

Sergio Caruso

GLI ARCHETIPI DEL MENTIRSI

LA MENZOGNA, LA POLITICA, L'OCCIDENTE

estratto da:

Sergio Caruso

INTELLETTUALI E MONDI POSSIBILI



Itinerari e problemi del pensiero politico
moderno e contemporaneo

MANISTICAUMANIS CUSL **TICAUMANISTICAU**
FIRENZE

Il presente testo nasce da una relazione, ***Dalla "malafede" di Sartre al "falso sé" di Winnicott. Contributo a una fenomenologia del "mentirsi"***, tenuta l'11 dicembre 1987 per l'VIII Congresso internazionale di studi antropologici su «La menzogna», org. dall'Istituto di scienze antropologiche dell'Università di Palermo e dall'International Association for Semiotic Studies, col patrocinio della Regione Sicilia (Palermo, Società siciliana di storia patria: 10-12 dicembre 1987). Nella relazione orale, tenuta nell'ambito del *panel* psicoanalitico di quel Congresso, mi soffermavo sugli aspetti più clinici. Ne fecero cenno Canale 21 (intervista del giorno stesso) e poi, sulla stampa quotidiana, G. Lavanco («L'unica verità è la bugia», *L'ora*, 12 dic. 1987, p. 7) e M. Guidi («Siamo tutti così bugiardi», *La Nazione*, 13 dic. 1987, p. 7. Nel testo scritto, invece, pur conservando una chiave di lettura psicoanalitica, ho preferito sviluppare gli aspetti filosofico-politici e storico-morali.

Il testo – con lo stesso titolo con cui viene qui presentato, **«Gli archetipi del mentirsi. La menzogna, la politica, l'Occidente»** – comparve in prima edizione quale Capitolo XXI del mio libro, *Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo* (Cusl, Firenze: pp. 533-556) e solo dopo, col medesimo titolo, agli atti del Congresso: in aa.vv., *La menzogna*, a c. di G. Marrone, Quaderni del circolo semiologico siciliano 34-35, Palermo 1992: pp. 161-172.

Di questa terza edizione (fuori commercio) – realizzata a c. dell'autore, con varianti minime – tutti i diritti restano ovviamente riservati.

© Prof. Sergio Caruso
Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri", Università degli studi di Firenze
caruso@unifi.it

Firenze, settembre 2010

GLI ARCHETIPI DEL MENTIRSI

LA MENZOGNA, LA POLITICA, L'OCCIDENTE

Sommario

§ 1. Gli archetipi del "mentirsi eroico" nella cultura greca e nella tradizione dell'Occidente: Narciso, Ulisse, il narcisismo dei falsi Ulissidi.- § 2. Gli archetipi del "mentirsi quotidiano" nella cultura ebraico-cristiana e nella cultura cristiano-germanica: David, Caino e l'uomo luterano.- § 3. La tensione irrisolta fra "anima" greca e "spirito" ebraico-cristiano nella cultura tedesca contemporanea. Le nuove forme ideologiche del "mentirsi grande" e l'impreparazione dell'Occidente.-

§ 1. Gli archetipi del "mentirsi eroico" nella cultura greca e nella tradizione dell'Occidente: Narciso, Ulisse, il narcisismo dei falsi Ulissidi

La capacità umana non solo di mentire ma anche di mentirsi, non solo d'ingannare l'altro ma d'ingannare se stessi, accompagna da sempre la storia del genere umano, e da sempre questo tema fa parte della tradizione dell'Occidente, nonché delle culture che in esso confluiscono.

Nella mitologia greca questo tema del mentirsi, dell'ingannare sé medesimo, trova due figure antipodiche, due rappresentazioni estreme, che sono Narciso e Odisseo, rispettivamente espressione della pulsione di morte e della pulsione di vita, della menzogna vissuta al massimo livello d'incoscienza e della menzogna vissuta al massimo livello di coscienza. Narciso, completamente indifferente agli inviti del mondo esterno (l'amore di Eco), produce l'altrui sofferenza e la propria morte; crede alla realtà della propria immagine e vi sprofonda dentro. Il suo rapporto con quanto emerge dal "profondo" è delirante, mortifero, senza ritorno, come nelle forme più gravi di psicopatologia.

Al contrario, Odisseo, *mendax* per antonomasia, ma anche *artifex* per eccellenza: maestro nelle arti della sopravvivenza. Come Narciso "non vuol saperne di nulla" e, rapito nell'estatica contemplazione di sé, ignora tanto le dolcezze quanto i pericoli del mondo esterno, così Odisseo di tutto "vuol saperne" e, nel corso del suo interminabile tornare a casa, che è anche un'interminabile tornare a sé, assapora tutte le dolcezze e con successo sfida tutti i pericoli che la vita possa mettere in campo; e di tutto fa occasione di conoscenza, di tutto fa, sa fare "esperienza".

C'è un momento in particolare nel quale l'odissea esterna e l'odissea interna, il lungo viaggio attraverso lidi e mari del mondo mediterraneo e il lungo viaggio attraverso oggetti e pulsioni del mondo interno, si congiungono più riconoscibilmente: è l'episodio delle sirene. Odisseo sa bene

quale ingannevole dolcezza promani dal canto delle sirene, ma non intende rinunciare a farne esperienza né, d'altronde, intende mettersi in condizione di cedere alle mortifere lusinghe che esso cela; crea, dunque, delle condizioni di sicurezza assolutamente artificiali che gli precludano ogni "agire" (nel senso dell'*agieren* freudiano, impulsivo: si fa legare all'albero maestro) e delle condizioni, per di più, nelle quali ogni suo grido di soccorso sia sistematicamente ignorato, ogni sua pur sincera richiesta di essere "liberato" sia fraintesa e (secondo gli accordi) ricevuta a rovescio. Per far fronte all'ingannevole canto delle sirene, per poterlo conoscere senza esserne tratto a sprofondarsi nelle acque, la scaltrezza di Odisseo ordisce una complessa strategia d'inganno dell'inganno; egli costruisce, infatti, un dispositivo nel quale le parole dell'ingannato saranno ritenute ingannevoli - un paradossale dispositivo di verità, che gli permetterà, senza morire, di mettere in scena un conflitto, di riconoscerne i termini in maniera tale da potersene ricordare; insomma, per dirla con un titolo della dottrina bioniana, in maniera tale da poter "apprendere dall'esperienza".¹

Pertanto, il rapporto di Odisseo con quanto emerge dal "profondo" (le sirene dal fondo del mare, ma anche il ciclope dal fondo della caverna, e così via) è tutto al contrario di quello intrattenuto da Narciso con la propria immagine riflessa: quanto quello è delirante e funereo, tanto questo è lucido e vitale. Odisseo sa mentire sapendo di mentire, ma anche mentirsi sapendo di mentirsi - e sa far ciò nell'unico modo possibile: giocando, cioè collocando le proprie "mosse" entro un ambito di regole artificialmente volute.² Giocando *con le* sirene, egli gioca *le* sirene: antesignano del *Übermensch*, correttamente inteso come "oltreuomo".³

¹ W.R. BION, *Learning from Experience*, W. Heinemann Med. Bks., London 1962; tr.it. *Apprendere dall'esperienza*, con un'appendice di H. Guntrip, Armando, Roma 1972. Il modo come, nel testo, descrivo quella singolare situazione che Odisseo costruisce al fine di vivere un'esperienza, altrimenti pericolosa, come un'occasione di apprendimento allude, evidentemente, all'artificialità della situazione psicoanalitica e, in particolare, ad alcune caratteristiche che l'istituiscono - artificialità che, se non colloca necessariamente la psicoanalisi nel campo delle "scienze dure", certamente la colloca a buon diritto fra i "giochi" della cultura occidentale.

² L'unica possibile situazione in cui l'espressione paradossale come "mentirsi sapendo di mentirsi" acquista un senso è quella del "facciamo finta che", cioè del *gioco* (non solo infantile: cfr. la nota precedente). Sulla psicoanalisi come gioco, composto da varie "mosse" (*ploys*) entro un ambito di regole determinato (*setting*), cfr. J. HALEY, *Strategies of Psychotherapy*, Grune & Stratton, New York 1963; tr.it. *Le strategie della psicoterapia*, prefazione di L. Cancrini, Sansoni, Firenze 1977.

³ Come è noto, una parte della critica nietzscheana ha ormai depurato l'idea di *Übermensch* dalle forzature razzistiche e nazisteggianti che le erano state imposte, e ciò con eccellenti argomenti biografici, filologici e filosofici. In particolare Gianni Vattimo, qualche anno fa, ha proposto di tradurre il termine nietzscheano piuttosto con "oltreuomo" che non con "superuomo". In effetti, che lo *Übermensch* vada esente da connotazioni superomistiche, nel senso corrente del termine, è confermato perfino dall'opera più lungamente citata e più lungamente fraintesa di Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883), dove l'immagine che gli corrisponde, in quanto figura del "sii consapevole", è il bambino che gioca (un'immagine che non ha né vuole avere alcunché di specialmente eroico, né ovviamente di aggressivo, ma semplicemente si oppone alle figure del "sii inconsapevole", cioè agli animali da soma, asino e cammello). All'eroe nichilista, se proprio ha da esservene uno, corrisponde semmai l'immagine del leone, figura del "no", in cui si riconosce il protagonista eponimo, Zarathustra (e ciò fa capire tanti fraintendimenti); ma Zarathustra non è, negli

Collocato com'è ad un superiore livello di consapevolezza, Odisseo diviene, in quella sorta di premonizione mitologica della *Geistesphänomenologie* che è la poesia omerica, una figura eroica dell' "autocoscienza": la consapevolezza della morte come parte della vita, della morte trascesa come sentimento dell'umana avventura. Odisseo, dunque, "ricomprende" Narciso. Egli è, per così dire, un Narciso che si è saputo salvare: un Narciso "sopravvissuto", un Narciso "guarito".⁴ E possiamo perfino considerarlo, per dirla con gli ideologi del germanesimo, una sorta di archetipo dell'*erwachtsein*, una figurazione mitologica di quell'"essere-desto" in cui Oswald Spengler riconobbe la qualità essenziale dell' "uomo faustiano", alle scaturigini dell'Occidente.⁵

La mitologia greca, tuttavia, non conosce mediazioni dialettiche; e per quanto Odisseo possa idealmente "ricomprendere" Narciso, le due figure rimangono polarmente opposte: rappresentazioni estreme, scisse e idealizzate, dell'in-coscienza e dell'auto-coscienza, sovrumane entrambe ognuna a suo modo. Infatti, Narciso è un martire della contemplazione, un tragico

intendimenti di Nietzsche, un termine evolutivo, bensì una figura intermedia, paradigma di un cammino.

Superfluo aggiungere (ché anche questo fa parte ormai della consapevolezza critica più recente) che il fatto che Nietzsche non volesse essere un autore "di destra" non autorizza nessuno a farne un autore "di sinistra", né esonera nessuno dalla responsabilità di capire per quali ragioni, esterne ed interne al suo pensiero, si sia prestato a tali forzature.

Come si capirà meglio nei paragrafi successivi del presente scritto, Nietzsche è un pensatore, ai nostri fini, particolarmente interessante ed inquietante. Egli, infatti, più di chiunque altro ha contribuito a introdurre nella cultura tedesca quella consapevolezza dell'universalità del "mentirsi" che proviene alla tradizione dell'Occidente dalla cultura ebraico-cristiana; ma, d'altro canto, ha pure contribuito non poco a distaccare la cultura tedesca del Novecento dalle radici cristiano-germiche per metterla in corto circuito con le figure idealizzanti del paganesimo greco (e ciò con le conseguenze, ideologiche e psicologiche, che saranno appresso esaminate).

⁴ Sono dell'avviso che ogni "fenomenologo" – da Hegel a Heidegger, passando per Husserl, quali che fossero gli intendimenti prevalenti da cui ognuno di costoro poteva essere mosso (rispettivamente: storici, ontologici o logici) – abbia finito, *malgré lui*, col farsi "psicologo", cioè col produrre una descrizione funzionale della psiche, nonché delle strutture *a priori* che la compongono. Come gli occhi chiusi che guardano la luce non possono vedere che se stessi, come le orecchie protese al silenzio non possono udire che il loro stesso ronzare, così un pensare avulso dalle cose, che metta fra parentesi ogni valutazione, non può imbattersi che nella pura intenzionalità, cioè nelle forme del pensare medesimo (dove "pensare" non va assolutamente inteso in senso puramente cognitivo). Se questo è vero, non c'è da stupirsi che la fenomenologia, sopra tutto quella di Husserl e di Heidegger, abbia suscitato l'interesse degli psichiatri; questi, anzi, possono esserne ritenuti, per certi aspetti, gli interpreti più qualificati. D'altronde, pure la "fenomenologia dello spirito" di Hegel può essere riletta come una storia romanzata della psiche e perfino come un'ontogenesi delle sue strutture. Anzi, rileggere Hegel come una sorta di archeologia della psiche, con le stratificazioni che si succedono, conferisce una straordinaria vivezza di senso al concetto hegeliano di *Aufhebung*, dove ogni momento dello sviluppo "supera" quello precedente, ma pure lo "ricomprende".

Su Hegel "psicologo" e sulla interazione fra "coscienza" e "inconscio" nella fenomenologia hegeliana, v. l'interessante volume di G. SEVERINO, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, il melangolo, Genova 1983. Del tutto inaccettabile, invece, mi è parso il tentativo misticheggiante di hegelianizzare la psicoanalisi (anzi la psicologia analitica, costruendo con Jung+Hegel una visione del mondo a dir poco fantastica), compiuto da S. MONTEFOSCHI, *Psicoanalisi e dialettica del reale*, Bertani, Verona 1984.

⁵ Sul concetto spengleriano di "essere desto", cfr. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bd., Beck, München 1918-22 (tr.it. a c. di J. Evola, *Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957) e O. SPENGLER, *Urfragen: Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. von M. Schröter u. A. M. Koktanek, Beck, München 1965 (tr.it. a c. di F. Causarano e V. Frosini, *Urfragen. Essere umano e destino*, Longanesi, Milano 1971).

esponente di quella cultura dell'Occhio che, per sua natura, sta sempre sul limite fra speculazione e stupefazione; mentre Odisseo è un romanzesco esponente della cultura, greca essa pure, della Parola, un eroe della parola e dell'azione. Archetipi, appunto, e quindi suscettibili di entrare in corto circuito, senza mediazione critica, nella forma della combinazione ideologica: ed è quanto accade, infatti, col mito spengleriano dell'"uomo faustiano", una sorta di narcisistica contemplazione di sé, proposta agli Ulissidi di un Occidente morente (non si capisce più se come "dura verità" o "pietosa bugia", confusivamente).⁶

Mentre Ulisse, quello vero dell'Occidente primevale, non ha paura di fronte al ciclope di fingersi Nessuno, sicuro come rimane di essere comunque il figlio di Laerte e di Anticlea, i falsi Ulissidi dell'*Abendland*, gli "uomini faustiani" alla ricerca affannosa di un Sé mitico che li garantisca, vorranno – non tutti, per fortuna – credersi *Übermenschen*, nel senso assai poco nietzscheano di "superuomini", per timore di non essere uomini affatto, per paura di non essere nulla. Già nel 1883 la critica corrosiva di Max Nordau aveva denunciato nelle *Konventionellen Lügen der Kulturmenschheit* gli esordi di quel disorientamento, di quel mal/essere. Ma le "bugie convenzionali" che egli metteva a nudo nell'ideologia della *belle époque*, le ipocrisie su cui puntava il dito nella sua poco pietosa analisi dell'autocoscienza europea, sono bensì espressione dell'umana capacità di mentirsi, anzi di un bisogno collettivo di mentirsi che traversa intere classi sociali, però di un "mentirsi" squallido e quotidiano, né tragico né romanzesco, senza gloria: come le mille ipocrisie su cui si appuntano di lì a poco, dal 1899 al 1936, gli strali di "Die Fackel", la rivista viennese di Karl Kraus, egli pure ebreo e absburgico come Max Nordau.⁷

Max Nordau e Karl Kraus sono personaggi emblematici della crisi europea, perché sta proprio qui, nell'insopportabile tentativo che taluni intellettuali ed artisti compiono di dire la verità, uno snodo decisivo dei processi culturali che accendono la follia europea, tedesca in particolare. Fu come se qualcuno dicesse: "Oligarchi, basta con le squallide menzogne di cui intessete la vita, appena mascherate e di molto involgarite dalle moderne forme della politica di massa! Non siete nessuno! Chi può credervi, se neppure voi in fondo vi credete? – parole che, nonostante la raffinatezza intellettuale dei loro autori, e forse proprio perciò, equivalgono nella dinamica psicosociale ad una "interpretazione selvaggia", tanto più pericolosa quanto più vera nel contenuto; e tanto più insopportabile in quanto spoglia di ogni giustificazione un trauma recente (la guerra perduta). E fu come se quelli rispondessero: "Bene. Finora ci siamo detti squallide

⁶ Sugli aspetti psicologicamente confusivi dell'ideologia spengleriana, cfr. S. CARUSO, *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura Ed., Firenze 1979. Colgo l'occasione per precisare che non uso, nel presente scritto, il termine "archetipi" nel senso strettamente junghiano (affine semmai all'uso che ne fa Spengler: cfr. S. CARUSO, op. cit., pp. 84 e 90), ma in un senso alquanto generico e più legato al lessico storico-culturale che non a quello psicologico-analitico.

⁷ Cfr. M. NORDAU, *Le Menzogne convenzionali della nostra Civiltà*, tr.it. F.lli Bocca, Torino 1912, e K. KRAUS, *Detti e contraddetti*, tr.it. a c. di R. Calasso, Bompiani, Milano 1987.

bugie. D'ora in avanti ci diremo, al riguardo del nostro essere, menzogne assolutamente mitiche. E morte a chiunque ardisca svegliarci dal sogno!". Non è un caso, ma un sintomo che il nazismo celebri il suo trionfo mandando al rogo, prima, le opere degli intellettuali e degli artisti "degenerati", in particolare degli intellettuali ebrei, e mandando ai forni, poi, un popolo intero: una reazione che, con termine tecnico della psicologia psicoanalitica, si chiama "rabbia narcisistica" e che si scatena contro chiunque sia ritenuto attentare alle difese erette intorno alla propria vacillante identità. Non è un caso, perché c'è una lunga tradizione di ricerca del vero in quella "cultura della Parola" che l'ebraismo è per eccellenza, ed una lunga tradizione d'insofferenza ad ogni forma d'idolatria che venga proposta, nazionalismo compreso. Non è un caso, perché c'è, nell'antisemita, una paradossale forma d'invidia per chi, come l'ebreo, perfino nei momenti di crisi generale, quando nessuno sa più chi sia, si trova ad appartenere ad una minoranza chiusa che comunque garantisce o pare garantire un minimo d'identità.⁸

Come la strega di Biancaneve, il nazismo vuol distruggere tutti gli specchi che mostrano l'immagine vera di sé: quella di falso Odisseo, quella di falso Faust (nelle quali immagini, autolatricamente deformate, finirà come Narciso, con lo sprofondare). Niente come la strega di Biancaneve può far capire, a chi non ne abbia esperienza clinica, che cosa sia la "rabbia narcisistica"; perché è sempre dura subire smentite quando si mente, ma ancor più dura subirne allorché *ci* si mente, e quasi intollerabile quando ci si mente a riguardo della propria identità.

§ 2. Gli archetipi del "mentirsi quotidiano" nella cultura ebraico-cristiana e nella cultura cristiano-germanica: David, Caino e l'uomo luterano.

Ho parlato fin qui di narcisistica autolatria dei falsi Ulissidi, con riferimento allo spengleriano *Untergang des Abendlandes* (1918) e d'inflazione megalomane della propria vacillante identità, con riferimento alle "aristocrazie" e alle "plebi" che confluirono nei movimenti totalitari.⁹ Ma non tutte le forme del "mentirsi" riguardano l'identità di chi si mente, benché di tal genere prevalentemente siano le forme in qualche modo politiche del mentirsi collettivo ed ogni forma di "illusione gruppale".¹⁰ Né mi piacerebbe confondermi con coloro (ve ne sono ancora, per incredibile che sia) che identificano il nazismo con la cultura tedesca e questa con la perversione in senso narcisistico

⁸ Sul concetto psicoanalitico di "rabbia narcisistica", cfr. H. KOHUT, "Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage", *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 27, 1972, pp. 360-400; tr. it. in H. KOHUT, *La ricerca del Sé*, introduzione di F. Paparo, Boringhieri, Torino 1982, pp. 124-162. Sull'ebreo come sfida all'identità altrui ("questo miscuglio di orrore e d'invidia che lo Stesso prova per il suo Altro"), cfr. le interessanti considerazioni di V. JANKELEVITCH, "Le judaïsme, problème interieur", in *La conscience Juive. Donnés et débats*, PUF, Paris 1963, pp. 54-62; tr.it. in *La coscienza ebraica*, Giuntina, Firenze 1986, pp. 7-37.

⁹ Sui movimenti totalitari come alleanze fra "aristocrazie" e "plebi", cfr. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 1951; tr.it. *Le origini del totalitarismo*, 3 voll., Bompiani, Milano 1978.

¹⁰ Sulla "illusione gruppale" come forma comune, e perfino normale, del narcisismo di gruppo, cfr. D. ANZIEU, *Le group et l'incoscient*, Bordas, Paris, 1976; tr.it. *Il gruppo e l'inconscio*, Borla, Roma 1979.

e autolatrico di taluni archetipi dell' Occidente "rubati" alla cultura greca (benché qualche grande e qualche grandissimo della filosofia tedesca, come Spengler e come Heidegger, si siano realmente mossi in questa direzione).¹¹

Ogni cultura comprende veleni e contravveleni. La cultura di lingua tedesca dei secoli XIX e XX, se talora ha espresso personaggi proclivi al "mentirsi in grande", tal'altra ne ha espressi di quelli criticamente protesi ad uno "smentirsi in grande" che le garantisce il riconoscimento e la riconoscenza di tutti gli uomini pensanti. Basta pensare alle tre classiche "filosofie del sospetto" (Nietzsche, Marx, Freud), al "disincanto" weberiano, alla "sociologia della conoscenza" di Mannheim: in genere, ad ogni forma di critica della "ideologia" intesa non come la religione per Lenin (un "oppio per il popolo", che qualcuno gli somministra dall'esterno), ma come le idee dominanti per Marx (un "oppio del popolo" che la formazione sociale nel suo complesso produce ed assume da se stessa). Altre volte ancora, la stessa cultura tedesca (come ogni altra, del resto) ha espresso personaggi travagliati, nelle cui elaborazioni la propensione verso l'auto-inganno e quella verso il disinganno, la tendenza al disincanto e quella verso nuovi incantesimi sono compresenti e inestricabilmente legate – cinicamente confuse in una filosofia di prim'ordine (penso alla filosofia del diritto di un Carl Schmitt) o artisticamente trascese in un impasto letterario (penso alle opere di un Ernst Jünger).

Nelle sue elaborazioni più intensamente critiche la cultura tedesca si è dimostrata degna erede dei classici *auctores* del realismo politico, da Machiavelli a Hobbes. Ma per integrare la messa a nudo delle menzogne politiche con una messa a nudo del mentirsi in generale, ha avuto bisogno di una sensibilità psicologica più raffinata e complessa di quella che potesse offrirle il realismo politico: ciò che le è stato offerto dal terzo grande filone che confluisce nella tradizione dell'Occidente, la cultura ebraico-cristiana.

Benché lo stesso termine, ed il primo concetto, di "dialettica" siano greci, manca nella cultura greca ogni concezione realmente dialettica della coscienza, nel senso che questi termini assumono nella "modernità", *idest* nella cultura "cristiano-germanica", ovvero in quell'epoca che Hegel riconosce inaugurata dalla figura di Lutero.¹² Prevale, infatti, nella greicità, sia classica che preclassica, sia filosofica che mitologica, una concezione della mente come pura, passiva visualità, assai remota dal dinamismo dell'in-tendere, dell'interna diaogicità del de-decidere, da ogni

¹¹ Penso in particolare al rapporto Spengler-Eraclito (su cui S. CARUSO, op. cit., pp. 53-61) ed alla singolare tesi di Heidegger, secondo cui solo la lingua tedesca sarebbe in grado di tradurre la filosofia greca (tesi su cui sono largamente appuntate le accuse di V. FARIAS, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988).

¹² Cfr. G. GARGALLO di CASTEL LENTINI, *Storia della storiografia moderna*: vol. II, *Hegel storico*, Bulzoni, Roma 1977, pp. 28 e 54. E' interessante notare che, solo insistendo sulla nuova "libertà del spirito" che fiorisce nella *Innigkeit des deutschen Volkes* (Hegel), Lutero può dare spazio alla tematica del "mentirsi" (benché questa espressione possa non essere usata da Lutero né da Hegel).

dramma del volere: una concezione della mente, insomma, che certo vede, apprende, ricorda, ma sempre in termini "speculativi" e "contemplativi" (dove la speculazione rimanda etimologicamente alla metafora visuale dello specchio e la contemplazione a quella, pure visuale, dell'osservazione augurale di quanto il proprio orizzonte consacra) – una concezione della mente alquanto aristocratica, del resto connessa con una più generale concezione dell'umano che orgogliosamente prescinde da quanto sa di lavoro, cioè di trasformazione soggettiva dell'oggetto (con la vasta eccezione del lavoro politico, che però concerne oggetti e soggetti collettivi). Prevale, dunque, una concezione dell'essere umano la quale prescinde dal desiderio (come marca d'imperfezione che offusca la "mente") e contesta la pesantezza del corpo (come prigionia dell' "anima"), per riconciliarsi col desiderio solo quando trovi nell'agone pubblico una sublimazione sociale e col corpo solo quando la trasfigurazione idealizzante degli artisti ne innalzi l'esterna bellezza ad armonica immagine degli equilibri interiori, orgogliosamente consapevole di sé – insomma un'antropologia normativa della levità, un'antropologia della teoresi e dell'agone, tutta giocata sul confine fra guardare ed essere guardato, dove la contemplazione umana del sacro si confonde con la contemplazione sacrale dall'umano, senza spazio alcuno per le complicazioni della soggettività né compassione alcuna per i turbamenti quotidiani di una "coscienza" appena diversa dalla pura consapevolezza di sé.¹³

Una "mente" siffattamente concepita, se mi è concesso un gioco di parole (forse giustificato dall'etimologia), forse mente talvolta, ma non si mente mai. Tranne, appunto, nelle figure estreme dell'esperienza umana, come Odisseo, vertice della scaltrezza, o Narciso, vertice dell'incoscienza. Tutto al contrario, invece, nella cultura ebraica, a partire da quest'altro incredibilmente ricco giacimento culturale dell'Occidente, che è la Bibbia.¹⁴ Ben prima del "realismo politico", troviamo nella Bibbia un "realismo psicologico" che integra un'antropologia certo poco geometrica, ma di una tale finezza poetica da far parere umanamente sbiadite le figure della mitologia greca, ma anche della letteratura, ed ingenua perfino le meditazioni morali della grecofilia filosofica, sempre impregnate in definitiva d' intellettualismo etico. La Bibbia, infatti, ben conosce i travagli della "coscienza", intesa come dialogo interno *ego-alter*, i desideri confliggenti, le tentazioni; e ben sa che la conoscenza del bene, ancorché rivelata, ha da fare i conti con forze oscure a cui nessuno

¹³ Dovrebbe risultare chiaro che, in tutto il presente scritto, uso il termine "coscienza" in un senso alquanto largo, più vicino al *Bewusstsein* di Hegel (cfr. la nota 4) che non a quello di Freud, topograficamente determinato. E' vero, però, che le forme più complesse e strutturate del "mentirsi", cioè quelle che riguardano l'identità, sono in un certo senso più vicine alla coscienza di quelle, per così dire, episodiche: nel senso, cioè, che interferiscono di continuo con le valutazioni cosce, producendo contraddizioni che non vengono "rimosse" bensì "scisse" (Kernberg).

¹⁴ Un critico americano, Northrop Frye, ha efficacemente definito la Bibbia il "codice dell'Occidente": un "codice" da intendersi non tanto sotto il profilo normativo quanto sotto il profilo espressivo. Cfr. Frye N., *The Great Code. The Bible and Literature*, Academic Press, Toronto 1982; tr.it., *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.

sfugge. La Bibbia è, sotto questo profilo, un poema della soggettività e, dal primo all'ultimo libro, implica un'antropologia non tanto normativa quanto empirica, che poco si preoccupa di fornire definizioni filosofiche o paradigmi poetici del "essere umano", bensì offre con le sue figure descrizioni tipiche – sotto certi aspetti, perfino "eterne" – dell'esserci umano come un esserci problematico, il cui spessore di sofferenza e di responsabilità sempre nasce dalle situazioni dilemmatiche in cui s'imbatte e, paradossalmente, dalla tentazione, cui perennemente rimane esposto, di rimuovere quella sofferenza ed eludere quella responsabilità.

Israele ha da rimanere fedele al precetto sinaitico: "non ti farai immagine alcuna". Non a qualche immagine, ma ad un Libro si deve reverenza: cultura della Parola per eccellenza. E poiché pure con parole si possono costruire idoli, lo stesso Libro che quel precetto contiene dà l'esempio: gli uomini della Bibbia, infatti, sono sempre uomini interi, complessi, insuscettibili di essere idealizzati positivamente o negativamente, come icone del bene o del male; sia che si tratti di eroi, sia che si tratti di uomini comuni, perché anche gli eroi sono uomini comuni e condividono con chiunque altro i travagli e le opacità della coscienza comune. Non solo Mosè conosce passioni e debolezze, ma anche personaggi emblematici come Sansone, allegoria della potenza fisica, e Davide, simbolo della gloria d'Israele, le conoscono altrettanto.

Nella Bibbia, e poi nella cultura ebraico-cristiana, il mondo viene sgombrato dal magico: la diffusa *sacralità* delle cose si concentra (lo notava Max Weber) nella *santità* dell'Uno; e l'uomo, solitario viceré dell'universo, interlocutore privilegiato di Dio, parlando con Lui apprende a parlare con se stesso, acquista spessore ed assume coscienza delle proprie profondità, non perché possa tutte sondarle ma perché ne rimane in qualche modo avvertito. Col che si apre, nella Bibbia e nella cultura ebraico-cristiana, *uno spazio psicologico ove il comune mentirsi diviene rappresentabile*. Infatti, se nella cultura greca l'ingannarsi non era rappresentabile che come inganno esterno da parte di un dio maligno o burlone, nella cultura ebraica è l'uomo, semmai, che cerca d'ingannare Dio, ma così facendo non può che cercare d'ingannare se stesso. Non si tratta più, nella psicologia complessa degli uomini biblici, di credere semplicemente a qualcuno o a qualcosa, ma sempre di voler credere. Sansone vuol credere di essere amato da Dalila e Dalila vuol credere di non amare più Sansone; ma ognuno dei due si mente, e tutto si fa terribilmente complicato. Davide, innamorato di Betsabea, organizza la morte del marito di lei in una maniera particolarmente ipocrita, così da poter credere egli stesso, non solo far credere agli altri, di non esserne del tutto responsabile; ma neppure il re d'Israele sfugge al giudizio di Dio, perché per tutti "ritorna" la colpa "rimossa".

Negli archetipi biblici del "mentirsi", dunque, diversamente da quelli greci, non c'è molto di eroico né di sovrumano, perché non esistono (né possono esistere, se non per blasfemia)

“semidei” che eccedano nella loro natura i limiti dell'umano; non c'è proprio niente di eccezionale né di estremo (se non talvolta le situazioni); c'è più colpa e paura che non fatalità, e tutto si fa già “umano, troppo umano”, mentre la politica del quotidiano prevale sulla “politica in grande”.

Adamo ed Eva, i primi esseri cui sia donata la parola, ne inaugurano l'uso con la menzogna. Ma se Adamo ed Eva sono i primi a mentire, Caino loro figlio è il primo che, mentendo al Signore, mente a se stesso; perché quella frase, “Son io forse il guardiano di mio fratello?”, è un disperato tentativo di espellere la coscienza della responsabilità, un disperato tentativo di negare la colpa. Per questo la figura di Caino, più che quella di Abele, corrisponde alla messa in scena di quanto vi è, nel *Genesi*, di più squisitamente umano: perché Caino, nel fondo del suo cuore, oscuramente sa, come ogni uomo, che sì, ognuno in qualche modo è responsabile del proprio fratello; sa, ma non vuole saperne. Caino non è solo il primo assassino, né solo il primo fratello che uccide il fratello, ma anche colui dove le due figure, di assassino e di fratello significativamente coincidono, *perché così è sempre*; ed anche colui che non vuol saperne di una coincidenza siffatta e per primo contesta la dura legge dell'ambivalenza psichica. Egli, infatti, simula l'indifferenza; la simula nel colloquio con Dio e nel colloquio con se stesso, per opporla a quella naturale coesistenza di amore e odio verso le stesse persone, che tutti abbiamo da elaborare.

Caino allegorizza l'infanzia del genere umano; ma forse anche, per quanto di infanzia e di Caino sopravvive nel profondo di ognuno di noi, suggerisce la possibilità di concepire la capacità di “mentirsi” come una forma *a priori* della “coscienza”; e perfino come una categoria che ha, nei confronti della psiche umana, un valore più costituente che costituito.

È dunque proprio la Bibbia in quanto “codice dell'Occidente” (Frye) che costruisce lo spazio psicologico in cui le forme del “mentirsi” divengono rappresentabili, la coscienza rivela la sua natura dialettica e nel contempo “superficiale”, una vasta fenomenologia del “mentirsi” diviene possibile. Sarà questo (la fenomenologia fine) – o, per meglio dire, anche questo – l'apporto della cultura cristiano-germanica, e poi della grande cultura tedesca, alla tradizione dell'Occidente. Ma sia chiaro che stiamo parlando di un apporto alla comprensione di processi *generalmente umani*; né dovremmo dimenticare il contributo, egualmente importante nella tradizione dell'Occidente, costituito dalla cultura latina, col suo vivo senso della temporalità quale condizione dell'intersoggettività (nell'economia, nel diritto, nel linguaggio, ovunque abbiano luogo scambi simbolici), nonché dalla letteratura patristica, ideologicamente così poco “romana” ma sempre culturalmente “latina” (Sant'Agostino in particolare, col suo vivo senso dell'*ex-sistere* come finitudine).

§ 3. *La tensione irrisolta fra "anima" greca e "spirito" ebraico-cristiano nella cultura tedesca contemporanea. Le nuove forme ideologiche del "mentirsi alla grande" e l'impreparazione dell'Occidente.*

L'operazione culturale di Lutero consiste anche nella parziale depurazione del messaggio cristiano dalle categorie aristoteliche entro cui san Tommaso l'aveva immesso. E per compiere quest'opera, alla lettera, di ri-forma, egli aggira i Dottori della Chiesa per rifarsi ai Padri della tarda latinità (Agostino) ed agli stessi Apostoli (Paolo). Ma nel far ciò, felice paradosso! l'antisemita Lutero si ritrova a contatto con le radici ebraiche del cristianesimo, già latinizzate in parte, ma non ancora del tutto grecizzate. Ed è un contatto vivificante; come quello, diretto, con la pagina biblica, che gli consente di abbeverarsi alle fonti vetero-testamentarie del cristianesimo. Col che si fa strada, dopo la Riforma, una concezione più drammatica della condizione umana come una condizione connaturatamente di "menzogna", dunque affidata piuttosto alla Grazia divina che non all'intellettualismo etico delle coscienze felici, grecamente aliene da ogni conflitto, o alle scaltrezze gesuitiche delle coscienze infelici, latinamente protese a conciliare l'inconciliabile.

Naturalmente la germanizzazione del cristianesimo va di pari passo con una parziale cristianizzazione del germanesimo (per non parlare della ricchezza di fermenti e di elaborazioni costituita, nei paesi di lingua tedesca dall'autonoma presenza di una forte minoranza ebraica). Accade, dunque, che l'antica antinomia, filosofica e teorica, fra "esistenzialismo semita" (profondamente avvertito della mendacità connaturata alla condizione umana) ed "essenzialismo greco" (fieramente contemplativo di luminose compiutezze), si riproduca, ideologicamente e praticamente, all'interno della stessa cultura tedesca, dove una parte coniuga le proprie idee secondo la sintassi culturale (non necessariamente religiosa) ebraico-cristiana ed un'altra parte, invece, coniuga le proprie secondo quella greco-germanica. Emblematicamente: da una parte, le sofferite demitologizzazioni e i patemi dubitosi di uno Heine; dall'altra, le arroganti rimitologizzazioni e le incredibili (ma credute) menzogne dell'"arianesimo". È così, forse, che nasce nella cultura tedesca, nella filosofia ma anche nella letteratura, quella tensione tra *Geist* e *Seele* che oppone ai fautori dello "spirito", profondamente interessati alle complicazioni della modernità (*Zivilisation*) e protesi a indagarle nei minimi recessi, i fautori dell'"anima", nostalgicamente rivolti verso la supposta autenticità, semplice e nativa, di una mitica *Kultur*, giovanilmente fresca e ricca di valori originari.

Per qualche ragione che non è questa la sede per analizzare, quegli apporti al germanesimo che ho provocatoriamente chiamato "esistenzialismo semita" ed "essenzialismo greco" non si sono mai compiutamente armonizzati, compenetrati e veramente fusi in una vocazione nazionale, bensì hanno conservato una tensione da cui la cultura tedesca è ininterrottamente percorsa, in

particolare negli ultimi due secoli, quando per l'appunto si pone agli intellettuali tedeschi una questione nazionale – e più particolarmente da quando si verifica una netta divaricazione, nella prima metà dell' Ottocento, fra minoranze critiche come i "giovani hegeliani" o i "giovani tedeschi", da una parte, accusati dagli uomini di potere di fare una politica filo francese che tradisce il retaggio nazionale, e , dall'altra, lo storicismo romantico con taluni esponenti epigonali del poetare magico e misticheggiante, accusati dai primi di impedire o rallentare il progresso della nazione "inchiodando il paese alla croce del passato".¹⁵

Questa tensione, peculiarmente tedesca, fra le ragioni dello "spirito" dialettiche e problematiche e le ragioni della "anima", organicistiche e intuitive, ha molto a che fare con una storia filosofica della menzogna in Occidente. Infatti, con l'exasperarsi novecentesco, della tensione fra *Geist* e *Seele*, e col degenerare delle "ragioni dell'anima" nel puro "sonno della ragione", accade che i fautori della *Seele* accusino gli intellettuali di parte avversa di essere troppo "esangui" e *deracinés* per riconoscere quelle semplici verità di cui il popolo ha bisogno, mentre i fautori del *Geist* accusano gli epigoni neoromantici di Nietzsche (del quale tutto si può dire, tranne che fosse "romantico") di voler essere ciecamente *Blut und Boden* e, dunque, di credersi troppo "sani" per voler fare quelle complesse diagnosi di cui la società ha bisogno. Col che ognuna delle due parti finisce con l'accusare l'altra di *mentire alla nazione*, unilateralmente complicando o semplificando la verità ed unilateralmente insistendo sui difetti della nazione o sui suoi pregi; ma anche di *mentirsi*, cioè di mentire a se stessa, col non voler riconoscere la propria patologia segreta (l'intellettualismo degli "esangui") o, viceversa, l'evidenza di una patologia sociale endogena e generalizzata (attribuita dagli estatici narcisi del *völkisch* a una infezione esogena malignamente provocata da "agenti" estranei alla purezza del *Volk*). Né occorre ricordare quanto abilmente la metafora biologica della "malattia" sia stata usata nella propaganda razzistica.

"Siete malati e non volete riconoscerlo" dicono gli ideologi del germanesimo *völkisch* agli intellettuali critici. Affiora, dunque, anche da questa parte una problematica del mentirsi, ma sempre difensivamente riferita all'altro, secondo una logica paranoidea, intessuta di quelle che in termine tecnico si chiamano identificazioni proiettive: "Non è patologico che io mi compiaccia della mia superiorità; lo è, invece, che altri che altri non la riconosca". In altri termini, quella consapevolezza sofferta che l'uomo, *ogni* uomo, mente e si mente, elaborata da una parte della cultura tedesca dopo Lutero e fino a Freud, si perverte, nell'uso discorsivo che ne fa la parte avversa (per la quale solo il nemico mente e si mente), da mezzo di conoscenza in attacco alla

¹⁵ L'espressione cit. fra virgolette ripete l'accusa del giovane Marx alla scuola storica del diritto (in particolare a Hugo).

conoscenza, da strumento alla crescita morale in arma di distruzione al servizio del "narcisismo maligno".¹⁶

È fin troppo facile, oggi, riconoscere le migliori ragioni, sotto il duplice profilo intellettuale e morale, dei fautori dello "spirito" di contro ai fautori dell' "anima". Ma proprio quella che oggi riconosciamo come una logica schizoparanoide, intesa a tematizzare l'opposizione *Seele/Geist* in termini manichei di valore e disvalore, come una dualità reale ed esterna rispetto alla quale ci si colloca "di qua o di là", proprio questa logica del "caldo" contro il "freddo", dell'intuizione contro l'intelletto, della vera "comunità" contro ogni forma di "socialità" menzognera, del "sangue" contro l' "ideologia", concorse potentemente, negli anni di Weimar, al successo di massa di quella parte politica; se non altro, per la lusinga narcisistica che ogni appello ispirato a quella logica implicitamente propone ai suoi destinatari, esonerandoli dalle pene e dalle fatiche del pensare – come se uno dicesse: "Voi, gente tedesca, uomini della strada, di sicuro possedete nel segreto dei vostri cuori e di sicuro profondamente comprendete quelle semplici ed essenziali verità che gli intellettuali non sanno più riconoscere e che i professori non possono spiegare".

Per contro un Thomas Mann con l' "ironia bilaterale" che spira nelle sue pagine e costruisce i suoi dialoghi, problematizza l'opposizione *Seele/Geist* come una *polarità interna*, sia al costume sociale che alla psicologia individuale; e sapientemente alterna, negli stessi personaggi, il bisogno di maghi e di incantesimi con l'esigenza del disincanto, secondo una dialettica insatura che – diversamente dalle metafisiche concluse degli Spengler, dei Klages, dei Keyserling, dei Gundolf – favorisce il pensiero. C'è meno decadentismo che descrizione della decadenza, nello stile asciutto di Mann: decadenza familiare, decadenza fisica. E paradossalmente egli recupera l'immagine della "malattia" come allegoria di una conoscenza possibile, come una condizione sofferente e disponibile d'ipersensibilità, di finissima attenzione alle minime movenze dell'interno e dell'esterno: insomma, come disponibilità al dolore per amore della verità. Né pare senza significato che fra Mann e Freud corresse una stima così grande.¹⁷

Hanna Arendt, ebrea tedesca e allieva eterodossa di Heidegger, penetrante studiosa del totalitarismo ed autrice di un volume che si intitola "Menzogna e politica" ha rivendicato assai energicamente alla coscienza morale del singolo uno spazio di libertà nei confronti di qualunque

¹⁶ Di "narcisismo maligno", con caratteristiche paranoide, parla O. KERNBERG, *Severe Personality Disorders. Psychotherapeutic Strategies*, Yale Univ. Press, New Haven/London 1984, pp. 290-7.

¹⁷ Scrive Freud nel 1935: "Nel 1929 Thomas Mann, uno degli esponenti più illustri del popolo tedesco, con parole ricche di contenuto e di umano calore mi ha assegnato un posto nella storia del pensiero contemporaneo" (S. FREUD, *Opere*, Boringhieri: vol. X, Torino 1978, p. 140). Peraltro, non è questo l'unico luogo dove Freud ricordi Mann o si riferisca a lui, e viceversa. Oltre al discorso di Mann appena citato, "La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno", tenuto per il Club degli studenti democratici dell'Università di Monaco, occorre citare pure quello tenuto a Vienna nel 1936, per celebrare l' 80° compleanno di Sigmund Freud, "Freud e l'avvenire" (entrambi sono tradotti in Th. MANN, *Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Mondadori, Milano 1980).

Storia con la maiuscola. Bene, se vogliamo profittare di questo spazio ed esprimere una valutazione morale, possiamo dire che la colpa più grave di quegli autori così "seri" e così privi d'ironia che hanno aperto le porte e i cuori al totalitarismo non risiede tanto nelle loro occasionali menzogne, né nel loro bisogno di mentire a se stessi – per le quali mancanze chiunque può chiedere di essere perdonato – quanto nella loro sistematica opera di fatto protesa a spingere tanti altri a "mentirsi". In questo magistero negativo, in quest'antipedagogia consiste principalmente il loro peccato di "falsa testimonianza". Perché mentirsi è umano, ma spingere altri a farlo, rinforzando la falsa immagine che altri ha di sé, può essere diabolico.

La menzogna ideologica, nella duplice forma dell'inganno ed all'auto-inganno, non è una menzogna qualunque, fluida, contingente; al contrario, è una menzogna organizzata, cristallizzata. Come tale, essa non può rivolgersi che ai livelli più stabilmente strutturati dell'umano "mentirsi": dunque, non alla semplice rimozione ma a quelle deformazioni dell'esserci ed a quelle strutture di personalità che Sartre, Laing e Winnicott hanno variamente analizzato – sotto il profilo esistenziale, psicologico e psicoanalitico – come *mauvaise foi* e come *false self*. La cultura dell'Occidente era in parte avvertita contro l'universalità del "mentirsi", ma solo del "mentirsi" *episodico*, scatenato dal senso di *colpa*; non si trovò preparata invece, negli anni fra le due guerre, a comprendere un "mentirsi" di tipo diverso: un mentirsi "in grande e alla grande", *narcisisticamente organizzato* e scatenato piuttosto dalla *vergogna*; semplicemente le mancavano gli strumenti psicologici per riconoscere ed analizzare queste forme più strutturate e più insidiose, non foss'altro perché esse, le nuove forme del "mentirsi", si sono rese manifeste, in tutta la loro pericolosità, prima nel campo politico e solo dopo nel campo strettamente clinico.

Solo oggi l'Occidente comincia a fare i conti con la patologia del "mentirsi", individuale e sociale, come difesa contro la vergogna del non-essere-nulla o non-essere-abbastanza. In mancanza dei riti e delle istituzioni che alcune società orientali da sempre conoscono per contenere la vergogna ci siamo dati – sopra tutto grazie alla psicoanalisi post-freudiana di Kohut e di Kernberg – importanti strumenti di analisi e di terapia. Voglia Iddio che al crescente sapere sul terreno psicologico corrisponda una crescente sensibilità sul terreno politico, affinché nuove catastrofi ci siano risparmiate.¹⁸

¹⁸ Per una più ampia analisi della "personalità narcisistica" come personalità modale del nostro tempo, e per una discussione del rischio sociale costituito da quelle peculiari forme del mentirsi narcisistico che sono le "identificazioni totali", rimando al mio "Personalità narcisistica e società dell'informazione", in AA.VV., Psicoanalisi Arte Persona, a c. di F. Maisetti Mazzei, Angeli, Milano 1987 (con ampia bibliografia).

L'autore:

Sergio Caruso (Firenze 1946) è ordinario nella Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" della Università di Firenze, dove insegna Filosofia delle scienze sociali. Fa parte dell' AISDP (Associazione Italiana Storici delle Dottrine Politiche) e della SIFP (Società Italiana di Filosofia Politica). Come psicologo-psicoterapeuta e psicoanalista, è membro ordinario di OPIFER (Organizzazione di Psicoanalisti Italiani Federazione e Registro), *full member* dell'IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies) e *scientific associate* dell'AAPDP (American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry).

I suoi libri:

La galassia ideologica. Per un approccio storico-problematico ai significati di "ideologia", Dessì, Sassari 1979; *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura, Firenze 1979; *Il socialismo in Europa dieci anni dopo la Cecoslovacchia* (cura), Mazzotta, Milano 1979; *Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo*, Cusl, Firenze 1979; *Quel maledetto cielo. Su "Il dominio e il sabotaggio" di A. Negri* (con altri), Vallecchi, Firenze 1984; *Numeri e politica. Matematica risorse e progresso in Hume Condorcet Godwin* (con altri), Facoltà di scienze politiche "C. Alfieri", Firenze 1988; *L'altalena dei sentimenti* (con altri), Comune di Firenze/Arci, Firenze 1984; *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, Giuffrè, Milano 2001; *A che servono i simboli?* (con altri), Franco Angeli, Milano 2001.

Fra le pubblicazioni più recenti:

«From Super-ego to Super-se», in aa.vv., «Productive Orientation and Mental Health», fascicolo monografico di *Fromm Forum*, 10, 2006, pp. 43; «Il male come morte della passione. Considerazioni psicoanalitiche sull'aggressività distruttiva come degenerazione dell'aggressività costruttiva», nel *website* della Società Italiana di Filosofia Politica: <http://www.sifp.it/>; «Una comune felicità. Riflessioni post-freudiane», *Cosmopolis*, I, 2, 2006, pp. 99-108.; «Mondo», in: Parole del mondo globale. *Percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, a c. di A. Giuntini, P. Meucci, D. Spini, ETS, Pisa 2007: pp. 111-135; «"Società civile": una idea vecchia per un mondo nuovo», *Iride*, n.s., XX, 52, set.-dic. 2007, pp. 461-471; «Alla ricerca della filosofia economica», *Storia del pensiero economico*, n.s., a. IV, n° 2, lug.-dic. 2007, pp. 149-186; «La città dell'altro», *Contesti* (Riv. del Dpt. di Urbanistica e Pianificazione del Territorio dell'Univ. di Firenze), I, 1, 2007, pp. 24-30; «L'uomo nell'età della tecnica», in *Scienza e tecnologia oggi: quale etica per il futuro?* (*Quaderni della Fondazione Ernesto Balducci*, 20, 2008), pp. 29-58; «Progetto terapeutico e strategie della cura: introduzione al tema», in: aa.vv., *Strategie della psicoterapia dinamica, Atti del IX convegno OPIFER/AAPDP 2007*, a c. di P. Andujar, Florence Art Edizioni, Firenze 2008, pp. 5-18; «Coincidenze e combinazioni. Immagini della casualità nella teoria e nella pratica della psicoanalisi» (2008), nel sito CIPOG (Centro Italiano di Psicoterapia ad Orientamento Gestaltico): www.cipog.com/gestalt/contributi/articoli/ (sezione: "Articoli di psicologia e psicoterapia"); «Gli "Indipendenti" britannici», voce del *Dizionario Internazionale di Psicoterapia*, a c. di G. Nardone e A. Salvini, Garzanti, Milano (in c. di st.).