

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

Vol. IX, No 2 (2018)

**La pace attraverso il conflitto.
A proposito di *Psicanalisi della pace*
di Franco Bonsignori**

Chiara Magneschi

*Online Journal of the "Sciences for Peace"
Interdisciplinary Centre - University of Pisa*



Received: 21 November 2018

Accepted: 31 January 2019

To cite this book review:

Magneschi, C. (2018), “La pace attraverso il conflitto. A proposito di *Psicanalisi della pace* di Franco Bonsignori”, *Scienza e Pace*, IX (2), pp. 121-130.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



La pace attraverso il conflitto. A proposito di *Psicanalisi della pace* di Franco Bonsignori *

di Chiara Magneschi

1. Un inquadramento teorico

Seguendo una suggestione proveniente dal contributo apparso sull'ultimo numero di questa rivista, dedicato al pensiero di Simmel¹, il volume di Franco Bonsignori, *Psicanalisi della pace* (Mimesis, 2015) sembra porsi al di là della stretta dicotomia teorie del conflitto vs. filosofie della pace, dacché si potrebbe dire che costituisce una filosofia della pace che integra una teoria del conflitto, e contestualmente una teoria del conflitto che integra una filosofia della pace.

Rispetto agli indirizzi tradizionali, tale contributo potrebbe situarsi nel solco inaugurato, tra i primi, da Georg Simmel, ovvero in quel filone di pensiero che assume il conflitto quale componente fisiologica della dialettica di pace, superando una visione di quest'ultimo come male da estirpare e della pace come bene assoluto/assenza di conflitto. Così, l'approccio di Bonsignori si distacca dalle teorie conflittualiste ortodosse o della c.d. "pace negativa" le quali assumono sì il conflitto come necessario alla pace, ma nella direzione di utilizzare quest'ultimo come una sorta di *big bang* al quale non può che seguire una sorta di armonia primordiale. Al contempo, la proposta di *Psicanalisi della pace* non appartiene neppure al novero delle teorie della c.d. "pace positiva", per le quali il conflitto è un male utile unicamente nella misura in cui costituisce l'elemento che, per sottrazione, può ricondurre ad uno stadio "risanato" di pura armonia.

Entrambi i profili teorici citati pongono pace e conflitto in termini antagonisti, dicotomici, e ognuno a suo modo è convinto che la pace sia un risultato, emergente dalla eliminazione, o quantomeno dal ridimensionamento, del male: nel primo caso attraverso una dialettica di tipo hegeliano (la pace come scaturigine sintetica di un conflitto giunto all'esasperazione), nel secondo caso,

* Questo scritto rappresenta la rielaborazione di una nota critica al testo pubblicata, in una prima versione, sulla rivista «Ordenes» con il titolo: *La pace oltre il diritto. Su un recente approccio psicanalitico al pacifismo*.

1 Vol. 9, n. 1 (2018): "Dal conflitto alla pace, in cammino con Georg Simmel".

quasi al contrario, attraverso la valorizzazione di mezzi dedicati al “versante pacifico” (Telleschi, 2018, p. 3).

Come si accennava, non c'è, nel saggio di Bonsignori, l'illusione che il conflitto si possa e si debba neutralizzare: per come è concepito nelle pagine del libro, il male non si pone in termini gerarchici (subordinati o sovraordinati) rispetto al bene, quanto piuttosto in una interazione costante e flessibile con esso², ed emerge con chiarezza l'assonanza con le intuizioni simmeliane, per i diffusi e stretti riferimenti al carattere permanente, fisiologico, costitutivo dell'essere umano, del conflitto, e per la consapevolezza della irrealisticità di una società priva di scontri.

Tali suggerimenti arrivano in special modo dalle pagine in cui è affrontata la trattazione di alcuni specifici strumenti utili alla prassi, nella direzione di una elaborazione del conflitto e di una composizione armonica delle controversie, senza però che tale aspetto – almeno apparentemente - esponga il pensiero dell'Autore al rischio di confondersi con la teoria della pace positiva, e in particolare con l'istanza di annientamento radicale del conflitto che di essa è propria.

Anzi, non solo i tragitti della trasformazione personale suggeriti - percorsi da intraprendere, ancor più che mete cui puntare - non sembrano affatto smentire l'inquadramento del pensiero dell'Autore nella c.d. “terza via”, ma piuttosto lo completano e lo arricchiscono.

Nondimeno, è importante domandarsi e chiarire quale è l'obiettivo cui questi percorsi (sui quali tra poco ci soffermeremo) aspirano per comprendere meglio i contorni di questa particolare teoria. Entriamo allora più nello specifico.

2. Due modi di vivere il conflitto

Per come è evocata già nel titolo ed utilizzata nel testo, la psicanalisi vede abbattuti i propri confini di scienza della psiche per divenire metodo di indagine del reale nella sua interezza: nel testo di Bonsignori, il termine “psicanalisi”

2 Il tutto nel quadro di una solida idea di fondo: l'esistenza di uno strettissimo legame tra la pace individuale e quella collettiva, e la necessità – da leggere anche come grande possibilità – di perseguire un cambiamento personale per aspirare ad una pacificazione globale. Con le parole dell'Autore: “spesso si cerca di reagire al Male tramite azioni esteriori, pubbliche e collettive, e a volte l'impegno riesce; questo però è marginale. In realtà, la capacità d'affrontare davvero il Male e di venirne a capo riguarda peculiarmente i soggetti individuali, il cuore e gli atti dei singoli” (Bonsignori, 2015, p. 120).

acquista un respiro trasversale, rappresentando un modo di comprendere il mondo nei suoi aspetti più reconditi, in una sorta di viaggio alla scoperta dell'ignoto che si cela dietro le azioni umane individuali, specie le più bellicose. Un viaggio a ritroso, che comincia dal conflitto e procede verso una sua possibile spiegazione/interpretazione, destinato a non esaurirsi mai, e il cui frutto è una epistemologia multilivello che penetra nei vari strati della realtà senza gerarchie predefinite.

In effetti, la profondità insondabile in cui “galleggiano” gli eventi e si presentano ai nostri occhi costituisce un'ulteriore premessa dell'indagine che *Psicanalisi della pace* si propone di affrontare.

In altre parole, l'invito che sembra provenire dalle pagine del libro è quello ad accettare il fatto che il nostro universo, anche quello quotidiano, è composto in buona parte da dinamiche misteriose, che sfuggono al controllo, alla nostra volontà, e persino alla conoscibilità. Anche il nostro agito personale deve fare i conti con origini in qualche misura ignote a noi stessi:

allo stato attuale della cultura la spiegazione della *sostanza* del mondo è ben lungi dall'essere chiara, e rappresenta, a ogni livello d'indagine, un micidiale problema ermeneutico, un grande dilemma immerso in un quadro d'irrisoluzione e ambiguità, se non di vero e proprio mistero. Questo è il punto a cui ci ha portato l'evoluzione di civiltà, e qui il nostro sguardo deve arrestarsi malgrado la spinta ontologica che lo preme: l'indole del reale resta celata e sfuma in un'elusiva e densa penombra (Bonsignori, 2015, p. 286).

Si tratta dunque, da un lato, di acquisire una placida accettazione del fatto che non tutto è spiegabile razionalmente secondo la sua evidenza, e, dall'altro lato, di raccogliere l'invito a far luce sulle parti misteriose di noi stessi, quelle che generano inquietudine, disagio, disarmonia - fino a potersi riflettere nello scontro con gli altri nella dimensione super-individuale - interpretando il perché delle nostre azioni.

Si tratta di provare ad attraversare la penombra che avvolge certe inclinazioni dell'animo umano con gli strumenti della “psicologia del profondo”, ovvero della corrente analitica di studi sulla psiche avviata da Jung, secondo la quale l'intera esperienza del reale passa attraverso la psiche, mentre quest'ultima, a sua volta, vive una continua interazione con le proprie parti aggressive.

Tale insolita andatura costringe ad un ripensamento complesso della problematica irenica, e al tempo stesso, cala quest'ultima in una dimensione

innanzitutto individuale, favorendone la comprensione.

Per quale motivo scegliere questo particolare approccio epistemologico è una delle domande che l'Autore stesso (si) pone, e la risposta è che esso è in grado di aprire le porte alla violenza come esperienza intrinseca dell'uomo, come forza segreta che forma parte dell'essenza costitutiva dell'essere umano. Da questo punto di vista, la concezione della pace quale negazione del male diviene un modello di analisi evidentemente insufficiente, giacché la pace è in rapporto *necessario* col male (Bonsignori, 2015, p. 114). La psicologia del profondo viene ora declinata quale teoria psicologica della violenza, che invita a “localizzare” i conflitti interiori ed interpersonali, nell’ottica di scongiurare una loro inauspicabile - poiché inutile, se non addirittura dannosa - rimozione.

Tra gli strumenti volti a re-interpretare l'incontro/scontro tra l'uomo e il mondo, ponendo in essere un cammino di pacificazione individuale e – di riflesso – collettiva, hanno un rilievo particolare la psicanalisi junghiana e il buddismo *Mahayana*.

Per quanto apparentemente lontani, questi due sistemi interpretativi presentano un comun denominatore, ossia lo sguardo privilegiato alla sfera individuale come punto di partenza per qualsiasi proposito di cambiamento delle criticità osservabili a livello collettivo.

In questo sta il *quid pluris* dell’approccio di *Psicanalisi della pace*: nel presentare strumenti pratici attraverso cui realizzare un cambiamento personale che è preliminare ad ogni progresso irenico. Il lettore, se vuole, può avvalersene, per iniziare da subito e concretamente una rivoluzione personale che è il punto di partenza per aspirare ad una pacificazione di più ampio raggio. Siamo dunque in presenza di un contributo analitico che va oltre l’esposizione speculativa per farsi concreto strumento di azione.

Entrando nello specifico dei “metodi di pace” rappresentati dall'Autore, la psicologia del profondo parte dall'idea che il «Bene e il Male siano grandezze che fondano parimenti la vita etica dell'uomo» (Bonsignori, 2015, p. 107), e dovrebbero essere considerati entrambi aspetti di Dio, al punto che lo stesso Jung arriva a caratterizzare il Male come costitutivo dell’essere umano fino a divenire co-essenziale alla sua vitalità, sino a farne un nuovo archetipo che va ad aggiungersi alla triade testamentaria in cui esso poteva al limite identificarsi come mera assenza di bene.

Questa visione archetipica riesce a superare la tradizionale antinomia tra Bene

e Male: creando una relazione tra le due grandezze, «regge lo scandalo di una visione complessa di Dio» (Bonsignori, 2015, p. 114); lo spazio sacro riapre le porte all'antagonista e consente un progresso ulteriore della coscienza nell'impresa di conoscenza dell'lo, soprattutto nelle sue componenti più sfavorevoli ad un armonioso rapporto (con sé stesso e di conseguenza) con l'altro. Il Male è figurativamente rappresentato da ciò che Jung definisce "Ombra", ovvero «un nucleo di aspetti caratteriali problematici rimossi dall'lo nell'illusione di non possederli» (Bonsignori, 2015, p. 69) che personifica tutto ciò che il soggetto non riconosce e che pur tuttavia, in maniera diretta o indiretta, instancabilmente lo perseguita, dando forma al suo inconscio: la rimozione di detti aspetti fa scontare all'uomo una inconsapevole proiezione psichica sul mondo esterno in quanto respinto da sé, e diviene violenza (creando conflitti morali, odi, derive irrazionali, e così via).

Senza entrare ulteriormente nel merito della dottrina junghiana, ciò che interessa evidenziare è il fatto che l'Ombra può essere in qualche modo penetrata e integrata nella coscienza: l'idea che emerge con grandissima forza è che "fare i conti con il Male" è possibile, nella misura, realistica, in cui si adotta l'obiettivo – individuale - di una presa d'atto e controllo del medesimo più che di una sua dissoluzione definitiva. Al contrario, il tentativo di negazione del male «produce effetti sull'lo rendendolo rigido e fragile» (Bonsignori, 2015, p. 76).

Hillman ha affermato che se non ci decidiamo a capire il "dentro", in modo radicalmente nuovo (o classicamente antico), continueremo a perpetuare la divisione tra la "mia" anima e l'anima del mondo. Quanto più concentriamo l'anima all'interno, letteralizzando l'interiorità dentro la "mia" persona, tanto più perdiamo il senso dell'anima come realtà psichica interiormente dentro tutte le cose³.

Specularmente, il rafforzamento individuale che deriva dalla elaborazione di aspetti di sé umbratili, che inibiscono o complicano una pacifica relazione con l'altro, è il presupposto di una graduale pacificazione.

L'altro punto di osservazione privilegiato dall'Autore è una linea avanzata del Buddismo *Mahayana*, secondo il quale i processi vitali sono governati da una legge universale di causa e effetto, chiamata "Legge mistica" (ancora una volta segreta, nascosta, sottratta all'esperienza comune). In questo senso, tutti i fenomeni sono collegati e dipendenti tra di loro, in base a cause sia interne (come potenzialità di determinati effetti) che esterne (gli effetti manifesti che, a loro volta, sono cause potenziali di altri effetti). Ogni azione, parola e pensiero

3 Ivi, p. 77.

ha una qualità determinata che pone cause altrettanto e corrispondentemente qualificate, e che colora l'indirizzo di vita delle persone: le cause "accumulate" nel passato determinano l'*imprinting* della vita attuale (ciò che viene chiamato *karma*), le cause poste oggi ci dicono come sarà il nostro futuro. Tuttavia, il *karma* non è immutabile, non è un destino esterno, anzi può essere cambiato attraverso la semina di cause positive. Ne deriva un principio di auto-responsabilità anti-deterministica molto forte: le condotte sono influenzate dallo "stato vitale" che una persona si trova a vivere.

Lo scopo di questo indirizzo di religione buddista è proprio quello di illuminare, innalzare, gli stati vitali più bassi. Con le parole di Daisaku Ikeda:

ogni singolo individuo possiede il potenziale per elevare le proprie tendenze di base. In altre parole, attraverso continui sforzi nella pratica buddista possiamo gradualmente elevare le nostre tendenze di base fino a stabilire il supremo stato della buddità (Bonsignori, 2015, p. 131, nota 25).

Coloro che praticano questo Buddismo affermano di vedere facilitata la possibilità di riconoscere le proprie tendenze negative e di porre cause in controtendenza: questa disciplina consente, secondo i suoi sostenitori, un rafforzamento dell'Io, una lucidità, un'apertura e un atteggiamento di compassione che permettono di affrontare le situazioni della vita quotidiana in maniera più consapevole e propositiva. Lo scopo della pratica buddista è che gli esseri viventi siano felici e a proprio agio: in quanto felici, gli uomini sono capaci d'interazioni più armoniche (l'uomo è "buono" perché è felice) e di utilizzare gli ostacoli per un rafforzamento personale che va a beneficio anche del *karma* collettivo.

3. Brevi rilievi critici

A questo punto, stante il legame che abbiamo stabilito tra il pensiero dell'Autore e quello di Simmel, e il suo affrancamento dalle tradizionali teorie della pace, è doveroso tornare a chiedersi quale coloritura e direzione più specifica assumano i percorsi di pace suggeriti e descritti.

A che cosa aspirano, in altre parole, la psicanalisi jungiana e il buddhismo di Nichiren Daishonin?

Si può intanto forse dire a che cosa essi non aspirano: la prima non pretende di snaturare l'antropologia umana rendendo l'uomo una creatura assolutamente

pacifica (ciò che equivarrebbe a dire inerme), ma semmai, come si diceva, offre ad esso la possibilità di riconoscere e riconoscersi nella propria storia, identificandosi nei conflitti che si trova a vivere, probabilmente con la speranza di accettarli e calibrare in base a questa conoscenza le proprie interazioni; la seconda non pretende di forgiare una creatura esente dall'influenza delle tendenze interiori più "basse", ma ambisce a rendere gli esseri umani sempre più in grado di valorizzare il proprio potenziale, di affermarsi in armonia con l'altro, facendo dei conflitti un motivo di slancio del cammino personale, una occasione per migliorare lo scambio interpersonale.

Si tratta in entrambi i casi di favorire un *empowerment* personale, che non vuole annientare il conflitto, bensì utilizzarlo per crescere. Si tratta di due risposte possibili alla domanda su come possa l'uomo vivere *attraverso* il conflitto (Benasayag, Del Rey 2008, p. 9), entrambe collocabili al di fuori di una concezione deterministica o positivista del divenire umano, entrambe operanti grazie a quel meccanismo che Simmel definirebbe "dualismo fluido" (Simmel, 1968, p. 50).

Ciò detto, una delle domande più interessanti che sorgono dalla lettura di *Psicanalisi della pace*, e che più in generale interessano la definizione del confine tra le teorie della pace, specie positiva, e la c.d. "terza via", cioè l'assunzione del conflitto come integrato nella dialettica di pace, è allora quale sia l'esito progressivo di un agito umano condotto servendosi di una dialettica non necessariamente conciliatoria.

In effetti, per quanto concerne la proposta di Bonsignori, essa presenta e suggerisce due strumenti che sembrano atteggiarsi a pratiche quotidiane in grado di conferire un contributo irenico via via sempre più stabile, nella misura in cui i loro attori le assumono quali impalcature della propria quotidianità, affrontando attraverso di esse le proprie ombre, e arrivando a modificare quelle tendenze che impediscono di relazionarsi al mondo in maniera pacifica.

Se così è, però, la premessa dell'Autore può senza indugi essere declinata come speranza dotata di concrete possibilità di realizzazione, vale a dire come risposta almeno potenzialmente risolutiva della problematica irenica. In altre parole, partita dall'assunto che il conflitto deve essere accolto e stretto forte in quanto motore della vita, la traiettoria disegnata dai due mezzi proposti non può che tracciarsi su spazi sempre più pacifici, a mano a mano che le "strategie di intervento sul conflitto" vengono praticate e rendono i loro frutti.

Lo stesso, del resto, può dirsi per la tradizione di pensiero nata e cresciuta

dall'opera di Simmel: se la pace è un equilibrio evolvente del processo conflittuale, e se non ha senso cercare la soluzione al conflitto, ha senso però individuare le condizioni in grado di condurre a forme d'interazione dal tasso di conflittualità a mano a mano sempre più basso (Telleschi, 2018, p. 12).

Da qui quella che sembra una *empasse*: depotenziare il carico di conflittualità delle dinamiche umane non significa inevitabilmente aumentare la pacificità delle interazioni e, ancor prima, ammettere la possibilità di una modificazione antropologica? Detto in altre parole: fin dove può spingersi lo sgravio di conflittualità senza che il suo livello diventi troppo basso per poter continuare a parlare del conflitto come fiamma che fa ardere la pace, e per non esporre le teorie che si sono presentate al rischio di sconfinamento in quelle del filone pacifista positivo?

Infatti, se è convinzione dell'Autore che la qualità profonda del sentire e il sentimento del reale di ciascuno di noi siano le voci di quella feconda ed irrinunciabile complessità che spinge il mondo (Bonsignori, 2015, p. 291), d'altro canto egli valorizza il potere rivoluzionario di alcune pratiche quotidiane in grado di operare una metamorfosi dei tratti più conflittuali in tratti meno conflittuali del modo di essere individuale. Tale cambiamento, d'altronde, muove le personalità sempre in un'unica direzione, quella del quieto vivere. Dunque un impiego universale degli strumenti di pace teso a rielaborare i conflitti e il modo in cui *personalmente* sono vissuti sembra condurre con sé anche una inevitabile spersonalizzazione dell'individuo, almeno nel senso di un abbandono della parte più autentica di sé, ad opera di un ri-orientamento del sentire, reso più sano, più civile, ma meno visceralmente personale.

Se il Male è una parte vitale dell'uomo e i nostri sforzi devono condurre a svelarlo per mutuarlo/smussarlo/diluirlo, che ne sarà di quella vitalità e di quella identità personale che si caratterizza e si distingue dalle altre per i propri spigoli e le proprie imperfezioni? Se si riconoscesse che tale domanda ha un senso, bisognerebbe considerare che l'obiettivo della pace legittimi un mutamento antropologico, teso se non ad un appiattimento delle identità personali quanto meno alla loro tendenziale convergenza verso capacità relazionali maggiormente standardizzate. Questo processo evolutivo condurrebbe innegabilmente verso un riassortimento della suddetta ricchezza antropologica, realizzata però in nome di una imprescindibile e auspicabile evoluzione irenica. Viceversa, se non si accettasse la pacificazione come esito possibile della dialettica bene/male, si finirebbe con negare a quest'ultima il suo stesso svolgersi, e si sottrarrebbe alla "terza via" il suo pilastro. Tornando a quanto

detto poc'anzi, significherebbe imporre un limite al progressivo depotenziamento delle dinamiche conflittuali che ogni teoria della pace e del conflitto, inclusa quella simmeliana, ricerca.

Riferimenti bibliografici

Barrow J. D., F. J. Tipler F. J. (2002), *Il principio antropico*, tr. it. di F. Nicodemi, Prefazione di J. A. Wheeler, Adelphi, Milano.

Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (2000), tr. it. di W. Privitera, C. Sandrelli, G. C. Brioschi, M. Mascarino, Carocci, Roma.

Bonsignori F. (2015), *Psicanalisi della pace*, Mimesis, Milano-Udine.

Jung C. G. (1985), *Il significato della psicologia per i tempi moderni*, in C. G. Jung, *Opere*, vol. 10, tomo I, tr. it. di P. Santarcangeli, Boringhieri, Torino.

Simmel G. (1968), *L'etica e i problemi della cultura moderna* (tr. it G. Calabrò), Guida, Napoli (ed. or. 1903).

Simmel G. (1989), "Il contrasto", in Id., *Sociologia*, cap. IV (Introduzione di A. Cavalli), Ed. di Comunità, Bologna (ed. or. 1908).

Telleschi T. (2018), "Conflitto e Pace. Malintesi e 'Terza Via'", *Scienza e Pace*, IX (1), pp. 1-32.