli individui e delle organizzazioni. Il libro racconta l'esperienza del progetto *Motivazione del personale per il miglioramento della qualità: verso un approccio europeo* svolto dal CNR-Ceris (Istituto di ricerca per l'impresa e lo sviluppo) che si propone l'obiettivo ambizioso di elaborare una via europea allo sviluppo organizzativo. Ambizioso innanzitutto perché il suo tema centrale, quello dello sviluppo organizzativo appunto, appare oggi sostanzialmente rimosso dall'agenda del management che, persi riferimenti certi e stabili, sembra voler preoccuparsi soprattutto di far fronte alle condizioni strutturali di incertezza unicamente attraverso una logica gestionale di breve periodo. Eppure si avverte, oltre ogni retorica, il bisogno urgente di rendere le persone e le organizzazioni capaci di rispondere alle continue sollecitazioni dei contesti soprattutto attraverso nuove capacità di pensare il futuro.

Il progetto narrato nel libro è essenzialmente articolato in tre fasi. La prima, preliminare, è un'analisi di scenario sulle condizioni che facilitano od ostacolano i programmi di cambiamento organizzativo, ponendo particolare attenzione alle cause che generano il fallimento di molti interventi di sviluppo. La seconda consiste in un'analisi comparativa di due esperienze concrete ossia quella industriale di Adriano Olivetti, ampiamente trattata dalla letteratura (per tutti si veda Novara F., Rozzi R. e Garruccio R. (2005). *Uomini e lavoro all'Olivetti*. Milano: Paravia Bruno Mondadori), e quella meno nota nel nostro paese ma altrettanto interessante della Fondazione NPI (Nederland Pedagogic Institute) ispirata dallo psichiatra Bernard Lievegoed. La terza, infine, prevede l'elaborazione di un approccio metodologico che al termine di una sperimentazione, i cui esiti sono attualmente in corso di elaborazione e pubblicazione, porterà ad una proposta metodologica di formazione-sviluppo.

Alla base del fallimento di molti interventi di sviluppo organizzativo vi è la teorizzazione dell'indipendenza tra individuo e organizzazione dalla quale si genera la separatezza tra le azioni di sostegno ed i processi lavorativi (pp.70-71). Gli interventi consulenziali e formativi progettati e gestiti in modo distante dal contesto professionale, quando sono essenzialmente concepiti come dispositivi attraverso i quali deve avvenire la trasmissione di competenze, si prestano ad essere inefficaci. La formazione e la consulenza quando sono ritenute essere semplici fornitrici di conoscenza generano forti resistenze nelle persone e nelle comunità di lavoro. Francesco Novara ricorda, in uno dei suoi contributi al progetto raccolti nella pubblicazione (pagg. 46-49), che le soluzioni "pre-fabbricate", asettiche, decontestualizzate, generalizzate, trasferite da consulenti *all over the world*, essendo lontane dai processi lavorativi si mostrano incapaci di generare nuovi orizzonti progettuali e si rivelano dedite al mantenimento degli equilibri già esistenti. Il fallimento di molti interventi di sviluppo organizzativo, piegati ad un modello organizzativo centrato sulla linearità della sequenza "comando-esecuzione-controllo", si origina proprio dalla mancata considerazione delle relazioni tra i soggetti-al-lavoro costantemente impegnati nella sfida di costruire senso e significato dell'esperienza.

L'esperienza italiana di Olivetti e quella olandese di Lievegoed sono analizzate come casi esemplari e concreti per tracciare una via europea alla gestione del cambiamento organizzativo. Una via che cerca di superare nello stesso tempo sia gli approcci di matrice anglosassone, centrati su un'idea iperliberista di "successo" che di fatto ha prosciugato il valore delle relazioni nella creazione del senso del lavoro, sia quelli di matrice giapponese, centrati invece su un'idea di comunità implicita e di senso di appartenenza molto distante dalla cultura europea. Ad accomunare le due esperienze è, da un lato, il rigore dei presupposti teorici e metodologici delle pratiche di intervento e, dall'altro, l'approccio situato e locale che riconosce i problemi come unici ed emergenti in situazioni specifiche e pertanto refrattari ad essere trattati attraverso approcci universalistici. L'importazione acritica di modelli gestionali di matrice anglosassone o giapponese ha generato una serie di trasposizioni fredde, semplici tentativi di emulazione tra l'altro in un tempo in cui quegli stessi modelli hanno registrato la crisi del "managerialismo" ossia di quelle forme direzionali centrate su razionalità e linearità. Quelle applicazioni adottate in modo acritico sulla spinta del fascino delle retoriche del "successo" e del "miglioramento continuo" (si pensi alla sterminata produzione della letteratura manageriale in questi due campi) si sovrappongono alla pratica quotidiana senza integrarsi nella cultura dell'impresa. Sono azioni che per questo si candidano ad essere inefficaci e soprattutto ad essere vissute ora come un'inutile burocratizzazione dei processi, ora come prassi estranee alla cultura aziendale.

Dal confronto tra le esperienze esemplari è possibile tracciare una nuova strada per lo sviluppo organizzativo che, superando i modelli tradizionali, si propone di rispondere innanzitutto alla necessità di "cambiare il modo di cambiare" (pag. 133). Una strada che si caratterizza per l'idea di concepire il cambiamento come apprendimento condiviso e come costruzione sociale in una cornice evolutiva del rapporto tra soggetto e organizzazione. Il cambiamento emerge in una comunità lavorativa sempre a servizio di una comunità, all'interno di un processo ricorsivo in cui lo sviluppo indivi-

duale ha il suo valore nel legame con lo sviluppo organizzativo e con un più ampio sviluppo sociale e civile. È necessario, quindi, operare in una logica sperimentale di promozione del cambiamento, tipico della ricerca-azione, che parte da un'esperienza locale per estendersi a contesti più ampi. L'orientamento pratico e situato della ricerca-azione, che mira alla produzione di conoscenza specifica per determinati contesti al fine di sostenerne l'evoluzione, è particolarmente adatto alle pratiche di sviluppo organizzativo che dovrebbero sempre partire dall'investigazione, proporre nuove idee da sperimentare in contesti delimitati, promuovere la riflessione sui risultati ed estendere gli eventuali esiti positivi nei processi organizzativi (pagg. 132-137).

Dal confronto tra coloro che hanno sperimentato sul campo approcci di intervento ispirati anche dalle esperienze di Olivetti e Lievegoed si percepisce un comune modo di intendere il lavoro umano come elemento integrale ed integrante della persona nella società. Le organizzazioni in questa visione sono innanzitutto i luoghi dove, mentre si costruiscono possibilità di espressione per i singoli, si cerca, il raggiungimento di finalità economiche e sociali. Esse, perciò, dovrebbero essere pensate come tese a fornire beni e servizi socialmente utili entro i vincoli dell'efficienza economica: luoghi in cui le persone danno senso alla propria attività sentendosi partecipi di un più ampio processo di crescita organizzativa e sociale.

La proposta metodologica che si delinea nel testo raccoglie i contributi della psicologia sociale, della teoria della complessità, delle teorie evolutive e trova molti punti in comune con la teoria psicosocioanalitica italiana che negli scorsi decenni si è fortemente impegnata nella definizione di una prospettiva clinica allo sviluppo organizzativo «nella quale sono compresenti una teoria dell'individuo e una teoria del sociale negli aspetti distintivi e indissolubili del lavorare e dell'amare» (Forti D. e Varchetta G. (2001). *L'approccio psicosocioanalitico allo sviluppo organizzativo*. Milano: FrancoAngeli; pag. 173). L'approccio psicosocioanalitico allo sviluppo organizzativo si configura, per dirla con le parole di Luigi Pagliarani, come una proposta per "l'individuo nella polis", che nel lavoro trova una possibilità di comunione tra mondo interno e mondo esterno attraverso l'istituzione di un legame tra passato, presente e futuro (cfr. Pagliarani L., 1975). «Il lavoro come momento di connessione tra mondo interno e mondo esterno attraverso la mediazione del principio di realtà» (in Forti D. e Varchetta G. (2001), cit., pagg. 209-239). È proprio nel recupero della volontà di riprogettare il futuro, mentre ci si sottrae all'ideologia dell'efficienza immediata e pratica, che lo sviluppo organizzativo può trovare il suo senso e la sua etica nel mettere le persone e le comunità in una posizione attiva e responsabile nella creazione del proprio mondo.

Gianluca Cepollaro

Scrittura e clinica tra immaginazione e realtà

Simenon G. (2011). *La fuga del signor Monde*. Milano: Adelphi; pagg. 154; € 17,00.

Georges Joseph Cristian Simenon nasce a Liegi, in Belgio, il 13 febbraio 1903.

Già a otto anni è un vorace lettore di Balzac, Conrad, Stendal. A sedici inizia una collaborazione fissa, che durerà tre anni, con la *Gazette de Liège*, qui si occupa di cronaca locale e si avvicina quindi a differenti ambienti sociali cosa che, verosimilmente, gli sarà utile negli anni successivi quando si dedicherà a scrivere romanzi.

La leggenda vuole che sull'Ostrogoth, il suo cutter di 10 metri, abbia scritto *Pietro il Lettone*, il suo primo romanzo con il commissario Maigret, pubblicato nel 1931.

Alla fine del conflitto mondiale si trasferisce con la seconda moglie, Denyse Ouimet, negli Stati Uniti, dove vive per circa dieci anni. Nel 1960 presiede la giuria del Festival di Cannes e qui inizia un'amicizia con Federico Fellini che durerà a lungo. Hanno un comune interesse per la psicoanalisi.

Fellini, nel 1969, intervistato dall'*Express* (*L'Express*, 949, 15 settembre 1969), alla domanda "In che cosa consiste per lei la creazione artistica?" risponde: «Simenon ne è l'esempio più luminoso. È un medium abitato da visioni. Un creatore è sempre un medium che capta la dimensione fantastica e la rende concreta. Attraverso parole, colori, immagini».

Simenon, ad un giornalista che gli chiedeva come nascevano i suoi libri, risponde: «A volte lo spunto iniziale è un odore mai sentito prima (...) Potrei forse ritrovarmi in Freud, e questo mi fa un po' di paura. Il Freud delle angosce, il Freud dei malesseri, il Freud delle perdite di coscienza e, anche, delle ossessioni» (*Simenon sur le gril*. Paris: Presses de la Cite, 1968).

Il 18 agosto 1976 Simenon scrive a Fellini:

«Anche a me certi giorni capita di girare a vuoto e non so quante volte nella vita ho avuto la tentazione di smettere di scrivere. Ciò deriva, credo, dal fatto che sia lei che io, in certi momenti di depressione, ci sentiamo vuoti. Fortunatamente, ogni volta ci risolleiamo, lei soprattutto: e quanto più in basso si è sentito momentaneamente precipitare, tanto più in alto si risolleva. Sono convinto, senza per questo volere fare né il critico né lo psicoanalista, che ciò sia assolutamente naturale, e potrei giurare che è accaduto innumerevoli volte a uomini come Michelangelo o Leonardo da Vinci» (*Carissimo Simenon, Mon cher Fellini*. Carteggio di Federico Fellini e Georges Simenon. Milano: Adelphi, 1998).

Qualcuno dice che Simenon abbia scritto 190 romanzi con 17 pseudonimi diversi e 193 con il suo nome: altri arrivano a calcolare fra racconti brevi e romanzi circa 450 opere. I romanzi cosiddetti Maigret sono 76 (più 27 racconti brevi)

Simenon era metodico nel suo lavoro: tutte le mattine si dedicava alla scrittura, da una certa ora a un'altra prefissata. Rispettava un suo rituale: matite particolari sul tavolo, tende della stanza tirate, sveglia alle cinque della mattina, whisky e tè. Un capitolo al giorno per otto giorni poi, dopo un breve riposo, tre giorni per le correzioni. Nel pomeriggio, quasi sempre, usciva per andare alla ricerca della prostituta di turno: vantava di avere avuto 10.000 donne.

La sua scrittura è semplice, diretta. Simenon ha un vocabolario molto limitato, usa parole semplici ma è maestro nell'arte di far entrare immediatamente il lettore nella scena, attraverso poche pennellate di colore, forti odori, sensazioni e umori che attribuisce ai personaggi di turno e che ci permettono un'immediata identificazione. Egli scrive per capire e farci capire non tanto il "come" ma il "perché" degli eventi. Sviluppa sempre un atteggiamento comprensivo, noi potremmo dire "contenitivo".

Simenon dice che il suo personaggio più conosciuto, il commissario Maigret già da piccolo, quindi molto prima di iscriversi alla facoltà di medicina che abbandonerà senza arrivare alla laurea, sognava di “diventare un aggiustatore di destini”. Maigret entra in Polizia per caso.

Nel 1981 esce *Memorie intime*, l'autobiografia di Simenon, che muore a Losanna il 4 settembre 1989.

La fuga del signor Monde è stato terminato da Simenon il 1° Aprile 1944 ed è stato pubblicato nel Gennaio 2011 in Italia, da Adelphi, che sta curando la riedizione di tutti i romanzi Maigret e non-Maigret, alcuni dei quali finora inediti nel nostro paese: questo è uno di quelli.

In una fredda mattina d'inverno, mentre il suo autista lo sta portando nella sua ditta, e dopo che, come tutti giorni, si è alzato alla solita ora, ha guardato nello stesso modo la moglie dormire, ha fatto toilette con il consueto rituale, il signor Monde decide di scomparire.

«Poco prima quando aveva deciso... Ma no, non aveva deciso niente! Non c'era stato niente da decidere. Quello che stava vivendo non era nemmeno una vera novità. Probabilmente lo aveva sognato spesso o ci aveva pensato così tanto che adesso aveva l'impressione di ripetere gesti già compiuti. Si guardò allo specchio, vide la pelle tesa dalle dita del garzone, e si disse: ecco! Il dado è tratto».

Siamo già dentro la storia e ci pare di conoscere benissimo, da tanto tempo, il signor Monde quando, quella mattina, si fa tagliare i baffi, «attraversa in diagonale place des Vosges [dove Simenon ha abitato con la sua prima moglie, la famosa Tigy], mangia in un ristorantino con le tovaglie di carta sui tavoli di marmo, dalle parti della Bastille». Poi passeggia lungo la Senna («Senza volerlo stava seguendo un rituale prestabilito da tempo»). Ha in tasca una forte somma che ha appena ritirato dalla sua banca e che ha distribuito nella varie tasche («Avrei potuto farglieli recapitare...») gli aveva detto il vicedirettore).

«Per la prima volta, a quarantotto anni – come se si fosse fatto un regalo per quel compleanno di cui nessuno si era ricordato! – era un uomo solo, anche se non era ancora un uomo che viveva per strada»

Entra in un negozio che vende abiti usati e dice: «Vorrei un completo... un completo semplicissimo... poco vistoso... Capisce che voglio dire?»

«Chissà che cosa avrebbero pensato di lui! Lo avrebbero preso per uno che cerca di nascondersi. Per un ladro, un assassino, un imbroglione! E questo lo faceva soffrire. La metamorfosi era dolorosa. Ma di lì a poco, prima di un'ora, sarebbe stato libero».

Compra anche una valigetta di fibra e lascia al negoziante i vestiti che indossava fino a poco prima.

Arriva così alla Gare de Lyon, si mette in fila davanti alla biglietteria e pronuncia “docilmente”: «Marsiglia».

In effetti noi conosciamo già il signor Monde, indirettamente, attraverso i movimenti di sua moglie, dalla prima pagina del romanzo perché apprendiamo che la

signora «alle cinque del pomeriggio, forse appena un po' più tardi, quando, il 16 gennaio, fa irruzione nella sala d'attesa del commissariato di polizia per denunciare la scomparsa di suo marito».

«Con ogni probabilità era scesa da un taxi, o magari da una lussuosa macchina con autista» per segnalare al commissario che suo marito «è scomparso da tre giorni». Suo marito è Norbert Monde, proprietario della ditta Monde, intermediazione ed esportazione, con uffici e magazzini in rue Montorgueil. Sappiamo così che non aveva nessun motivo per togliersi la vita, che non giocava in borsa, nemmeno d'azzardo, che non aveva amanti. Quella mattina è andato tutto come al solito, verso le otto e mezzo la signora ha sentito il motore della macchina che partiva per portare il marito in ufficio.

Ed ecco che il signor Monde dalla Gare de Lyon già viaggia per Marsiglia: «Stava dunque cominciando a vivere, finalmente? Non lo sapeva. Aveva paura di chiederselo».

Ciò che avviene da qui in poi non è lecito raccontare per lasciare al futuro lettore del romanzo un carattere di novità e di sorpresa.

La storia si chiude con queste parole: «Buchard non insistette, forse perché come tutti gli altri era impressionato da quell'uomo che non aveva più né fantasmi né ombre, e che guardava la gente negli occhi con fredda serenità».

Possiamo farci una domanda? La parte centrale della narrazione, nella quale Simenon ci conduce per mano, è costituita da fatti reali per il signor Monde? Avengono per davvero? Sono un sogno notturno? Un sogno ad occhi aperti? Una *rêverie*? Cioè come dice H. Ogden «i pensieri, i sentimenti, le fantasie, le congetture, i sogni a occhi aperti e le sensazioni corporee più profane, quotidiane e banali che di solito sembrano completamente scollegate da ciò che il paziente ci dice e fa in un particolare momento» (Ogden T.H. *Soggetti dell'analisi*. Masson-Dunok, Milano, 1999). Ogden che, citando W.R. Bion, dice:

«credo che nella psicoanalisi sia giusto lasciare che le parole e le idee conservino una certa imprecisione. Ciò vale particolarmente per il termine *rêverie*» aggiungendo «non tenterò di darne una definizione, descriverò piuttosto come nella mia personale esperienza io cerchi di usare i miei stati di *rêverie* per favorire il processo analitico (...) per usare le proprie *rêverie* l'analista deve tollerare l'esperienza di essere alla deriva».

Noi quindi, come lettori del romanzo, non possiamo ipotizzare che la fuga del signor Monde sia una *rêverie*? O “tollerare l'esperienza di essere alla deriva” e pensare che sia una “nostra” *rêverie*?

E poi, in ultimo, una fantasia (o un'altra *rêverie*): il nome...Monde! Ossia mondo. Non sta forse a significare che la storia narrata potrebbe riguardare tutti noi? Monde-mondo-genere umano-tutti noi-io stesso?

Dobbiamo, direi per fortuna, rimanere nella zona grigia del dubbio e dell'ambiguità perché il genio Simenon non ci consegna un fatto “certo”.

È per questo che alimenta la nostra capacità di sognare!

Cristiano Cassani

Libri ricevuti

Baranger W., Baranger M. (2011). *La situazione psicoanalitica come campo bipersonale*. Nuova edizione (prima ed. 2009). Milano: Raffaello Cortina Editore; pp. 206; € 23,00

Non si tratta della semplice riedizione del volume pubblicato nel 1990, ma di una nuova edizione, arricchita dall'introduzione di Antonino Ferro. È possibile, infatti, per il lettore italiano trovare in questa fondamentale raccolta di scritti, nuovi testi, finalmente tradotti in italiano, dell'illustre coppia di psicoanalisti argentini. È possibile attraverso questo testo partecipare della freschezza e vitalità dei loro principali contributi volti a proporre, in modo originale ed espressivo, un modello "forte" della relazione psicoanalitica, quello di "campo bipersonale", che fa interagire la fenomenologia della teoria di campo proposta da Merleau-Ponty con i concetti basilari del pensiero kleiniano, ed è estensibile ai molteplici contesti dell'analisi.

Bartocci C., a cura di, (2010). *Una vita accanto alla sofferenza mentale: la ricerca di Gaetano Benedetti*. Seminari clinico-teorici 1973-1996

Vale la pena conoscere dal vivo il modo di lavorare in supervisione di Gaetano Benedetti, siciliano di nascita e internazionalmente riconosciuto per il suo contributo clinico-teorico allo sviluppo di una psicoterapia psicoanalitica "esistenziale" orientata alla cura delle psicosi. La raccolta dei seminari clinico-teorici 1973-1996 di Gaetano Benedetti viene pubblicata, a cura di Claudia Bartocci, per consentirci di assistere alla nascita di alcune delle concettualizzazioni più feconde di G. Benedetti: la positivizzazione terapeutica, la psicopatologia progressiva, il Soggetto transizionale. "Un tertium fatto di parti del paziente e di parti del terapeuta" che Benedetti preferisce chiamare Soggetto e non, come Winnicott, oggetto in quanto entità capace di agire terapeuticamente in modo indipendente sia dal paziente che dal terapeuta.

Bleger J. (2011). *Psicoigiene e psicologia istituzionale*. Molfetta (BA): Edizioni la meridiana (ed. orig. *Psicoigiene y Psicologia Institucional*. Buenos Aires: Editorial Paidós 1996); pp.342; € 40,00

Quest'opera avvia una collaborazione dell'Associazione Ariete Psicoterapia (BS) con la casa editrice la meridiana. La nuova collana *Premesse... per il cambiamento sociale*, così inaugurata, è curata da Paola Scalari. Si tratta di una seconda edizione italiana di un'opera non più reperibile in lingua italiana (edita nel 1989 da Libreria Lauretana), divenuta nella scuola di psicoterapia COIRAG un riferimento portante. Un omaggio quindi al fertile e innovativo psicoanalista argentino, ma anche un riconoscimento a Luigi Pagliarani che ne ha valorizzato il portato di originalità teorica, volgendolo ad arricchire l'approccio psicosocioanalitico. La seconda edizione non tocca la traduzione fatta nella prima edizione, e viene presentata da uno scritto di Aurelia Galletti. In appendice, uno scritto di Leopoldo Bleger regala al lettore una ravvicinata nota biografica di José Bleger.

Carmagnola F., Bonazzi M. (2011). *Il fantasma della libertà. Inconscio e politica al tempo di Berlusconi*. Milano: Mimesis Edizioni; pp. 101; €8,00

Avvalendosi dell'analisi del caso italiano e delle forme dell'esercizio del potere degli ultimi vent'anni circa, il libro di Carmagnola e Bonazzi propone un'originale lettura della crisi della libertà nelle democrazie, riconducendone le ragioni alla crisi del simbolico e alla pervasività dell'immaginario, con particolare riguardo al ruolo che svolge la sollecitazione e l'eccitazione del godimento come criterio di individuazione personale e collettivo.

Civitarese G. (2011). *La violenza delle emozioni. Bion e la psicoanalisi postbioniana*. Milano: Raffaello Cortina Editore; pp. 207; € 22,00

L'autore esplora il lavoro di Wilfred Bion cercando di evidenziare gli elementi originali e creativi di un metodo che continua ad illuminarci nella ricerca psicoanalitica e ad essere fonte di controverse letture. La lettura di Civitarese segue il filo rosso dell'esperienza estetica quale elemento più profondo della psicoanalisi, restituendoci un Bion vivo e immerso nell'incessante lavoro di messa alla prova nella pratica clinica di una teoria psicoanalitica che può essere definita "estetica". Nel libro, Civitarese segue lo sviluppo della concezione bioniana tra continuità e cesura di un discorso teoretico che muove da Freud e Melanie Klein e aiuta il lettore ad approfondire gli attrezzi concettuali che ci possono guidare quotidianamente nella ricerca e nella pratica clinica.

Del Giudice D. (2010). *Nel museo di Reims*. Torino: Einaudi, ristampa; pp. 56; € 11,00

«È da quando ho saputo che sarei diventato cieco che ho cominciato ad amare la pittura». Con questo straordinario incipit nel 1988 Del Giudice aprì lo sguardo del lettore sulla realtà irrimediabilmente trascendente della natura umana; della sua tensione in altre parole al rapporto con l'Altro, che nel racconto si concretizza nel gesto del protagonista Barnaba, attaccato da una cecità tanto improvvisa quanto irrimediabile, di chiedere l'accompagnamento nelle sale del museo di Reims, ad Anne che con i suoi occhi e con la sua voce lo potrà accompagnare in un trascorrere di sala in sala verso una meta attesa, un dipinto di David, che per il protagonista ha un significato che supera ogni possibile attesa. Una ristampa tempestiva di un testo prezioso, ormai introvabile, di uno degli autori italiani più veri.

Ehrenberg A. (1999 e 2010). *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*. Torino: Einaudi; pp. 320; € 24,00 (ed. orig. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. 1998)

Questo libro costituisce la terza parte di un'opera destinata a tracciare il profilo dell'uomo contemporaneo mettendo in relazione la sofferenza psichica individuale con le trasformazioni del legame sociale. La ricerca portata avanti dall'autore storicizza la nozione psichiatrica di depressione e allo stesso tempo pone fine alla confusione tra farmaci psicotropi, utilizzati per il trattamento delle patologie mentali, e le droghe ille-

cite, tendenti ad alterare i nostri dati di coscienza e a “ricaricare” la vita emozionale e affettiva. L’autore, chiedendosi perché la depressione ha un tale “successo”, impostandosi come principale disturbo della nostra interiorità, incrocia le problematiche del sapere medico con l’analisi degli stili di vita suggerendo che la depressione è intrinseca, strettamente legata a una società contemporanea regolata secondo le norme di una convivenza civile fondata sulla responsabilità soggettiva e sullo spirito d’iniziativa.

Falk D. (2011). *Lingua madre. Cure materne e origini del linguaggio*. Torino: Bollati Boringhieri; pp. 282; € 19,50 (ed. orig. *Finding Our Tongues. Mothers, Infant and the Origins of Language*. 2009)

Dean Falk, biologa e antropologa, studiando neuroanatomia comparata mette in relazione evoluzione del cervello ed evoluzione cognitiva. Dalla preistoria a oggi, evidenzia la centralità della maternità per riconoscere e capire come e perché comunichiamo tra noi. Quand’è nato il linguaggio? Come e perché gli esseri umani, unici tra tutti gli animali, hanno cominciato a parlare? Intorno a questi interrogativi il libro sviluppa un contributo veramente importante. È nella lingua affettiva (*motherese*) che qualsiasi mamma umana del globo parla e usa con i suoi piccoli, che la studiosa vede l’origine del linguaggio e della nostra capacità di comunicare. Una tesi rivoluzionaria che Dean Falk rafforza adducendo numerosi esempi tratti dalle interazioni madre-figlio di varie popolazioni nel mondo.

Fornari F. (2011). *Scritti scelti*. Milano: Raffaello Cortina Editore; pp. 504; € 35,00

Grazie a Diego Miscioscia e ad un editore che sa investire sui contributi originali di uno degli epigoni della cultura psicoanalitica italiana, possiamo riappropriarci dei fondamentali scritti di Franco Fornari, divenuti di difficile consultazione. La raccolta dei saggi scelti ci permette di renderci conto di quanto ancora gli scritti di Fornari possano essere dibattuti e aperti al confronto scientifico. La ricerca di Fornari ha voluto e saputo connettere la psicoanalisi allo studio della fenomenologia fondativa dell’esperienza affettiva, indagando, accanto all’individuazione dei codici affettivi di base, la psicodinamica dell’aggressività, della paranoia nell’esperienza sociale. Nella proposta interpretativa della conflittualità sociale, incontriamo un pensiero che può misurarsi con i fenomeni del presente, anche se ci raggiunge da un passato prossimo.

Foucault M. (2011). *Storia della follia nell’età classica*. Nuova edizione di Mario Galzigna. Milano: BUR Rizzoli; pp. 819; € 12,90 (ed. orig. *Histoire de la folie à l’âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l’absence d’œuvre*. Paris: Editions Gallimard. 1972)

Questa nuova edizione dell’opera di Foucault divenuta un classico sulla funzione storica e culturale della follia, costituisce la prima versione completa in lingua italiana, con l’aggiunta di passi mai tradotti e la prefazione alla prima edizione del 1961. Si deve a Mario Galzigna la cura dell’opera e la scrittura di una corposa e approfondita introduzione. L’edizione BUR scelta da Rizzoli rende leggera nel pe-

so e nel costo un'opera decisiva e fondamentale che ha segnato la storia del pensiero europeo, denunciando i meccanismi di esclusione criminalizzazione che stanno alla base del funzionamento della società occidentale.

Grotstein J. S. (2010). *Un raggio di oscura intensità. L'eredità di Wilfred Bion*. Milano: Raffaello Cortina Editore; pp. 401; € 37,00 (ed. orig. *A Beam of Intense Darkness. Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*. London: Karnac Books. 2007)

Difficile resistere alla lettura di questo importante libro che Grotstein ci regala permettendoci un viaggio insieme a lui attraverso l'intera opera di Bion. Egli lo fa in forma diretta consentendo al lettore di immergersi nel mondo di Bion e di appropriarsi in tale modo del valore speculativo di un grande pensiero. Così le idee fondamentali di Bion appaiono in tutta la loro portata teorica e utilità clinica, senza essere mai ridotte a quella strumentalità tecnicistica usata dall'"analista bioniano" che lo imita. Possiamo cogliere in Bion la rilevanza assunta nel suo pensiero dall'esplorazione delle "verità" presenti nelle trasformazioni della mente e nel divenire dell'esperienza analitica.

Grotstein J. S. (2011). *Il modello kleiniano-bioniano*. Milano: Raffaello Cortina. Vol. 1; pp. 406; € 38,00

Grotstein J. S. (2011). *Il modello kleiniano-bioniano*. Milano: Raffaello Cortina. Vol. 2; pp. 302; € 29,00 (op. orig. *...But at the same Time and on Another Level...*. London: Karnac Books 2009)

I due volumi di teoria e tecnica costituiscono un'opera di base per la prospettiva post-kleiniana e post-bioniana. Grotstein, nel rispetto dei contributi originali ha saputo costruire una sintesi personale proponendo un diverso livello d'integrazione e un ampio supporto di applicazioni nella clinica.

Lingiardi V., Amadei G., Caviglia G., De Bei F. (2011). *La svolta relazionale. Itinerari italiani*. Milano: Raffaello Cortina Editore; pp. 254; € 26,00

Molto interessante e meritevole l'impegno degli autori nel tracciare una mappa dello sviluppo in Italia del "nuovo" paradigma che prese le mosse negli Stati Uniti tra gli anni Settanta e Ottanta dall'incontro e dal dialogo tra il modello delle relazioni oggettuali, la psicoanalisi interpersonale, la psicologia del Sé, la prospettiva intersoggettiva, la critica femminista e i contributi delle ipotesi psicoanalitiche nati dall'*infant research*. Si parla di svolta "relazionale" riferendosi al termine scelto da Stefen Mitchell per proporre un paradigma che collegasse relazioni interpersonali e relazioni oggettuali interne. Il libro approfondisce le basi teoriche sviluppate dagli esponenti d'oltreoceano (oltre a Mitchell, Aron, Benjamin, Bromberg, Davies, Safran) e narra i percorsi di ricerca intrapresi da esponenti italiani entrati in dialogo con tale prospettiva soprattutto con gli apporti relativi alla teoria dell'attaccamento, alla ricerca in psicoterapia e al cognitivismo clinico. La prefazione di Jeremy Safran riconosce una certa vitalità alla comunità psicoanalitica italiana e una maggiore presenza nel dialogo internazionale.

Tagliagambe S., Malinconico A. (2011). *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*. Milano: Raffaello Cortina Editore; pp. 339; € 27,00

Una scrittura a quattro mani racconta il sodalizio di due grandi menti, quello tra Pauli e Jung che fu all'origine di una fruttuosa alleanza tra fisica e psicologia. Il libro permette di accedere a quella straordinaria avventura intellettuale e umana, che a partire dai mille sogni che il grande fisico portò a Jung in analisi, divenne luogo di ricerca comune. Gli autori pongono l'attenzione allo scambio che sta alla base della riscoperta della nozione di sincronicità e della reinterpretazione di quelle coincidenze, prive di connessioni causali ma dense di significato, che ricorrono di continuo nella nostra esperienza quotidiana. Un libro avvincente e utile nel documentare elementi di connessione emergenti dal confronto tra ambiti di ricerca diversi, se mossi dall'assunto di base del rispetto reciproco di ciò che avviene in natura e nella psiche umana e attivati in maniera "spregiudicata", cioè da veri e propri ricercatori.

Talamo Bion P. (2011). *Mappe per l'esplorazione psicoanalitica*. Roma: Borla; pp. 289; € 32,00

È una raccolta di saggi di Parthenope Bion a cura di Anna Baruzzi, che in questo modo vuole onorarla e mantenerla viva negli apporti che ha saputo dare nell'approfondire e rendere più accessibili nel lavoro clinico i concetti proposti dal padre. Da figlia sembra incontrare il padre insieme allo psicoanalista e individua se stessa psicoanalista nell'attenzione che sa porre alle emozioni che anticipano il pensiero. L'autrice propone la rilevanza tecnica della "visione" in psicoanalisi e lavora sull'importante contributo derivante dalla raffigurazione della psiche dei pazienti in "geografie della mente", che formano nel terapeuta vere e proprie "mappe per l'esplorazione".

Auden W.H. (1972-1974). *Grazie, nebbia*. Milano: Adelphi, 2011; pp. 122 € 11,00
Zanzotto A. (2011). *Ascoltando dal prato. Divagazioni e ricordi*. Novara: Interlinea Edizioni, pp. 112; € 10,00

Escono contemporaneamente in libreria gli ultimi versi, pubblicati postumi, di Auden, congedo straordinario di un vertice della poesia della prima metà del secolo scorso e un quaderno privato di appunti vari per lo più inediti sui temi consueti – il ruolo della poesia, la vecchia tentazione della felicità, la natura e la sua dissacrazione – del nostro massimo poeta scomparso recentemente.

Una coincidenza, questo arrivo simultaneo sui banchi delle librerie che ha il sapore di un dono immeritato.