

RIVISTA DI POLISANALISI

V.2, N°2 - 2026

PERCHÉ LA PACE NO? UN INGUARIBILE AMORE PER LA GUERRA



RIVISTA SEMESTRALE A CURA DELLA SCUOLA DI SPECIALIZZAZIONE
IN PSICOTERAPIA ANALITICA INDIVIDUALE E DI GRUPPO (SPAIG)

PERCHÉ LA PACE NO? UN INGUARIBILE AMORE PER LA GUERRA



Rivista di Polisanalisi: una clinica per Individuo, Gruppi e Società

Rivista di Polisanalisi è una rivista scientifica promossa dalla Scuola di Polisanalisi, in cui sono pubblicati contributi di studi, saggi, resoconti clinici e ricerche inerenti:

- la psicologia clinica ad orientamento analitico-psicodinamico relativa ad interventi rivolti all'Individuo, ai Gruppi, ai Contesti socio-organizzati e Istituzioni
- la psicologia analitica come ermeneutica di problematicità sociali riguardanti l'Economia, l'Ecologia, la Scuola e l'Educazione, l'Architettura, la Politica
- la psicologia analitica come ermeneutica dei cambiamenti culturali di Gruppi, Comunità, Cittadinanza terrestre

La rivista ha una cadenza semestrale (Marzo-Settembre) e si pone lo scopo di fornire un contenitore in cui sistematizzare e condividere esperienze e riflessioni di docenti, specializzandi e specialisti di differenti saperi (tra cui Psicologia, Psicoanalisi, Pedagogia, Antropologia, Sociologia, Economia, Ecologia) al fine di rendere conto dell'agire del terapeuta all'interno di un mondo esterno/interno che per essere compreso necessita oggi più che mai di essere osservato attraverso le lenti della complessità.

L'obiettivo della Rivista di Polisanalisi è dunque contribuire allo sviluppo ed alla divulgazione del modello di Clinica del Sociale Polisanalitico attraverso contributi di ricerca-intervento, studi di caso e riflessioni a partire dal materiale clinico, i quali entrano in un fruttuoso dialogo con contributi che si pongono su un versante teorico-epistemologico, al fine di aprire un dibattito a 360 gradi sulla complessità del panorama socio-storico-culturale contemporaneo.

Sebbene la rivista, in quanto espressione di una comunità di professionisti della salute mentale, si rivolga a clinici, ricercatori, psicoterapeuti, educatori, formatori ed operatori sociali, nella sua intenzione più ampia intende rivolgersi agli attori della Polis, al fine di creare un'agorà dove professionisti di differenti percorsi formativi accademici e/o personali possano avere voce per contribuire al dialogo sullo stato dell'arte dell'individuo, del mondo e del loro rapporto.

I contributi all'interno dei volumi pubblicati sono sottoposti ad un processo di peer-review in doppio cieco, al fine di minimizzare i possibili fattori interferenti con il rispetto delle norme editoriali e delle norme di referaggio, redatte al fine di prediligere l'originalità, il rigore metodologico e l'interdisciplinarietà dei contributi.

Rivista di Polisanalisi

Rivista Semestrale online: <https://www.polisanalisi-journal.org/>

A cura di Scuola di Polisanalisi

E-ISSN: 3035-5605

Editor in Chief

Filippo Pergola

Co-editor

Viviana Langher

Comitato scientifico

Girolamo Lo Verso

Cristiano Scandurra

Luisa Brunori

Maria Carpino

Serena Giunta

Giorgio Magnani

Gioacchino Mazzola

Leonardo Seidita

Marco Innamorati

Amalia Minichiello

Vincenzo Bochicchio

Executive Editor

Giuseppe D'avino

Associate Editors

Marzio Chirico

Guglielmo Pezzillo

Piervincenzo Gilfelli

Barbara Rubini

Francesco Di Paola

Fabrizio Zaza

Disclaimer

Tutte le immagini (che sono di facile reperibilità su internet) sono proprietà dei rispettivi autori, che ne detengono i diritti; qualora gli aventi diritto si ritenessero danneggiati dall' inserimento in questa rivista delle predette immagini o fossero state inavvertitamente inserite immagini, informazioni, testi, od altro materiale coperto da copyright, queste saranno immediatamente rimossi e/o ne saranno citate le fonti su semplice segnalazione a questo indirizzo e-mail:

redazione@polisanalisi-journal.org

SOMMARIO

Introduzione al numero	<i>pag.</i> 6
Giuseppe D'avino	

ERMES IN AGORÀ: PER UN'ERMENEUTICA DEL SOCIALE

<i>Amore, Odio e Riparazione per una Koinonia</i>	» 11
Filippo Pergola	
 <i>Guerra, conflitto e liminalità:</i>	» 23
<i>l'esperienza degli spazi intermedi e transizionali</i>	
<i>come fondamento della convivenza civile</i>	
Raffaele De Luca Picione	
 <i>Il Polemos nel digitale e nell'IA: nuovi scenari per un'antica pulsione</i>	» 48
Cristiano Ciferri	
 <i>Le cause della Terza Guerra Mondiale oggi: riflessioni sociologiche</i>	» 55
Francesco Antonelli	
 <i>Dalla crisi dell'unipolarismo alla frammentazione globale:</i>	» 62
<i>riflessioni sulla transizione egemonica</i>	
Giacomo Mariotto	

Introduzione al numero

Giuseppe D'avino - Editor

Il presente numero, dal titolo provocatorio “Perché la pace no?”, prende vita a partire dall’omonimo Convegno tenuto nei pressi di un’aula del Parlamento Italiano. Tale sede non è stata scelta a caso, ma proprio in virtù del suo essere il luogo per eccellenza deputato alla dialettizzazione e sublimazione dei conflitti, spazio intermedio in cui mondi vitali si uniscono in corpi intermedi (partiti politici e movimenti) atti a confliggere al fine di produrre un bene comunitario, in una sintesi hegeliana di istanze contrapposte. Nel processo semiotico della democrazia rappresentativa il deputato, attraverso la ritualità organizzata delle elezioni, oltrepassa il *limes* della camera parlamentare, ed in quel momento perde temporaneamente lo status ontologico di individuo per divenire segno di una gruppaltà reale (i voti che legittimano il suo esserci, significanti dell’insieme di singolarità elettorali) e psichica (la proposta di lettura della realtà che ha attirato consensi, distillata proprio a partire da un sentire popolare più o meno indifferenziato a cui una proposta elettorale ha dato forma).

Ed è proprio in questo spazio che visioni del reale e asserzioni sul bene, sul giusto e sull’utile, si scontrano nella disperata ricerca di un principio ordinatore, come particelle di senso che vagano confuse in seguito all’esplosione cosmica del dibattito parlamentare. A ben vedere, la democrazia stessa si fonda sull’esaltazione della sublimazione dialogica del conflitto, sulla trasformazione delle pulsioni aggressive: dall’azione alla parola, dall’atto non pensato al pensiero in azione.

Seguendo questa linea possiamo dedurre come una crisi democratica – caratterizzata dall’avvento di derive estremiste, fondamentaliste e radicali, accomunate tutte da un desiderio recondito di gestire l’incertezza radicale attraverso la supremazia sull’Altro – non sia la semplice rottura di un lungo periodo di pace. Si tratta, piuttosto, di una vera e propria crisi delle coreografie del conflitto, un’analfabetizzazione alla liminalità, un profondo vuoto individuale e collettivo generato dall’assenza di spazi intermedi, di zone “tra” il sé e l’altro.

L'idea che sia l'altro ad essere impuro, indegno e irrazionale – e che il proprio agire sia in fin dei conti legittima difesa dalla follia dell'altro – è ciò che nel corso della storia ha consentito di giustificare le peggiori atrocità. È il passo immediatamente precedente alla de-umanizzazione dell'altro; il passo che gradualmente si trasforma nella marcia che scandisce i canti di guerra.

Se a ciò si aggiunge che i contendenti di tali dinamiche relazionali sono paradossalmente speculari – d'accordo su tutto, tranne che sull'identità del soggetto da distruggere – si comprende come il senso stesso di conflitto si trasformi: da spazio di ri-conoscimento attraverso le fratture di senso di mondi soggettivi in collisione, a distruzione totale dell'alterità, affermazione narcisistica di onnipotenza e imposizione totalitaria del proprio principio di piacere – individuale o nazionale –.

Il conflitto dunque, a discapito di ciò che si crede, è una modalità essenziale dell'essere, un linguaggio che, in quanto tale, necessita di una grammatica.

Ma come creare una grammatica del conflitto, se non lasciando confliggere grammatiche differenti? Nello sforzo transdisciplinare e collettaneo di stimabili autori di differenti prospettive (psicoanalitica, psicologica, sociologica, filosofica e geopolitica), questo volume lascia al lettore la possibilità, tra le suggestioni degli autori, di proseguire questo faticoso lavoro che nei trattati alchemici viene definito "*Solve et Coagula*", scomporre e ricomporre, dissolvere e riaggregare, distruggere e ricreare.

Il volume si apre dunque con l'intervento di Pergola, che delinea un percorso che, a partire dalla riscoperta delle qualità generative della vendetta, intesa come medium della speranza di vedersi riconosciuti dall'altro nel proprio essere ferito, evidenzia come attraverso il gruppo questo momento possa condurre infine al lento ma possibile processo del perdono.

Segue De Luca Picione che, a partire dalla riflessione di Pagliarani sul conflitto come terzo termine tra guerra e pace, ci invita a una topologia del conflitto, ovvero alla ricerca di uno spazio liminare, tipico dei rituali di ogni epoca e cultura, in cui il conflitto può farsi forza generativa. L'autore dunque individua nella guerra proprio il fallimento nella

costruzione di uno spazio liminare generativo, un evento totalizzante che genera crepe traumatiche e non elaborabili nella costruzione di senso.

Delineata una provvisoria mappa psichica su territori inesplorati, il volume si apre all'esplorazione di punti di vista appartenenti a differenti grammatiche disciplinari. Cristiano Ciferri accompagna il lettore in una riflessione filosoficamente orientata sulla relazione tra Intelligenza Artificiale e menti individuali, mostrando come, a partire dall'utilizzo quotidiano dei social e dell'AI, la mente entri subdolamente in uno stato particolarmente permeabile a una "mentalità di guerra", caratterizzata da delega interpretativa, immediatezza del pensiero e assenza dell'altro.

Con Antonelli il discorso entra nei suoi connotati sociologici. L'autore, muovendo dall'analisi di C. Wright Mills, evidenzia come un futuro conflitto armato globale non sarebbe innescato dall'irrazionalità di singoli attori politici, quanto piuttosto da una trasformazione strutturale dell'ordine sociale mondiale in seguito alla crisi neoliberale, promuovendo un discorso sulla pace che ha come punti principali la costruzione di legami sociali, il riconoscimento reciproco e la capacità politica collettiva di conferire senso alla convivenza.

In conclusione, Mariotto, con un'attenta riflessione geopolitica storica e contemporanea, sovrappone la mappa costruita fino ad ora al territorio mondiale contemporaneo, accompagnando il lettore tra le macerie del mondo unipolare, analizzando le cause storiche e le conseguenze sistemiche del suo crollo.

Non resta dunque che augurare al lettore, nello spirito del presente volume:

Un Felice Conflitto

ERMES IN AGORÀ:
PER UN'ERMENEUTICA DEL SOCIALE

Amore, Odio e Riparazione per una Koinonia

Filippo Pergola*

Riassunto:

Le dinamiche che portano una collettività al conflitto aperto affondano le radici in processi inconsci che la sola analisi politica non riesce a saturare. Integrazione tra prospettiva psicoanalitica e lettura polisanalitica, il saggio esplora la grammatica profonda dell'ostilità — dalla fabbricazione dell'alterità nemica all'eredità dei traumi transgenerazionali — suggerendo una lettura controintuitiva della vendetta, qui intesa come disperata richiesta di riconoscimento relazionale. Il passaggio dalla catena del risentimento a una reale possibilità riparativa viene rintracciato nell'attraversamento del lutto e nella funzione del perdono. In questo percorso, i dispositivi di gruppo si rivelano snodi decisivi: spazi in cui la saturazione identitaria cede il passo a una rielaborazione collettiva del senso e alla tenuta del tessuto sociale.

Parole chiave: Polisanalisi, vittimizzazione collettiva, desiderio di vendetta, elaborazione del lutto, perdono e riconciliazione

* Psicoterapeuta, Gruppoanalista, direttore dell'Istituto di Specializzazione in Psicoterapia Analitica Individuale e di gruppo (SPAIG), presidente dell'Associazione di Psicoanalisi della Relazione Educativa (APRE)

Love, Hate, and Reparation for a Koinonia

Filippo Pergola*

Abstract:

The dynamics driving a collectivity toward open conflict are rooted in unconscious processes that political analysis alone cannot fully account for. Integrating psychoanalytic perspectives with a polisanalytic reading, this essay explores the deep grammar of hostility—from the construction of the enemy as Other to the legacy of transgenerational trauma—suggesting a counterintuitive reading of revenge, here understood as a desperate request for relational recognition. The shift from the chain of resentment to a genuine possibility of reparation is traced through the working-through of grief and the function of forgiveness. Within this trajectory, group devices emerge as crucial pivots: spaces where identity saturation gives way to a collective re-elaboration of meaning and the preservation of the social fabric.

Keywords: Polisanalysis, collective victimization, desire for revenge, working-through of grief, forgiveness and reconciliation

* Psychotherapist, Group Analyst, Director of the Institute of Specialization in Individual and Group Analytic Psychotherapy (SPAIG), and President of the Association of Psychoanalysis of the Educational Relationship (APRE)

1. Introduzione

L'odio, espresso, non è il contrario dell'amore: diviene un'energia endopsichica che permette configurazione di nuovo dialogo. La Polisanalisi ha come scopo primario il favorire una collaborazione tra diverse narrazioni che permetta a ciascuno di camminare nelle scarpe dell'altro, d'integrare gruppaltà "straniere" esterne e interne, aumentando le risorse di significato per permettere di far circolare fiducia, reciprocità e cooperazione. Un percorso che implica la presa in cura di vissuti anche di intere comunità e popoli che continuano a vivere conflitti etnici e religiosi di matrice fondamentalista e xenofoba, le cui radici affondano in secoli di sedimentazioni transgenerazionali. Seppur sommariamente, vorrei proporre delle riflessioni sui processi che attraversano i membri delle varie parti in conflitto.

2. Bisogno d'identità e piacere inconscio

La guerra risponde al bisogno d'identità: per sapere chi siamo, creiamo un "altro". Questo "altro" può diventare facilmente una minaccia. Il conflitto rafforza il senso di appartenenza, dà coesione al gruppo, semplifica la complessità ("noi buoni / loro cattivi") riduce i conflitti interni proiettandoli all'esterno, unifica il popolo. E in più si ottiene un godimento inconscio nell'esprimere aggressività repressa, con la legittimazione e perfino la celebrazione della nazione. La pace richiede tollerare ambiguità e differenza — cosa psicologicamente faticosa.

3. La vittimizzazione

Un'intera società e persino un'intera nazione possono adottare l'identità di vittima. Quest'ultima può diventare una componente del sistema dei valori e delle identità sociali: ricordare la sofferenza della nazione serve ad assicurarne la solidarietà.

La vittimizzazione sociale è rappresentata dall'ideologia della vittimizzazione: una prospettiva nazionale globale, riflessa e disseminata nei discorsi pubblici dai leader.

Si tratta di un fenomeno che può essere considerato nei termini di una "leadership

centrata sull'identità di vittima". L'identità sociale di vittima si basa su un'esperienza collettiva di ingiustizia, il cui ricordo costituisce un fattore centrale nella storia comune della nazione: le persone arrivano a credere di essere ancora vittime di una vessazione commessa nei loro confronti da un nemico implacabile e permanente.

La rabbia che ha avuto origine da alcune prevaricazioni subite nel passato è ora spostata verso altri; cosicché, talvolta, la rabbia conseguente al trauma pregresso, è diretta verso un gruppo o una nazione del presente. Traumi scelti che diventano parte dell'identità di un gruppo per generazioni e che riattivano conflitti anche dopo secoli.

La vittimizzazione di un'intera nazione può incoraggiare la trasformazione dell'identità in una forma di dominazione e in un uso aggressivo del potere. In questi casi, la condizione di vittima si definisce in termini assoluti e ideologici, rendendo impossibile ottenere una riconciliazione, la richiesta di risarcimento può cristallizzarsi e ispirare atti di guerra.

In una società centrata sulla vittimizzazione, i processi più nocivi hanno luogo quando la sospensione della preoccupazione per gli altri si trasforma in esonero tout court da quest'ultima: possono essere legittimati, in questo modo, gli atti di aggressione nei confronti del gruppo avversario, fino all'autogiustificazione dell'appropriazione dei diritti altrui, come parte del vantaggio secondario della concezione ideologica della vittimizzazione.

Il fatto che il carnefice sia pronto a soffrire a causa della vittima – nonché “per” e “con” essa – può aiutare quest'ultima a costruire un ponte, a partire dal proprio senso di alienazione ed esclusione, verso una cultura che ha fiducia nelle capacità di sollecitudine reciproca. Il carnefice che è pronto a rispondere a questo “diritto di turbare”, ossia a riconoscere la legittimità del desiderio di vendetta e che vuole assumersi la responsabilità di aver causato la sofferenza dell'altro, riceve una preziosa opportunità di fare ammenda dei propri torti: il suo riconoscimento della responsabilità è un passo dal valore inestimabile verso la re-inclusione di vittima e carnefice nella comunità umana.

La richiesta di riconoscimento della vittima e il simmetrico riconoscimento da parte del carnefice sono entrambi necessari per ripristinare i legami intrinseci alla relazione fra gli esseri umani. Sia la vittima che il carnefice prendono parte al processo di riparazione di un legame vitale, interrotto da atti di violenza.

4. La vendetta

Buona parte del discorso psicoanalitico che adotta questa linea di pensiero percepisce il desiderio di vendetta come sottoprodotto di una aggressività grezza, di una rabbia feroce o di un narcisismo patologico. L'abbondanza di narrazioni cruente e violente può essere dovuta a una certa ambiguità dell'atteggiamento che si ha comunemente nei confronti del desiderio di vendetta. Queste narrazioni mettono in luce almeno due stati mentali opposti:

- paura e ostilità nei confronti della vendetta;
- attrazione e fascino esercitato dalla vendetta.

Il desiderio di vendicarsi di un'altra persona non è un indice di patologia emotiva, né tantomeno un difetto del carattere morale; al contrario, si può assegnare alla vendetta una funzione relazionale significativa, che, in quanto processo rigenerativo e comunicativo, ha un duplice scopo: ci informa dei bisogni relazionali di base che sono stati disattesi, e serve al tempo stesso come tentativo di auto-riparazione.

Alcune delle situazioni verso le quali i desideri di vendetta richiamano la nostra attenzione sono le ferite alla dignità e all'orgoglio, alla padronanza e alla definizione di sé come persona nel pieno dei propri diritti, al senso di giustizia e alla speranza di essere considerato un membro degno della propria comunità, per nominare solamente alcuni dei messaggi inconsci iscritti nei desideri di vendetta. Quando questi "messaggi" inconsci vengono decodificati, possono essere utilizzati come parte di un sistema di regolazione delle emozioni che evidenzia i nostri bisogni di base o le "preoccupazioni vitali umane" che scaturiscono quando il riconoscimento reciproco viene meno e deve essere ripristinato.

I desideri di vendetta rappresentano l'immagine speculare del non riconoscimento: anche se frustrati, ristabiliscono comunque una condizione di reciprocità.

Gli eventi che evocano la vendetta come processo rigenerativo e comunicativo si collocano lungo un continuum: dai banali attriti che ogni giorno permeano le relazioni umane, fino alle forme più estreme di brutalità che le persone possono infliggersi a vicenda. Questo continuum di ferite, dalla più piccola alla più grande, evoca un'ampia gamma di risposte emotive, compresi i desideri di vendetta.

Il desiderio di vendetta ci informa del fatto che la matrice relazionale è stata compromessa, che le acque in cui navighiamo sono in tempesta. Il desiderio di vendetta ci dice che qualcosa, nei processi di reciprocità, mutuo riconoscimento e connessione, si è interrotto e necessita di essere riparato. La moderna de-legittimazione dei desideri di vendetta può produrre azioni vendicative all'interno delle relazioni e anche tra i gruppi e nelle comunità.

Mentre il desiderio di vendetta può divenire la possibilità di attivazione di una funzione significativa nel ripristinare una cultura del prendersi cura e del riconoscimento reciproco tra una persona e gli altri, senza i quali la società umana non potrebbe esistere.

Il riconoscimento reciproco implica la passione: è un processo emotivo in cui si diventa consapevoli che ciascuna persona è un centro di iniziativa separato dagli altri ma allo stesso tempo interconnesso con loro. La sua natura è paradossale e ciclica: il bisogno che una persona ha del riconoscimento "dell'altro", è il riconoscimento che questo "altro" è senza dubbio un individuo il cui riconoscimento ha valore; se così non fosse, sarebbe insensato averne bisogno.

La capacità di percepire il desiderio di vendetta come parte del nostro tessuto personale e sociale è umanizzante; la speranza è che possa contribuire allo sforzo di sviluppare una comunità di accettazione e sollecitudine reciproca.

Parlare di ostilità in corso è un compito molto complesso e difficile, così come la necessità di coesistere con nemici di tutti i tipi. È sempre possibile chiederci se ci può essere uno spazio per i fenomeni reciprocamente scambiabili e riconoscibili

che chiamiamo realtà, e come entriamo in uno spazio pieno di pregiudizi, posizioni deprecatorie e stereotipi culturali che ostacolano la curiosità e le questioni, spesso fornendo spazio per espressioni aggressive e distruttive.

Tali espressioni bloccano i processi che cancellano quello già appreso, in modo che nuove conoscenze e intuizioni non siano in grado di entrare nella situazione. Così, i fantasmi del passato e del presente spesso occupano un posto in cui l'apertura mentale servirebbe molto meglio. Non a caso Skaekspeare, nella sua ultima opera, *La Tempesta*, ci propone un percorso che, dalla vendetta, attraverso la Meraviglia, ossia la conoscenza dei processi mentali emotivo-affettivi, ci fa arrivare alla compassione e quindi al...

5. ...perdono

Nel periodo successivo a un conflitto s'incontrano troppe ferite narcisistiche sanguinanti: la capacità di credere e di fidarsi è crollata e i sintomi dello stress post-traumatico si osservano su larga scala; la diffidenza e l'odio impediscono la ricostruzione di quella convivenza necessaria per rendere la società capace di guarire le ferite e lo Stato di funzionare. I processi terapeutici a livello individuale e collettivo dovrebbero essere accompagnati dal lavoro parallelo di lutto per le perdite e desideri non raggiunti: il perdono e la riconciliazione possono diventare obiettivi raggiungibili di interventi psicosociali soltanto attraverso un approfondito processo di lutto.

La base fondamentale interpersonale del perdono può essere cruciale nella nostra evoluzione della dinamica del perdono. Il perdono è generalmente visto come una risposta al trattamento ingiusto che include la riduzione del risentimento e l'avvento della bonifica verso l'autore del reato.

C'è una distinzione tra il perdono decisivo, in cui le motivazioni cambiano, e il perdono emotivo, in cui le emozioni negative vengono sostituite con emozioni più positive e orientate verso altri – ad esempio attraverso l'empatia.

Lo sviluppo delle capacità di odiare e di superare l'odio sono due importanti realizzazioni nella crescita dell'io verso la padronanza dell'aggressione in relazione al mondo degli oggetti. L'odio può portare a perdonare il trasgressore, rinunciando alla

vendetta e dimenticando l'offesa. Lasciando che il passato rimanga nel passato, l'ego diventa in grado di staccare l'aggressione dalla ricerca obbligatoria di un oggetto perso attraverso la delusione e di recuperare l'energia per nuovi sforzi. Oltre al lavoro del lutto per recuperare la libido perduta, il paziente deve fare il lavoro di odiare per liberare la sua aggressività dal continuo servizio al passato. Il perdono è compiuto recuperando l'aggressione che era stata prevenuta dal desiderio di vendetta e reindirizzandolo verso un nuovo obiettivo. L'opera del perdono consente la miscelazione simbolica dell'aggressione e della libido in un tentativo creato per sostituire un oggetto odiato.

Con il perdono, l'introietto bloccante, che opera anche da persecutore interno, perde il suo significato e l'obiettivo della vendetta non sussiste; così un ego più forte offre al paziente la prospettiva di un futuro liberato dall'odio del passato. La libertà dall'odio del passato significa la capacità recuperata di sublimare i sentimenti aggressivi, decidendo così che le relazioni umane continuino in modo più produttivo e positivo.

Il perdono non è: lo scusarsi, che implica buone ragioni per l'offesa; il condono, che implica la giustificazione; la negazione, che implica la mancanza di riconoscenza; l'oblio, che implica la memoria fallita, qualcosa fuori dalla consapevolezza; la riconciliazione; il perdono non è un termine legale. In quanto tale, il perdono comporta sia la riduzione del non-perdono, sia l'aumento di emozioni positive e prospettive, come l'empatia, la speranza o la compassione. Tuttavia, nella letteratura del perdono esiste un modello tridimensionale di perdono dispensato che, oltre al perdono di altri, identifica il perdono di sé stesso: perdono per la propria precedente trasgressione contro gli altri, e il perdono delle situazioni. Una tendenza ad accettare e cercare chiusura intorno ad un evento di vita negativo al di là di un proprio controllo, come un terremoto o una malattia.

In primo luogo, ogni perdita bisogna che sia rimpianta. Non solo i morti, o una buona madre. La perdita di autostima, dell'innocenza interiore, di certezza, di carisma di gruppo, di un potere fisico, di diritti e privilegi associati a una particolare fase di vita devono essere riconosciuti.

Il processo di lutto è la preconditione più importante per sviluppare il processo del perdono. Potremmo suddividere in processo in quattro fasi del processo di perdono:

- La ferita: ci sentiamo feriti e possiamo solo perdonare le persone, ma non possiamo perdonare la natura e i sistemi. Il perdono è sempre un evento personale.
- L'odio: è la nostra naturale risposta a qualsiasi dolore profondo e ingiusto. È l'odio e non la rabbia che ha bisogno di guarigione.
- Il rinnovo di sé stessi: perdonando qualcuno per averci offesi significa che noi guariamo noi stessi e acquisiamo nuovi punti di vista. La verità su coloro che ci fanno male è che sono esseri umani deboli, bisognosi e fallibili.
- Il nuovo inizio: con la verità si può attuare un nuovo inizio.

Come la gente perdona? Lentamente! Con poca comprensione! In confusione! Con la rabbia rimasta! Un po' alla volta! Liberamente. La riconciliazione comincia quando, senza rinunciare alla propria identità, ci apriamo all'altro, si entra nello spazio intermedio, cambiando i posti con gli altri in una conversazione che porta oltre sé stessi. In tal modo ci troviamo in una solidarietà vicaria, piuttosto che contro un "altro", disposti a fare all'altro solo quello che vorremmo che sia fatto da loro a noi. Inoltre, nel processo la nostra autoconsapevolezza comincia a cambiare.

Uno dei frutti del perdono è un atteggiamento di perdono, che è anche un atto di sviluppo che consente ad alcune persone di essere più perdonanti rispetto ad altri, rispetto a sé stessi e al resto del mondo. Il processo di lutto porta una persona dalla rabbia alla tristezza, il Super-Io si ammorbidisce. L'opera del perdono continua ulteriormente questo ammorbidimento, poiché la rabbia narcisistica residua nella relazione dà modo alla comprensione e alla voglia di riavvicinamento per recuperare il rapporto perduto.

Per guarire le ferite indesiderate a livello personale, sociale ed etnico o nazionale c'è un percorso da svolgersi su entrambe le parti in conflitto nel quadro della dinamica articolata in confronto-lutto-perdono-riconciliazione:

- *Diventare consapevoli della complessità del problema*: confronto con molte realtà ed

esperienze diverse;

- *Sviluppare una comprensione più profonda dei suoi contenuti manifesti e particolarmente quelli latenti: il processo di lutto;*
- *Lavorare secondo la nuova conoscenza acquisita;*
- *Superare la vendetta e rendere possibile il perdono;*
- *Creare lo spazio per processi di riconciliazione che si sviluppino con sé stessi e con gli altri: il ripristino della capacità di credere.*

Le modalità del gruppo per affrontare queste tematiche psichiche rappresentano l'approccio di scelta che consente di parlare apertamente di esperienze e conseguenze traumatiche, offrendo la possibilità di rispecchiare la sofferenza e l'odio traumatico nel contesto del gruppo-analitico, aprendo così la possibilità di restaurare la capacità di credere e di lutto, e di sviluppare processi di perdono e di riconciliazione. Il processo di riparazione dall'esperienza traumatica dovrebbe svilupparsi a partire dai processi di confronto e lutto per le perdite subite per promuovere la cultura del perdono, portando alla riconciliazione con se stessi e con gli altri. Tutti i conflitti hanno fine quando le persone si siedono e parlano guardandosi negli occhi e chiamandosi per nome.

Ogni guarigione – nel nostro caso ogni risoluzione di un conflitto in atto – è una nuova narrazione della stessa storia a partire dall'ampliamento dei punti di vista per immaginare scenari nuovi e dalla capacità di andare alle radici delle incomprensioni.

6. Nuovi curanti per nuovi luoghi della cura

“Ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro in fondo che una pratica intesa a far sì che l'ammalato giunga a ‘vedere’ la struttura complessiva dell'esistenza umana. Il suo ‘essere al mondo’ e a capire il punto in cui egli si è ‘smarrito’” (Binswanger, 1956) e, aggiungiamo, aiutarlo a ricucire la trama, sfibrata, di significato: affinché possa prendere la sua posizione nel proprio campo multipersonale e tessuto sociale; le problematiche psicopatologiche sono anche da ricondurre a una sofferenza della psiche, individuale e collettiva, che non ha trovato il proprio significato e che pertanto va ricercato come possibilità di crescita, di metamorfosi (Jung, 1938-40).

I conflitti, le contraddizioni dell'era post-moderna risultano anzitutto "isomorfe" ai contrasti, ai conflitti, alle contraddizioni tra parti interne della stessa personalità dell'individuo, che risuonano per equivalenze, rispecchiamenti, sincronicità, diffusione e indifferenziazione con gli accadimenti sociali e comunitari.

È nostro dovere da clinici di prenderci cura di quegli spazi di convivenza ove si gioca l'incontro reale tra un Io e un Tu sempre più stranieri l'uno dell'altro; prenderci cura della *polis*, portando la cura là dove è necessario che essa muova trasformazioni.

Di fronte a un conflitto, il Polisanalista interviene con Gruppi espressivi intermedi (gruppoanalisi e psicodramma) e grandi (social dreaming, sociodramma) perché, come evidenziato da Moreno (1964/1980), se venisse un Messia, verrebbe sotto forma di Gruppo.

Attraverso metodologie gruppali si cerchiamo di favorire una nuova narrazione della storia in chiave più immaginativa e intelligente: ossia moltiplicando punti di vista, scenari e significati e lavorando su quelle interferenze del "là e l'allora" nel "qui e ora". Altrimenti un'esperienza di conflitto sociale, totalmente incontenibile e non contenuta, si riduce ad un trauma: un evento che ci vede vittime passive di una forza che non riusciamo a controllare, gestire e comprendere, con la conseguenza d'incancrenire il corpo sociale.

Ampliando il capitale di significati si amplia il capitale sociale, tra cui quelli che vengono definiti Beni Relazionali. Una re-visione della storia con elementi che la completino o che la presentino alle parti in causa sotto una luce "scomposta" dal "prisma" del gruppo, affinché non ci si veda ciò che non c'è trascurando di vedere ciò che c'è ma si vedano finalmente le cose per come sono e non per come siamo, cogliendo le altre frequenze d'onda, le altre colorazioni dello scenario.

Il fondamentalista è psicopatologico dal momento che vede l'altro diverso da sé come lo sporco o come il "diavolo": animato da proiezione paranoica e fuga maniacale non può concepire la differenza come una ricchezza di ulteriore Senso.

Uno dei mandati principali della specie è produrre nuove generazioni entro continue trasformazioni di cultura e di socialità. Il patrimonio di senso che fonda un raggruppamento umano deve scivolare in una nuova generazione che possa non solo assicurare l'immortalità della cultura ma possedere le capacità di trasformare il già dato.

Ogni generazione è confrontata con eventi segnati da eccedenza di senso. L'eccedenza di senso è ciò che si presenta a noi come straniero e lo straniero può essere ucciso o ascoltato. La psicopatologia è l'uccisione dello straniero; la cura è ascoltare i racconti dello straniero. Iniziamo a porci, nello scontro-incontro:

“Che domanda mi pone l'Altro con la sua storia? Che domanda io pongo all'altro con la mia storia?”

7. Concludendo

Abitiamo un tempo in cui il trauma collettivo si impone come uno degli organizzatori psicopatologici, per cui l'origine della sofferenza individuale è sempre meno individuabile nelle vicissitudini della storia personale e relazionale familiare, per cui oggi come non mai il sociale penetra l'essenza più interna della personalità individuale.

Come curanti dovremmo favorire quella dimensione originaria di “Sé comunitario”: “[...] il Sé racchiude in sé infinitamente di più che un Io soltanto: esso è l'Altro o gli Altri esattamente come l'Io. L'individuazione non esclude ma include il mondo” (Jung, 1947/1954).

E per questo noi sogniamo una psicoterapia compatibile con il mondo come sta andando: un mondo aperto, poliglotta, politeista, cosmopolita, ricco di cose e di esseri che non intendono scomparire.

Una psicoterapia, infine, che non faccia più finta di ignorare che è terapeutica, proprio perché è sociale, proprio perché è politica.

Al fine di attuare questo sogno nel portare avanti una Psicoterapia che sia anche Clinica del Sociale, la Polisanalisi, che ci permetta di andare oltre il “principio del piacere” (delle vecchie utopie), oltre il “principio di realtà”, inteso come passiva

accettazione del già-dato, per vivere “il principio speranza”, come possibile antidoto al nichilismo e all’angoscia.

Perché Speranza ha due radici: Sdegno per le cose che accadono e Coraggio per cambiarle.

Bibliografia

Binswanger, L. (1956). *Tre forme di esistenza mancata: Esaltazione fissata, stravaganza, manierismo*. Il Saggiatore, Milano, 1964.

Jung, C. G. (1938-1940). *Psicologia e religione*. In *Opere di C. G. Jung*, Vol. 11: *Psicologia e religione*. Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Jung, C. G. (1947-1954). *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*. In *Opere di C. G. Jung*, Vol. 8: *La dinamica dell'inconscio*. Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

Moreno, J. L. (1980). *Principi di sociometria, psicodramma e psicoterapia di gruppo*. Etas Libri. (Opera originale pubblicata nel 1964).

Guerra, conflitto e liminalità: l'esperienza degli spazi intermedi e transizionali come fondamento della convivenza civile

Raffaele De Luca Picione*

Riassunto:

Il contributo propone una riflessione teorica sulla distinzione tra guerra e conflitto e sul ruolo dei processi intermedi nella costruzione della convivenza civile. Muovendo dalla critica della dicotomia semantica pace/guerra e dall'introduzione del conflitto come terzo termine (Pagliarani, 1993), il saggio articola tre traiettorie intrecciate: il riconoscimento del valore generativo della conflittualità, la teoria degli spazi liminali e transizionali e l'analisi psicodinamica dei processi di mediazione. Attraverso un percorso che attraversa registri psicoanalitici, psicologici e antropologico-sociali, si sostiene che la capacità di abitare il conflitto — anziché trasformarlo in guerra — dipende dalla qualità delle strutture intermedie, intrapsichiche, intersoggettive e culturali, che una società riesce a costruire, garantire e trasmettere. La guerra viene letta come una forma di liminalità collettiva non elaborata: essa riproduce le caratteristiche morfologiche del rituale liminale — sospensione del tempo ordinario, dissoluzione dei confini abituali, communitas — senza però disporre della cornice simbolica capace di contenere e trasformare l'esperienza caotica che genera. Ne deriva un'architettura psicosociale fondata sull'iper-semplificazione, sul collasso della modalità del possibile e sull'attacco al legame. Nella parte conclusiva si discutono i processi terziari (Green), la capacità negativa (Bion) e le formazioni intermedie (Kaës) come fondamenti di una psicologia del conflitto generativo, e si propone la coltivazione degli spazi intermedi come forma essenziale del lavoro di civiltà.

Parole chiave: Conflitto, guerra, liminalità, spazi transizionali e intermedi, processi di mediazione e simbolizzazione.

* Psicoanalista e Psicoterapeuta, Professore Ordinario di Psicologia Dinamica, Direttore Scientifico del Laboratorio di Ricerca sulla Liminalità dei Processi Psicici e Collettivi, Università Giustino Fortunato di Benevento

War, conflict, and liminality: the experience of intermediate and transitional spaces as the foundation of civil coexistence

Raffaele De Luca Picione*

Abstract:

This contribution offers a theoretical reflection on the distinction between war and conflict and on the role of intermediate processes in the construction of civil coexistence. Starting from a critique of the semantic dichotomy peace/war and from the introduction of conflict as a third term (Pagliarani, 1993), the essay develops three intertwined theoretical trajectories: the recognition of the generative value of conflictuality, the theory of liminal and transitional spaces, and the psychodynamic analysis of processes of mediation. Moving across psychoanalytic, psychological and anthropological-social registers, it is argued that the capacity to inhabit conflict — rather than to convert it into war — depends on the quality of the intermediate structures, intrapsychic, intersubjective and cultural, that a society is able to build, guarantee and transmit. War is read as a form of unelaborated collective liminality: it reproduces the morphological features of liminal ritual — suspension of ordinary time, dissolution of customary borders, communitas — while lacking the symbolic frame capable of containing and transforming the chaotic experience it generates. What follows is a psychosocial architecture grounded in hyper-simplification, in the collapse of the modality of the possible and in the attack on linking. The concluding section discusses tertiary processes (Green), negative capability (Bion) and intermediary formations (Kaës) as the foundations of a psychology of generative conflict, and proposes the cultivation of intermediate spaces as an essential form of the work of civilisation.

Keywords: Conflict, war, liminality, transitional and intermediate spaces, processes of mediation and symbolization

* Psychoanalyst and Psychotherapist, Full Professor of Dynamic Psychology, Scientific Director of the Research Laboratory on the Liminality of Psychic and Collective Processes, Giustino Fortunato University of Benevento.

1. Introduzione

Il presente contributo muove da tre traiettorie teoriche intrecciate — la distinzione tra guerra e conflitto, il riconoscimento del valore generativo della conflittualità e la teoria degli spazi liminali e transizionali — per sviluppare una riflessione che attraversa registri disciplinari differenti: quello psicoanalitico, quello psicologico e quello antropologico-sociale. La tesi di fondo che si intende sostenere è che la capacità di abitare il conflitto, di attraversarlo — essendo capaci di sostare in esso — anziché trasformarlo in guerra, dipende dalla qualità dei *processi intermedi* — intrapsichici, intersoggettivi e culturali — che una società riesce a costruire, garantire, preservare e trasmettere. In questa prospettiva, la guerra non è semplicemente un fenomeno geopolitico o militare, ma rivela una patologia della elaborazione del conflitto: un collasso delle strutture di mediazione che rendono possibile la complessità dell'esperienza umana.

L'itinerario argomentativo qui proposto procede da una revisione critica della dicotomia semantica tra pace e guerra, per poi sviluppare una fenomenologia psico-antropologica del conflitto come condizione costitutiva della soggettività e della vita collettiva. Successivamente, ci si soffermerà sul concetto di liminalità — nella sua versione antropologica (a partire da Arnold van Gennep e Victor Turner) e nelle sue declinazioni psicoanalitiche e psicosociali — per mostrare come la guerra rappresenti una forma di liminalità collettiva non elaborata (con un movimento verso le forme agite, violente, pulsionali e mortifere), che degenera in esperienza traumatica quando vengono meno le *strutture intermedie* capaci di contenere, mediare e trasformare l'esperienza caotica.

2. Oltre la dicotomia pace-guerra: il conflitto come terzo termine

Nel 1993, Luigi Pagliarani, nel corso di una lunga intervista (pubblicata con il titolo '*Violenza e bellezza*', Pagliarani, 1993), formulò un'osservazione che, a distanza di oltre trent'anni, conserva intatta la sua forza epistemica e clinica. In sintesi, l'opposizione — tanto semantica quanto pragmatica — tra i termini "pace" e "guerra" non è soltanto fuorviante: è potenzialmente pericolosa. Strutturare il campo concettuale attraverso questa dicotomia costringe il pensiero entro un'alternativa binaria che occulta la realtà più quotidiana e più essenziale dell'esistenza umana: il conflitto. Pagliarani proponeva di

introdurre un terzo termine, capace di sottrarre il discorso alla trappola dell'opposizione manichea: pace, conflitto e guerra. Gli elementi in gioco non sono due ma dunque tre, con statuti ontologici, psichici e sociali profondamente differenti.

La confusione linguistica e concettuale tra conflitto e guerra non è innocente. Quando "conflitto" viene utilizzato come sinonimo di "guerra", si compie una doppia operazione ideologica: da un lato si patologizza ogni forma di contrasto, di disaccordo o di tensione interpersonale e collettiva, caricandola di un alone di violenza e distruzione; dall'altro si normalizza la guerra come esito quasi inevitabile di ogni situazione conflittuale, come se non esistessero possibilità intermedie, come se il conflitto portasse in sé il germe della sua degenerazione armata. Il risultato è un impoverimento drammatico del vocabolario affettivo, relazionale e politico disponibile per affrontare la complessità della vita in comune.

Per Pagliarani, il conflitto è la sostanza stessa della vita quotidiana: è interno all'individuo e alle relazioni, è familiare, lavorativo, affettivo, sociale. Esso è una realtà pervasiva e ineludibile, intrisa di dolore, ma di un dolore che genera. Il conflitto vissuto nella sua realtà — quando viene affrontato anziché eluso, quando viene elaborato anziché rimosso o agito — produce qualcosa che altrimenti non sarebbe mai esistito. È un dolore natalizio, direbbe Pagliarani: porta alla luce nuove configurazioni dell'esperienza, nuove forme di relazione, nuovi accordi possibili. La guerra produce invece un dolore di tutt'altra natura: lacerante, crudele e "stupido", nel senso specifico di un dolore che non genera nulla di nuovo ma distrugge ciò che esiste, che non educa ma riduce, che non articola ma schiaccia (collassa su sé stesso, si appiattisce sulla polarizzazione, si identifica in una delle posizioni opposte di buono/cattivo, amico/nemico). Il dolore della guerra è degenerato e degenerante, perché non risponde alla complessità del conflitto ma la rifiuta, sostituendo alla difficoltà dell'elaborazione la brutalità dell'annientamento.

Una delle implicazioni più significative di questa distinzione riguarda la posizione del pacifista. Pagliarani introduce qui una riflessione che, nelle sue conseguenze, risulta molto più radicale di quanto appaia a prima vista. Chi propugna la pace senza interrogarsi sulla reazione che la propria posizione suscita nel belligerante rischia di cadere in una forma di irresponsabilità etica, per quanto animata da buone intenzioni.

Affermare "la guerra è cattiva, bisogna fare la pace" senza far propria anche la prospettiva dell'altro — senza cioè assumere su di sé il peso del conflitto nella sua complessità — equivale a imporre il proprio punto di vista anziché a promuovere una dinamica di elaborazione condivisa. Il pacifista che non si fa carico della reazione che genera nell'antagonista diventa, paradossalmente, un agente di esasperazione del conflitto piuttosto che di sua risoluzione. *La vera alternativa alla guerra non è la pace intesa come assenza di conflitto, ma la capacità di stare dentro il conflitto*: di abitarlo, di sostarvisi, di mantenerlo aperto come spazio generativo anziché chiuderlo nell'alternativa mortale della resa o della violenza.

3. Il conflitto come principio fondativo: differenza, asimmetria e strutture pensanti

Le considerazioni di Pagliarani, riservate allo studio delle forme di convivenza sociali e civili, possono considerarsi come elementi non isolati del pensiero umano: esse si inseriscono in una tradizione lunghissima che ha riconosciuto nel conflitto, nella differenza e nell'asimmetria non già una disfunzione da correggere, ma il principio fondamentale che governa l'universo, la vita psichica e i processi emotivi-cognitivi, e tutte le forme relazionali dei sistemi viventi. Eraclito di Efeso, già nel VI-V secolo avanti Cristo, aveva elaborato una visione del cosmo fondata sulla tensione degli opposti (fr. 53 e fr. 80 DK; Diels & Kranz, 1951): il *Pòlemos*, il conflitto, non era per lui un evento accidentale o un male da eliminare, ma il logos universale che tiene insieme il molteplice e permette a ciascuna cosa di essere ciò che è. La *guerra del tutto* — il conflitto cosmico tra opposti — è il padre e il re di tutte le cose: è ciò che genera la differenza, che la tiene in tensione produttiva e che, proprio attraverso questa tensione, mantiene il mondo in vita.

Sul versante della teoria della comunicazione e della cognizione, Gregory Bateson (1979) ha mostrato come la percezione stessa si attivi sulla *differenza*: senza differenza non vi è informazione, senza informazione non vi è apprendimento, senza apprendimento non vi è vita mentale. La mente umana — e non solo quella umana — si struttura attraverso il riconoscimento di distinzioni: ogni atto percettivo è un atto di differenziazione. Nella stessa direzione, Jurij Lotman ha elaborato la nozione di *dialogo* non come strumento per raggiungere un accordo, ma come processo fondato sulla differenza e sull'asimmetria.

Per Lotman (1990), il dialogo autentico presuppone che i suoi partecipanti non siano speculari: è proprio l'asimmetria dei codici, delle prospettive, dei sistemi semiotici che rende possibile la generazione di nuovi significati. Un dialogo tra eguali — tra sistemi identici — non produce informazione: è il contrasto, la tensione, la non-coincidenza che apre lo spazio della creatività culturale. Questa asimmetria non è un difetto della comunicazione ma la sua condizione di possibilità: nella semiosfera lotmaniana è precisamente il confine a operare come dispositivo di traduzione, rendendo parzialmente traducibile ciò che resta in parte in traducibile, senza mai abolire la distanza fra i codici. Edgar Morin (1999), nella sua elaborazione del pensiero complesso, ha tradotto questa intuizione nel concetto di *unitas multiplex*: l'unità umana si dà sempre e soltanto attraverso la diversità, e la diversità è sempre espressione di una stessa, irriducibile umanità. Negare la differenza in nome dell'unità — o negare l'unità in nome della differenza — è ugualmente un atto di semplificazione che impoverisce il reale. Per Morin la complessità non è un'accumulazione di dati ma una postura del pensiero: la capacità di tenere insieme termini che la logica disgiuntiva costringerebbe a escludersi a vicenda. È questa postura — più che una dottrina particolare — a rendere pensabile il conflitto senza risolverlo prematuramente in una delle sue polarità.

Sul piano psicoanalitico, Freud aveva già indicato in quello che potremmo definire "polimorfismo psichico" la condizione originaria della soggettività: la psiche non nasce unificata e coerente, ma plurale, contraddittoria, attraversata da spinte opposte che non si risolvono mai definitivamente (non a caso spesso Freud è considerato un pensatore del 'conflitto'). Il saggio *La Negazione* del 1925 mostra come persino il giudizio — l'atto cognitivo per eccellenza — sia strutturato dal conflitto tra affermazione e negazione, tra inclusione ed esclusione: l'identità non nasce da un'affermazione positiva di sé, ma da un movimento preliminare di esclusione. Quando un contenuto rimosso riaffiora, il soggetto può riconoscerlo solo accompagnandolo da un "no": è proprio questo atto che permette al pensiero di prenderne atto senza accoglierlo. La negazione diventa così la soglia attraverso cui l'inconscio entra nella coscienza mantenendo però la distanza affettiva che la rimozione esige. In questo processo Freud individua un meccanismo più originario, una scissione primaria che separa ciò che è vissuto come buono da ciò che è percepito come cattivo. Il bambino incorpora ciò che procura piacere e proietta all'esterno ciò che

genera dispiacere. Questa dinamica elementare di introiezione e proiezione costruisce il primo confine tra un "dentro" e un "fuori", e dunque la prima forma di Io. La proiezione non è soltanto un meccanismo difensivo, ma un gesto costitutivo: espellendo un contenuto intollerabile, l'Io si organizza come spazio relativamente coerente. La negazione rappresenta il momento in cui questo confine diventa pensabile: il soggetto riconosce un contenuto senza integrarlo, e in questo riconoscimento distanziato si afferma come istanza capace di giudicare. L'Io nasce dunque dal "no" che traccia un confine, e il pensiero stesso diventa possibile solo quando questa frontiera tra interno ed esterno si stabilizza.

Christopher Bollas (1992) ha sviluppato questa intuizione attraverso il concetto di "*parlamento interno*": la mente sana non è quella che ha silenziato le sue voci interne, ma quella capace di tenerle in dialogo, di permettere che si confrontino e si contraddicano senza che nessuna prevalga in modo totalitario¹. Philip Bromberg (1998), a sua volta, ha descritto la condizione di salute psichica come la capacità di "stare negli spazi" — *standing in the spaces* — ovvero di tollerare la discontinuità e la molteplicità del sé senza cedere alla tentazione di una falsa coerenza. Non si tratta di un equilibrio statico, né di una coerenza interna perfettamente integrata. Al contrario, Bromberg sostiene che la mente umana è naturalmente *multipla*, composta da diversi stati del Sé che non sempre comunicano tra loro e che, in situazioni traumatiche, possono addirittura isolarsi rigidamente. La salute non coincide quindi con l'unità, ma con la *capacità di muoversi tra questi stati senza perdersi*: riuscire a tollerare le zone intermedie, i passaggi, le oscillazioni tra un modo di essere e un altro, senza irrigidirsi in un'identità unica e difensiva e restando presenti mentre si attraversano parti di sé diverse, talvolta contraddittorie. Si tratta di luoghi psichici in cui nessuno stato del Sé domina completamente e in cui il soggetto può osservare ciò che accade dentro di sé senza esserne

¹Bollas adopera la metafora del *funzionamento parlamentare* come un ordine in cui istinti, ricordi, bisogni, angosce e risposte oggettuali trovano rappresentanti nella psiche per l'elaborazione mentale. Tuttavia in condizioni di intensa attivazione affettiva e pulsionale (si pensi all'avidità, all'invidia, alla rabbia, all'angoscia), l'ordine parlamentare psichico perde la sua funzione di mediazione, regolazione e dialogo spingendosi in direzione di un ordine interno meno rappresentativo delle diverse parti e oggetti. Attraverso l'attivazione di meccanismi primordiali e radicali (scissione, proiezione, idealizzazione, evacuazione, diniego) le parti di sé vengono proiettate in altri oggetti e la mente perde la sua possibilità di essere un luogo di rappresentanza, simbolizzazione ed elaborazione.

travolto: una forma di *coerenza dinamica*, non fondata sulla fusione ma sulla capacità di tenere insieme la propria molteplicità. Non una continuità rigida, dunque, ma una *continuità relazionale*, che permette al soggetto di essere in contatto con sé stesso e con l'altro anche quando attraversa territori interni incerti, ambigui o dolorosi. È un modo di abitare la propria complessità senza doverla ridurre.

Renzo Carli e Rosa Maria Paniccia (2002) hanno evidenziato come l'estraneità — l'incontro con ciò che è altro da sé — non sia una minaccia all'identità ma la condizione necessaria per ogni autentico processo di conoscenza: l'estraneo è l'*amico ignoto*: colui che, proprio perché non coincide con noi, offre un punto di vista che non potremmo mai generare da soli e rende accessibile ciò che da soli non potremmo mai raggiungere. L'estraneità comporta la comunicazione e lo scambio d'informazioni quale condizione necessaria per la conoscenza, e l'alterità introduce una differenza che apre lo spazio del conoscere. Non si conosce mai da soli: si conosce sempre *con* qualcuno o *grazie* a qualcosa che interrompe l'autosufficienza del soggetto. L'estraneo, in questa prospettiva, non è un intruso ma un mediatore; non è un pericolo ma un'occasione di ampliamento del proprio mondo interno.

Lev Semënovič Vygotsky (1978) ha introdotto nella psicologia culturale un concetto che si rivela straordinariamente pertinente nel contesto di questa riflessione: la *Zona di Sviluppo Prossimale*. Essa descrive l'area intermedia tra ciò che un soggetto sa già fare autonomamente e ciò che potrà fare in futuro: uno spazio di sviluppo potenziale che si attiva soltanto nell'incontro con l'altro, nella relazione con qualcuno che sa di più, che guida, che sostiene. Questo spazio intermedio — né già acquisito né ancora raggiungibile — è lo spazio del conflitto produttivo, dello sforzo generativo, dell'apprendimento come trasformazione. È qui, in questo territorio di confine, che la mente cresce. Lo stesso principio, traslato sul piano narrativo e culturale, si ritrova nel lavoro di Jerome Bruner (1986): la narrazione — intesa come modo fondamentale in cui gli esseri umani organizzano la propria esperienza — procede per rotture del canonico, per violazioni dell'atteso, che aprono uno spazio di possibilità espresso nel modo congiuntivo, nel "come se", nel "potrebbe".

Il pensiero narrativo è per sua natura un pensiero che abita il conflitto tra "ciò che è" e "ciò che potrebbe essere" (in dialettica oppositiva con "ciò che sarebbe dovuto essere").

4. Spazi liminali, transizionalità e mondi intermedi

Le prospettive fin qui richiamate convergono su un punto che merita di essere reso esplicito, perché costituisce il perno dell'intera argomentazione. Se la differenza è la condizione dell'informazione, del pensiero e dell'identità, essa è al tempo stesso ciò che espone il soggetto — e il gruppo — a un'eccedenza di attivazione affettiva che nessun apparato psichico può metabolizzare istantaneamente. Percepire una differenza significa, per un istante, non sapere ancora a quale ordine essa appartenga: è la condizione stessa dell'ambiguità. Ne segue che il conflitto non può essere semplicemente tollerato in virtù del suo valore epistemico: perché il suo potenziale generativo si realizzi occorre che l'esperienza dell'ambiguità venga rallentata, contenuta e resa graduale. Ciò che rende il conflitto generativo anziché distruttivo non è dunque una qualità intrinseca del conflitto, ma la presenza di dispositivi che ne differiscono l'esito, sospendendo temporaneamente l'obbligo di risolverlo. È esattamente questa la funzione degli spazi intermedi, liminali e transizionali di cui si tratterà nelle pagine seguenti: essi non riducono la differenza, ma ne rendono sostenibile l'attraversamento.

Se il conflitto, nella sua accezione di potenziale sviluppo, è il motore della trasformazione, dello sviluppo e della crescita, allora sin dai primi momenti fondativi della vita psichica — individuale e collettiva — diventa essenziale apprendere a gestire il processo conflittuale istituendo spazi capaci di offrire un'esperienza tollerabile, graduata, mediata e progressiva di confusione, ambivalenza, sospensione, incertezza e angoscia. Si tratta, in sostanza, di fare esperienza del perturbante freudiano (Freud, 1919) — quell'oscillazione tra *Heimliche* e *Unheimliche*, tra familiare e non-familiare, tra il conosciuto e lo straniero — entro contesti che ne *ammorbidiscano* l'impatto traumatico, che ne rendano possibile la trasformazione simbolica. È in questi spazi che si assicura lo sviluppo culturale, civile e sociale della convivenza: non attraverso la negazione del perturbante, ma attraverso la sua messa in scena rituale e simbolicamente contenuta.

Donald Winnicott (1971) ha elaborato il concetto di *spazio potenziale* per descrivere quella zona di esperienza che non appartiene né alla realtà interna del soggetto né alla realtà esterna del mondo: uno spazio intermedio, paradossale e necessario, dove si colloca il gioco, la creatività, la cultura, la religione e — in modo eminente — l'esperienza terapeutica. Lo spazio potenziale winnicottiano è il luogo in cui il sé si incontra con il non-sé in condizioni di sufficiente sicurezza da rendere possibile l'esplorazione anziché il ritiro difensivo. I *fenomeni transizionali* — a partire dall'oggetto transizionale del bambino — sono le prime forme con cui l'essere umano impara a negoziare il confine tra sé e il mondo, a tollerare la separazione, a simbolizzare l'assenza. Jean-Bertrand Pontalis (1977) ha sviluppato queste intuizioni winnicottiane attraverso il concetto di "*regno intermedio*": uno spazio di frontiera che non è né il mondo interno del sogno e del fantasma, né il mondo esterno della realtà oggettiva. È il luogo dell'incontro tra il "me" e il "non-me", la zona del gioco, dell'arte e della cultura, il territorio in cui il linguaggio non serve a spiegare ma a creare — a dare forma a uno spazio in cui il soggetto può finalmente abitare la propria storia senza esserne sopraffatto. Pontalis (1997) introduce anche il suggestivo concetto di "*quinta stagione*", ripreso da Pascal Quignard, per descrivere un tempo che non è né lineare né ciclico: è il tempo dell'*après-coup*, della ripetizione che diventa "prima volta", del ritorno che apre a un nuovo inizio. Questa temporalità paradossale — propria dell'esperienza analitica ma non solo — è la temporalità degli spazi intermedi: un tempo che non avanza verso un futuro predeterminato né torna meccanicamente a un passato fisso, ma oscilla, si ripiega, si ricrea.

Alfonso Maurizio Iacono (2010) ha approfondito il ruolo del gioco e della simulazione in questa prospettiva: i bambini giocano non soltanto perché si divertono, ma perché attraverso il gioco apprendono ad entrare e uscire dalle cornici di senso, a distinguere il "*come se*" dalla realtà, a creare mondi intermedi che imitano altri mondi ma che al tempo stesso acquistano una propria autonomia creativa. Bateson (1972) aveva mostrato che questa capacità non appartiene soltanto alla specie umana, ma a tutti i mammiferi superiori: la metacomunicazione — la capacità di segnalare "questo è un gioco", di stabilire una cornice che definisce il significato degli atti — è una conquista evolutiva fondamentale, perché è essa che rende possibile la distinzione tra il morso del gioco e il morso dell'attacco.

Sergio Salvatore ha elaborato ulteriormente e originalmente il concetto di "*scenario intermedio*" (Salvatore et al. 2021; Salvatore, 2026) come condizione in cui la significazione umana, anziché rispondere alla perturbazione con la tendenza naturale alla semplificazione, procede verso una complessificazione, un *aumento di dimensionalità dell'esperienza*. Lo scenario intermedio è definito come un "incubatore dell'incremento di dimensionalità": esso si fonda su due proprietà complementari della relazione tra il soggetto e l'altro. La prima è *l'autoriferimento dereferenzializzante*, ovvero la capacità di "spegnere" temporaneamente la funzione referenziale del linguaggio, di trattare i segni non più come semplici indici di una realtà esterna da descrivere, ma come oggetti da decostruire, esplorare e riconfigurare. La seconda è il *silenzio funzionale* — una sospensione dell'azione finalizzata, che trasforma lo scambio sociale in uno spazio "pretestuale" in cui il materiale prodotto non serve immediatamente a uno scopo produttivo ma viene reso disponibile all'elaborazione, all'analisi, alla trasformazione simbolica.

Tutte queste nozioni — al netto delle loro specificità e irriducibilità — aprono lo spazio all'idea, ampiamente condivisa e condivisibile, che l'esperienza umana non solo si costituisca e sviluppi sulla memoria e sull'attesa, sulla prova e sull'errore, ma che richieda a diversi livelli la possibilità di 'cornici temporanee' (contenitori simbolici con la funzione di scaffolding — De Luca Picione, 2026) che ne sospendano l'operatività, la funzionalità e l'esame della realtà, evitando di rispondere in una logica puramente reattiva o di bisogni al fine di coltivare le capacità immaginative, finzionali e fantastiche (non solo nella solitudine ma anche in relazioni significative e amicali).

5. La teoria della liminalità: un costrutto antropologico e le sue declinazioni psicodinamiche

La riflessione sugli spazi intermedi qui proposta si è progressivamente costituita, nell'ultimo quindicennio, in dialogo serrato con gli studi antropologici sulla liminalità: un campo teorico e metodologico di cui conviene ora ricostruire i lineamenti essenziali. La teoria della liminalità è stata elaborata inizialmente da Arnold van Gennep nei *Riti di passaggio* del 1909 e successivamente sviluppata e approfondita da Victor Turner (De Luca Picione et al., 2026). Van Gennep (1909) identificò nei riti di passaggio — quelle

cerimonie che accompagnano il soggetto attraverso le soglie fondamentali dell'esistenza: nascita, iniziazione, matrimonio, morte, etc. — una struttura tripartita universale, composta da una *fase di separazione* (distacco dallo status precedente), una *fase liminale* (con il significato di soglia, margine, attraversamento, ambiguità) e una *fase di aggregazione* (incorporazione nel nuovo status). La fase centrale, quella liminale, è la più ricca e la più pericolosa: il soggetto liminale è non-più e non-ancora (al di là di ogni opposizione disgiuntiva del tipo "o...o", il soggetto liminale è "sia... sia" e "né...né"), ha abbandonato la posizione precedente ma non ha ancora assunto quella nuova a venire. Si trova in uno stato di ambiguità radicale, spesso descritto — nelle tradizioni rituali di tutto il mondo — attraverso immagini di morte e rinascita (tomba e utero), di dissoluzione dell'identità, di morte temporanea del sé.

Victor Turner (1969) ha approfondito questa analisi mostrando come la fase liminale non sia semplicemente un passaggio negativo, un vuoto tra due pieni, ma uno spazio generativo carico di potenziale simbolico e sociale. Nei rituali liminali si verificano mutamenti profondi della percezione di spazio e di tempo: il tempo ordinario è sospeso, i confini abituali tra le posizioni sociali si dissolvono, la struttura gerarchica della società cede il posto a quella che Turner chiama *communitas* — una forma di solidarietà immediata, di fratellanza spontanea tra coloro che condividono l'esperienza liminale, caratterizzata da eguaglianza e da un senso di umanità condivisa che trascende le distinzioni di rango e di status (*De Luca Picione et al., in press*).

La *communitas* non è però stabile: essa è per definizione transitoria, destinata a essere reintegrata nella struttura, ma essa lascia nel soggetto — e nel gruppo — una traccia, un'esperienza di possibilità che rende disponibile una rielaborazione dell'identità. Turner ha anche introdotto il concetto di *liminoide* per descrivere i fenomeni liminali tipici delle società moderne — lo sport, l'arte, il tempo libero, il gioco — che si collocano ai margini della struttura produttiva senza esserne del tutto separati, ma che conservano la capacità di aprire spazi di sperimentazione dell'identità al di fuori dei vincoli della routine quotidiana.

Bisogna riconoscere che esiste un luogo comune che lamenta la fine dei grandi riti di passaggio nelle società contemporanee, l'erosione dei rituali collettivi che un tempo

scandivano e accompagnavano le transizioni fondamentali dell'esistenza (Han, 2021; Aime & Pietropolli Charmet, 2014). Questa diagnosi sociale, per quanto contenga elementi di verità, rischia di essere formulata in modo troppo nostalgico e troppo semplicistico. Il problema non è soltanto che i riti di passaggio tradizionali si siano indeboliti o scomparsi: il problema è che rischiamo di perdere la capacità di costruire e mantenere quelle occasioni di liminalità protetta, "*scaffoldata*", inserita entro cornici ritualizzate, che funzionano come una sorta di vaccinazione alla paura del caos, dell'incertezza e di tutte le dinamiche di conflitto. Le cornici rituali — dai riti di iniziazione alle cerimonie religiose, dalle pratiche sportive alle rappresentazioni teatrali, dai processi terapeutici alle esperienze artistiche — offrono la possibilità di attraversare condizioni di ambiguità, di incertezza, di sospensione dell'identità in condizioni sufficientemente sicure da non rendere questa traversata traumatica. Esse costruiscono quello che potremmo chiamare un contenitore dell'esperienza liminale: uno spazio in cui la dissoluzione temporanea dei confini abituali può essere tollerata e trasformata (proprio perché ritualizzata e mediata!), anziché vissuta come minaccia esistenziale.

Ernesto de Martino (1948, 1958) ha offerto, da una prospettiva antropologica profondamente intrecciata con istanze fenomenologiche ed esistenziali, una riflessione sulla funzione dei rituali come forme culturalmente condivise e codificate — inserite in uno scenario mitico-simbolico — capaci di consentire l'attraversamento delle esperienze limite della vita umana: il lutto, la malattia, il dolore, la morte. De Martino descrive queste esperienze come *crisi della presenza* — momenti in cui il senso del sé, la capacità di sentirsi parte della storia come soggetti agentivi e partecipi, dell'essere-nel-mondo, si dissolve sotto la pressione di un'esperienza che eccede le capacità ordinarie di integrazione — e mostra come i rituali funzionino come dispositivi culturali di *riscatto della presenza*: strumenti attraverso i quali la comunità accompagna il soggetto in crisi, offrendogli un *copione* simbolico, un orizzonte di senso condiviso, entro cui la sua esperienza caotica può essere contenuta e progressivamente riorganizzata².

²*Morte e pianto rituale nel mondo antico* (de Martino, 1958) costituisce, in questa direzione, un riferimento decisivo. In tale capolavoro teorico e metodologico, l'autore mostra come i rituali funebri siano dispositivi culturali che consentono alle persone afflitte dal dolore del lutto di non rimanere incapsulate nei due estremi

Quando questi dispositivi vengono meno — quando il *primitivo* affiora senza essere trattato all'interno della dialettica mitico-rituale — il rischio è quello di una deriva traumatica irreversibile.

6. La guerra come liminalità collettiva non elaborata

La guerra è, sotto molti profili, una condizione di liminalità collettiva. Essa produce un mutamento radicale della percezione di spazio e di tempo; sospende le normali strutture giuridiche e istituzionali sostituendole con lo *stato di eccezione*, il diritto marziale, i poteri straordinari; scioglie i legami abituali della vita sociale in una *communitas militare* fondata sulla solidarietà immediata dei commilitoni di fronte alla minaccia comune (ad esempio, il cameratismo e la massa acefala iniettata da pulsionalità ingestibile); ridefinisce i confini geografici e geopolitici, riconfigurati come posta in gioco suprema. Le stesse caratteristiche morfologiche della liminalità si ritrovano nella guerra: la separazione dalla vita ordinaria, la sospensione dell'identità civile, la fratellanza nella sofferenza, la ridefinizione dei confini dell'appartenenza. E tuttavia, la guerra si differenzia radicalmente dai rituali liminali in un aspetto cruciale: essa non è capace di contenere e trasformare l'esperienza caotica che genera. Là dove il rituale liminale istituisce una cornice simbolica che rende l'attraversamento del caos tollerabile e trasformativo, la guerra produce una *liminalità assoluta*, talmente totale e totalizzante nelle sue caratteristiche da non essere gestibile né canalizzabile. Di fronte al blocco della liminalità come sospensione non elaborabile, si apre una dimensione traumatica che tende a persistere ben oltre la fine del conflitto armato.

La guerra, in questo senso, è un lutto inelaborabile: un'esperienza che non trova il suo compimento ritualistico, che rimane aperta come una ferita che non cicatrizza, e che si trasmette alle generazioni successive attraverso i canali del silenzio, della vergogna, del risentimento, della rabbia e di una paranoicizzazione diffusa delle relazioni sociali. I figli e i nipoti di chi ha vissuto la guerra portano nel corpo e nella mente tracce di un'esperienza che non è stata la loro, ma che ha modellato il clima affettivo in cui sono

dello stupor catatonico o dell'agitazione ebefrenica ma di trovare una mediazione semiotica progressiva capace di riportare la loro esperienza di soggetti nello scenario condiviso e storico.

cresciuti, i fantasmi con cui hanno dovuto convivere, le narrazioni — o le non-narrazioni — attraverso cui hanno ricevuto in eredità un mondo traumatizzato. È questa trasmissione transgenerazionale del trauma bellico una delle conseguenze più durature e meno visibili della guerra: non i morti e i feriti, ma le ferite invisibili che si trasmettono nel tempo, mutando le forme dell'attaccamento, della fiducia, della capacità di relazionarsi con l'alterità.

A questa tesi si può opporre un'obiezione che è opportuno esaminare, perché ne precisa la portata. La storia offre casi in cui l'esperienza bellica ha dato luogo a forme di elaborazione simbolica e istituzionale di notevole efficacia: i processi penali internazionali istituiti dopo il 1945, le costituzioni redatte in esito ai conflitti come dispositivi di autolimitazione del potere, le commissioni per la verità e la riconciliazione, i lavori di memoria pubblica affidati ad archivi, monumenti e ricorrenze. Non si tratta di eccezioni marginali. Occorre però osservare che in tutti questi casi l'elaborazione non è avvenuta durante la liminalità bellica né per mezzo di essa, bensì dopo, e attraverso l'istituzione deliberata di cornici terze — giuridiche, narrative, rituali — che non erano disponibili nel tempo del conflitto e che sono state costruite proprio per supplire alla loro assenza. Ciò conferma, anziché smentire, l'ipotesi qui sostenuta: la guerra non contiene in sé il proprio dispositivo di trasformazione. Quando l'elaborazione si produce, è perché una comunità è riuscita a generare a posteriori quella struttura intermedia che il conflitto armato aveva distrutto o che non era mai esistita. Ne discende anche un corollario meno rassicurante: là dove questa costruzione successiva manca o fallisce, la liminalità bellica resta sospesa e continua a produrre effetti, come mostrano i conflitti la cui memoria non elaborata riemerge a distanza di generazioni sotto forma di rivendicazione identitaria.

Sigmund Freud aveva già affrontato questa problematica nelle sue *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* del 1915 e, diciassette anni più tardi, nella corrispondenza epistolare con Albert Einstein raccontata in *Perché la guerra* del 1932 (Freud & Einstein, 1933). Freud individuava nelle condizioni belliche il ritorno di elementi pulsionali e primitivi che il processo di civilizzazione aveva tentato di reprimere e sublimare, ma che — sotto la pressione di situazioni di crisi estrema — riemergevano con forza devastante. La guerra sospende l'ingiunzione culturale alla moderazione delle pulsioni e legittima il

dispiegamento della violenza; essa dà sfogo a quelle forze distruttive che Freud aveva riconosciuto nella pulsione di morte, e che normalmente vengono tenute a bada dal lavoro incessante di Eros — il grande legatore, il costruttore di connessioni, di legami, di culture.

Franco Fornari (1966) ha sviluppato questa prospettiva freudiana in una direzione originale: la guerra è, nella sua lettura, il risultato dell'*impossibilità di elaborare il lutto*, il dolore dell'amore perduto. Quando l'essere umano non riesce a fare i conti con la propria fragilità, con la propria dipendenza dall'altro, con la perdita e la separazione, tende a collocare il proprio male — le proprie parti distruttive — in un nemico esterno che diventa il ricettacolo di tutto ciò che non può essere riconosciuto e integrato come proprio. La guerra è così una proiezione collettiva dell'ombra, un tentativo di liberarsi dalla propria oscurità scaricandola sull'avversario. James Hillman (2004) ha spinto questa riflessione in una direzione più radicale, quasi provocatoria: la guerra non è un'aberrazione ma un *archetipo*, qualcosa che appartiene alla natura stessa dell'anima umana. Essa produce passione ed estasi, il senso del sublime, un orgoglio e una bellezza terribili. Ignorare questa dimensione — voler credere che la guerra sia solo orrore e stupidità — significa non capirla, e quindi non essere in grado di contrastarla davvero. La guerra seduce, e la sua seduzione è reale: quella della *communitas* assoluta, dell'identità purificata, del sacrificio che conferisce senso, di una vitalità (paradossalmente mortifera).

La posizione di Hillman sembra a prima vista incompatibile con l'impianto qui proposto: se la guerra è un archetipo, essa non è un difetto di elaborazione ma una struttura dell'anima. La tensione, tuttavia, è meno radicale di quanto appaia, e vale la pena scioglierla esplicitamente. Riconoscere alla guerra una carica archetipica non equivale a considerarla necessaria: significa piuttosto identificare ciò che deve essere elaborato. L'archetipo nomina l'intensità affettiva — l'esaltazione, il sublime, la fusione, il sacrificio che conferisce senso — che rende la deriva bellica seducente e che nessuna condanna morale riesce a disattivare. Proprio per questo la sua forza misura l'ampiezza del compito assegnato alle strutture intermedie: quanto più potente è la seduzione, tanto più elaborate e resistenti devono essere le cornici capaci di darle forma altrove. È in questa direzione che vanno letti il liminoide turneriano, l'agonismo sportivo, la tragedia, il conflitto

politico regolato: non censure della pulsionalità bellica, ma sue sedi alternative. La lettura archetipica, insomma, non contraddice la tesi del deficit di elaborazione: ne spiega la difficoltà.

Wilfred Bion ha fornito gli strumenti concettuali forse più potenti per comprendere la psicologia collettiva della guerra. La sua teoria degli assunti di base (Bion, 1961) — attacco-fuga, dipendenza, accoppiamento — descrive quelle modalità primitive di funzionamento del gruppo che si attivano quando la capacità di pensiero condiviso viene sopraffatta dall'angoscia. In condizioni di crisi, frustrazione, precarietà e turbamento, il gruppo regredisce a questi livelli protomentali — dove pensiero e stato di attivazione somatica si fondono e si confondono — e cessa di essere un gruppo di lavoro capace di affrontare la realtà (e gestire i suoi conflitti) per diventare un aggregato dominato da fantasie collettive. Nella guerra, l'assunto di base attacco-fuga si impone con la sua logica rudimentale: c'è un nemico che minaccia, bisogna attaccarlo o fuggire; ogni sfumatura, ogni ambiguità, ogni possibilità alternativa viene spazzata via dalla pressione dell'urgenza. Bion (1959) descrive anche l'attacco al legame (c.d. *'attacks on linking'*) come uno dei meccanismi fondamentali della distruttività psichica: la disgregazione dei legami di significato che costruiscono l'esperienza nel mondo e con gli altri, la cancellazione delle connessioni che rendono possibile il pensiero. La guerra è, in questo senso, un attacco al legame su scala collettiva: essa distrugge le reti di significato, le relazioni di fiducia, i legami di riconoscimento reciproco che rendono possibile la vita sociale.

7. L'architettura psicosociale della guerra: iper-semplificazione e collasso della complessità

I processi intra- e intersoggettivi che si attivano nelle situazioni di conflitto bellico non sono casuali: essi rispondono a una logica precisa di riduzione della complessità dell'esperienza. Di fronte a condizioni di crisi, difficoltà, frustrazione, incertezza e turbamento radicali, la mente umana — individuale e collettiva — attiva meccanismi primitivi, polarizzati, globali e massivi (*De Luca Picione et al., 2025*). Si assiste al fenomeno dell'identificazione con il leader, che diventa il depositario della sicurezza e della certezza: la sua forza compensatoria dell'angoscia del gruppo lo rende necessario, e

la sua parola si impone con la forza dell'ovvio, del fuori discussione. Parallelamente, la tendenza a rifugiarsi nell'ideologia come simulacro rassicurante di una verità indiscutibile risponde alla stessa necessità: quando il mondo è troppo complesso, troppo ambiguo, troppo incerto, l'ideologia offre una mappa semplificata che indica con chiarezza dove sono i buoni e dove i cattivi, chi ha ragione e chi ha torto, quale è la causa giusta e quale quella sbagliata.

La negazione e la nemicizzazione di ogni forma di alterità — diversità di pensiero, di creatività, di dubbio, di linguaggio, di appartenenza — è un'altra caratteristica costante dell'architettura psicosociale della guerra. Il nemico non è soltanto colui che si combatte con le armi: è anche colui che pensa diversamente, che esprime dubbi, che non si conforma al consenso bellico, che mantiene legami con l'altro lato. Ogni forma di complessità interna viene percepita come una minaccia alla compattezza del gruppo, come una potenziale quinta colonna del nemico. Il sentimento di controllo onnipotente — "possiamo vincere", "siamo i migliori", "la vittoria è certa" — e il ristabilimento di un narcisismo collettivo delirante si manifestano in forme diverse ma convergenti: il mito dell'eroe, del maschio guerriero invincibile, dell'appartenenza al gruppo dei migliori, finanche l'identità di vittima, che conferisce una superiorità morale assoluta e legittima ogni azione di risposta.

René Kaës ha descritto il crollo dei garanti metapsichici e metasociali (Kaës, 2013) come una delle condizioni che rendono possibile questa regressione collettiva. I garanti metasociali sono quelle istituzioni, quelle norme, quei valori condivisi che assicurano le fondamenta della convivenza sociale e dello sviluppo psichico: quando vengono meno — o quando vengono percepiti come corrotti, inaffidabili, traditori — il soggetto e il gruppo si ritrovano senza le coordinate simboliche necessarie per orientarsi nell'esperienza. La crisi dei garanti metapsichici e metasociali è, nel pensiero di Kaës, strettamente connessa alla crisi della transizionalità e delle strutture intermedie: quelle formazioni mediane — famiglia, associazioni, corpi intermedi, comunità, istituzioni — che assicurano la mediazione tra il soggetto e la società, tra il mondo interno e il mondo esterno, tra il passato e il futuro.

Particolarmente rilevante, nella prospettiva qui sviluppata, è l'osservazione che la guerra rompe il ventaglio delle possibilità riducendo l'esperienza modale umana alla sola categoria della necessità. "Dobbiamo difenderci", "è necessario attaccare preventivamente", "non abbiamo scelta", "non possiamo fare altro": queste formule — caratteristiche del discorso bellico — segnalano un collasso della modalità del possibile (De Luca Picione, 2025; De Luca Picione et al., 2018, 2019). Quando la necessità si impone come unica categoria dell'esperienza, le categorie della volontà e della possibilità — con tutto il ventaglio di scelte, di scenari alternativi, di strade non percorse che esse implicano — diventano impensabili. Il tempo della riflessione, del dubbio, del "se" e del "ma" viene abolito in nome dell'urgenza dell'azione. E con esso viene abolita anche la possibilità stessa del pensiero, che per sua natura richiede uno spazio di sospensione, di attesa, di tolleranza dell'incertezza (De Luca Picione & Lozzi, 2021).

8. Processi terziari, capacità negativa e mediazione: fondamenti di una psicologia del conflitto generativo

Se la guerra è il collasso degli spazi intermedi, della complessità e della capacità di elaborare il conflitto, la domanda che rimane aperta — e che è, in fondo, la domanda più urgente — è come sia possibile costruire e preservare quelle strutture psichiche e culturali che rendono possibile un'alternativa. Bion (1970) ha elaborato, in questa direzione, il concetto di *capacità negativa* — riprendendo l'espressione di John Keats — per descrivere quella qualità del pensiero che consiste nel saper tollerare il dubbio, l'incertezza e l'ambiguità senza cedere alla precipitazione irritante verso la certezza e il fatto. La capacità negativa è la capacità di rimanere in una condizione di "nuvola di incertezza", lasciando che i contenuti dispersi e caotici trovino gradualmente la loro configurazione, senza forzarli prematuramente in una forma coerente. Essa è necessaria per permettere allo sviluppo di un contenitore psichico — ciò che Bion (1962) indica con il simbolo ♀ — mentre i contenuti sono temporalmente dispersi, e di rimanere in questo stato per il tempo necessario affinché qualcosa di nuovo e di assimilabile dalla mente possa emergere.

Bion sottolinea che questo processo non si conclude mai in modo definitivo: esso implica un'oscillazione costante tra la fase ordinatrice — la posizione depressiva kleiniana, con

la sua capacità di integrare ambivalenza e complessità — e la fase caotica della posizione schizo-paranoide, con i suoi vissuti frammentati, le sue angosce primitive, le sue difese massicce. La capacità negativa non è l'abolizione del caos ma la sua tolleranza: è la possibilità di attraversare le emozioni pure e terrificanti, la corporeità sciolta da ogni simbolizzazione, le contraddizioni della ragione, le aporie della logica, l'indeterminatezza della polisemia, l'indecidibilità dei paradossi, senza fuggire in soluzioni premature e onnipotenti. Questa matrice affettiva è il fondamento dell'apprendimento collettivo dall'esperienza: essa si manifesta come la capacità di tollerare il dolore e la confusione del non-sapere, piuttosto che imporre certezze preconfezionate su situazioni ambigue o su stati di attivazione emotiva di massa.

André Green (1973) ha sviluppato, in modo originale, le intuizioni winnicottiane sulla transizionalità attraverso il concetto di processi terziari — un complemento indispensabile dei processi primari (dell'inconscio) e secondari (della realtà e della ragione). I processi terziari realizzano una funzione di traduzione: essi creano legami là dove le cose sono incommensurabilmente separate. Essi sono il fondamento dell'attività simbolica e di rappresentazione, della capacità di connettere l'inconscio e la realtà, il corpo e il pensiero, il passato e il presente, il sé e l'altro. La loro promozione e il loro sviluppo costituiscono l'opportunità fondamentale di una processualità psichica che permette la *connessione*, la *simbolizzazione* e la *metaforizzazione* tra logiche diverse. Là dove i processi terziari sono attivi, il conflitto — anziché degenerare in scontro tra forze cieche — può essere tradotto in dialogo, in tensione produttiva, in creatività.

La funzione traduttiva che Green attribuisce ai processi terziari trova un'immagine efficace nella figura mitica di Ermete (De Luca Picione et al., 2026): nella mitologia greca, il dio dei confini, dei passaggi, delle soglie; il dio dell'ermeneutica, della traduzione e dell'interpretazione; il messaggero che media tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, tra il visibile e l'invisibile, tra il noto e l'ignoto. Ermete è la divinità dei processi intermedi per eccellenza: egli non porta ordine ma passaggio, non impone identità ma permette trasformazione. La sua figura incarnava, nel pantheon greco, la necessità vitale di quei dispositivi di traduzione che rendono possibile la comunicazione tra mondi diversi, tra logiche incommensurabili, tra differenze che altrimenti resterebbero mute o in guerra.

È in questa funzione specificamente traduttiva — e non in una generica valorizzazione dell'intermedio — che consiste il fondamento di una psicologia del conflitto generativo.

Kaës (1985, 2013) ha elaborato il concetto di formazioni e processi intermediari come quelle strutture psichiche che assicurano i contenenti e gli involucri necessari ai processi di mediazione e di trasformazione. Esse sono, come egli afferma, "*i factotum indispensabili in ogni lavoro di civiltà*". La loro fragilità è al tempo stesso la loro caratteristica più peculiare e il loro maggiore rischio: sono le strutture intermedie le prime a cedere sotto la pressione di situazioni di crisi estrema. Il confine — nella riflessione di Kaës — non è un muro di separazione ma un organizzatore della vita psichica e dello sviluppo culturale: esso è al tempo stesso limite e legame, distinzione e connessione. La mediazione che il confine esercita può essere articolata — secondo una rilettura che qui si propone a partire dai testi kaësiani — in sei dimensioni fondamentali: essa convoca una scena dell'origine, si iscrive in una problematica dei limiti e delle frontiere, si oppone all'immediato e alla confusione delle origini, genera una cornice spaziotemporale, si iscrive in un'oscillazione tra creatività e distruttività, e permette al soggetto di esplorare lo spazio interno e lo spazio esterno senza perdersi nell'uno né nell'altro. Questi organizzatori e modulatori dell'esperienza psichica soggettiva e collettiva consentono di mettere temporaneamente in sospenso, in maniera non saturata, l'esperienza affinché essa non diventi istantaneamente una forma di agito. Il processo di intermediazione inter- ed extra-strutturale consente di creare una impalcatura capace di attutire, smorzare, filtrare e tradurre l'impatto della realtà esterna ed interna.

Kaës identifica nel mondo contemporaneo una triplice impasse che costituisce il nucleo delle *patologie della transizionalità*. La prima è la *difficoltà di trattare con il paradosso e le ambivalenze*: poiché le cose hanno sempre molteplici significati, si tende verso una iper-semplificazione e un frazionamento che impoverisce il reale. La seconda è l'*ancoraggio forzato in una pseudo-razionalità contro l'incertezza*: la predilezione per la tecnocrazia, per i protocolli predefiniti, per le istruzioni d'uso già pronte, che sostituiscono la capacità di giudizio con la certezza procedurale. La terza è la *feticizzazione dell'oggetto mediatore*: le cose e gli oggetti diventano il centro della vita umana al posto delle persone e delle relazioni, e la misurazione quantitativa degli aspetti relazionali cosificati prende il

posto della comprensione qualitativa dell'esperienza. Queste tre forme di patologia della transizionalità descrivono, nel loro insieme, lo sfondo culturale su cui si innesta la vulnerabilità contemporanea alla deriva bellicista: una società che ha perso la capacità di stare nel paradosso, nell'ambiguità e nell'incertezza è una società che non sa elaborare i conflitti e che tende a risolverli attraverso la forza.

9. Conclusioni: coltivare gli spazi intermedi come lavoro di civiltà

La riflessione qui sviluppata converge verso una conclusione che è insieme teorica e pratica, clinica e politica. Abbiamo bisogno di realizzare processi che rendano possibile la capacità di stare nei conflitti — di starci, cioè, senza dissolversi né fuggire, senza esplodere né irrigidirsi. Questa capacità non è un dato naturale: essa si costruisce, si coltiva, si trasmette attraverso i dispositivi culturali, sociali e istituzionali che una società è in grado di produrre e preservare. Il "lavoro della civiltà" pertanto non assume più il significato del controllo della pulsionalità (nelle sue forme di sopravvivenza, aggressività, violenza, eccitazione, bramosia, avidità) e della rinuncia ad una parte della soddisfazione dei propri bisogni nell'ottica del guadagno di una quota di sicurezza. Si tratta di imparare a confrontarsi con l'alterità in tutte le sue diverse espressioni: lo straniero, la donna, l'antagonista, il nemico; ma anche l'imprevisto, l'impossibilità di prevedere con certezza il futuro, il fallimento, il lutto, la perdita. Ciascuna di queste figure dell'alterità costituisce una prova per la capacità di tollerare la differenza e la complessità senza ricorrere alla violenza — simbolica o fisica.

Ciò che emerge con chiarezza da questo itinerario teorico è che la necessità non è quella di impedire, reprimere o prevenire il conflitto, ma di creare le condizioni per viverlo, coltivarlo e mediarlo. Il conflitto non è un problema da eliminare: è una risorsa da valorizzare, a condizione che esistano le strutture intermedie capaci di contenerlo e trasformarlo. Il gioco, la letteratura, l'arte, lo sport, la politica, le pratiche rituali, le istituzioni democratiche, i corpi intermedi della società civile — tutte queste formazioni sono, da questa prospettiva, dispositivi di coltivazione del conflitto generativo: spazi in cui la tensione tra opposti può essere vissuta in modo sufficientemente sicuro da permettere la sua elaborazione simbolica anziché la sua degenerazione violenta. Coltivare gli spazi intermedi — costruire le condizioni per una liminalità protetta, per una

transizionalità viva e funzionante, per processi terziari capaci di connettere ciò che è separato — è, in questo senso, un lavoro di civiltà nel senso più proprio e più profondo del termine: non la civilizzazione che reprime e uniforma, ma quella che articola, che media, che crea connessioni senza annullare le differenze.

Da quanto precede è possibile ricavare un criterio, per quanto provvisorio, che distingua un conflitto generativo da uno degenerativo: criterio che l'itinerario qui percorso ha impiegato implicitamente e che conviene rendere esplicito. Non è l'intensità del conflitto a decidere, né la posta in gioco, né il grado di ostilità reciproca. È piuttosto la persistenza, nel campo del conflitto, di tre condizioni congiunte. La prima è che l'altro resti pensabile come soggetto dotato di una prospettiva propria, e non venga ridotto a funzione del proprio discorso. La seconda è che la categoria del possibile non venga interamente assorbita da quella della necessità, ossia che restino dicibili scenari alternativi a quello in atto. La terza è che esista una istanza terza — un linguaggio, una regola, un rito, un'istituzione — alla quale entrambe le parti riconoscano una qualche capacità di mediazione. Finché queste tre condizioni tengono, il conflitto può essere abitato e può produrre. Quando cadono tutte e tre, si è già dentro la guerra, indipendentemente dal fatto che siano state impiegate le armi.

L'interrogativo che rimane aperto — e che ogni riflessione onesta deve avere il coraggio di non chiudere prematuramente nella nostalgia di un passato perduto o nella distopia di un futuro catastrofico — riguarda le condizioni di possibilità di questo lavoro in un'epoca caratterizzata, come quella attuale, dalla crisi simultanea dei garanti metasociali e metapsichici, dalla fragilizzazione delle strutture intermedie, dall'accelerazione tecnologica che tende a ridurre ogni mediazione e a promuovere l'immediatezza come valore in sé. In questo contesto, la riflessione psicoanalitica, psicologica e antropologica offre non già soluzioni preconfezionate, ma una risorsa preziosa: la capacità di pensare la complessità senza ridurla, di nominare i meccanismi primitivi che ci governano senza esserne definitivamente dominati, di immaginare — anche nelle condizioni più difficili — la possibilità di spazi in cui il conflitto possa essere vissuto in tutta la sua difficoltà, da un lato angosciante, pericoloso e mortifero e dall'altro come generativo e dialogante. È questa, forse, la forma più essenziale di resistenza culturale: non quella che nega la guerra,

ma quella che costruisce, pazientemente e con ostinazione, le condizioni per qualcosa di diverso.

Bibliografia

- Aime, M., & Pietropolli Charmet, G. (2014). *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*. Einaudi.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chandler Publishing.
- Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. E. P. Dutton.
- Bion, W. R. (1959). Attacks on linking. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 40, 308–315.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in groups and other papers*. Tavistock Publications.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from experience*. Heinemann.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation: A scientific approach to insight in psycho-analysis and groups*. Tavistock Publications.
- Bollas, C. (1992). *Being a character: Psychoanalysis and self experience*. Hill and Wang.
- Bromberg, P. M. (1998). *Standing in the spaces: Essays on clinical process, trauma, and dissociation*. Analytic Press.
- Bruner, J. S. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.
- Carli, R., & Panicia, R. M. (2002). *L'analisi emozionale del testo. Uno strumento psicologico per leggere testi e discorsi*. FrancoAngeli.
- De Luca Picione, R. (2026). *Mente, inconscio e cultura. Saggi di semiotica, psicoanalisi e psicologia culturale*. Mimesis.
- De Luca Picione, R., & Lozzi, U. (2021). Uncertainty as a constitutive condition of human experience: Paradoxes and complexity of sensemaking in the face of the crisis and uncertainty. *International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society*, 1(2), 14–53. <https://doi.org/10.32111/SAS.2021.1.2.2>
- De Luca Picione, R., (2025). L'articolazione modale dell'esperienza umana. Un costrutto semiotico e psicodinamico. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 16(3), 163-182.
- De Luca Picione, R., De Fortuna, A. M., Balzani, E., & Marsico, G. (2026). Trajectories of the notion of liminality: Identity, border, threshold, affectivity and spatio-temporal

processes of transformation. *Culture & Psychology*.

<https://doi.org/10.1177/1354067X251315735>

De Luca Picione, R., Dell'Amico, S., & De Fortuna, A. M. (2025). A psychoanalytic reflection on fascism, populism and the social transitional space of the democracy. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 22(3), e70009.

De Luca Picione, R., Fioretti, C. & Lenzo, V. (in press). Liminality and Transitionality. Bringing Victor Turner and Donald Winnicott into Dialogue to Develop the Apparent Paradox of Community and Loneliness. In Małgorzata Walejko (ed.). *Solitude at the Edge and Liminal Loneliness*. Bloomsbury Publishing.

De Luca Picione, R., Martino, M. L., & Freda, M. F. (2018). Modal articulation: The psychological and semiotic functions of modalities in the sensemaking process. *Theory & Psychology*, 28(1), 84–103. <https://doi.org/10.1177/0959354317743580>

De Luca Picione, R., Martino, M. L., & Troisi, G. (2019). The semiotic construction of the sense of agency: The modal articulation in narrative processes. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 53(3), 431–449. <https://doi.org/10.1007/s12124-019-9475-9>

de Martino, E. (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Einaudi.

de Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Einaudi.

Diels, H., & Kranz, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6^a ed., Vol. 1). Weidmann.

Fornari, F. (1966). *Psicoanalisi della guerra*. Feltrinelli.

Freud, S. (1915). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In *Gesammelte Werke* (Vol. 10, pp. 323–355). Imago.

Freud, S. (1919). Das Unheimliche. In *Gesammelte Werke* (Vol. 12, pp. 227–268). Imago.

Freud, S. (1925). Die Verneinung. In *Gesammelte Werke* (Vol. 14, pp. 9–15). Imago.

Freud, S., & Einstein, A. (1933). *Warum Krieg?* Internationales Institut für geistige Zusammenarbeit.

Green, A. (1973). *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*. Presses Universitaires de France.

- Han, B.-C. (2021). *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente* (S. Aglan-Buttazzi, Trad.). Nottetempo. (Original work published 2019)
- Hillman, J. (2004). *A terrible love of war*. Penguin Press.
- Iacono, A. M. (2010). *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*. Bruno Mondadori.
- Kaës, R. (1985). La catégorie de l'intermédiaire chez Freud: Un concept pour la psychanalyse? *L'Évolution Psychiatrique*, 50(4), 893–926.
- Kaës, R. (2013). *Il malessere* (M. Sommantico, Trad.). Borla. (Original work published 2012)
- Lotman, J. M. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. I. B. Tauris.
- Morin, E. (1999). *La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*. Seuil.
- Pagliarani, L. (1993). *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nella società. Conversazioni con Carla Weber e Ugo Morelli*. Guerini e Associati.
- Pontalis, J.-B. (1977). *Entre le rêve et la douleur*. Gallimard.
- Pontalis, J.-B. (1997). *Ce temps qui ne passe pas*. Gallimard.
- Salvatore, S. (2016). *Psychology in black and white: The project of a theory-driven science*. Information Age Publishing.
- Salvatore, S., De Luca Picione, R., Bochicchio, V., Mannino, G., Langher, V., Pergola, F., Velotti, P., & Venuleo, C. (2021). The affectivization of the public sphere: the contribution of psychoanalysis in understanding and counteracting the current crisis scenarios. *International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society*, 1(1), 3–30. <https://doi.org/10.32111/SAS.2021.1.1.2>
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Émile Nourry.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Tavistock Publications.

Il Polemos nel digitale e nell'IA: nuovi scenari per un'antica pulsione

Cristiano Ciferri*

Riassunto:

L'integrazione dell'intelligenza artificiale e la capillare diffusione dell'architettura di rete impongono una revisione delle categorie con cui interpretiamo la sfera pubblica e la conoscenza. Rileggendo la nozione eraclitea di polemos, questo lavoro esamina le dinamiche di polarizzazione e post-verità non come semplici deviazioni informative, ma come effetti strutturali dei media digitali — caratterizzati da istantaneità, disincarnamento e monetizzazione del dissenso. In tale scenario, l'adozione acritica dell'IA generativa rischia di tradursi in una pericolosa delega interpretativa. Richiamando il distinguo hegeliano tra ciò che è soltanto «noto» e ciò che è realmente «conosciuto», il testo intende mostrare come lo sforzo cognitivo e l'accettazione della fragilità relazionale rimangano baluardi irriducibili contro la deriva prestazionale della tecnica, ponendosi quali condizioni necessarie per la costruzione di un'autentica prassi di pace.

Parole chiave: Intelligenza Artificiale, Polemos digitale, post-verità, delega interpretativa, fragilità relazionale

* Professore Straordinario di Filosofia dell'educazione e di Filosofia del digitale presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma

Polemos in the digital age and AI: new scenarios for an ancient drive

Cristiano Ciferri *

Abstract:

The integration of artificial intelligence and the widespread diffusion of network architectures necessitate a revision of the categories used to interpret the public sphere and knowledge. Re-reading the Heraclitean concept of polemos, this study examines the dynamics of polarization and post-truth not as mere information anomalies, but as structural effects of digital media—characterized by immediacy, disembodiment, and the monetization of dissent. In this scenario, the uncritical adoption of generative AI risks resulting in a dangerous delegation of interpretive agency. By invoking the Hegelian distinction between what is merely "familiar" and what is truly "known", this paper demonstrates how cognitive effort and the acceptance of relational vulnerability remain essential safeguards against the performance-driven drift of technology, serving as necessary conditions for building a genuine practice of peace.

Keywords: Artificial Intelligence, Digital polemos, post-truth, interpretive delegation, relational fragility

* Associate Professor of Philosophy of Education and Philosophy of the Digital at the Salesian Pontifical University of Rome

1. Il digitale come luogo privilegiato del Polemos

Eraclito (trad. 2013, fr. 53) diceva che «*Polemos* è il padre di tutte le cose». Permettetemi, da filosofo, con qualche domanda: perché il digitale – la creazione tecnologica più sofisticata che la nostra civiltà abbia mai elaborato – riproduce così fedelmente la logica del conflitto? Perché lo strumento che avrebbe dovuto connettere l'umanità è diventato, almeno in parte, il teatro privilegiato della sua divisione? La risposta a queste domande credo ci dica qualcosa di profondo su chi siamo.

C'è un dettaglio storico da considerare: internet nasce militarmente (ARPANET, 1969, Dipartimento della Difesa americano). Non è un aneddoto da informatici: è un'origine che plasma ancora oggi l'architettura profonda della rete. Il digitale non ha ereditato la pace, ha ereditato la guerra. E in questa rete (*inter-net*) ci siamo entrati tutti; una rete che è stata costruita per connetterci ma che spesso viene addestrata per combatterci: ogni giorno partecipiamo, anche solo da spettatori, a “polemiche” sui *social*. Dire che “*Polemos* è padre di tutte le cose” non è quindi un elogio della violenza, ma è una descrizione della realtà. Il conflitto, infatti, genera movimento, moltiplica le visualizzazioni, fa crescere l'*hype*.

Il punto antropologico fondamentale è questo: il linguaggio umano ha sempre contenuto la guerra dentro di sé. Ma per secoli le grandi istituzioni hanno costruito argini simbolici al *polemos*: il diritto, la diplomazia, la retorica, le religioni, la politica, la dialettica filosofica e, aggiungerei, la psicoanalisi stessa. Spazi in cui il conflitto non veniva eliminato ma trasformato, reso produttivo, ricondotto al *logos*. Il parlamento è o dovrebbe essere, per eccellenza, il luogo in cui il conflitto viene ritualizzato attraverso la parola, entro regole condivise, in uno spazio che garantisce il valore dell'altro anche se diverso da me.

Il digitale, invece, ha smontato questi argini. Ha restituito al *polemos* la sua forma più ancestrale. Tre suoi meccanismi strutturali rendono possibile questo:

- Il primo è la velocità. Il *tweet*, il *post*, la storia sono progettati per la reazione immediata, non per il pensiero elaborato. La risposta istintiva però è quasi sempre

più aggressiva di quella meditata. Allora, è una questione di *design*: le piattaforme ci costruiscono contro di noi.

- Il secondo è l'assenza del corpo dell'altro. Nella comunicazione faccia a faccia, vedere il viso dell'interlocutore attiva empatia (neuroni specchio e neuroscienze/comunicazione non verbale). La disinibizione aggressiva (quella dei leoni da tastiera), invece, è strutturale all'architettura della comunicazione digitale.
- Il terzo meccanismo è la metrica del conflitto che premia lo scontro. *Like*, condivisioni, visualizzazioni aumentano con l'indignazione, con la paura, con la polarizzazione. Le piattaforme hanno monetizzato il *polemos*. Anche la grammatica dei *social media* è, inconsciamente, militare. Si attacca un *post*, si difende una posizione, si costruiscono alleanze. Esiste il fronte dei propri *follower*, le *shitstorm* dei nemici sono offensive coordinate. Il *ghosting*, poi, è una forma di annientamento simbolico.

Se pensiamo al confronto come una guerra, ci comportiamo da combattenti, non da interlocutori. Il digitale è perciò un ambiente che rischia di formare menti polemiche, menti che faticano a incontrare autenticamente l'altro, che non sono in grado di andare al di là dalla polarizzazione amico/nemico. E una mente che conosce solo due opzioni è una mente già in guerra. Ci fermiamo a considerare la tesi e l'antitesi, dimenticando che l'approdo finale è la sintesi.

2. La battaglia di un pensiero delegato all'algoritmo

Viviamo nell'epoca della post-verità. Come spiega l'Enciclopedia Treccani (Istituto della Enciclopedia Italiana, s.d.), la post-verità è «*un'argomentazione, caratterizzata da un forte appello all'emotività, che basandosi su credenze diffuse e non su fatti verificati tende a essere accettata come veritiera, influenzando l'opinione pubblica*». Una condizione in cui tutto è opinabile, tutto è relativo, tutto è una "narrativa plausibile" e tutti vengono messi sullo stesso piano; dove non ha più peso la posizione di chi è più competente ma quella di chi ha più *follower*. In tal modo, l'opinione viene elevata a verità

e la verità è sancita dalla maggioranza. Le *fake news* diventano così delle “esche da click” (*clickbait*) che avvantaggiano i loro creatori. Esse hanno la capacità di modificare la percezione della realtà e sono in grado di influenzare le scelte del soggetto. Operano quindi non solo sul conoscere ma anche sull’agire, e la loro caratteristica principale è quella di intercettare le idee confuse e la rabbia montante di quello che è stato chiamato lo “sciame digitale”, cioè quel popolo anonimo che vive sulla rete.

In questo clima di vertigine epistemica, arriva l’IA come una promessa seducente: in tanta confusione finalmente qualcosa che sembra oggettivo, neutro, al di sopra delle parti. Ed è proprio qui che si nasconde il pericolo più sottile, perché questa neutralità è, in larga parte, illusoria. Deleghiamo il pensiero all’algoritmo anche perché crediamo che l’algoritmo non subisca il problema della post-verità. Ma l’algoritmo è post-verità: non distingue il vero dal falso, produce solo il plausibile.

Negli ultimi anni, moltissime persone hanno iniziato a delegare il proprio pensiero a sistemi di intelligenza artificiale generativa. E lo fanno, spesso, proprio sulle questioni più delicate: come interpretare una notizia, come capire l’altro, come condividere le proprie emozioni e i propri stati d’animo. Non ultimo, nella “terapia” psicologica fai-da-te.

Raramente, però, viene detto con chiarezza che questi sistemi non capiscono quello che dicono. I grandi modelli linguistici sono, nella loro essenza, predittori statistici di testo: dato un contesto, calcolano quale parola è più probabile che venga dopo. Producono un linguaggio plausibile, coerente, spesso brillante, ma senza alcun ancoraggio a un’esperienza del mondo, a un corpo, a una storia, a un desiderio, a un’emozione.

Cosa accade, dal punto di vista antropologico, quando deleghiamo il nostro pensiero a un sistema che non pensa? Avvengono tre perdite:

- *La fatica del capire*: Comprendere è un processo che costa, cognitivamente ed emotivamente. Richiede di tollerare l’ambiguità, di stazionare nell’ignoto, di essere disponibili a cambiare idea. Sono esattamente le capacità che la formazione allena e che il conflitto distrugge. L’IA ci sottrae la fatica produttiva del pensiero.

E una mente che smette di faticare per capire diventa una mente che si accontenta di delegare, terreno fertilissimo per la manipolazione.

- *La responsabilità dell'interpretazione:* Ogni atto autentico di comprensione è un atto etico: quando scelgo come leggere il mondo, mi assumo la responsabilità di quella lettura e delle scelte che ne derivano. Quando delego l'algoritmo per questa scelta, esternalizzo questa responsabilità. L'IA diventa così il nuovo oracolo, mentre dimentichiamo che essa porta dentro di sé i *bias* di chi la costruisce, gli interessi di chi la finanzia, la cultura di chi l'addestra.
- *La relazione come luogo del senso:* Il linguaggio umano non è solo trasmissione di informazioni, ma è costituzione di relazioni trasformative. Quando ci confrontiamo, creiamo insieme un senso che prima non esisteva. È, questo il cuore della relazione di cura. L'IA simula questa relazione senza poterla abitare. Non c'è un "tu" dall'altra parte, c'è uno specchio statistico. E una civiltà che preferisce il simulacro alla relazione autentica è una civiltà che ha già scelto, in qualche modo, la guerra.

3. Una proposta: per una psicologia nel digitale

Il *polemos* è possibile perché dentro di noi convivono *Eros* e *Thanatos*, pulsione di vita e pulsione di morte. Il digitale, nella sua forma attuale, tende ad amplificare *Thanatos*: separa, isola, semplifica. È una "pulsione" che ha una sua architettura ben definita.

La domanda clinica che possiamo porci è allora questa: come formiamo menti capaci di resistere a questa architettura? Come si allena la capacità di stare nella complessità senza evadere, di tollerare l'ambiguità, di incontrare il diverso senza doverlo immediatamente catalogare, in un ambiente digitale che premia invece la reazione, la semplificazione, la polarizzazione?

Secondo Hegel (1807/2000) anche il nostro pensiero è, per lo più, espressione di un automatismo, dato che esso, in determinate condizioni, sfugge al nostro controllo. Infatti, quanto più diventiamo abili nell'esercitare certi tipi di processi, tanto più questi si manifestano in forma non consapevole. Anzi, il pensiero critico in alcuni casi può

costituire una forma di disturbo che può compromettere l'azione, per cui buona parte delle esperienze della nostra vita non richiede una particolare attenzione. Pensare nel senso filosofico del termine vuol dire invece effettuare il passaggio dal noto al conosciuto. Il noto è ciò che è familiare, abitudinario, ciò che è accettato senza una comprensione profonda. È la sequenza "algoritmica" di azioni, che non è "conosciuta" perché non si esercita il pensiero critico su di essa. Invece il conosciuto, a differenza del noto, richiede questa forma di esercizio critico, è il risultato di un lavoro del pensiero, di una riflessione che cerca di cogliere il senso profondo della realtà.

L'IA fa indubbiamente propria la forma del "pensiero noto" ma si discute sul fatto se le macchine possano essere capaci, come l'uomo, di passare anch'esse dal noto al conosciuto, di avere cioè una qualche forma di consapevolezza critica di ciò che svolgono in maniera algoritmica. Federico Faggin ci ricorda che *«la vera intelligenza non è algoritmica, ma è la capacità di comprendere, cioè intus-legere, ossia "leggere dentro", di capire in profondità. La vera intelligenza è intuizione, immaginazione, creatività, ingegno e inventiva. È lungimiranza, visione e saggezza. È empatia, comprensione, etica e amore. È integrazione di mente, di cuore e di azioni coraggiose»*. L'esperienza in prima persona – l'esperienza soggettiva dei cosiddetti *qualia* – non è riducibile a semplici informazioni elaborabili da una macchina. La via alternativa, quella che misura il valore dell'essere umano in termini di *performance*, rischia invece di alimentare un senso di inferiorità nei confronti dell'IA (pregiudizio di automazione) e di promuovere una meccanizzazione dell'umano, anziché una umanizzazione delle macchine.

Abbiamo allora bisogno di professionisti capaci di leggere come le architetture tecnologiche modellano le menti personali e collettive; come gli algoritmi e i *social* plasmano le emozioni; come la delega del pensiero all'IA trasforma le relazioni. L'obiettivo che avete indicato per questo Convegno – generare reti virtuose capaci di far moltiplicare i beni relazionali – è un obiettivo che oggi si gioca anche, e forse soprattutto, nello spazio digitale, dove la posta in gioco non è tecnica ma è antropologica. Formare menti capaci di pensare contro la delega, di rivendicare la fatica del capire, la responsabilità dell'interpretare, la pienezza della relazione è, oggi, un atto politico di

pace. La differenza la fanno le scelte umane. Scelte che professionisti come voi sono chiamati a influenzare.

In un mondo che ci mette in mano un *tablet* fin da bambini pur di non farci piangere, va ridato valore alla perfezione delle imperfezioni, alla straordinarietà di ciò che è ordinario, alla forza della fragilità, alla possibilità di ricominciare nonostante qualsiasi errore, senza cedere alla paura di mostrarsi per chi si è veramente e sentendosi accolti, invece, proprio per questo. L'ottimo è nemico del bene (Amadei, 1939, p. 716).

Bibliografia

Amadei, A. (1939). *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco* (Vol. 10). Scuola Tipografica Salesiana, Roma.

Eraclito. (2013). *Frammenti* (F. Fronterotta, A cura e trad.). BUR Rizzoli, Milano.

Hegel, G. W. F. (2000). *Fenomenologia dello spirito* (V. Cicero, A cura e Trad.). Bompiani, Milano. (Opera originale pubblicata nel 1807).

Istituto della Enciclopedia Italiana. (s.d.). Post-verità. In *Vocabolario Treccani on line*. Consultato il 13 maggio 2026, da [treccani.it](https://www.treccani.it)

Le cause della Terza Guerra Mondiale oggi: riflessioni sociologiche

Francesco Antonelli*

Riassunto:

Che logica governa la possibilità di un terzo conflitto mondiale nello scenario contemporaneo? Sviluppando i materiali presentati al convegno, il saggio riprende l'orizzonte psicoanalitico ed epistolare di Freud ed Einstein per rintracciarne le persistenze nell'attuale fase storica. Il quadro teorico si avvale della sociologia critica di Wright Mills e degli strumenti concettuali di Baudrillard, con l'obiettivo di mostrare come il fenomeno bellico risponda a dinamiche di natura sistemica. In questa prospettiva, la spinta ad un eventuale terza guerra mondiale si configura come il punto di caduta tra l'esaurimento della globalizzazione neoliberale, la trasformazione sociotecnica della sfera digitale e la degenerazione dei processi di individualizzazione.

Parole chiave: Terza guerra mondiale, Sociologia della guerra, C. Wright Mills, Psicoanalisi della guerra, Realismo folle

* Professore Ordinario di Sociologia Generale - Università degli Studi Roma Tre

The causes of World War Three today: sociological perspectives

Francesco Antonelli*

Abstract:

What logic governs the possibility of a third world war in the contemporary scenario? Building on the materials presented at the conference, this essay revisits the psychoanalytic and epistolary framework developed by Freud and Einstein in order to trace its enduring relevance in the current historical phase. The theoretical framework draws on C. Wright Mills's critical sociology and Baudrillard's conceptual tools, with the aim of showing how warfare responds to dynamics of a systemic nature. From this perspective, the drive towards a possible Third World War emerges as the point of convergence between the exhaustion of neoliberal globalization, the socio-technical transformation of the digital sphere, and the degeneration of processes of individualization.

Keywords: Third World War, Sociology of war, C. Wright Mills, Psychoanalysis of war, Crackpot realism

* Full Professor of General Sociology - Roma Tre University

1. Introduzione

Nel 1932 – anno nel quale i nazisti ottengono la maggioranza relativa alle elezioni, la Repubblica di Weimar entra nella sua crisi definitiva e, negli Stati Uniti, Roosevelt viene eletto per la prima volta Presidente – Albert Einstein e Sigmund Freud parteciparono a un celebre scambio epistolare promosso dalla Società delle Nazioni e pubblicato poi con il titolo *Perché la guerra?*

Einstein scrive per primo a Freud ponendo una domanda radicale: “Esiste un modo per liberare l’umanità dalla guerra?”. La risposta di Freud è estremamente pessimista ma anche molto sofisticata teoricamente. Non propone soluzioni politiche immediate; prova invece a spiegare perché la guerra appartenga così profondamente alla struttura psichica e sociale umana. Di questo scritto, mentre è ben nota la tesi sul permanere e sull’aggravarsi delle pulsioni distruttive nella civiltà moderna e sulla violenza come suo momento fondativo, meno ricordato è il modo in cui Freud tratta analiticamente la guerra: la pulsione aggressiva ne costituisce la condizione ma essa, concretamente, è sempre un fenomeno politico-sociale; cioè organizzato, una configurazione complessa – possiamo aggiungere – che tiene insieme tecnica e della razionalità strumentale, grammatica delle passioni, simbolismo, volontà di potenza. In quanto fenomeno di massa – come essa diventa dalla Rivoluzione francese in poi, evento che rende il “popolo” suo soggetto centrale e, allo stesso tempo, “terreno di scontro” per il controllo del consenso – la guerra moderna è il risultato di una costruzione politico-affettiva del tutto particolare eppure fondamentale: nel senso che essa coinvolge e dunque mostra alcune delle dinamiche strutturali più profonde ed essenziali delle società umane – sia in quanto tali sia nelle loro forme storiche – senza ridurle l’una all’altra ma restituendone tutta la complessità.

In altre parole – e qui Freud ci conduce dritti all’approccio sociologico al problema della guerra – la guerra non è mai disgiunta dalla “pace” e dalle caratteristiche delle società che la producono: l’una si riflette nell’altra e lo stesso mutamento sociale è stato spesso il risultato di questa interdipendenza – quanto si affanno gli esseri umani a progredire per inventare sempre nuovi strumenti, modi di agire e di pensare, più efficaci per annientare e prevalere sul proprio simile in modo violento? Quante cose che utilizziamo quotidianamente o anche “pensiamo” sono l’eredità di qualche guerra?

Tra i tanti punti di vista con cui affrontare lo studio della guerra e delle guerre, la sociologia, come scienza empirica che, secondo me, deve essere anche eticamente orientata, non può e non deve concentrarsi sulle cause ultime della permanenza della guerra nella storia umana ma riflettere sul rapporto empirico, storico e contingente tra una certa forma di società e una certa forma della guerra; ovvero su come certe caratteristiche strutturali della società possono causare certe forme di guerra.

Uno spettro si aggira oggi per l'Europa e il mondo: quello della Terza Guerra Mondiale. Sulla base di quanto detto vi proporrò un esperimento mentale che sarà anche un breve excursus storico e di storia del pensiero: ricercare le cause della Terza guerra mondiale per provare a rintracciare le contraddizioni e le ombre che ogni società – compresa la nostra – si porta dietro. Vedremo come queste cause potrebbero essere diverse oggi rispetto ad una altra fase estremamente delicata della storia del mondo: gli anni Cinquanta, quando lo spettro di uno scontro armato tra NATO e Patto di Varsavia appariva a molti come inevitabile.

2. Wright Mills e le cause della Terza guerra mondiale negli Anni Cinquanta

Nel 1958 – anno in cui, significativamente, verrà pubblicato il romanzo *Il dottor Stranamore*, dal quale Kubrick trarrà il suo famoso film – uno dei più famosi sociologi critici dell'epoca, Charles Wright Mills pubblica un libro provocatorio dal titolo *The Causes of World War Three*. Scritto nel pieno della Guerra Fredda, il libro non cerca tanto di prevedere una terza guerra mondiale in senso “militare”, quanto di mostrare come le strutture politiche, economiche e culturali delle grandi potenze stessero normalizzando la guerra nucleare, rendendola un'opzione socialmente accettabile. Il punto centrale del libro è che la guerra non nasce da fatalità storiche o dall'agire di “nazioni cattive”, ma da un sistema sociale dominato da quella che Wright Mills aveva chiamato pochi anni prima (1956) l'“élite del potere”: una classe dirigente che, negli Stati Uniti, non nasce dai processi democratici ma dall'intreccio di ceto tra vertici militari, politici ed economici; tutti provenienti dai medesimi ambienti familiari, di classe ed educativi. Secondo Wright Mills, questa élite produce una forma di razionalità da lui definita “crackpot realism” (“realismo folle”): una mentalità tecnocratica e militare che appare pragmatica e razionale ma che, in realtà, conduce collettivamente verso la catastrofe nucleare. Wright Mills sostiene che, con l'arma atomica, la guerra cambia natura: non è più un conflitto limitato tra eserciti, ma una possibilità di distruzione totale dell'umanità. Per questo parla di guerra “totale e assurda”. La distinzione tra civili e militari perde significato; intere popolazioni diventano bersagli potenziali. La pace stessa non è più una condizione stabile, ma una tregua precaria fondata sull'equilibrio del terrore.

Un altro tema fondamentale sviluppato nel libro è la critica della “metafisica militare”. Secondo Wright Mills, le società occidentali — soprattutto quella americana — si stanno organizzando culturalmente intorno alla logica della guerra permanente. La corsa agli armamenti, l'industria bellica, la propaganda anticomunista e la burocratizzazione della sicurezza trasformano la guerra in un principio ordinatore della vita sociale. In questo quadro, l'economia stessa tende a dipendere dalla produzione militare.

Il libro contiene anche una forte critica al conformismo delle masse e degli intellettuali: Wright Mills accusa molti studiosi, giornalisti e politici di accettare passivamente l'idea che la guerra sia inevitabile e che la popolazione venga spinta verso una sorta di assuefazione morale alla violenza e alla minaccia atomica. Contro questa passività e "normalizzazione dell'assurdo", Wright Mills assegna agli intellettuali un ruolo pubblico e morale di altro profilo: essi al compito di contribuire a creare una *public intelligence*, cioè una coscienza critica capace di smascherare gli interessi delle élites e difendere la pace.

In sintesi, per Wright Mills la Terza guerra mondiale non sarà il prodotto di un singolo evento, ma il risultato di: concentrazione del potere nelle élites politico-militari; militarizzazione permanente della società; logica della deterrenza nucleare; passività delle masse; crisi morale e culturale degli intellettuali; riduzione della politica a pura gestione tecnica della potenza.

3. Un esperimento mentale: le cause della Terza guerra mondiale oggi

Se si volesse "aggiornare" oggi l'analisi di C. Wright Mills mantenendone l'impostazione sociologica, il punto di partenza sarebbe probabilmente questo: la guerra globale non nascerebbe principalmente da una singola ideologia o dal comportamento di un leader irrazionale, ma dalla trasformazione strutturale dell'ordine sociale mondiale dopo la crisi della globalizzazione neoliberale; un modello di sviluppo fondato sul sogno positivista e liberale ottocentesco che la guerra potesse deperire e scomparire con la mondializzazione della società dei liberi commerci e l'integrazione economica; ma anche su una certa immagine del potere come dinamica gestita da tecnocrati illuminati, razionalizzatori, zelanti costruttori di un pacifica, levigata, società di mercato. Così, la possibilità di una Terza guerra mondiale deriverebbe oggi dalla combinazione della frammentazione geopolitica, della crisi della legittimità democratica, dalla rivoluzione tecnologica e dalla destabilizzazione antropologica delle società contemporanee. Più nello specifico, le "cause" potrebbero essere così articolate:

1. *La fine della globalizzazione integrativa e il ritorno dei blocchi competitivi*: per circa trent'anni dopo il 1989, l'interdipendenza economica globale ha funzionato come meccanismo di contenimento della guerra tra grandi potenze (a differenza delle guerre locali o civili proliferate nel medesimo periodo). Oggi quel modello è in crisi: la globalizzazione non scompare, ma si trasforma in guerre commerciali, conflitti tecnologici e nell'affermazione del "capitalismo politico" (Aresu, 2020); un modello in cui lo sviluppo economico è strettamente subordinato alle esigenze della sicurezza nazionale. Il mondo post-globale si configura come un sistema di

- interdipendenze ostili, dove la guerra cessa di essere una deroga alle logiche di mercato per diventare uno strumento di organizzazione delle gerarchie mondiali.
2. *La crisi dell'egemonia americana e la transizione multipolare:* mentre Wright Mills individuava il rischio bellico nella concentrazione del potere all'interno dell'apparato militare-industriale americano, lo scenario odierno è reso più complesso da una sorta di transizione egemonica in corso. Gli Stati Uniti rimangono la principale potenza globale, ma non più incontrastata. L'ascesa della Cina, il ritorno geopolitico della Russia, la frammentazione dell'Occidente e la crescente autonomia delle potenze regionali generano una condizione d'instabilità che tende a cronicizzarsi. Tale transizione incrementa gli incidenti bellici, le guerre per procura, le *escalation* involontarie e la militarizzazione delle grandi aree di confine del sistema mondiale (in fondo, anche le guerre in Ucraina e in Medio Oriente stanno dentro questo schema).
 3. *L'integrazione tra capitalismo digitale, sicurezza e guerra:* l'equivalente contemporaneo del vecchio complesso militare-industriale è rappresentato da un intreccio tra istituzioni militari, tecnologia, algoritmi, capitale finanziario e informazionale. Le grandi piattaforme digitali non sono semplici imprese private: controllano le infrastrutture cognitive, gestiscono dati strategici e servizi *cloud*³. Le piattaforme influenzano l'opinione pubblica, collaborano con gli apparati di sicurezza e sviluppano intelligenze artificiali a doppio uso (*dual use*). La guerra contemporanea tende così a diventare cognitiva, cibernetica, automatizzata, permanente e diffusa nella vita quotidiana, annullando la distinzione tra "stato di pace" e "stato di guerra".
 4. *La crisi dei processi di soggettivazione:* in questo ambito, la sociologia rintraccia la crisi delle forme moderne di mediazione istituzionale (partiti, sindacati, istituzioni religiose, comunità territoriali), che produce individui maggiormente esposti all'insicurezza e alla ricerca identitaria. La guerra si configura non soltanto come scontro tra Stati, ma come produzione culturale del nemico, estetizzazione della violenza, tribalizzazione veicolata dalla sfera digitale e costruzione di comunità emotive antagoniste. Estremismi politici, misoginia *online*, teorie del complotto, nazionalismi digitali e culture apocalittiche diventano, ad un tempo, sintomi e amplificatori della fragilità del legame sociale contemporaneo.
 5. *Il declino della politica e il governo tecnocratico delle crisi:* al "realismo folle" criticato da Mills subentra oggi una *governance* permanente dell'emergenza, in cui la politica smarrisce la propria capacità progettuale per ridursi a gestione del rischio e amministrazione della paura. Ciò favorisce la militarizzazione simbolica,

³ A titolo esemplificativo: quando Stati come l'Italia acquistano velivoli da caccia di ultima generazione dagli Stati Uniti, i server cloud che ne gestiscono il funzionamento risiedono fisicamente nel paese produttore; ciò implica che l'operatività di tali mezzi risponda a vincoli tecnologici esterni

la normalizzazione dello stato di eccezione e l'accettazione sociale della guerra come necessità. La gestione della recente emergenza sanitaria generata dalla pandemia di Covid19 ha costituito un passaggio cruciale che, al di là delle necessità del momento, ha introdotto e normalizzato – quale effetto imprevisto e perverso – la logica dell'emergenza permanente.

6. *La crisi climatica e i conflitti ecosociali*: Il rischio bellico non si limita alla forma classica del conflitto tra Stati, ma comprende la proliferazione di conflitti intrecciati derivanti da instabilità ecologica, flussi migratori, scarsità di risorse (quali l'acqua) e collasso delle aree periferiche e vulnerabili del pianeta.
7. *La normalizzazione culturale della guerra*: questo punto rappresenta l'elemento di maggiore continuità con l'analisi Di Wright Mills. Nelle società contemporanee la guerra viene continuamente rappresentata, consumata mediaticamente, ridotta a dinamica ludica (*gamification*), moralizzata e trasformata in spettacolo. La distanza simbolica tra “civili” e “conflitto” si riduce sempre più attraverso i *social media*, i filmati operativi, l'uso dei droni, la propaganda algoritmica e le estetiche militari diffuse. La guerra diventa semplicemente meno impensabile: non perché le società desiderino un conflitto mondiale, ma perché si assuefanno gradualmente alla sua possibilità.

Tale dinamica intercetta quanto rilevato da Jean Baudrillard (2001) nel saggio *Lo spirito del terrorismo* (pubblicato all'indomani degli attentati dell'11 settembre 2001). Secondo Baudrillard, l'Occidente – attraverso la supremazia tecnica, economica e mediatica – ha raggiunto un livello di controllo tale da ridurre il mondo a un'unica iperrealtà simulata. Questa potenza assoluta genera per contrasto il desiderio inconscio di un evento catastrofico che rompa la simulazione. La guerra tra grandi potenze si configurerebbe dunque come la violenta irruzione del reale in un mondo virtuale e asettico: una società sperimentata e ipocrita che, dopo aver saggiato il ritorno della realtà attraverso la pandemia, continua a ricercare un trauma per percepire la propria stessa esistenza.

4. Una conclusione che non conclude

La riproposizione dell'interrogativo "perché la pace no?" – che attualizza la domanda rivolta da Einstein a Freud – impone di riconoscere che la guerra non costituisce un incidente esterno alla società, bensì uno specchio delle sue contraddizioni più profonde. Di conseguenza, la pace non può essere concepita unicamente come mera assenza di conflitto bensì come costruzione continua di legami sociali, riconoscimento reciproco e capacità politica collettiva di conferire senso alla convivenza (Galtung, 1996). Se la guerra trae alimento dalla crisi delle soggettività, delle appartenenze e della dimensione politica, la tutela della pace richiede un lavoro culturale, educativo e democratico assai

più radicale di quanto comunemente ipotizzato. Prevenire la Terza guerra mondiale significa, oggi più che mai, comprendere quale modello di società stiamo progressivamente edificando.

Bibliografia

Aresu A. (2020). *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*. La Nave di Teseo, Milano.

Baudrillard, J. (2001). *Lo spirito del terrorismo*. Tr.It. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

Freud, S. (1933), *Perché la guerra?* (Carteggio con Einstein), O.S.F., 11, Boringhieri, Torino 1979.

Galtung J. (1996), *Pace con mezzi pacifici*. Tr. It. Esperia, Peschiera Borromeo (MI), 2000.

Mills, C.W. (1956) *L'élite del potere*. Tr. It, Feltrinelli Editore, Milano, 1959a.

Mills, C.W. (1958) *Le cause della terza guerra mondiale*. Tr. It. Feltrinelli Editore, Milano, 1959b.

Dalla crisi dell'unipolarismo alla frammentazione globale: riflessioni sulla transizione egemonica

Giacomo Mariotto*

Riassunto:

La progressiva erosione dell'ordine unipolare sta lasciando il posto a una riconfigurazione sistemica caratterizzata da un'elevata conflittualità periferica. Attraverso l'impiego delle categorie teoriche della geopolitica classica, questo lavoro interpreta la moltiplicazione dei focolai bellici lungo la fascia del Rimland non come eventi slegati, ma come sintomi strutturali legati alla crisi dell'egemonia americana. In questo quadro di frammentazione, la riflessione si sposta sugli equilibri europei e sulla posizione dell'Italia, soffermandosi in particolare sul depotenziamento della deterrenza strategica e sui contraccolpi del riarmo tedesco in ambito continentale.

Parole chiave: Transizione egemonica, Geopolitica classica, Rimland, Deterrenza strategica, Riarmo europeo

* Analista di Geopolitica

From the Crisis of Unipolarity to Global Fragmentation: Reflections on Hegemonic Transition

Giacomo Mariotto*

Abstract:

The gradual erosion of the unipolar order is giving way to a systemic reconfiguration marked by high-intensity peripheral conflict. Drawing upon the theoretical framework of classical geopolitics, this paper interprets the proliferation of active war zones along the Rimland belt not as isolated events, but rather as structural symptoms tied to the crisis of American hegemony. Within this fragmented landscape, the focus shifts to European balances and Italy's positioning, examining in particular the weakening of strategic deterrence and the fallout of German rearmament on the continent.

Keywords: Hegemonic transition, Classical geopolitics, Rimland, Strategic deterrence, European rearmament

* Geopolitical Analyst

1. La geopolitica come disciplina delle strutture in mutamento

Ho tratto tantissimi spunti e appunti dagli interventi che mi hanno preceduto. Io mi occupo di geopolitica. Si tratta di una disciplina che non ha a che fare con l'ontologia, ovvero non studia l'essere per quello che è. A differenza di quanto spesso si sostiene, la geopolitica non è una materia statica, nel senso che non presuppone che vi sia un destino ineluttabile dei popoli, non c'è una geografia che segna la traiettoria senza che vi sia alcun ruolo della volontà, non presuppone che ogni paese abbia caratteristiche fisse, tanto meno l'umanità.

È l'unione, in fondo, di *geo* e di *politica*, ovvero di fattori strutturali a cui si affianca l'aspetto politico, ovvero soggettivo: la libertà, l'arbitrio. Fare geopolitica significa studiare le strutture del potere internazionale, ovvero quelle architetture profonde e radicate che permettono di essere osservate e di studiarne il mutamento, il cambiamento che è spesso molto lento. Fernand Braudel (1985) scrive un saggio bellissimo sulla «lunga durata», e altre volte invece questa lunga durata diventa un pochino meno lunga, diventa molto rapida, e lo stiamo vedendo oggi: assistiamo a una rivoluzione delle strutture, dell'architettura del potere internazionale.

Non ho quindi risposte alla domanda se la guerra sia connaturata all'essere umano, se faccia parte quindi della sua essenza fondamentale, oppure se, al contrario, sia sradicabile.

Non serve scomodare sempre Francis Fukuyama (1992) con la sua tesi sulla «fine della storia» — penso sia l'autore più citato per contraddirlo; lo stesso Fukuyama, tra l'altro, pare che in un'intervista successiva si sia rammaricato di aver tolto il punto interrogativo dal titolo del libro rispetto al primo articolo che aveva pubblicato sulla rivista americana *National Interest*, passando da «La fine della storia?» a «La fine della storia». Ma è bene anche ricordare che Fukuyama esprimeva il pensiero di un'epoca e quindi possiamo prendere un altro autore che una trentina d'anni più tardi esprimeva un pensiero non identico ma simile: penso a Steven Pinker con il suo libro del 2011 *The Better Angels of Our Nature* (Pinker, 2011), un libro molto documentato di quasi 800 pagine nelle quali Pinker sostiene che la violenza — del singolo individuo e degli aggregati di esseri umani, nella loro forma più moderna nello Stato — stesse diminuendo drasticamente con il progredire del tempo e che questo forse avrebbe prefigurato in futuro una sparizione della violenza, e quindi anche della guerra.

Non sono passati nemmeno 10 anni dalla pubblicazione di questo libro di Steven Pinker ma oggi, senza saperci spiegare come o perché, ci troviamo ancora una volta immersi nella storia fino al collo.

Hegel (1837/2003) sosteneva che le pagine di felicità nella storia fossero pagine bianche; ed effettivamente oggi, seguendo questa sua indicazione con cui si può parzialmente concordare, notiamo che di storia se ne sta scrivendo parecchia.

È tornata la storia, quindi è tornata anche la guerra, per arrivare al tema della discussione di oggi, e siamo entrati in un'epoca in cui, da un punto di vista geopolitico, le linee rosse, gli attori, le poste in gioco sono sempre meno definibili.

2. Dalla frammentazione conflittuale alla teoria del Rimland

Non siamo ancora in una guerra mondiale, perché una guerra mondiale presupporrebbe la partecipazione diretta, uno scontro diretto bellico tra i principali attori che compongono questo ordine mondiale, in primis gli Stati Uniti in una guerra diretta contro la Cina, per esempio. Potrebbe diventare mondiale quella guerra che potrebbe scoppiare nei mari cinesi nel caso in cui — ci sono tante variabili — la Cina decidesse di annettere Taiwan con la forza, quindi con uno sbarco anfibio nell'isola e gli Stati Uniti intervenissero in difesa del paese. Sarebbe mondiale anche quella guerra in cui tutti i puntini finissero per essere uniti: oggi vediamo tante guerre regionali che hanno dei minimi comuni denominatori, ma sono anche guerre solo parzialmente auto-contenute; e quindi in tutti i quadranti del pianeta si diffondono conflitti ad alta e bassa intensità, guerre civili ed etniche, lotte e sfide feroci di varia natura.

Un paio di dati per contestualizzare: negli ultimi 5 anni i conflitti sono più che raddoppiati, oggi se ne contano una sessantina, che è una cifra senza precedenti dalla fine della Seconda guerra mondiale, e assistiamo anche a una corsa al riarmo. Secondo il SIPRI, che è l'istituto svedese di Stoccolma più affidabile in materia, il mondo vive oggi la fase di riarmo più intensa dalla fine della Guerra fredda. Si spendono in totale circa 2800 miliardi di euro ogni anno (cifra del 2025); il 50% li spendono i primi tre paesi, che — sarebbe anche facile immaginarlo — sono Stati Uniti, Cina e Russia.

Parlando di queste cifre sembra però che la guerra sia qualcosa di astratto, di lontano. Non è così: vorremmo che questa tempesta restasse lontana dalle nostre altezze, dal nostro paese, dal nostro continente, ma purtroppo constatiamo che è vero il contrario: è un fenomeno che non possiamo tenere lontano perché non possiamo controllarlo, non abbiamo la possibilità di invertire la tendenza da soli, quantomeno, e ci tocca da vicino.

In Europa la corsa alle armi, come ben sappiamo, ormai è un fenomeno concreto e non lontano dalle nostre porte di casa: penso all'Europa orientale come al Medio Oriente, dal Nord Africa ai Balcani, proliferano conflitti, vuoti di potere e caos. E qui viene in soccorso la geopolitica, perché il caos bellico in progressiva espansione non è un prodotto fortuito: caos non è caso.

Pensiamo, partendo dall'Europa Orientale:

- La guerra in Ucraina con i suoi effetti sul Mar Nero;
- Il Medio Oriente, con il conflitto israelo-palestinese e il Libano distrutto e in fiamme, soprattutto nella sua componente meridionale;

- Quanto è successo in Siria;
- Spostandoci sempre più a est: Iraq, Iran, i Paesi del Golfo;
- Subito a est ancora, la crisi scoppiata quasi in parallelo con l'inizio della guerra in Iran tra Afghanistan e Pakistan;
- Le tensioni tra Pakistan e India, che l'anno scorso (maggio 2025) sono scoppiate in una guerra fortunatamente di pochi giorni — ricordando che Pakistan e India sono due potenze nucleari;
- Sempre più a est, le tensioni tra India e Cina. Non sono mai esplose in una vera e propria esplosione bellica, però è bene ricordare che lungo i confini nelle altezze dell'Himalaya spesso militari cinesi e indiani si prendono a pietrate o a bastonate, in quanto gli è precluso l'utilizzo delle armi e quindi piuttosto che non combattersi usano strumenti un po' più primitivi;
- Le pretese che la Cina ha nei confronti di quelli che Pechino ritiene i suoi mari (Mar Cinese Meridionale, Mar Cinese Orientale) e anche chiaramente Taiwan;
- Le tensioni tra le due Coree.

Potrei fare un elenco infinito, e siamo arrivati in pratica dall'Europa orientale con una fascia continua fino all'Estremo Oriente. Non era soltanto per sfoggiare la conoscenza delle crisi che esistono in giro per il mondo, ma per ragionare su un concetto. Qui ci viene in soccorso Nicholas Spykman (1944), uno dei padri della geopolitica classica americana, il quale conia il concetto di *Rimland*, ovvero una fascia marginale dell'Eurasia che si situerebbe più o meno in prossimità delle coste (infatti ho provato a seguire quella che è esattamente una fascia, un'area che è interna, pensiamo anche al Medio Oriente, come l'Iraq che non ha sbocchi sul mare, però è comunque in prossimità dei mari, delle principali rotte di comunicazione marittime). Spykman (1944) scriveva nella prima metà del '900 e pensava che il Rimland fosse decisivo per il controllo dell'Eurasia — al contrario di un precursore, il britannico Mackinder (1919), che parlava di *Heartland*, ovvero del cuore dell'Eurasia —: controllare il Rimland secondo Spykman era fondamentale per controllare l'Eurasia, e chi controllava l'Eurasia controllava il mondo. Perché questo conta? Perché Spykman guardava al mondo con gli occhi degli Stati Uniti. Muore nel '43, ma le sue opere anticipano quella che sarebbe stata la forma del potere globale che gli Stati Uniti dopo la Seconda guerra mondiale avrebbero assunto.

3. La transizione egemonica e il tramonto dell'unipolarismo

Arriviamo al punto: oggi tutti i principali conflitti hanno un minimo comune denominatore, sono esiti distinti del medesimo fenomeno, ovvero la transizione egemonica — è già stata citata —, la fine della *pax americana*.

Trent'anni fa, il suicidio dell'Unione Sovietica convinceva gli Stati Uniti di essere la nuova Roma, di essere misura di tutte le cose. Una volta crollato il nemico, gli americani sono travolti dall'esultanza collettiva e all'interno degli apparati americani si afferma la corrente del neoconservatorismo — che già preesisteva, ma in quel momento arriva alla sua massima affermazione, prima del crepuscolo con i due mandati di Bush II —, secondo la quale l'America era il nuovo egemone globale e a Washington in quegli anni, soprattutto su spinta di questi pensatori (Wolfowitz, Kristol, lo stesso Fukuyama), erano parecchio impegnati a stilare ricette per rendere il mondo americano, premessa di un impero, quello americano, senza limiti.

Ma quella degli Stati Uniti è una vittoria di Pirro. Lo aveva capito quarant'anni prima il presidente Eisenhower, uno dei più brillanti leader della storia americana, il quale — oltre ad aver avvertito nel suo *Farewell Address* nei confronti del potere del complesso militare-industriale — nel '53 affermò: «*L'unica cosa peggiore di perdere una guerra mondiale è vincerla*».

Dietro l'ironia sottile c'è una consapevolezza profonda: nel 1990 Washington si trova una prateria di fronte, l'America è l'unica potenza globale, ma la geopolitica — esattamente come la fisica — è questione di attrito, ovvero due forze con ambizioni e interessi diversi, spesso opposti, si scontrano, e questo scontro (che fortunatamente non sempre risulta in uno spargimento di sangue) limita queste forze, crea un equilibrio, un ordine, per quanto fragile.

Quindi non sono d'accordo quando si sostiene che oggi viviamo in una nuova Guerra fredda, perché il nostro mondo in guerra è molto più caotico e pericoloso della Guerra fredda. La Guerra fredda è stata in realtà un'epoca di «pace calda», almeno per il nostro continente.

La Guerra fredda è stata una pace calda lunga ed eccezionale, intercorsa tra la resa della Wehrmacht hitleriana nel maggio del '45 fino al collasso dell'Unione Sovietica e del suo impero. Dopodiché, non per caso, torna la guerra in Europa: tutti gli anni '90 con le guerre di successione jugoslava, poi l'incursione russa in Georgia del 2008, poi la crisi del Donbass e l'occupazione della Crimea, fino ad arrivare all'invasione su larga scala, in un salto qualitativo, del 2022 della Russia nei confronti dell'Ucraina.

Si comprende però — aspetto che potrebbe sembrare controintuitivo — che gli Stati Uniti sono la fonte principale di destabilizzazione del mondo. E la colpa non è soltanto di Donald Trump, che chiaramente gioca una sua parte. Lo sono perché per più di trent'anni il mondo è stato unipolare, si è retto su un unico pilastro, e la supremazia militare (e in un secondo momento culturale ed economica) degli Stati Uniti era talmente pronunciata che gli avversari, anche i più acerrimi nemici che avrebbero voluto sovvertire quest'ordine americano, non osavano sfidarlo.

4. La crisi della deterrenza e il nuovo riarmo tedesco

Oggi invece questa realtà non esiste più, ed è talmente chiaro che non sto neanche ad argomentarlo. E deve cambiare il modo in cui noi consideriamo gli eventi intorno a noi, perché per quasi ottant'anni abbiamo goduto dell'ombrello americano, dell'ombrello nucleare, ovvero della garanzia che in caso di emergenza o di una guerra che coinvolgesse direttamente l'Italia, gli americani ci sarebbero venuti a salvare e avrebbero anche usato il loro arsenale nucleare (che, se non è ufficiale è un “segreto di Pulcinella”, è custodito anche in Italia, come bombe e ordigni nucleari nelle basi di Aviano e di Ghedi).

La deterrenza americana invece oggi è finita, e non perché gli Stati Uniti ritireranno questi ordigni nucleari dalle basi in Italia o in Europa (e non penso lo faranno), ma perché la deterrenza è questione di percezione: perché esista la deterrenza serve che non soltanto la cosa esista, ma che gli altri ci credano. Perché la deterrenza americana in Europa regga, è necessario che gli europei e i russi pensino che gli americani arriverebbero in soccorso bellico in caso di guerra; ma oggi non ci credono né gli europei né i russi.

Insomma, questo mondo in guerra trova l'Italia più sola, e chiudo con un piccolo avvertimento: non pensiamo che, finite le garanzie americane, potremo finire tra le braccia dell'Europa. «Sparito un protettore, se ne fa un altro»: questo è molto italiano, ma non è così semplice.

La pubblicistica generale ne parla molto, ma oggi non esiste nessun riarmo dell'Europa: esiste un riarmo in Europa dei paesi europei, che riarmano in quantità diverse e seguendo rigorosamente delle priorità nazionali.

Nel 2029 la Germania spenderà 150 miliardi di euro nel suo budget della difesa.

Sono cifre che sfuggono alla percezione comune, vi do qualche canone per orientarvi:

- È il triplo rispetto a quanto la Germania spendeva nel 2022;
- È più del triplo di quanto l'Italia spenda ogni anno;
- È più del doppio di quanto la Francia (pur allarmata dal riarmo tedesco e intenzionata a fare uno sforzo in più fino a circa 80 miliardi) spenderà;
- È più di quanto spenderanno Francia e Regno Unito insieme;
- Infine, è più della Russia.

Ad Aprile Berlino ha pubblicato la prima strategia militare tedesca dalla fine della Seconda guerra mondiale. Si chiama «Responsabilità per l'Europa», ma chi l'ha letta sa che al suo interno il messaggio è piuttosto chiaro: il governo tedesco dice che l'Europa deve emanciparsi dalla tutela americana e promette che la Bundeswehr (le forze armate

tedesche) saranno l'esercito convenzionale più potente d'Europa. Tutto chiaro, ma nessuno a Berlino — anzi, Berlino si guarda bene dal promettere o dichiarare che sarà la Germania con i suoi uomini, le sue armi e le sue risorse economiche a sostenere materialmente questo processo. Berlino mantiene per quanto possibile un profilo basso e agisce con prudenza. Su questo voglio essere chiaro per non generare inutile allarmismo: nessuno oggi in Germania nella classe politica attuale (soprattutto nei partiti tradizionali) si sognerebbe mai di poter imporre l'interesse tedesco in Europa con la forza militare. La Germania si muove con prudenza perché sa quanto la potenza militare tedesca spaventi i vicini e gli stessi tedeschi. Ma si riarma seguendo logiche prettamente nazionali, perché è un progetto industriale: l'industria degli armamenti è l'unica industria che oggi in Germania cresce. Non c'è alternativa, è un progetto nazionale, e di certo quindi non è un soggetto per salvare l'Europa dall'ordine post-americano.

Credo quindi che in un contesto bellico, che rende tutto più confuso, in quanto europei, ma direi soprattutto in quanto italiani, sia arrivato il momento di pensare anche con la nostra testa.

Bibliografia

Braudel, F. (1985). *Histoire et Sciences sociales: La longue durée*, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13 (4), pp. 725-753. Trad. it. *La storia e le altre scienze dell'uomo. Storia e scienze sociali: la "lunga durata"*, in *Scritti sulla storia*, Milano, Bompiani, 2017.

Fukuyama, F. (1992). *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Tr.it. Delfo Ceni, Rizzoli, Milano, 1992.

Hegel, G. W. F. (2003). *Lezioni sulla filosofia della storia* (G. Bonacina & L. Sichirillo, A cura di). Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1837).

Mackinder, H. J. (1919). *Democratic ideals and reality: A study in the politics of reconstruction*. Constable and Company.

Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature*. Tr.it. *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*. Mondadori, Milano, 2017.

Spykman, N. J. (1944). *The geography of the peace* (H. R. Nicholl, Ed.). Harcourt, Brace and Co.