Cultura

Parigi, in mostra le stilografiche celebri: dall'800 ai giorni nostri

PARIGI. Dalle prime «safety pen» create dall'americano Lewis Edson Waterman a fine 800 fino ai modelli più recenti della Montblanc a Parigi in mostra un secolo di penne stilografiche nelle sale della Biblioteca nazionale. In mostra pezzi storici: per esempio la prima stilografica in termoresina disegnata dall'artista del Bauhaus Victor Moholy-Nagy

Da martedì si potrà ammirare il tesoro ritrovato di Ercolano

NAPOLI. Si inaugura domani a Torre del Greco a Palazzo Vallelonga la mostra «La memoria ritrovata. Il recupero di un tesoro archeologico: gioielli e bronzi da Ercolano». Si tratta dei reperti trafugati nel febbraio del '90 e ritrovati un anno fa. La mostra che racconta anche la storia degli scavi nella cittadina campana rimarrà aperta fino al 10 gennaio

Un libro di Francesco Saverio Trincia ricostruisce il complesso itinerario del padre della psicoanalisi nello studio della religione
La teoria del «bisogno infantile dell'umanità», l'intuizione di una «forza arcaica», la riflessione su ebraismo e antisemitismo

Sigmund e il suo Dio

DAVID MEGHNAGI

«Fopo una diversione che era durata una vita» scrive Freud nel poscritto all'*Autobiografia* del 1935 – e che era passata attraverso le scienze naturali, la medicina e la psicoterapia – i miei interessi tornarono a quei problemi culturali che tanto mi avevano affascinato quand'ero un giovanotto imberbe affacciatosi appena al mondo del pensiero. Già nel l'epoca d'oro del pensiero psicoanalitico, nel 1912, avevo tentato con il mio libro *Totem e tabù* di utilizzare le conoscenze psicoanalitiche per studiare le origini della religione e della moralità. Due saggi che scrissi successivamente, *L'avvenire di un illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1929), proseguirono poi questo indirizzo di pensiero. Mi resi conto con sempre maggiore chiarezza che gli eventi della storia, gli influssi reciproci fra natura umana, sviluppo civile e quei sedimenti di avvenimenti preistorici di cui la religione è il massimo rappresentante, altro non sono che il riflesso dei conflitti dinamici fra lo Es e Superio studiati dalla psicoanalisi nel singolo individuo: sono gli stessi processi ripresi su uno scenario più ampio. In l'*Avvenire di un illusione* (1927) avevo dato della religione una valutazione essenzialmente negativa: successivamente trovai una formula che le rende maggiore giustizia: il suo potere deriva certo da un contenuto di verità, tuttavia tale verità non è materiale ma storica. Le religioni scrive Freud in una lettera a Lou Salomé del gennaio del 1935 «devono la loro forza persuasiva a ritorno del rimosso: sono reminiscenze di processi della storia umana antichissimi. La religione trae la sua forza non tanto dalla verità reale, ma da quella storica».

Si trattava per Freud di uno spostamento di accenti non indifferente rispetto a una prospettiva che tendeva a privilegiare nell'interpretazione del fenomeno religioso gli aspetti proiettivi di un bisogno di sicurezza e di protezione propri dell'infanzia e di un'umanità non ancora conquistata alla libertà del pensiero. Come ben aveva compreso la cultrice allieva russa nella svolta operata da Freud vi era uno spostamento di accento verso elementi propri del passato più arcaico: rispetto a quali non era più possibile ricondurre la problematica del «ritorno del rimosso» alla mera sopravvivenza di elementi patologici. «Ogni cosa che al tempo delle origini possa essere fruttata nell'animo dell'uomo primitivo e che più tardi dato il nostro punto di vista più consapevole ci sia apparsa come naturalmente superata e distorta può tuttavia contenere anche elementi di poteri psichici che in seguito si ritrassero dietro l'intelletto dietro ciò che indebolisce l'affetto» (Lou Salomé a Freud metà gennaio 1935).

A questa e a una seconda lettera di Lou Freud di fatto non risponde. Sorvolando sui quesiti da lei sollevati egli dichiara che non sa se riuscirà a scrivere qualcosa: tanto è occupato a badare alla sua salute (16 maggio 1935). È chiaro tuttavia dall'insieme delle lettere di quel periodo che il tema lo assilla o meglio «lo perseguita». Il volere rendere conto della forza della religione spinge Freud ad approfondire il significato dell'illusione e il ruolo che le tracce mnestiche degli eventi esperiti dall'umanità ai suoi albori svolgono nella storia. Lo schema di riferimento è quello noto di *Totem e tabù* ma le implicazioni sono più ampie in quanto Freud intende studiare l'azione nel cuore degli eventi storici più attuali. Questo tema è al centro di un denso studio di Francesco Saverio Trincia (*Il Dio di Freud*, Il Saggiatore).

Come emerge chiaramente dalla ricostruzione che ne dà l'autore del libro la visione di Freud della religione ha un che di drammatico in quanto il suo progetto di allargamento della libertà umana riassunto nella celebre formula «là dove c'era l'Es deve subentrare l'Io» si scontra qui come già era accaduto in «Io e l'Es» e nei saggi sulla civiltà con un limite costitutivo dell'esistenza umana. L'evoluzione umana avviene per Freud al prezzo di una pericolosa introiezione della pulsione di morte nel Superio. Si tratta di una dialettica del progresso che non indulge mai alla nostalgia di un mondo che fu e che perciò stesso presenta una tragicità di base. Apparentemente a Freud come le più alte aspirazioni morali la capacità di lottare e sacrificarsi per esse attingano forza da zone arcaiche della psiche in cui l'eros è inestricabilmente intrecciato alla colpa e al bisogno di riparazione contro una distruttività primaria che quando non è agita all'esterno si impadronisce dell'organismo aggredendolo dall'interno. Come l'esperienza clinica del resto insegna ogni piccola porzione di libertà interiore dell'individuo avviene al prezzo di una parziale bonifica dell'odio delle feroci accuse che promanano dal Superio più arcaico e dalla parziale sospensione della sentenza di morte del nostro tribunale più interno.

Nel saggio sull'umorismo Freud ci ha offerto una parziale soluzione di questo dilemma. L'umorista intrattiene con il suo Superio la stessa relazione che si ha con un padre benevolo che incoraggia e rassicura. Al contrario del melanconico che soggiace interamente all'accusa l'umorista fronteggia la pulsione di morte tramite un complesso gioco delle parti che ha per scopo l'umanizzazione del persecutore interno. Impulsi distruttivi rivolti contro il proprio organismo possono così tornare in circolazione per un diverso e più creativo utilizzo.

Nel mito freudiano di *Totem e tabù* e ancor più nella svolta impressa negli scritti degli anni Venti e Trenta questa colpa individuale appare espressione di un dispositivo più ampio che coinvolge la specie umana come un tutto. Per rispondere al problema occorre per Freud fare riferimento a tutti gli elementi fra loro connessi del sacro e del demoniaco dell'etica e del «disagio nella Kultur» (impropriamente tradotto in «Il disagio della civiltà») del destino dell'umanità globalmente intesa e delle sue possibilità future di esistenza e sopravvivenza della specie umana. Il nesso che questa riflessione di Freud intrattiene con la problematica dell'ebraismo e dell'antisemitismo assume un valore paradigmatico nei tre saggi sull'uomo Mosè. Nel più enigmatico dei suoi scritti Freud si pone la domanda più angosciante per un ebreo del l'epoca perché «l'ebreo è divenuto tale» e perché si è attirato «un odio così inestinguibile». In realtà di fronte alla tragedia delle persecuzioni Freud avrebbe potuto chiedersi perché i tedeschi erano diventati quel che erano diventati ma preferisce spostare la domanda all'*interno* poiché sa che è a quella domanda che la vittima sente in primo luogo di dover rispondere. Poiché è un fatto come ha sottolineato Poliakov che al momento del loro «sdoppiamento culturale» era divenuto difficile per molti ebrei specie in Germania non soccombere alla tendenza «di contemplare le credenze ancestrali con le lenti cristiane e di partecipare indirettamente alla visione» che quest'ultimi «avevano di una religione sorpassata da un altra insieme ai suoi seguaci» con tutto ciò che questo comportava in termini di colpevolizzazione anche estrema. Freud che queste cose le *conosce* alquanto bene *sente* che spostando la domanda all'*interno* alla fine risponderà anche ai quesiti relativi all'esterno. Spiegando perché gli ebrei sono diventati *quel che sono* egli saprà alla fine dire perché gli *altri* coloro che li opprimono da sempre sono *ancora tali*. I dilemmi della condizione ebraica occidentale che sembrava essere arrivata ad un vicolo cieco tra marginalità creativa e impossibilità reale di contare tra attaccamento alle origini e sentimento di impotenza che derivava dall'appartenere ad una condizione altra – per quanto Freud avesse reagito a questo sentimento di isolamento tramite l'autoesaltazione dell'uomo «che sta solo» – toccano nel Mosè punte drammatiche. Se non fosse per l'argomentazione tragica saremmo tentati di pensare ad un *Witz* mancato di quelli che più sarebbero piaciuti a Freud per la capacità di sciogliere nel riso i drammi dell'esistenza ebraica contemporanea. Arroccato alle proprie rappresentazioni umane tanto l'ebraismo rischiava secondo Freud di non avere una adeguata percezione del grado di rifiuto di cui era oggetto ad opera di una società pericolosamente attraversata da una vera e propria psicosi antiebraica.

Sotto questo aspetto il Mosè di Freud può essere meglio compreso anche con riferimento al dialogo sotterraneo che intrattiene con altri analoghi tentativi di dare risposta ai dilemmi della vita ebraica contemporanea e alle tragedie del nostro tempo. Il Mosè di Freud non è un testo isolato nel firmamento culturale ebraico. Esso precede accompagna ed è seguito dalla meditazione di altri autorevoli esponenti dell'ebraismo contemporaneo da Kafka a Rosenzweig da Buber a Schoenberg. Che le pagine del Mosè di Freud siano apparse ostiche o peggio «strampalate» a chi era invece interessato all'aspetto più strettamente clinico dell'opera di Freud non sorprende. Né sorprende che nello sforzo di «normalizzazione» taluni siano stati tentati di ridurne lo spessore e la portata storica a una sorta di trasposizione del romanzo famigliare del fondatore della psicoanalisi. Quasi che la tragica vicenda di cui si fanno metafora i tre saggi fossero unicamente il prodotto di irrisolti conflitti personali e non invece anche il risultato di un intorgo storico e culturale teorico ed epistemologico che investiva il senso stesso dell'analisi, il suo significato ultimo nella dialettica della «Kultur».

Casa Freud: una vetrina con una collezione di oggetti antichi
Sotto il padre della psicanalisi fotografato col cane Lun nel 1937

Se il «trascendente» s'affaccia fra terapeuta e paziente

Non avrai altro Signore al di fuori del tuo analista?

SERGIO GIANNITELLI

Un giovane fisico teorico in analisi si esprimeva in modo tale parlando di una sua invenzione da indurre nell'analista la sensazione che in lui l'attività cognitiva orientata verso il mondo fisico e quella delle intuizioni della comprensione di ciò che egli viveva contemporaneamente a livello inconscio non fossero realmente separate. Parlava della sua invenzione, uno speciale teorema di onde e movimento delle particelle elementari del plasma interplanetario, come un innamorato. La chiamava la sua «little love» (piccola onda). Si identificava empaticamente con le particelle intendendo i moti attraverso sensazioni e movimenti del proprio corpo oltre che attraverso l'attività psichica. Poi confrontava queste intuizioni con quanto gli era capitato di supporre con le sue formule astratte. E progettava nuove formule se quelle già trovate non si accordavano con quanto aveva sperimentato nella sua empatia (I. Szekely, Int. J. Psychoan., 1983). Un tipo di esperienze tipo questa farebbe ipotizzare che attività ed eventi psicotici ed esenti da un oggetto di ricerca quale il plasma interplanetario in una relazione esplorativa portata ai suoi estremi (J. Barrow, 1991) si intercomunicano proprio in questo intercomunicarsi di due nature – in questo caso quella del mondo fisico e quella del mondo interno dell'uomo – attraverso loro eventi e modificazioni che appaiono indistinti dal momento che l'uomo è in grado di empatizzare con un'altra della natura. Come se un comune destino legasse i due mondi nei processi «stretti della conoscenza». Ciò porta a chiedersi quanto un'intera prospettiva esistenziale dell'uomo possa essere soddisfatta dal suo pensiero scientifico. Visto che il suo disagio connesso con i limiti e con le precarietà dell'esistenza e la speranza di un appagato di risolverlo sopravvivono alle conquiste della scienza. Questo probabilmente si verifica anche quando confrontandosi con quello che A. Vergote (in «Guilt and Desire: Religious Attitudes and their Pathological Derivatives», Yale Univ. Press, 1988) chiama il «religious need» (il bisogno religioso) egli si propone di trovare in una formulazione scientifica uno strumento di quiete in quanto l'unquietudine appagata l'ultima possibilità di sostituire a questo bisogno dell'altro una sua capacità di contenimento e di controllo della «realtà» un potere autarchico del suo pensiero che dovrebbe soddisfare la sua esigenza di sicurezza e esistenziale.

La psicoanalisi per la sua acutezza critica e demistificante sarà alle sue origini sembra essere tutta attratta in queste mire narcisistiche (autarchiche). Per il motivo stesso forse che come non c'è un successo per il passato essa dà al l'uomo la possibilità di distinguere il grano dal loglio. In questo caso disvelare che certe sue esperienze religiose in realtà sono in parte o del tutto versioni difensive di suoi malintesi. Questa capacità demistificante è un merito indiscusso della ricerca di Freud. Anche se oggi nuove posizioni che emergono nel pensiero psicoanalitico fanno ritenere che peraltro egli ha fallito nell'affermare la natura di postulato fondato su un'esperienza di «lumination» del fenomeno religioso «scivolando da assunti psicologici in assunti metafisici» (A. Vergote, op. cit.) e negando che esso abbia una realtà al di là di quella della fantasia inconscia. Ciononostante il punto di partenza di una riflessione psicoanalitica sul bisogno religioso non può prescindere dalla sua geniale interpretazione di quella che egli ha chiamato «l'esperienza oceanica» dell'uomo.

Partendo dalla concezione della coscienza come un'istanza dell'apparato mentale essenzialmente incalzata dalla pressione delle pulsioni inconsce Freud (ne «Il futuro di un illusione» del 1927) fa risalire l'origine della credenza religiosa alla debolezza dell'uomo sia di fronte al mondo esterno che a quello suo interno e il suo pensiero irrazionale che di conseguenza attiva nel bambino il bisogno di protezione da parte di genitori idealizzati. Questo bisogno si verificherebbe la potenza e l'amore del padre temuto che il complesso di Edipo vorrebbe distruggere e che farebbe il nucleo inconscio di una religione (patricentrale) da Freud così assimilata a «una universale nevrosi ossessiva dell'umanità».

Se non che successivamente (ne «Il disagio della civiltà» del 1930) a questa interpretazione si affianca la sua intuizione dell'origine dell'esperienza religiosa in eventi relazionali del bambino ben più antichi di quelli edipici. Egli individua infatti l'ardore mistico in un dissolversi dei confini dell'io e nel senso del mistico di essere «al one» tutt'uno di fondersi con l'universo: sostanzialmente in un ricongiungersi nella sua coscienza di una memoria infantile primitiva quella dell'unione della fusione vissuta dal bambino col suo nodo idealizzato della madre.

Tuttavia mentre in ogni altra «esperienza oceanica» per esempio in quella dell'innamoramento o dell'addormentarsi – si verifica sempre un abbassamento della coscienza che conseguisce secondo il principio del piacere una gratificazione istintuale in un'autentica esperienza mistica si verifica invece una intensificazione della coscienza. E non una gratificazione bensì una rinunzia alla soddisfazione istintuale accompagnata a una prassi disciplinata e autoconsciente (F. Wallace, «Psychoanalitic Perspectives on Religion», Int. Rev. Psychoan., 1991).

Pure se tutto nell'uomo sembra avere origine accadere lungo i tramiti e i mezzi delle qualità esistenziali della sua psicofisicità autoconsciente – e la radice «oceanica» dell'esperienza mistica non è fuori di questi eventi i caratteri distintivi con cui quest'ultima si presenta richiamerebbero dunque l'attenzione su una natura dell'uomo che sembra trasparirvi al di là della sua stessa vita psichica. In un realizzarsi del bisogno religioso in cui il problema che si pone è quello di un apparente capacità del pensiero di trascendere l'esperienza la conoscenza che nasce da sensi e dalle stesse attività e funzioni psichiche e di raccogliere comunicazioni in manifestazioni «ineffabili» «indicibili» «inesplicabili» di un mondo che appare al di là del la comune coscienza dell'uomo. «Questo senso di maestosa grandezza della ragione umana accompagna le più significative esperienze spirituali» (N. Abbagnano, Diz. filosofico, Utet 1971).

Eppure se è vero che questo mondo trascendente nel contempo «prende forma e si fa sentire, vedere, ascoltare, toccare» (H.V. von Balthasar «Gloria. La percezione della forma») può avere un senso che esso sia percepito dal mistico proprio attraverso questi simboli e queste voci dell'«esperienza oceanica». Ossia che l'«altro» per come egli lo riferisce gli si presenti proprio attraverso questi simboli e queste voci in un «primato che «non sta nella tensione o nello sforzo dell'uomo a salire verso Dio ma piuttosto nell'iniziativa di Dio che si fa conoscere all'uomo» (Marchesi G. «Trinità e mistica», La civ. catt. XI 91). Se infatti si considera che la relazione con questo mondo si avviva nel mistico come un'intima «connectedness» che irrompe in lui su una sua tensione di «separateness» replicando nel bisogno religioso il dramma originario di ogni uomo (J. Kovel «Beyond the future of an illusion: further reflections on Freud and Religion», Psychoan. Rev. 1990) è il senso di una perdita che ci viene trasmesso con questa «esperienza oceanica». Il senso di un'impronta di un mondo perduto che è all'origine stessa dell'uomo. Essere uomini infatti è essere discontinui. Se non che la fusione con l'«altro» che è il cuore dell'esperienza mistica attraverso il vissuto «oceanico» sembra però indurre nell'animo dell'uomo il «sospetto» o la speranza di poter colmare questa perdita. I limiti della sua esistenza in confronto con l'universo i misteri della nascita del dolore e della morte il nostro passaggio nel mondo sembrano trovare così una soluzione.

Ci si troverebbe dunque in questo caso di fronte a una dimensione dell'uomo che si esprime in un bisogno religioso «né vano né infantile né nevrotico» (J. Kovel op. cit.). E che per i suoi caratteri intrinseci non sembra però prevedere una possibilità di conoscenza legata ai metodi e ai criteri del pensiero scientifico. Tuttavia non nel senso di una incompatibilità o di una preminenza dell'esperienza religiosa rispetto al pensiero scientifico in quanto tutte e due appartengono all'uomo nelle diverse esigenze e bisogni della sua natura.

Un ruolo effettivo della psicoanalisi si può ora assumere implicito in questa prospettiva di integrazione. Per il fatto stesso che mirando a risolvere per quanto è possibile confusioni e incomunicabilità dei teatri delle difese e delle sicurezze che l'uomo può legare a false esperienze e principi «religiosi» essa può far sì che rotta la maschera di queste falsità egli abbia la maggiore libertà di vivere ogni sua autentica avventura dello spirito.

Ma è sempre questo che accade alla conclusione positiva di un'analisi? Finisce per esempio il dubbio metafisico? L'assillo di un'indagine che può trasformare in un feticcio «costitutivo» uno strumento di liberazione e di conoscenza qua e là analisi? Come se tutto ciò che ci circonda dovesse continuare a trovare tramite lei una spiegazione. E non ci si potesse mai imbattere come accadeva al giovane fisico grazie alle sue intuizioni empatiche in un «plasma interplanetario». In un «reale» trascendente che è altro da noi.

Tutto questo non finisce naturalmente. O non finisce del tutto. Ma sul confine esistenziale con un'analisi può condurli la solitudine dell'uomo la sua discontinuità può rivelarglisi come una condizione della sua natura di fronte al mistero dell'essere.

Riflessioni su carcere e hashish in margine alle promesse di Amato

E ora rompiamo il silenzio stampa sulla droga

FILIPPO BIANCHI

Diceva un vecchio alcolizzato di Città della Pieve: «Accidenti al vino e a chi zappetta le vigne», cogliendo lucidamente le implicazioni socio-culturali del proprio problema. Per districarci nel labirinto pratico-teorico in verità contraddittorio assai delle tossicodipendenze la saggezza del mondo rurale ci viene nuovamente in aiuto. Compiobbi un giovane hippy là trasferitosi discorre amabilmente con il contadino suo vicino. Il giovanotto ha messo su una piccola ma rigogliosa piantagione di marijuana. Giunti nei suoi pressi il contadino prende a sradicare tutte le piantine commentando «icché lia fà qui questa canapaccia questa lia puzza». Il giovanotto sbianca e dolorosamente tace. Fine della scena.

Si riparla di droga con un tono un po' meno mistico per fortuna. C'è un clima diverso: se perfino Muccioli e Manconi riescono a discutere davanti a Gad Lerner senza quasi sbranarsi. Molti convengono che l'opzione antiproibizionista ha un palese vantaggio: toglie alla malavita organizzata una fonte di enormi profitti (ammesso che gli appalti pubblici siano la principale la droga resta sempre buona seconda) e implicitamente rimuove la causa economica della diffusione l'*induzione*. Equivale se fosse un morbo alla scoperta di un *vaccino* che non risolve il problema di chi il morbo lo ha già contratto ma elimina la «malattia sociale». Le cui cause comunque è fin troppo ovvio ricordarlo risiedono nel prevalere di una cultura della morte su quella della vita. Fanno tenerezza i ragazzi di San Patrignano che rifiutano il libero arbitrio e vogliono essere messi sotto tutela. Sono troppo deboli per sopravvivere in questa società di squali. Prima l'hanno rifiutata attraverso l'eroina poi attraverso la comunità.

L'aspetto «culturale» che segna l'approccio al problema in maniera determinante continua ad essere vistosamente negletto. Com'è giusto la localizzazione sulle droghe pesanti è prevalente ma di quelle «leggere» non si parla proprio più: nemmeno quando l'ennesimo povero disgraziato arrestato con qualche spinello commette comprensibilmente in carcere l'ennesimo suicidio a Prato pochi giorni fa. C'è nessuno che se ne sente responsabile? E non è proprio qui che la nostra legislazione si presenta più aberrante e grottesca e ideologica? Che la legge Russo-Iervolino-Vassalli sia informata da una forte impostazione culturale d'altra parte non è mistero lo ammette lo stesso testo che si motiva qualificando la droga come un «non valore» da scoraggiare. Si può anche essere d'accordo ma di che stiamo parlando? Quest'impostazione appartiene ad un paese che distribuisce il cancro delle sigarette attraverso monopolio di Stato (e forse la telenovela delle sigarette che mancano dovrebbe aprire la discussione su che cosa sono le tossidipendenze). E qualcuno si domanda se «è morale che lo Stato distribuisca l'eroina».

Ma siamo anche fra i primi produttori di alcolici del pianeta: la canapa «puzza» ma «un buon bicchere di vino fa sempre bene» come suggeriscono gli avvoltoi che al business delle tossicodipendenze-disintossicazioni devono fama e fortuna. Poco male se poi si scopre che nella provincia di Verona vi è uno dei più alti tassi di morti per cirrosi epatica d'Europa: conseguenza tangibile di una spaventosa diffusione dell'alcolismo. Bere fa bene: perfino sulla spiaggia tropicale alle due del pomeriggio. Droga invece «fa sfiga». Provate a farvi uno spinello e vedrete se non vi vengono gli occhi bianchi.

Non comprendendo l'alcol (o il tabacco dei medicinali non parliamo nemmeno: sennò s'arrabbia Di Lorenzo) fra le sostanze da bandire: se ne evince che l'alcol è invece un «valore». Perché qui non si rivela il limite: se si può convenire che la droga è un «non valore» occorre però sapere cos'è che qualifica una sostanza come droga. Istintivamente si sarebbe portati a individuare dei parametri. La tossicità ad esempio. Già: non è vero che i derivati della canapa indiana non sono tossici. La loro micidiale componente tossica si chiama. Che pensate che per provocare un overdose mortale è sufficiente fumare da 20 000 a 40 000 spinelli tutti in una volta! Non in un giorno: in un istante. Certo che anche ingurgitare un quintale di minestrone comporta qualche rischio per l'apparato digerente. Dovremo aspettare come Galileo qualche secolo per adattare la legge a ciò che scientificamente acquisito?

Che si tratti principalmente di un'questione culturale d'altra parte lo testimonia ampiamente la posizione dei media. Da un lato quando sono a corto di argomenti ricordano che occorre far riferimento a un quadro internazionale. Dall'altro omettono rigorosamente di far conoscere cosa succede nei Paesi come l'Olanda e la Danimarca dove vigono le legislazioni cosiddette «permissive». Quando guardi alla vicina Svizzera quest'osservatorio internazionale è ancor più distratto. Presenta quella di Zurigo come un'esperienza di distribuzione controllata dell'eroina mentre non è altro che un esempio di tolleranza all'olandese. Per contro annuncia l'esperimento di distribuzione controllata che si sta avviando a Ginevra come l'aberrante soluzione di un'amministrazione municipale tutta «sesso droga e rock'n'roll» liquidando così alcuni secoli di severa tradizione calvinista. Comunque è appassionata da ciò che è incerto e contraddittorio ma tralascia ciò che è assodato e certo. Facciamo un esempio. La notizia è questa: il Tribunale Federale di Lo Sanna massima istanza giuridica della Confederazione Elvetica ordina l'immediata scarcerazione del signor XY trovato in possesso di nove chilogrammi (diconsi nove chilogrammi) di hashish motivando questa decisione con ragioni scientifiche e cioè con la *dimostrata minore tossicità della cannabis rispetto a quella di molte sostanze comunemente in commercio*. Di conseguenza sulla base delle medesime considerazioni *ingiunge al Governo Federale di modificare la legislazione in materia*. Bene. La notizia si trova su uno solo dei grandi quotidiani italiani più piccola di un pacchetto di sigarette nella pagine delle previsioni del tempo. In prima pagina magari ci mettiamo le opinioni – illuminate e illuminanti come di consueto – di chi vuole tenere i consumatori in galera. A due anni dal varo di quella legge comunque più di un terzo della popolazione carceraria è costituito da tossicodipendenti. Già lungi dall'essere un deterrente il carcere è la terza forma di rifiuto oltre all'eroina e alla comunità. Spicca nel quadro la carità cristiana del cardinale Angelini che è per mantenere la pena detentiva ma in condizioni meno repressive (si può comunque procedere alla scarcerazione di quelli che pensino che la terra è rotonda). Osserva giustamente Don Gallo che ciò sarebbe risibile come diceva Totò «a prescindere» dal tipo di reato. Ma qual'è il crimine prima o poi dovrebbe rispondere a questa domanda che ci stiamo a fare in carcere i consumatori di droghe leggere? I protagonisti troppo spesso non trovano altra risposta che il suicidio.

P.S. A proposito: un mese dalla dichiarazione di Amato sulla decisione di rivedere la legge la questione è scomparsa dai giornali e dal calendario politico. Ricominciamo da capo?