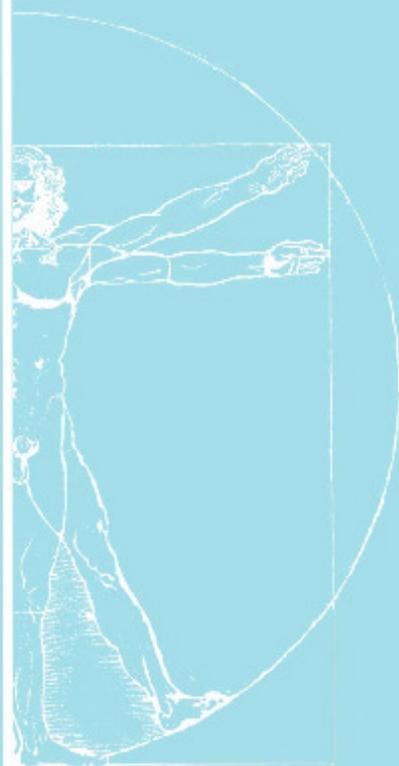




PERSONA

periodico di studi e dibattito



Numero 1-2
Anno 2017

ARTETETRA
ARTETETRA

Direttore: Giuseppe Limone

Direttore Responsabile: Silvestro Montanaro

Redazione: Osvaldo Sacchi (caporedattore), Carmela Bianco, Giuseppe Castrillo, Raffaella Limone (segreteria di redazione), Giuseppe Maria Ambrosio, Olimpia Ammendola, Nunzio Cennamo, Antonio Jannuzzi, Alfonso Salvatore, Pasquale Viola, Angelo Maria Vitale, Luigi Vitullo

Consiglio Scientifico: Vincenzo Baldini, Paolo Becchi, Pasquale Beneduce, Massimo Cacciari, Giorgio Campanini, Francesco Paolo Casavola, Antimo Cesaro, Giulio Maria Chiodi, Amedeo G. Conte, Gerardo Cunico, Francesco Di Donato, Guglielmo Forni Rosa, Vanda Fiorillo, Gianni Francesetti, Paquale Giustiniani, Christopher Hein, Michel H. Kowalewicz, Carlo Lanza, Dante Maffia, Aldo Masullo, Domenica Mazzù, Virgilio Melchiorre, Andrea Milano, Lucia Monaco, Mons. Raffaele Nogaro, Fulvio Pastore, Ugo Perone, Livio Rossetti, Osvaldo Sacchi, Teresa Serra, Mario Signore, Sergio Sorrentino, Sergio Tanzarella, João Vila-Châ, Paola Villani, Alberto Virgilio

I testi e i contributi proposti alla rivista per la pubblicazione sono sottoposti preventivamente ad una duplice procedura “blind peer review”. Essi sono inviati a rivista.persona@gmail.com, nel formato regolato dalle norme editoriali. La corrispondenza e i libri in recensione vanno inviati a: Rivista “Persona” – via L. Compagnone, 3 – 81030 Sant’Arpino (Ce).

Ogni richiesta di informazioni riguardanti l’amministrazione va indirizzata a:
Artetetra edizioni – c/o Palazzo Lanza - corso Gran Priorato di Malta, 25 – 81043 Capua
Tel. 08231874952 – e-mail: edizioni@artetetra.it

Persona

periodico internazionale di studi e dibattito

nuova serie

1-2/2017

Artetetra
edizioni

Autorizzazione del Tribunale di Santa Maria Capua Vetere (Ce) n. 285 del 29/04/2011

«Persona» is a Peer-Reviewed Journal

ISSN 2239 – 6667

Periodicità semestrale

Gli articoli pubblicati in questo periodico sono protetti dalla Legge sul Diritto d'Autore

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica e televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete internet sono riservati. La riproduzione degli Articoli in questo Periodico, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Ristampa
0 1 2 3 4 5 6

Anno
2016 2017 2018 2019 2020

Tutti i diritti riservati

© 2017 Artetetra edizioni

Biblioteca di Palazzo Lanza

Corso Gran Priorato di Malta, 25 - 81043 Capua (Ce)

Tel. 0823 1874952 e-mail: edizioni@artetetra.it

ISBN 978-88-99443-36-8

Indice

- VII *Editoriale*
- 1 *L'algoritmo e il mondo della vita. Nuovi appunti sul fondamentalismo macchinico nell'era contemporanea*
di Giuseppe Limone
- 61 *Riflessioni epistemologiche sulla teoria economica*
di Marina Albanese
- 79 *Internet delle cose e centralità della Persona*
di Nunzio Cennamo
- 87 *La persona è anche la sua memoria. Una conquista della mente moderna: lo sviluppo linguistico e mnestico del Sapiens*
di Cosimo Varriale
- 103 *Dalla sintomatologia individuale ai campi psicopatologici. Verso una prospettiva di campo sulla sofferenza clinica*
di Gianni Francesetti
- 133 *Persona e Ambiente nel pensiero di Papa Francesco. L'impegno educativo alla sostenibilità ambientale nell'anno del turismo sostenibile*
di Luigi Colella
- 147 *Can Democracy Mean Collective Action of Equal Partners?*
di Saika Sabir
- Incursioni**
- 159 *Full Metal Jacket e Mickey Mouse. Quando l'umano sopravvive al civile*
di Pasquale Viola
- 163 *Il diario psicofotografico: la macchina fotografica e il rapporto con la singolarità*
di Olimpia Ammendola

-
- 167 *Confessioni di un totòlitario. Piccolo viaggio di ritorno a Totò a colori*
di Roberto Escobar
- 177 *Totò*
di Giuseppe Limone
- 181 **L'intervista**
Giuseppe Limone intervista Gianni Francesetti
- 189 **Stracci di Zibaldone**

Editoriale

Viviamo nell'era complessa, veloce, liquida. Caratterizzata dalla potenza tecno-scientifica, dai processi digitali, dal pensiero economico-quantitativo, dall'orizzonte globale. Questo tempo genera, con accelerazione esponenziale, sempre nuove invenzioni, strutture, procedure. Ciò vale per tutti i sistemi complessi: politici, giuridici, economici, finanziari, psicologici, educativi, didattici, culturali, scientifici, epistemologici, mass-mediatici, linguistici, informatici, perfino etici e filosofici. Questa era, come la storia a cui guarda Walter Benjamin, accumula successi e macerie. Oggi la filosofia ha la responsabilità storica di valutare fra questi successi e di cercare fra queste macerie, passando gli uni e le altre a contropelo. Spesso i successi sono straordinari, ma puramente quantitativi; spesso le strutture sono stringenti, ma si auto-riproducono in modo cieco; spesso le procedure sono raffinate, ma sempre anonime. A una filosofia della persona, come all'angelo di Benjamin, spetta oggi il compito di discernere, fra i successi e le macerie, i visi degli uomini reali. Il rigore dell'analisi deve essere accoppiato alla potenza del punto di vista della persona. Ogni prospettiva scientifica deve essere capace di passare al setaccio il proprio modo di guardare e i risultati che ne derivano. Ogni settore scientifico, con approccio trans-disciplinare, deve essere oggi capace di dialogare con tutti gli altri settori e di individuare – attraverso casi concreti – i suoi problemi specifici e quelli complessivi, in una prospettiva che restituisca agli uomini la speranza in un futuro degno del loro essere persone.

Questo numero, che raccoglie autori di varie estrazioni intorno a un unico punto di vista valoriale, è una tappa importante in questa progettazione complessiva di indicazioni concrete, di riconsiderazioni critiche e di prospettive di lavoro.

La Rivista si arricchisce, in questo volume, di due rubriche nuove – *IncurSIONI* e *Stracci di Zibaldone* –, caratterizzate da una loro specifica intenzione corsara: dare leggerezza e forza ad alcune idee sorgive, per poter farle ulteriormente lievitare. In questo modo, il cammino è aperto a ulteriori sollecitazioni, che tutti i lettori sono chiamati a far maturare in eventuali Loro contributi. La rivista *Persona* sarà lieta di poter ospitare Loro collaborazioni e proposte.

Il Direttore scientifico

L'algoritmo e il mondo della vita. Nuovi appunti sul fondamentalismo macchinico nell'era contemporanea

di *Giuseppe Limone*

1. Dalla domanda sulla conoscenza alla domanda sul Logos

È necessario, oggi, guardare con attenzione alla deriva in cui risulta incanalato il “destino della conoscenza” come conoscenza. Troppo spesso, nel tempo presente, assistiamo a un’apologia acritica della conoscenza, apologia incapace di entrare nel merito dei caratteri della conoscenza di cui parla.

Si afferma in tutte le sedi che siamo pervenuti allo stadio della “società della conoscenza” e che il nostro fine salvifico consisterà nell’incrementare sempre più questa conoscenza. Crediamo che sulla parola “conoscenza” circoli, però, una confusione di idee, sulla quale è necessario fare chiarezza. Se affermiamo che è inevitabile e positivo viaggiare in direzione di una sempre maggiore conoscenza, dobbiamo interrogarci, però, sui limiti strutturali di questo cammino e sul paradigma dentro il quale esso corre. Si tratta di un cammino su cui non c’è sguardo, mentre necessita urgentemente di uno sguardo.

Partiamo da un’immagine che vorremmo, alla fine di questo percorso, ri-significare. L’immagine è quella dell’*Angelus novus* di Walter Benjamin. Si tratta dell’angelo che, trovandosi davanti all’avanzare del progresso, ne vede le macerie e cerca di raccoglierle, per salvarle dalla condizione di frantumazione. Il progresso che avanza, per Benjamin, mentre accumula risultati positivi, fa crescere ai bordi del suo cammino rovine. L’angelo cerca di raccogliere quelle rovine per ricomporle. Egli cammina all’indietro verso il futuro che non vede e, pur tentando di ricomporre l’infranto, non ci riesce, perché in quel momento una tempesta spirava dal paradiso, impe-

dendogli di chiudere le ali.

Si tratta, a ben vedere, di un'immagine fortemente ambivalente. Da un lato, si dà un progresso, che è oggettivamente tale (conoscitivo, scientifico, tecnico), mentre, dall'altro lato, nascono e crescono macerie. Questa immagine costituisce una domanda per noi, sulla quale è necessario riflettere. Cercheremo, alla fine di questo percorso, di vederla alla luce di un nuovo significato.

2. Il Logos come storia e come destino

2.1. La macchina come concetto

Se guardiamo alla storia del pensiero occidentale, potremmo chiamare il suo sviluppo la storia del Logos. Del pensiero, della parola, del discorso, del ragionamento, della capacità pensante e dialogante; dell'attitudine a percepire e a inventare rapporti, a trovare percorsi, a produrre risultati scientifici e tecnici, ad accumulare conoscenze ed esiti tecnologici. Questo Logos consente agli uomini di raccogliere idee, di collocarle in ordine e di mettersi in mutua comunicazione, facendo loro intuire che, quando dialogano, stanno parlando della stessa cosa. Questo Logos appartiene allo statuto dell'essere umano come tale.

Certo, la storia di questo Logos appare emergere da una storia più antica, quella che potrebbe essere chiamata la storia del Nomos, cioè la storia della forza sovrana che si auto-impone senza necessità di auto-giustificarsi e senza che sia prevista la possibilità che qualcuno o qualcosa chieda giustificazione. In questo Nomos – inteso nella sua tradizione pre-greca – come forza anonima e senza volto, onni-fondante e onni-distruggente, incomincia a emergere, come in una sua crepa, a un certo punto, la storia del Logos come coscienza di una possibile giustizia e come possibilità di contrasto umano o di riproduzione artificiale. In questo Nomos sembra parlare un Logos, sia in quanto un Logos vi si auto-annuncia, sia in quanto un Logos gli si contrappone chiedendogli giustificazione. Al Nomos incomincia a contrapporsi un Logos, che gli domanda ragioni e/o che cerca di riprodurlo artificialmente a suo arbitrio. E non a caso, sotto le variazioni tematiche del Nomos scorrono i significati del *porre*, dell'*imporre* e del *distribuire*, mentre, sotto le variazioni tematiche del Logos, si danno i significati del *raccogliere*, del *distinguere* e *connettere*, del *parlare*. Alcuni¹ hanno trovato un indizio di questo processo in quella lirica di Pindaro² in cui si parla del

¹ Marcello Gigante, *Nomos basileus*, Bibliopolis, Napoli 1993.

² Si tratta del frammento n. 169 delle Nemee tratto da Pindaro, *Tutte le opere: Olimpiche – Pitiche*

Nomos Basileus, nel quale cominciano ad articolarsi, come forze interne, una Dike (la giustizia) e una Bía (la forza allo stato puro)³. Altra storia è quella del Nomos nella versione ebraica, in quanto si tratta di un Nomos personale, che parla come un “Io” e dialoga con un popolo a cui si rivolge. Ma anche in questo Nomos appare, sia nella versione antico-testamentaria che in quella nuovo-testamentaria, un Logos, che è però persona. In questo orizzonte, dentro il Nomos si fa luce un Logos, nel quale si fa luce, a sua volta, non solo un Dia-logos, ma una Caris, dalla quale si torna a un Nomos più ricco e più nascosto, che è amicizia, tenerezza e amore. Nasce qui un Logos che, incrociandosi col Logos della cultura greca e romana, segnerà quel percorso e quel travaglio più che millenario – culturale e spirituale – che è il Medioevo.

Se consideriamo, intanto, il Logos a partire dal suo sviluppo nella civiltà greca, ci accorgiamo che esso non è solo la capacità di pensare e di parlare, ma la capacità di *resistere* all’attacco argomentativo del pensare e del parlare altrui, sicché esso particolarmente si caratterizza nel realizzare quel *minimo* di pensiero e parola che sia atto a costituire il minimo condivisibile del dialogo. Questo Logos è invenzione, coscienza e combattimento, così come nell’illuminismo greco appare esemplificato, secondo sensibilità diverse, dai sofisti e da Socrate. Questo Logos deve poter resistere all’*él-enchos* dei possibili argomenti confutanti. E, nel fare ciò, anche inconsapevolmente, si struttura e si vaccina in regole. Cerca di immunizzarsi, così, dalle confutazioni. In questo senso, il Logos non è semplicemente quello *sapientziale*, che liberamente inventa percorsi di meditazione sulla vita, ma quello rigorosamente *ragionante*, *combattente* e *dialogante*, che mira ad argomentare e convincere, se non anche a persuadere, ossia quello filosofico e dialettico. Allo sviluppo di questo Logos è connesso lo sviluppo di un Logos matematico, astronomico, medico, storico, retorico, politico, giuridico, geografico, architettonico, ingegneristico (e così via), che, lungi dal presentarsi frammentato o specializzato, vive col Logos filosofico una speciale unità, per lo meno nella pratica⁴.

Non va trascurato, però, che il Logos di Socrate, pur realizzando combattimento dialettico e regole, non si riduce a questo combattimento e

– *Nemea – Istmiche – Frammenti*, Bompiani, Milano 2010.

³ Su questo processo dal Nomos al Logos vedi Giuseppe Limone, *Il Nomos costituente di fronte al pensare radicale. Stato costituzionale, culture e laicità*, in *Multiculturalismo*, a cura di Vincenzo Baldini, CEDAM, Padova 2012, pp. 29-48.

⁴ Sui profili scientifici del Logos antico e dell’illuminismo greco si veda il percorso disegnato da Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1996.

a queste regole, perché è – innanzitutto – *maieutico*, cioè Logos che attinge alla propria vita interiore e scava nell'altrui. In quanto tale, questo Logos mantiene la sorgività dell'*inventare* e la misura del *trovare*. In altre parole, il Logos socratico non si esaurisce mai nelle regole della sua dialettica e non si riduce mai ad arbitrio. Ciò varrà, a livello ulteriore anche per il Platone della fase matura. Se è vero, infatti, che Platone sembra approdare col suo Logos a una vera e propria macchina dialettica, è anche vero che egli non rinuncerà mai all'inventività sempre nuova del Logos, tanto vero che non accetterà mai di cristallizzare il suo pensiero in una forma definitiva. Sotto la logica dialettica preme, senza mai esaurirsi, la logica euristica dell'invenzione. Il Logos socratico-platonico, pertanto, pur mirando a un complesso inattaccabile di regole, conserverà la consapevolezza di due limiti a questo complesso, limiti nascenti dal mondo della vita: l'inventività della vita interiore e la ricerca della verità. È interessante, qui, sottolineare come proprio a questi due limiti si contrapponga il *diverso* Logos dei sofisti, in quanto alla libera inventività esso tende a contrapporre il calcolo e alla ricerca della verità l'arbitrio. Si delinea così, fin dalla matrice greca, quella strada che sarà perennemente segnata dal conflitto, da una parte, fra coscienza morale e calcolo e, dall'altra parte, fra la ricerca del vero e l'arbitrio. In questo senso, i sofisti e Socrate rappresentano, fin dall'antichità, due modelli opposti nella declinazione del Logos. In tale orizzonte, Socrate è un sofista che combatte i sofisti sul loro stesso terreno, ma contrapponendo criteri ben diversi: egli, impiegando la forza dell'argomentazione, oppone all'arbitrio il demone della coscienza, alla mera forza la maieutica della verità, al calcolo dell'utile l'eros dell'anima.

A partire dal Logos greco, si sviluppa un processo che dura secoli, attraversando molteplici declinazioni (politiche, giuridiche, religiose, letterarie, scientifiche, e così via). Ciò che, d'altra parte, nella storia di questo Logos appare chiaro – vorremmo dire fin dall'illuminismo greco, fin dallo stoicismo ellenistico, fin dalla scolastica medievale, fin dal pensiero moderno – è che questo Logos, nel momento del suo crescere e della sua maturazione, tende, almeno in una sua importante declinazione, ad asciugarsi in automatismi che disegnano il movimento e la struttura di una *macchina*. Per esprimerci più precisamente, diremo che questo Logos tende a farsi *techne*, cioè *tecnica*, e che questa tecnica diventa – nella sua fase più elaborata e consapevole – *macchina*.

Ma questa macchina non è altro che il Logos che si è fatto *techne*: il che significa, d'altra parte, che questa macchina è piena di Logos oggettivato e cristallizzato. Il processo per cui il Logos si fa macchina accade soprattutto nel momento in cui esso, rinunciando alla discussione dei *valori*, si

concentra sull'osservazione dei *fatti*. Nel momento in cui il Logos si fa macchina, emerge una struttura che funziona indipendentemente dai fini e dai significati che l'hanno costruita. Finché il Logos, in questa sua declinazione, non è diventato macchina, sembra auto-percepirsi ancora come insaturo e insoddisfatto. Il Logos cerca di arrivare alla macchina per essere e sentirsi maturo. Cerca, in questo modo, di sottrarsi al timore del *dubbio* e dell'*errore*, legati al *qui e ora*, incanalandosi nella sicurezza di un percorso già strutturato e controllato.

È necessaria, però, una precisazione. Si sta parlando, qui, di un processo più che millenario, che si svolge, nella sua prima fase, soprattutto sul piano della logica e della matematica, e che solo nella fase della modernità progressivamente si accelera, investendo i vari campi delle scienze particolari. E si sta parlando del Logos in quanto investe l'esperienza dei fatti: in quanto, cioè, *osserva le ripetizioni*, *le prevede*, intenzionalmente *le ripete*, individua le *regole*, tende a *riprodurre* ciò che ha compreso, mentre diventa progressivamente *consapevole* – sul piano metodologico ed epistemologico – di questo suo modo di operare. Si tratta di un processo, perciò, che si svolge in gran parte nella fase della modernità, ma che già nella prima fase del Logos filosofico e dialettico trova le sue premesse strutturali. In definitiva, si sta parlando di quel processo del Logos che, a un certo punto, incomincia a separare valori e fatti, sceglie specificamente la strada dei fatti e tende a individuarne le regole e le misure. Intanto, non va trascurato che un tale Logos tende a prosciugare in se stesso alcuni alimenti essenziali che pur fanno parte della sua identità: quello proveniente dal mondo del puro possibile, della pura invenzione visionaria e della corrente della vita e dei valori.

Se si guarda ai modi con cui Aristotele riflette sul ragionamento, si vede come egli individui la forma e le forme del sillogismo; se si guarda agli sviluppi dello stoicismo post-aristotelico, si vedono i modi con cui i vari sillogismi vengono ulteriormente ragionati e regolati. Se si guarda agli sviluppi della logica scolastica medievale, ci si rende conto di trovarsi, a un certo punto, davanti a una pura macchina logica (si pensi, per esempio, alla ricerca di Guglielmo di Occam). Se si guarda, inoltre, alla visione medievale dell'averroismo politico, si perviene alla percezione di una vera e propria «*machina mundi*», così come quella che è stata avvertita nella stessa sensibilità federiciana⁵. D'altra parte, nel momento in cui il volontarismo teologico medievale riconduce il bene all'arbitrio di Dio e nel momento in

⁵ Vedi in proposito le osservazioni in Antimo Cesaro, *Machina mundi. Incursioni simbolico-politiche nell'arte federiciana*, FrancoAngeli, Milano 2012.

cui questo volontarismo si secolarizza nel puro arbitrio umano, il mondo dei valori appare dissolversi a totale beneficio del mondo dei fatti, che rimane, a questo punto, l'unico oggetto possibile di una razionale attenzione.

Esaminiamo questo processo del Logos su larga scala e al rallentatore. Il Logos, nel momento in cui, per resistere all'attacco dell'altrui Logos, si dà delle regole, si auto-regola secondo più piste e livelli: si dà regole nel pensare, nel parlare, nel dialogare, nel conoscere, nel comprendere, nell'applicare alla realtà ciò che ha compreso (attività tecnica), nel riprodurre intellettualmente ciò che ha compreso (attività artificiale), nel fare e nel comportarsi (pratica sociale), nel produrre intellettualmente regole intorno al comportarsi sociale (regole sulla pratica sociale). Si tratta, come si è detto, di un processo più che millenario, in cui si fa, a un certo punto, manifesta e accelerata la tendenza del Logos a strutturarsi in una forma *oggettiva*, là dove il Logos di questa forma, dopo averla pensata, *si consuma* nella forma stessa. Il Logos di quella forma (sintagma da intendere nel senso del genitivo oggettivo, cioè il Logos che si occupa di quella forma) diventa il Logos di quella forma nel senso del genitivo soggettivo: diventa, cioè, il Logos *immateriato* in quella forma. Il Logos si fa scienza e scienze, fino a farsi scienze specializzate e tecnologie specializzate, fino a farsi un arcipelago di tecno-scienze e di macchine. Emerge, così, un Logos del pensare, del parlare, del dialogare, del conoscere, del comprendere, dell'applicare, del riprodurre, del comportarsi e dell'individuare regole per il comportamento sociale. Si dà, così, un Logos a più livelli: teoretico, tecnico, pratico.

Ci si intenda bene, però. Quando si dice che il Logos individua le sue regole, non si sta dicendo che esso non abbia – nella sua spontaneità vivente – sue intrinseche regole. Ogni pensare e ogni comportarsi hanno, nel proprio vivere, regole incarnate. Non esiste un pensare senza regole in esso già incarnate, né un comportarsi o una pratica sociale senza regole già in quel comportamento e in quella pratica intrinsecate, inscritte, immateriali. Ogni pensare ha in sé le sue regole; ogni pratica sociale ha in sé le sue regole. A questo livello primo, si pensa e si agisce secondo regole *irriflesse*, che operano anche se non sono appositamente pensate e intenzionate. Quando si parla, perciò, di un Logos che si dà regole, si sta parlando *non* delle regole irriflesse che sono già nella vita spontanea del Logos incarnate, ma delle regole che sono – in modo *riflesso* – dal Logos intellettualmente elaborate e intenzionate. Si tratta, cioè, di regole artificialmente prodotte dal Logos in quanto intelletto. Esistono, perciò, due livelli nelle regole del Logos: quello delle regole pre-incarnate nel mondo della sua vita (*irriflesse*, intese al loro grado zero) e quello dal Logos intellettualmente prodotte

(*riflesse e obbiettivizzate, anzi ipostatizzate*). Può individuarsi, a ben vedere, tra questi due livelli un livello intermedio, collocato a medio raggio: quello di regole elaborate allo scopo di consentire allo spontaneo mondo della vita di esprimersi come è nella sua “natura” (si pensi alle “istruzioni per l’uso” di un oggetto, là dove le regole delle istruzioni non sono arbitrarie, ma dettate allo scopo di far funzionare l’oggetto come è nella sua “natura”, evitando, cioè, che si danneggi o si rompa; si pensi alle regole minime elaborate dalla civiltà umana per evitare le catastrofi delle singole comunità; si pensi alle forme di decalogo e di statuto dell’umano). Solo nello stadio in cui il Logos si dà delle regole intellettualmente prodotte, che tendono a separarsi dal mondo della vita che le ha prodotte, quel Logos sta diventando macchina, risparmiando il tempo e lo sforzo del ripensare sempre daccapo a ciò che fa.

2.2. La macchina artificiale e le sue regole

La macchina, in questo senso, è una struttura esteriore, fatta di regole intellettualmente costruite e di movimenti frazionati e coordinati. Essa opera indipendentemente da intenzioni dichiarate, da considerazioni sul *qui e ora* e da fini volta per volta voluti. In quanto tale, si dice che *funziona*. Questa catena di movimenti e di regole rigorosamente precostituite è *macchina*. Solo un Logos può produrre questa macchina, cristallizzandosi nella sua struttura e risparmiando, così, tempi e sforzi di ripensamento. Nella macchina il Logos si depone. Questa macchina non è necessariamente fatta di pezzi meccanici. Può essere fatta di proposizioni logiche, di norme giuridiche, di atti umani organizzati, di comportamenti sociali. Questa macchina, con l’avvento della specializzazione scientifica moderna, può appartenere a qualsiasi settore disciplinare e a qualsiasi struttura istituzionale.

Crediamo, a questo punto, necessario circostanziare il percorso del Logos nella sua destinale direzione verso la macchina. Il Logos – inteso come capacità di raccogliere dati, di pensare, di parlare, di discorrere, di ragionare, di dialogare, di produrre risultati conoscitivi e scientifici – tende strutturalmente, nel corso del suo sviluppo, a generare un percorso *algoritmicamente controllato*. Come è noto, si parla di algoritmo quando ci si riferisce a una serie coordinata di passi predefiniti e finiti (anche la procedura del cuocere la pasta può costituire un algoritmo). Nel tempo della scienza moderna, la macchina prodotta si realizza in due forme: come macchina

logica e come macchina fisica. La macchina logica funziona secondo il criterio della deduzione; la macchina fisica secondo il criterio della causalità. Ma, fra l'una e l'altra macchina, il pensiero moderno scopre il possibile costituirsi di una *corrispondenza biunivoca*, tale che la macchina logica si trasforma in macchina fisica e la macchina fisica si pone come il manifestarsi della macchina logica. La calcolatrice è un esempio moderno – non l'unico – di questo corrispondersi tra macchina logica e macchina fisica. In questo prototipo la procedura logico-deduttiva si trasforma in procedura logico-causale e viceversa. Lungo questa trasformazione, il Logos si è fatto doppiamente macchina, sia sul piano logico che su quello fisico. La procedura logica si è manifestata in procedura fisico-meccanica, mentre la procedura fisico-meccanica perviene a costituire immediato rinvio alla procedura logica a cui corrisponde.

Questa macchina, mentre diventa la manifestazione del Logos, si pone di fronte alla persona, che dello stesso Logos è portatrice. I presentatori della macchina dichiarano che questa macchina è destinata alle persone. Una tale macchina si realizza attraverso alcuni pregi specifici, che nascondono però, d'altra parte, alcune rimozioni essenziali.

Il Logos, da processo intenzionale che muove verso certi fini, si struttura, perciò, a un certo punto del suo sviluppo, come itinerario da percorrere secondo regole artificiali rigorose, che consentono di poter prescindere da quelle intenzioni e da quei fini che a quelle regole hanno condotto. Quel Logos si traduce, così, in pura procedura esteriore, non più discutibile. Il pensare viene sostituito dal calcolare. Allo spontaneo ragionare si sostituisce la formalizzazione del ragionamento; al libero esplorare, il procedimento calcolato e calcolante; all'interiore intuizione, il metodo del seguire algoritmi. Al ragionamento si sostituisce il sillogismo, al sillogismo il sillogismo formalizzato, al sillogismo formalizzato il calcolo logico, al calcolo logico il computer, al computer il robot "intelligente", al robot "intelligente" il robot "esperto", che sa imparare dall'esperienza.

Questa catena di movimenti e di regole rigorosamente precostituite è *macchina*. Questa macchina può essere logica, matematica, biologica, filologica, psicologica, pedagogica, giuridica, politica, economica, aziendale, burocratica, scolastica, sanitaria, militare, fiscale, finanziaria, mass-mediatica, perfino – per colmo di paradosso – etica (non solo se si tratta dell'etica farisaica fondata sull'esteriorità, ma anche se si tratta dell'etica che ignora il rapporto col *qui e ora* del concreto *tu*). Un campo di accoglienza può diventare una macchina, come può diventare una macchina un'associazione, un partito, una città, e così via. Mentre il Logos, nella sua prima fase, liberamente cerca sempre nuovi percorsi, esso, evolutosi in macchina,

prende congedo dall'universo del possibile in cui viveva radicato e arriva a prescindere da ogni intuizione vivente che ne decida – qui e ora, volta per volta – fini e significati. Il Logos, trasformatosi in procedura, si è condensato e semplificato in macchina.

In questa prospettiva, la macchina non è una cosa, ma l'idea che in questa cosa è strutturata. La macchina, ancor prima della realtà sensibile che si vede e si tocca, è la realtà sopra-sensibile, immateriale, cioè tutta mentale, che in quella realtà può leggersi con l'intelletto. Il meraviglioso complesso di meccanismi che nel Settecento trasforma a San Leucio di Caserta le matasse in tessitura della seta è macchina. Anche in una squadra di calcio che giochi "a memoria", ripetendo alla perfezione schemi di movimento ben preparati e collaudati, si realizza un'idea sopra-sensibile, immateriale, che solo l'esperto riconosce e che va a costituire l'identità di una macchina.

Il Logos, semplificatosi in macchina, si presenta come destinato alle persone, allo scopo di preservarne o migliorarne la vita. Occorre, però, domandarsi sulle caratteristiche di questa macchina, così come si presenta nel rapporto con le persone.

Essa, essendo generata dal Logos, è prodotta dal mondo della vita, in quanto il Logos è parte costitutiva del mondo della vita. Un tale mondo della vita, però, può essere inteso soltanto come *pre-categoriale*. Esso, cioè, precede la stessa possibilità che possa darsene una definizione concettuale. La macchina, prodotta dal Logos, è artificiale, cioè generata da un intelletto che l'ha elaborata, calcolata e prodotta. Questa macchina è fatta di regole, che costituiscono i criteri strutturali del suo funzionamento. In essa possono individuarsi tre dimensioni fondamentali. In *primo* luogo questa macchina è *astratta, generale e stabile*, nel senso che si è resa (almeno relativamente) indipendente, da un lato, dallo stesso produttore e, dall'altro lato, dai soggetti e dai *qui e ora* a cui si riferisce: il che significa che non reagisce in modo particolare a situazioni particolari. In *secondo* luogo, questa macchina guarda non all'intero, ma alle sue parti; e, per questa ragione, non si occupa di quel fine intrinseco che costituisce il senso e l'identità dell'intero a cui si applica (*l'entelékeia* di Aristotele). In *terzo* luogo, questa macchina non ha interiorità né si occupa di interiorità, perché intrattiene rapporti solo con comportamenti esteriormente percettibili.

Vediamo, a questo punto, le persone a cui la macchina è, secondo la dichiarazione del suo presentatore, funzionalmente destinata. In *primo* luogo, una persona è singolarità esistente e irriducibile: in quanto tale, non sostituibile e, d'altra parte, impossibilitata a delegare ad altri i suoi bisogni personalissimi; perciò, unica. In *secondo* luogo, la persona è capacità *intrin-*

seca di relazione con le altre persone: in quanto tale, relazionata con l'altra persona all'interno di un intero vivente comune. In *terzo* luogo, la persona è interiorità profonda: in quanto tale, non osservabile dall'esterno, né esauribile con un concetto che la classifichi.

Vediamo, a specchio, le tre correlative dimensioni della macchina. In una prima dimensione, essa opera in via astratta e generale: "non guarda in faccia a nessuno". In una seconda dimensione, essa opera frazionando in parti ogni intero, cioè ogni vita intera: tratta il suo oggetto tagliandolo a fette. In una terza dimensione, la macchina opera indagando il suo oggetto solo dall'esterno: lo tratta come semplice corpo osservato e circum-navigato. Nella prima dimensione, la macchina tratta il suo oggetto *non* come un originale, ma come una *copia* (è ripetitiva, sottoponendo il suo oggetto ad atti ripetitivi); nella seconda dimensione, lo smonta e lo rimonta come se non fosse vivo (lo spezza e lo ristruttura a piacimento); nella terza dimensione, lo tratta come se non avesse una interiorità (lo perlustra, lo controlla, lo riproduce).

Sia ben chiaro. Non si tratta di caratteristiche negative della macchina, ma di caratteristiche che *neutralmente* costituiscono la sua identità. Questa macchina, però, pur pensata per la persona, non potrà mai "vedere" la persona. Non nel senso che è *anti-personale* ma nel senso che è *a-personale*. Essa è *daltonica* alla persona, così come un daltonico non vede il rosso che pur gli è sotto gli occhi.

Le caratteristiche fin qui enucleate non costituiscono necessariamente un problema. Una macchina organizzata (di pezzi, di movimenti, di proposizioni, di norme, di atti, di comportamenti, eccetera) può ben essere benefica per un essere umano, anche se non vede la sua singolarità-persona. Il problema nasce, però, quando si perviene a quello stadio tecnologico così evoluto da determinare un *salto di qualità*. A questo punto, la macchina diventa mega-macchina, fino a trasformarsi in giga-macchina, di portata e di livello internazionali. In tale stadio la macchina, protesi dell'umano, è diventata così potente da trasformare l'essere umano, di cui era protesi, in una sua protesi. In un tale stadio, tendono a costituirsi – fra la macchina e la persona – due tratti strutturali specifici: da un lato, la macchina acquista un grado di potenza così grande da risultare governabile solo ad opera di un numero sempre più piccolo di uomini e solo in certe occasioni strutturali privilegiate; dall'altro lato, nell'eventuale conflitto tra il funzionamento della macchina e le esigenze della persona, prevale nettamente e sempre la macchina. Ciò significa, in forma concreta, che il fine – la persona – è diventato un mezzo e che il mezzo – la macchina – è diventato il fine.

Esaminiamo questo salto di qualità più in dettaglio. In primo luogo,

la macchina, essendo astratta e generale, opera per classi di elementi trattati, cioè cataloga. In secondo luogo, la macchina, essendo strutturalmente scompositiva, opera per pezzi da controllare. In terzo luogo, la macchina, essendo strutturalmente destinata a oggetti esteriori, opera su superfici esteriormente esplorabili. Ma, nel compiere queste operazioni, la macchina può lavorare sui risultati di un'altra macchina, che strutturalmente la precede nel funzionamento. In tal caso, la macchina cataloga sulla base dei risultati di una precedente macchina che ha prodotto le condizioni della catalogazione, cioè i cataloghi; lavora sui risultati di una precedente macchina che ha prodotto le condizioni del sezionamento, cioè il modo di individuare i pezzi; lavora sui risultati di una precedente macchina che ha preparato le condizioni per la misurazione delle superfici, cioè ha elaborato una metrica adeguata. La macchina funzionalmente successiva mette in atto i risultati preparati, nelle loro condizioni, dalla macchina che funzionalmente la precede. Non è escluso, d'altra parte, che anche quest'ultima macchina lavori sui risultati prodotti dai criteri funzionalmente stabiliti da una macchina ancora precedente.

Le macchine qui considerate operano secondo tre criteri: secondo il primo criterio, arbitrariamente attribuiscono un oggetto a una classe; in base al secondo criterio, misurano secondo il principio del *contare*; in base al terzo criterio misurano secondo il principio del *confrontare* tra di loro estensioni o figure. Si parla qui di arbitrio, in quanto la macchina opera secondo un criterio strutturato che non prevede alcuna giustificazione del criterio messo in atto. La prima operazione descritta realizza un arbitrio classificatorio: mette l'oggetto in una scatola; la seconda operazione realizza una misurazione aritmetica: conta secondo quantità espresse nel tempo; la terza operazione realizza una misurazione geometrica e topologica: commisura estensioni o figure secondo quantità espresse nello spazio. In realtà, in questa macchina è riconoscibile una precisa epistemologia, consistente nell'incrocio fra un arbitrio e una misurazione, là dove l'arbitrio simula un fattore *soggettivo* e la misurazione un fattore *oggettivo*. Se volessimo pensare questa macchina in termini antropomorfici, potremmo dire che essa, puro incrocio di arbitrio e di misura, si presenta come *non discrezionale*, come *non responsabile* e come *non dialogante*. *Non discrezionale*, perché è strutturalmente incapace di discorrere con una persona adattandovisi; *non responsabile*, perché strutturalmente incapace di rispondere a qualcuno di ciò che fa; *non dialogante*, perché strutturalmente incapace di entrare nell'interiorità dell'"oggetto" di cui si occupa.

La macchina generalizza-astrae, conta i pezzi, commisura fra loro le parti esteriori. Nella prima dimensione, tratta gli oggetti dello stesso gene-

re come uguali (generalizzazione) e li tratta in modo uguale a prescindere dal tempo in cui opera (astrazione). Nella seconda dimensione, la macchina tratta l'oggetto non come intero, ma come spezzettato. Nella terza dimensione, tratta l'oggetto come privo di qualsiasi interiorità. Funzionando così, la macchina opera, in realtà, secondo puri criteri di *quantificazione*.

Ciò è abbastanza chiaro per quanto attiene alla seconda e alla terza dimensione, perché nella seconda dimensione accade una misurazione aritmetica (una matematica per computazione) e nella terza dimensione una misurazione geometrica o una misurazione topologica (una matematica per comparazione).

Si badi, però. A guardar bene, anche l'operazione che generalizza e astrae può ricondursi a un atto di quantificazione. Infatti, la generalizzazione- astrazione significa una quantificazione per *serialità* e *continenza*. Si costruisce un genere sulla base di un modello mentale costituito da una comprensione e da una estensione, là dove la comprensione riguarda il numero di caratteri logici contenuti nel modello mentale e l'estensione il numero degli enti a cui quel modello si riferisce (sono noti, in proposito, i risultati della logica di Port-Royal). La comprensione e l'estensione si comportano, in tale contesto, in modo *inverso*. Ciò significa che, più basso è il numero di caratteri logici contenuti nel modello, più alto è il numero degli enti a cui questo modello si riferisce. La costruzione della generalizzazione- astrazione nasce da una riduzione dei caratteri logici esistenti in un modello mentale e dalla corrispondente crescita degli enti a cui quel modello si riferisce. Passando da una specie a un genere, si riduce il numero di caratteri logici e, corrispondentemente, si accresce il numero degli enti di riferimento, così come è facile capire confrontando la specie dell'uomo e il genere dell'animale. Con la generalizzazione- astrazione si compie, perciò, un'operazione di seriazione e di continenza. A ben guardare, un'operazione di quantificazione: di quantificazione *topologica*. In definitiva, la macchina, in tutte e tre le dimensioni considerate, tratta il suo oggetto esclusivamente secondo genere, peso, numero, misura e quantità. È fin troppo facile osservare che esistono realtà che non possono essere valutate secondo questi parametri esteriori: i libri non possono essere valutati dal peso (primo tratto strutturale), né dai pezzettini di carta che li compongono (secondo tratto), né dal colore delle copertine (terzo tratto); una persona non può essere valutata dalla stazza, dal numero delle cellule componenti, dalla struttura del corpo. Eppure, la macchina, quando intende essere modello esaustivo, valuta così.

Se tutto viene quantificato, un tale criterio può in questo modo formularsi: tutto si quantifica; quindi, anche ogni qualità va quantificata. Qui

il principio della quantità, assunto come *assoluto*, si pone come criterio unico al quale ogni altro deve essere *ridotto*. Ciò significa che, quando si quantifica, possono darsi tante possibili e diverse quantificazioni. Se si quantifica bisogna sapere secondo quale criterio si è quantificato. Posto che possono esserci infiniti criteri di quantificazione, quale sarà il criterio da scegliere? Questa domanda condurrebbe a risolvere il problema della qualità del criterio da adottare per la quantificazione. Ma, essendosi presupposta l'*assolutezza* del principio di quantificazione, anche questa qualità dev'essere omologabile con la quantificazione. Ciò significa che la qualità del criterio deve essere *de-qualitativizzata*. Da ciò deriva che alla domanda: "qual è il criterio più importante per una quantificazione?", si dovrà, in termini quantitativi, rispondere che "tutti i criteri sono ugualmente importanti, quindi nessuno è importante". La qualità del criterio, ridotta alla sua quantificazione, si converte nel concetto di arbitrio. Posto che di un oggetto possono darsi infinite quantificazioni, tutte queste quantificazioni sono ugualmente importanti, e quindi nessuna può essere scelta a preferenza di un'altra. La *qualità*, ricondotta alla *quantità*, è null'altro che l'*arbitrio*.

Si noti. Icona significativa di questa situazione per cui si dà una quantità infinitamente numerabile incrociata con un arbitrio illimitato è nell'immagine della biblioteca infinita di Jorge Luis Borges. Qui, in un fenomeno combinatorio in cui si associano in tutti i modi possibili tutte le lettere dell'alfabeto, nascono tutti i libri possibili, quelli aventi senso e quelli non aventi senso. In questa immagine vive, in realtà, quell'incrocio fra quantità e arbitrio in cui risiede la modernità; e, con essa, la sua macchina logica nel suo funzionamento *puro*. Lungo questa strada, Borges ha guardato con rigoroso disincanto decostruttivo lo stesso concetto di *ordine*, là dove scrive⁶ che l'ordine fra le cose non consiste in una qualità che *preceda* il loro essere in un certo modo disposte, ma in una qualità che *segue* il semplice fatto che quella disposizione era stata in quel modo *arbitrariamente decisa*, seguita dal fatto che quella disposizione viene semplicemente *ripetuta*. In questa prospettiva, l'ordine non consiste in una disposizione *degn*a di essere ripetuta, ma semplicemente nel *fatto* che questa disposizione è stata in questo modo decisa, aspettandosi di essere conformemente ripetuta. Alla base del concetto di ordine si pone, in questa luce, *non* una qualità intrinseca a questa disposizione, ma il fatto arbitrario della sua *arbitraria disposizione*. Questo ordine si comprende nel contesto di un volontarismo teologico secolarizzato. In questa prospettiva, dire che una disposizione è ordinata significa

⁶ Jorge Luis Borges, *Finzioni*, tr. di Franco Lucentini, Einaudi, Torino 1995, p. 78: «... gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine (che, ripetuto, sarebbe un ordine: l'Ordine)».

semplicemente che essa *ripete* una disposizione – quale che sia – precedentemente in modo arbitrario decisa. Posso ben decidere di collocare, in una stanza, i tavoli sotto il soffitto e le sedie su una parete verticale, ripetendo – poi – sempre questa disposizione, e anche questo sarà un “ordine”. Un tale “ordine”, perciò, ha due tratti strutturali: l’arbitraria decisione che dispone in un certo modo le cose e la sua conforme ripetizione. In questa prospettiva, ogni valore è *cancellato*.

Nel momento in cui la macchina, interrotto ogni rapporto col mondo della vita, tutto quantifica, quantificherà secondo il criterio arbitrariamente strutturato in essa. Potrà, certo, replicarsi che un tale criterio è stato stabilito dal mondo della vita, cioè da chi ha prodotto la macchina, che pur sempre opera nell’ambito di una concreta vita sociale; ma sarà facile rispondere che, avendo per definizione la macchina interrotto ogni rapporto col mondo della vita da cui è sorta, un tale criterio non è più in condizione né di auto-giustificarsi né di essere modificato, nel caso in cui dal mondo della vita e dalle singole persone emergano – *qui e ora* – necessità urgenti che mettano quel criterio in discussione. Potrà, certo, ancora contro-replicarsi che la macchina organizzata, essendo stata accuratamente costruita, è in grado di prevedere adeguatamente ogni esigenza, essendo *completa*; ma sarebbe facile replicare ancora che, per ragioni logiche rigorose, nel Novecento analiticamente dimostrate (le antinomie di Bertrand Russell, i principi di incompletezza dei sistemi di Kurt Gödel), nessun sistema di regole può essere mai completo, sicché fra il mondo della vita e i sistemi logici permarrà sempre un salto strutturale. E, d’altra parte, ammesso e non concesso che la macchina possa diventare completa, resta il fatto che una tale completezza sarebbe pur sempre fondata su arbitrii di classificazione e di quantificazione (aritmetica, geometrica, topologica). Va sottolineato, in proposito, che una qualsiasi classificazione compie, rispetto a ciò che viene da essa classificato, due mutilazioni essenziali: 1) ignora l’esistenza della singolarità umana a cui si riferisce e 2) la riduce, in ogni caso, alla prospettiva classificatoria da cui arbitrariamente muove. È notizia di questi giorni che un uomo non ha potuto essere curato in ospedale perché non risultava esistente all’anagrafe italiana. Fra l’esistenza, propria del mondo reale, e la classificazione, propria del mondo formale (in questo caso, *anagrafico*), è la classificazione che decide (nel senso che essa, mentre si auto-dichiara universale, decide se esisti e a quali condizioni). Fra la pretesa di completezza del sistema e il mondo della vita il salto *sempre permance*. È ancora notizia di questi giorni che un preside, a cui era stata fatta richiesta, da parte dei genitori di uno studente morto, del tema eccellente che egli aveva scritto in occasione di un premio, si è rifiutato di aprire l’archivio perché la norma

non glielo consentiva.

Di questo salto strutturale fra sistema logico e vita il mondo della vita inconsciamente *sa*. Ne è indizio l'idea di "buon senso", il quale, contrariamente a ciò che tradizionalmente se ne pensa, non implica soltanto il richiamo pratico a una grezza e approssimativa sensibilità del quotidiano, ma la percezione *profonda* – l'intuizione vivente – che fra il mondo della vita e il mondo formale si dà necessariamente una cesura che è *impossibile* superare dal punto di vista formale e che è invece *necessario* superare dal punto di vista sostanziale. In questa prospettiva, il "buon senso", inteso come il "senso buono", è l'indicatore della insuperabile distanza strutturale fra il mondo della vita e il mondo formale. Si tratta di una distanza rigorosamente avvistabile a partire dal mondo della vita. Questa distanza è percepita da una sorta di istintivo *senso* che si esprime per negazione, facendo emergere, volta per volta, ciò che *non* si deve fare. Il buon senso fa percepire ciò che è irragionevole, disumano, comico, assurdo, dando voce a reazioni che non possono non nascere dal mondo della vita. Il mondo delle barzellette è una miniera di questi incidenti del buon senso. Ma la precisione dell'algoritmo non li coglie. E non a caso una macchina, fra l'altro, non ride.

La macchina, però, nonostante l'insuperabile iato fra l'incompletezza formale e l'esistenza reale, può essere strutturata in modo tale che, pur non potendo essere completa, *tenda* alla completezza. In tale caso, però, dovrà prevedere un numero sempre più complicato di articolazioni, che cercheranno di aderire come un guanto a ogni singola identità, andando, perciò, ad allestire un autentico stato di assedio nei confronti degli oggetti a cui essa come macchina è destinata. Ciò significa che, per risolvere l'irrisolvibile problema della completezza, la macchina metterà in piedi un'autentica caccia ai dettagli, che potrà rivelarsi in collisione anche tragica – se non tragicomica – col mondo della vita e dei suoi bisogni. Il prezzo della mancata completezza della macchina sarà pagato dallo stato di persecuzione dei sottoposti. Uno degli effetti tragicomici è nel fenomeno per cui la macchina, per evitare le violazioni che avvengono in un suo settore, potenzia a dismisura la persecuzione dei comportamenti in ogni settore, e soprattutto dei più deboli, innescando un crescente circolo vizioso che arriva all'accanimento persecutorio *strutturato*. Per combattere il terrorismo aereo, si accresce a dismisura l'ispezione corporale sui viaggiatori; per combattere l'evasione fiscale si accresce l'accanimento su chi paga; per combattere l'assenteismo dal lavoro, si accresce l'accanimento su chi è diligente; per combattere il fenomeno dei falsi disabili, si accresce l'accanimento sui veri. Ogni falla nel sistema viene suturata accrescendo ossessivamente la com-

plicatezza del sistema. Si pensi a quella che è diventata un'esperienza corrente nel campo della nostra vita quotidiana, quando, nel rapportarci con un'artificiale voce-guida a cui intendiamo chiedere qualcosa, ci vengono proposte, nella forma di generi pre-cristallizzati, numerosissime domande tra cui scegliere, senza che nessuna di esse costituisca una soluzione del nostro problema e senza che nessuna possibilità ci sia data di inserire la nostra domanda o di parlare con una voce umana che possa tener conto dell'eccedenza della nostra esigenza rispetto al paniere dei generi cristallizzati. Qui appare chiaro che il paniere offerto dalla macchina non solo è incompleto, ma non lo sa ed è strutturato in modo da trasformare la sua incompletezza in una supponente e prepotente idea di completezza. La macchina, pretendendo di soddisfare ogni esigenza umana, meccanicamente la schiaccia. Essa, infatti, è *precisa*. Precisa fino all'irragionevolezza e all'insensatezza. Esiste una dimensione *paranoica* della precisione, sulla quale ci sarebbe molto da sondare.

Come dicevamo, questa macchina, guardata nelle sue tre dimensioni, generalizza, astrae, spezzetta il vivente, riduce ogni realtà alla sua scorza. Ciò significa che essa, per definizione, mentre costruisce generi, può compiere generalizzazioni discriminatorie (costruendo, ad esempio, "astrazioni su misura" per privilegiare alcuni oggetti a danno di altri); mentre tratta l'intero spezzandolo, può violare l'interezza vivente; mentre riduce l'interiorità all'esteriorità (secondo lo schema fisico-matematico del nastro di Möbius), può disconoscere ogni fenomeno interiore. Proviamo a indicare alcuni esempi. In base alla prima dimensione della macchina (quella della generalizzazione-astrazione), un affamato può essere ascritto allo stesso genere del sazio, secondo il noto apologo di Trilussa sul pollo; oppure una certa attività umana, come quella scolastica o quella sanitaria, può essere trattata secondo le stesse regole astratte e generali che sono previste per ogni attività puramente economica; oppure le scienze umanistiche possono essere trattate con le stesse regole con cui sono trattate quelle cosiddette dure. In base alla seconda dimensione (la frantumazione in pezzi dell'intero vivente), un lavoratore, considerato la semplice somma delle sue ore lavorative (e quindi espianato dalla sua vita sana e reale), potrebbe essere invitato a lavorare per un intero anno spostandosi ogni giorno in una sede continentale diversa. In base alla terza dimensione della macchina (la riduzione dell'interiorità all'esteriorità), un essere umano simulatore potrebbe essere trattato come un eroe e un eroe come un assassino.

La macchina, certo, potrebbe essere sottomessa alla discrezionalità, alla responsabilità e alla dialogicità di chi l'ha prodotta. Ma ciò può accadere soltanto nello stadio in cui la macchina è ancora sottoposta al possibile

controllo del suo produttore. Non può più accadere dopo il salto di qualità determinato dalla svolta in cui la macchina, entrando in un universo di macchine, non ha più un produttore in grado di governarla (o ne ha così pochi da rendere difficile o impossibile la loro azione governante) e, soprattutto, in caso di conflitto con le esigenze dell'“oggetto vivente” trattato, prevale su di lui.

Nel momento in cui il predetto salto di qualità si verifica, ossia nel momento in cui la singola persona diventa protesi della sua protesi, le caratteristiche sopra identificate nella macchina (attività astratta, tecnica scompositiva, funzionamento esclusivamente esteriore) *possono* trasformarsi da *a-personali* in *anti-personali*.

Osservando la macchina nei suoi rapporti con la persona, può concludersi, in una prospettiva consapevolmente antropomorfa, che la macchina non crede all'esistenza di una singolarità vivente, né all'esistenza di una intelligenza vivente, né all'esistenza di un'interiorità. Non crede, perché a siffatte cose non può credere. Semplicemente le *ignora*. La macchina ignora l'esistenza della persona, ignora la vita, ignora la coscienza e l'interiorità. Essa non pondera, non sceglie; non si vergogna, non ha sensi di colpa; non dialoga, non conosce il pudore, non ha compassione. Non ride. Lungo questa deriva, essa può diventare – tecnicamente, al suo grado estremo – anonima, autoptica e panottica; in una parola, indifferente, sezionatrice e automatica; e, perciò, cancellatrice di ogni essere umano, mortifera e spietata. In questo senso, la macchina non crede alla verità della vita a cui si applica, per la quale è stata pensata e che pure strutturalmente la precede.

Questa analisi non comporta affatto che tutte le macchine delle regole siano qualitativamente sullo stesso piano. Anzi, è certamente possibile una loro valutazione sceveratrice. Questa potrà svilupparsi sulla base di due criteri fondamentali: la distanza della macchina dal mondo della vita da cui emerge (distanza valutabile in termini di *correggibilità* e *adattabilità* delle regole) e la distanza dai bisogni fondamentali delle singole persone (distanza valutabile in termini di *presidio reale* di questi bisogni). Una tale distanza potrà essere qualitativamente ridotta soltanto se nella macchina possano operare strutture di collegamento fra la rigidità dell'impianto pre-costituito e la sensibilità al mondo della vita, strutture di collegamento che possono essere di vario tipo, ognuna congrua alla sua macchina di pertinenza. Per esempio, nel caso della macchina giuridica le strutture di collegamento sono rappresentate dai *principi*, i quali, a differenza delle *norme*, sono chiamati a “pescare” nel mondo della vita attraverso la sensibilità ai valori del contesto sociale. Si tratta di valori distinguibili, a loro volta, in due falde: quella – più superficiale – relativa alla *Lebensform* (alla *forma*

di vita) storicamente in atto e quella – più radicale e profonda – relativa a una *Lebensform* dell'umano in quanto tale, che mai può essere violata, sotto pena di catastrofe del mondo umano stesso (si sta parlando, cioè, del mondo della vita umana in quanto tale). Qui si incrocia un problema specifico che va almeno accennato. Nel mondo contemporaneo appare culturalmente prevalente quella concezione che va sotto il nome di “non-cognitivism etico”, per la quale i valori non possono essere razionalmente conosciuti, in quanto si riducono alla loro pura emozionalità. A una tale concezione si contrappone, come è altresì noto, quella concezione che va sotto il nome di “cognitivism etico” per la quale, invece, i valori possono essere razionalmente conosciuti. Come abbiamo già altrove argomentato⁷, una tale contrapposizione va criticamente meta-pensata. Si tratta, nell'impostazione da noi adottata, di pensare i valori *non* a partire dalla loro *affermazione*, ma dalla loro *negazione*. Si tratta, cioè, di impostare il ragionamento secondo il criterio che i logici e i matematici chiamano, a volte, ragionamento per assurdo, che si sviluppa non dimostrando la tesi diretta ma negando la contraria. In questa luce, si può ben dubitare, all'interno di un certo spettro di variazioni, dell'identità precisa dei valori, ma non si può dubitare, oltre un certo limite, della necessità di considerare *disvalori* quei comportamenti che, ove vengano praticati, metterebbero in catastrofe l'umano *toutcourt* e, al tempo stesso, l'umano di quello stesso intellettuale che nega la conoscibilità dei valori. Per compiere un tale atto di discernimento del limite, occorre l'intervento di quel *ensore intelligente* che altrove abbiamo chiamato “intelligenza dei bordi”. Oltre il cognitivism etico e oltre il non-cognitivism etico va pensato, perciò, un “falsificazionismo etico”, per il quale bisogna partire dal riconoscimento inconfutabile di quei comportamenti che sono, al di là di ogni ragionevole dubbio, *disvalori*. Riconoscere che esistono disvalori certi non può non comportare che esistono, invece, comportamenti ragionevolmente accettabili, o almeno tollerabili.

La macchina oggetto dell'analisi deve essere, pertanto, valutata nei termini della qualità umana che essa consente o impedisce. Una tale valutazione potrà darsi se si presta attenzione ad alcuni precisi indicatori. Dovrà tenersi conto, per esempio, del grado entro cui le parti della macchina possono essere, qui e ora, modificate e/o adattate nel caso di manifeste irragionevolezza, che violano la sottostante forma di vita, e nel caso di manifeste disumanità, che violano i bisogni fondamentali delle singole persone (si tratta, in effetti, di quelle due falde del mondo della vita di cui

⁷ Giuseppe Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Monduzzi editore, Milano 2015; Id., *Persone e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 2017.

prima dicevamo). Nell'uno e nell'altro caso, si tratta, in realtà, di valutare e misurare l'attitudine della macchina a esporsi ai criteri stringenti e indifferibili della vita concreta in cui opera, criteri da considerare come clausole di salvaguardia dell'umano.

Uno dei tratti specifici che caratterizza la macchinicità nel suo farsi ideologia, ossia pratica mentale cristallizzata e chiusa, consiste nel fatto che essa tende a trascurare sempre più, come spuria rispetto alla sua purezza, la qualità educativa della componente umana implicata nel funzionamento della macchina stessa. Nessuna macchina può prescindere da un minimo grado di qualità educativa. Si pensi, per un semplice esempio, a quanto i teorici di una democrazia intesa come pura procedura si arrendano poi, a un certo punto, di fronte all'insufficienza radicale di tale criterio, nel momento in cui sostengono l'importanza di una "educazione alla democrazia". Evidentemente, la qualità educativa non può essere ricondotta a una pura procedura: essa rappresenta, invece, proprio *ciò che alla procedura si sottrae*.

Al primo livello della macchina, perciò, ossia a quel livello che è più prossimo al mondo della vita, una valutazione sceveratrice resta possibile. Ma, nel tempo del salto di qualità di cui sopra si è parlato, la macchina delle regole è diventata, progressivamente, mega-macchina e giga-macchina, sempre più distante dal mondo della vita e dai bisogni delle persone: in termini di modificabilità, di adattabilità, di governabilità e di attitudine a presidiare questi bisogni personali primi. Come è noto, negli ultimi tempi un algoritmo ministeriale ha preteso di distribuire in modo asettico i trasferimenti del personale della scuola in Italia. I risultati sono noti.

Davanti alla *macchina* delle regole si erge, come argine insuperabile, la *verità*. Si chiarisca, però, un punto importante. Non si tratta, qui, della verità in senso metafisico, ossia di quella verità intellettuale o reale di cui tutti discettano e nessuno sa. Si tratta, invece, della semplicissima verità della vita, ossia della verità che è la vita nel suo farsi quotidiano e nel suo essere costituita dalle persone reali che la vivono, còlte nei loro bisogni primi, personalissimi, indelegabili, inviolabili. Questa verità non è la verità come corrispondenza, il cui nucleo è intellettuale e riflesso. Essa è, invece, la verità *pre-categoriale* della vita, ossia la verità più concreta e inconfutabile che ci sia. Di questa "verità della vita" fanno parte i bisogni fondamentali delle persone. Si tratta delle persone, ossia di quegli esistenti umani che *non* sono categorie, perché costituiscono – così come il mondo della vita di cui fanno parte – un pre-categoriale anch'essi: un pre-categoriale in termini singolari. Questi esistenti umani sono dotati di bisogni primi, senza i quali non potrebbero permanere nell'esistenza.

Questa verità dei bisogni primi delle persone va intesa in due sensi.

Non solo nel senso che questi bisogni vanno da un potere esterno tutelati, ma nel senso che a questi bisogni occorre dare spazi di libertà. Non si tratta, cioè, solo di proteggere, ma di aprire varchi alle spontanee possibilità, che non possono essere create dall'esterno.

Sarebbe possibile, però, una obiezione a queste nostre obiezioni. Potrebbe sostenersi, infatti, che la giga-macchina appena descritta – che generalizza-*astrae*, divide in pezzi e tutto esplora dall'esterno – andrebbe guardata, però, dal singolo nella sua complessiva *intelligibilità*. In altri termini, questa macchina, per le sue caratteristiche strutturali, dovrebbe essere accettata perché giusta nei tempi lunghi, sicché alle sue inderogabili forme dovrebbe adattarsi ogni singolarità, provvisoriamente incapace di cogliere la razionalità di quell'insieme strutturato. Una tale obiezione, però, significherebbe che alla complessività di quella macchina, data per giusta, dovrebbero essere sacrificati *non* bisogni o desideri qualsiasi, ma quei bisogni minimi che costituiscono il nucleo di un esistere dignitoso. Ciò significa che la macchina dovrebbe poter imporre non solo la sua ideologia, ma la sua idolatria, che è di per sé sacrificale. Anche ammesso che la macchina sia dotata di una intelligibilità superiore, a nessuna macchina dovrebbe essere mai consentito di violare il nucleo dei bisogni inviolabili delle singole persone, fosse anche una sola. Nessuna persona, nei suoi bisogni primari, può essere sacrificata a una macchina, fosse anche essa capace di annunciare il sole dell'avvenire. La macchina non deve essere abilitata a compiere sacrifici di esseri umani, eppure lo fa.

Se tra la macchina e la verità della vita si apre, perciò, a un certo punto, un radicale conflitto, il problema fondamentale della civiltà umana consisterà nel grado di reattività che il mondo della vita e il mondo delle persone riusciranno a sviluppare – culturalmente e operativamente – nei confronti dell'azione macchinica che li schiaccia.

3. La macchina giuridica

3.1. Il giuspositivismo come teoria della macchina

Una di queste macchine è la macchina giuridica, intesa come macchina normativa. L'illuminismo settecentesco è stato il momento epocale in cui il Logos, pensando di organizzare la società secondo un modello di Ragione, ha cercato di strutturare esteriormente il potere in modo compatibile con la Ragione stessa. Secondo la concezione illuministica, le leggi dovevano essere pre-date, semplici, poche, chiare, astratte, generali, stabili, coerenti, costituenti un ordinamento completo. Sono le premesse

strutturali che nascostamente sottendono la *separazione dei poteri*. Si tratta, come si vede, di criteri esteriormente leggibili e senza equivoci applicabili. Il Logos, pertanto, tende a vincolare il potere, non attraverso l'indicazione di valori interiori, difficilmente sottraibili alla vaghezza e alle pluralità di interpretazioni, ma attraverso l'indicazione di limiti leggibili in forma esteriore e inequivoca. Il Logos cerca di trasformare il potere in Ragione, trasformando la forza del potere nella macchina della Ragione, ossia in una Ragione trasformata – a sua volta – in struttura di macchina. In base a questo Logos, il modello di potere, conformandosi a un tale criterio strutturale, diventa macchina, ossia macchina giuridica razionale. Il Logos naturale – cioè vivente – si trasforma, così, in modello giusrazionalistico, e il modello giusrazionalistico in modello giuspositivistico a struttura razionale. Il Logos, in questo percorso, si asciuga in macchina acquisendo i tre tratti strutturali che qualificano la macchina come tale: il criterio dell'astrattezza e della generalità, quello della scomposizione in parti e quello dell'esteriorità. Una tale macchinicità ha un pregio: cerca di realizzare un valore di giustizia non attraverso la troppo ardua “conversione dei cuori” né attraverso l'invocazione di valori, troppo variamente interpretabili, ma attraverso l'individuazione di criteri chiari, osservabili dall'esterno e concretamente operabili e controllabili. È qui la sua forza, ma anche il suo limite.

In questa prospettiva, le regole poste dal metodo cartesiano, quelle elaborate dalla scienza moderna e quelle istituite dall'illuminismo giuridico si collocano lungo lo stesso itinerario: quello di un Logos che produce, come suo risultato e suo metodo, la struttura di una macchina.

Lungo questo sviluppo, il novecentesco giuspositivismo di Hans Kelsen non sarà altro che la teoria di una macchina, condotta alla sua perfezione: la macchina del diritto positivo, fatta di norme, ossia di proposizioni logiche prescrittive, linguisticamente formulate. Questa macchina giuridica è costituita di norme, cioè di modelli logico-linguistici che regolano fattispecie compiutamente descritte. Esiste, in tale contesto, una precisa corrispondenza biunivoca fra la norma e la fattispecie da essa prevista (salvo il caso, *non* kelseniano, di cui ci occuperemo in seguito, in cui l'individuazione di una *ratio* conduca alla restrizione o all'allargamento del significato letterale di quella norma, ma in questo caso, come vedremo, la *ratio* è un principio che estende o restringe i confini della norma di cui parliamo). Tutta la macchina delle norme va a costituire un unico ordinamento giuridico, il cui fondamento logico, per Kelsen, risiede in una norma fondamentale, che conferisce unità e validità all'intero complesso normativo.

Kelsen è un gius-positivista, che, in quanto tale, muove dall'indubi-

tabilità dei *fatti*. Egli muove dal *fatto* della norma, ossia dalla norma intesa come fatto. Si tratta, però, di un particolare tipo di fatto, perché si tratta del fatto di una formulazione linguistica, consistente in una dichiarazione-qualificazione. Questo *fatto* è, in quanto dichiarazione-qualificazione, una *forma*, in quanto *intenziona* un piano che è *fuori* di quella forma. La norma è un *fatto-forma* che, essendo forma, intenziona fatti (naturali, umani e sociali) che *non* sono forme.

Kelsen, muovendo da questo fatto e da questa forma, risale – norma dopo norma – al fondamento logico di ognuna di queste norme, fino a pervenire a quell'unica norma non scritta che costituisce il fondamento logico di tutte. Si tratta della norma fondamentale che dà unità e validità (cioè, esistenza giuridica) all'intero ordinamento normativo.

Questa norma fondamentale, in quanto presupposto logico primo, può essere guardata da due diversi punti di vista: dal punto di vista del suo fondare un insieme di proposizioni logico-linguistiche e dal punto di vista del suo fondare un insieme di fatti storici che producono queste proposizioni (si tratta, cioè, del fondare fatti di produzione giuridica).

Guardando questa norma fondamentale dal primo punto di vista (cioè, come norma che logicamente fonda una struttura di proposizioni logico-linguistiche), essa si comporta, in realtà, come il complesso dei tre principi della logica: quello di identità, quello di non contraddizione e quello del terzo escluso. In base al primo principio, l'insieme delle norme soprastanti deve essere visto come unitario e distinto da tutto ciò che è diverso da esso; in base al secondo principio, questo insieme di norme deve essere visto come coerente, cioè come esente da contraddizioni; in base al terzo principio, esso deve essere inteso come completo, cioè tale da contenere o la norma che permette o la norma che vieta un certo comportamento, senza che possa esserci alcun *tertium genus* come zona vuota. È certamente vero, come alcuni critici hanno osservato (Amedeo G. Conte), che nell'ordinamento giuridico kelseniano possono ben esistere norme contraddittorie fra loro; ma è, d'altra parte, vero anche che in un tale ordinamento permanentemente opera un vettore logico che spinge a ridurre il più possibile – attraverso previsti meccanismi procedurali – l'esistenza di contraddizioni.

Guardando la norma fondamentale dal secondo punto di vista (cioè, come norma che fonda un insieme di fatti storici che producono proposizioni logico-linguistiche), può scoprirsi che questa norma fondamentale nasconde una *finzione*. Essa contiene la finzione per cui le singole norme, da cui Kelsen pur parte, costituiscano un'unità, ossia un intero e unitario organismo logico. A ben guardare, invece, le norme considerate, potendo

essere state prodotte da leggi e da fonti di produzione diverse e disparate, non costituiscono affatto – di per sé – un'unità. Considerarle come unità significa operare una *finzione*. Si tratta di una finzione che si realizza operando attraverso i predetti tre principi logici. Solo attraverso questa finzione le norme, di per sé separate e disparate, possono essere considerate *come se* fossero collegate in unità. Né la finzione si ferma qui. Le norme non vengono considerate soltanto come unitariamente e coerentemente collegate, ma come *costituenti un ordinamento*. Ciò implica l'*ulteriore* finzione per la quale in quel complesso di norme deve poter trovarsi sempre la norma necessaria per la situazione che si intende regolare. Si tratta della finzione per la quale quell'ordinamento viene considerato come “completo”, avente – cioè – in se stesso un principio di chiusura, che preventivamente lo vaccina dall'essere manchevole di qualcosa. Fingere che un ordinamento sia completo significa, in realtà, come si è già detto, operare col principio logico del terzo escluso.

Se questa norma fondamentale costituisce una finzione, c'è da domandarsi, però, a questo punto, quale sia la ragione, ossia la *ragion sufficiente* di questa finzione.

La norma fondamentale, cioè, presuppone, a sua volta, una domanda sulla sua ragion sufficiente. Questa domanda impone di legare la norma fondamentale – e quindi l'ordinamento giuridico da essa fondato – al mondo della vita che le dà origine e senso. Un organismo giuridico non ha affatto senso in sé, ma solo in quanto è funzionale a un mondo della vita che lo richiede. La norma fondamentale rinvia, così, necessariamente al mondo della vita, il quale ha inevitabile bisogno di un ordinamento che lo disciplini. In questa luce, se è vero che la norma fondamentale è una finzione, questa *finzione* nasce dalla sua *funzione* all'interno del mondo della vita, da cui non può essere separata. È la sua funzione pratica e prassica.

Nella visione epistemologica di Kelsen, la norma fondamentale costituisce un presupposto logico. La teoria kelseniana, intendendo essere pura, lascia perciò fuori dal suo dominio scientifico qualunque questione che riguardi il presupposto *ontologico* sottostante a quel presupposto logico. Kelsen vede il presupposto logico, non il presupposto ontologico. Egli, cioè, non si domanda, né intende domandarsi, quale sia il mondo della vita che quella macchina giuridica necessariamente presuppone e da cui quella macchina è nata.

Un tale mondo della vita, in realtà, può individuarsi a due livelli. A un primo livello, esso esprime la particolare forma di vita, storicamente determinata, che quell'ordinamento giuridico presuppone e sta presupponendo. A un secondo livello, quel mondo della vita esprime i capisaldi

fondamentali che nessun mondo della vita, se è vita umana, può violare. Il primo livello è quello della *Lebensform*, ossia di una forma di vita storicamente determinata; il secondo livello è quello di una *Lebensform umana*, ossia quello dei fondamenti umani che nessuna forma di vita, per quanto storicamente relativa, può violare, sotto pena dello sconfinamento nell'impossibile, nell'intollerabile, nell'insostenibile e nell'assurdo.

Se guardiamo, perciò, la macchina giuridica di Kelsen nel più generale contesto del mondo della vita umana a cui appartiene e a cui non può non appartenere, scopriamo, a prescindere dallo stesso Kelsen, all'interno di quella macchina giuridica altre strutture e, a fondamento di quella macchina giuridica, altre istanze. All'interno di quella macchina giuridica scopriamo, accanto all'esistenza di norme, l'esistenza di principi; a fondamento di quella macchina giuridica scopriamo valori, insieme con l'esistenza di una comunità interpretante e praticante.

3.2. Norme e principi fra asse orizzontale (estensibilità semantica) e asse verticale (mondo della vita)

Veniamo al rapporto fra *norme* e *principi*. Le norme descrivono fattispecie ben determinate, con le quali sono biunivocamente legate; i principi non descrivono singole fattispecie, ma si estendono – semanticamente si estendono – a fattispecie simili, di cui non è concettualizzabile esaustivamente la similarità, mentre consentono così di collegare norme fra loro secondo un movimento di pensiero che mira a estendersi all'intero. Le norme classificano comportamenti, secondo un criterio comprensionale completo e secondo un criterio estensionale che nettamente circoscrive; i principi non classificano ma orientano, secondo un criterio comprensionale incompleto, cioè aperto, e secondo un criterio estensionale elastico, che non prevede confini netti. Le norme si pongono – rispetto alle fattispecie – secondo il criterio sintagmatico (rigido ed escludente) dell'uguale/disuguale, dell'appartenente/non appartenente, del dentro/fuori; i principi, invece, si pongono – rispetto alle fattispecie – secondo il criterio paradigmatico (elastico e non necessariamente escludente) del simile/dissimile. In sostanza, le norme classificano fattispecie, i principi non riescono a farlo: infatti, oggetti guardati come uguali comportano una possibile classificazione; oggetti guardati come simili, no. Le norme sono strutturalmente rigide, i principi strutturalmente estensibili. Le norme hanno statuto *logico*; i principi, statuto *analogico*. In altra sede abbiamo chiarificato come la norma

si comporti secondo lo statuto del *concetto*, mentre il principio si comporta secondo lo statuto dell'*idea*.

Questa differenza fra norme e principi comporta, d'altra parte, un differente rapporto col mondo sottostante della vita. La norma, per essere applicata, non ha bisogno di una ulteriore interpretazione proveniente dal mondo della vita: è in questo senso auto-esecutiva; il principio, invece, per essere applicato, ha bisogno dell'ulteriore alimento interpretativo che proviene dal sottostante mondo della vita: è, in questo senso, perennemente bisognoso di una interpretazione integrante. In questa luce, il principio "pesca" – interpretativamente pesca – nel mondo della vita; la norma no. Il principio si pone, pertanto, come una struttura di collegamento tra il mondo logico e il mondo della vita in cui pesca. Come una cannuccia in un liquido: la cannuccia resta senza alimento se il liquido non c'è o se l'accesso al liquido è sbarrato. Non è possibile intendere il principio della diligenza del buon padre di famiglia, della correttezza, della lealtà tra le parti, della buona fede, dell'affidamento, del pudore, dell'equità, della ragionevolezza o di qualsiasi altra clausola aperta senza necessariamente interrogare quel mondo della vita che è sottostante, concreto, fluido ed evolutivo. Il mondo delle norme sarebbe, senza il mondo dei principi, *frantumato*; il mondo dei principi sarebbe, senza il mondo della vita, *muto*.

In tale contesto di riferimenti, il principio può essere compreso all'incrocio fra un asse orizzontale e un asse verticale. Sull'asse orizzontale, il principio è una regola elastica, semanticamente estensibile a tutte le fattispecie assunte come simili, della cui "similarità", come già dicevamo, non può darsi concettualizzazione esaustiva; sull'asse verticale, il principio è regola necessariamente connessa a una forma di vita, e perciò al mondo della vita, da cui riceve un inevitabile alimento interpretativo. Si badi, però, che, in questa luce, una medesima proposizione logico-linguistica può essere, a volte, configurata sia come principio che come norma, a seconda che sia intesa come estensibile ai casi simili e, insieme, abbisognevole dell'interpretazione integrativa del mondo della vita (principio) oppure come non estensibile ai casi simili e, insieme, indipendente da un'interpretazione integrativa proveniente dal mondo della vita (norma). Nel caso della doppia possibile prospettazione, altro sarà intendere quella proposizione linguistica come norma, altro sarà intenderla come principio, anche se le due prospettazioni possono insieme convivere nell'uso. Si badi. La diversa prospettazione della proposizione linguistica potrà essere generata anche solo dal diverso modo con cui può intendersi una parola a essa appartenente, a seconda che questa parola sia considerata come nettamente capace di definire i suoi confini o che sia, invece, incapace di farlo. Si pensi, per

un semplice esempio, al diverso modo con cui possono essere considerate la parola «arma» o la parola «danneggiare».

Il principio non serve solo a collegare, ma a distinguere. Esso, infatti, non è solo in grado di collegare interpretativamente norme fra di loro sulla base di una medesima *ratio* ma è in grado, al tempo stesso, di *distinguere* interpretativamente fra loro norme diverse sulla base di una diversa *ratio*. In questo senso, il principio, da un lato, collega norme, anche a geometria variabile in complessi normativi ispirati ad una *ratio* comune e, dall'altro lato, distingue fra loro complessi normativi ispirati da una *ratio* diversa. Qui accade, perciò, che due principi possano, diversamente interagendo fra loro, differenziare interpretativamente in modo diverso e alternativo i confini fra norme, ma ciò potrà accadere solo sulla base di un sensore proveniente dall'ascolto della vita che a quei principi sottostà. Altro sarà, per esempio, ricondurre una norma al principio della riservatezza, segnandone i confini; altro sarà, invece, il ricondurla al principio della trasparenza. Il principio, in realtà, attraverso il movimento logico del simile, estende i confini della regola fino a incontrare un diverso principio che ne segna i confini o col quale debba trovare contemperamento. In questa prospettiva, il principio, da un lato, tende a estendere la norma ben oltre i suoi limiti e, dall'altro lato, tende a fronteggiare gli eventuali principi opposti che, estendendo altre norme, suggeriscono confini o bilanciamenti.

Il principio, inteso come regola estensibile ai casi simili, può essere, in realtà, considerato da due diversi punti di vista: come principio effettivamente scritto e formulato e come principio non scritto né formulato, ma in ogni tempo ricostruibile e formulabile. Sia nel primo che nel secondo senso, però, il principio opererà come regola capace di estendersi a geometria variabile nel mondo delle norme e delle situazioni dalle norme regolate.

Esiste, nell'ordinamento giuridico italiano, un criterio strutturale degno di nota. La Corte di Cassazione, considerata giudice di ultimo grado, che può pronunciarsi sul diritto e non sul fatto, può, però, ove sia necessario, liberamente richiamarsi a fatti notori e a massime di esperienza. In tal caso, la Corte può avvalersi di questi due specifici principi. I fatti notori e le massime di esperienza, come è chiaro, derivano direttamente dal mondo fattuale della vita. Ciò, a ben vedere, significa che le pronunce della Corte di Cassazione, pur ristrette al solo diritto, possono liberamente richiamarsi a due principi che si alimentano al sottostante mondo della vita, cioè al mondo dei fatti.

Non si creda che, acquisita l'esistenza di norme e di principi, possano esistere solo norme, senza principi. Ogni norma, infatti, nasconde al suo interno una *ratio*, cioè la ragion sufficiente per cui è stata formulata. Una

tale ragion sufficiente non può essere intesa se non mettendosi in diretto collegamento col mondo della vita che a quella norma sottostà. Si tratta di un collegamento che potrà condurre all'estensione, alla restrizione o alla modificazione del significato immediato – cosiddetto “letterale” – della norma stessa. Ciò significa che già all'interno della norma vive un principio – non scritto e sempre daccapo ricostruibile – sulla base dell'ascolto della sottostante vita. La *ratio* della norma, attraverso il principio che nascostamente le soggiace, è un ponte verso altre norme, intese nella loro *ratio*. Senza una *ratio* una norma sarebbe cieca (cioè insensata); senza possibili norme di riferimento un principio sarebbe vuoto (cioè impotente).

È necessaria, però, a questo punto, una precisazione. Dovremmo distinguere tra due tipi di principio. Esiste il principio nel senso già detto di regola analogicamente estensibile ed esiste il principio nel senso di meta-norma, ossia di regola il cui dominio è rappresentato da altre regole, nel qual caso, il principio ha il semplice valore del tendere a collegare fra loro le norme, secondo un movimento logico che mira a delineare l'intero. Nel primo caso, il principio è regola estensibile secondo il criterio del *simile*; nel secondo caso, il principio è regola che tende a collegare norme secondo i tre principi logici che soggiacciono all'intuizione dell'intero (identità, non contraddizione, terzo escluso). Nel primo caso, il principio ha un valore *sostanziale*, legato al *simile*, e quindi al mondo della vita a cui attinge il suo significato; nel secondo caso, il principio ha valore puramente *formale*, legato alla costruzione di un percorso unitario fra proposizioni logico-linguistiche. Nel primo caso, il principio tende a costruire unità sostanziali, necessariamente collegate al mondo della vita in cui pesca; nel secondo caso, il principio tende a costruire unità logico-formali, indipendenti dal mondo della vita, da cui si pone come separato. Il primo tipo di principio è ispirato al criterio della ragion sufficiente, il secondo tipo di principio ai tre criteri logico-formali. Mentre il primo tipo di principio assicura il rapporto di collegamento fra le norme e il mondo della vita, il secondo tipo di principio costruisce, indipendentemente dal mondo della vita, l'unità logico-formale dell'ordinamento. Il primo tipo di principio costruisce un universo giuridico teleologicamente ragionato; il secondo tipo di principio, un puro organismo logico-dogmatico. Il primo tipo di principio è identificato dal ragionevole, il secondo dal razionale. Il primo tipo di principio ha carattere analogico-sostanziale; il secondo tipo di principio, carattere logico-formale. Il primo tipo di principio appare praticato soprattutto dalla cosiddetta *giurisprudenza degli interessi*; il secondo tipo di principio, soprattutto dalla *giurisprudenza dei concetti*.

Ci sarebbe, certo, da domandarsi che cosa lega il primo tipo di prin-

cipio col secondo. E può certamente risponderci che entrambi i tipi tendono, con ragioni e incidenze diverse, a costruire l'unità dell'intero in cui operano: nel primo caso, ricostruendo un intero in collegamento col sottostante mondo della vita; nel secondo caso, ricostruendo l'intero sul puro piano logico-formale. Le norme sono i pezzi della stoffa; i principi sono la trama e l'ordito. La norma dice il *significato*, il principio dice il *sensò*.

Se si guarda alla teoria kelseniana dell'ordinamento giuridico, può rilevarsi come in essa, se si fa riferimento ai principi in senso analogico-sostanziale, si trovino norme e non principi. Anche per questa via troviamo la conferma che la teoria kelseniana del diritto è teoria di una macchina, epistemologicamente separata dal mondo della vita. Ciò non significa, però, che in questa macchina – se è vero che non sono in essa considerati i principi nel senso analogico-sostanziale – non funzionino i principi nel senso logico-formale, che sono strumenti di puro collegamento logico miranti a costruire l'unità solo formale dell'ordinamento.

Se si osserva, perciò, la norma fondamentale nel senso kelseniano, ci accorgiamo che essa, in quanto norma che fonda logicamente le altre norme, più che norma, è principio nel predetto senso logico-formale, pur celando in sé quella ragion sufficiente che è connessa al principio sostanziale.

È possibile, a questo punto, una riflessione ulteriore. Si diceva, a proposito del funzionamento della macchina, che il principio dell'*assoluta* quantificazione, applicandosi alla stessa qualità del criterio di quantificazione, genera quell'arbitrio per il quale ogni quantificazione è possibile e per il quale, perciò, tutti i criteri di quantificazione sono egualmente importanti, il che significa che nessun criterio è preferibile a un altro. Si tratta, a ben vedere, dello stesso modo di pensare che circola nella macchina interpretativa kelseniana, là dove non a caso Kelsen chiarisce che non c'è un modo giusto o sbagliato di interpretare una norma, poiché tutte le possibili interpretazioni delle norme sono egualmente giuste, ragion per cui ogni atto interpretativo è un puro atto di arbitraria volontà. Si tratta, appunto, di quella quantificazione assoluta di ogni criterio qualitativo che conduce alla pretesa neutralità dell'arbitrio. La teoria kelseniana, qui, si conferma teoria di una macchina, confessando esplicitamente il principio quantificativo che soggiace al suo arbitrio interpretante. Ciò ha, sul piano pratico, una implicazione fondamentale: nella teoria interpretativa di Kelsen, in quanto macchina interpretativa, non ha alcun accesso il ricorso al mondo della vita.

È necessario, a questo punto, andare oltre la regione epistemologica in cui si distinguono norme e principi. Norme e principi, infatti, si pongono ancora come mere formulazioni intellettuali. Diverso statuto

hanno, invece, i valori, che – in quanto esperienze vissute e non semplici formulazioni intellettuali – fanno direttamente parte del mondo della vita. I valori si costituiscono, perciò, come frazioni di esperienze di vita buona, dotate di una complessità vivente in cui non è distinguibile l'emozionale dal razionale.

Interrogarsi sulle strutture di collegamento fra la macchina delle regole giuridiche e il mondo della vita significa, in realtà, interrogarsi sulla ragion sufficiente di questa macchina, cioè sulla ragione per cui essa è così e non altrimenti. Una tale interrogazione è inevitabile, se non si vuol vivere in un mondo senza senso. Si tratta di una ragion sufficiente che conduce all'individuazione – all'interno della macchina giuridica – di ogni *ratio* di norma e di ogni principio. Questa ragion sufficiente della macchina giuridica opera nei suoi confronti a monte e a valle. Opera a monte, se l'intera struttura normativa e le singole norme sono interpretate alla luce del mondo della vita da cui emergono; opera a valle, se l'intera struttura normativa e le singole norme sono interpretate come adattabili al mondo della vita a cui sono destinate.

Ma la macchina delle regole giuridiche, così come ogni altra macchina tende, per suo statuto, ad autonomizzarsi rispetto al mondo della vita, praticando come sua nobiltà scientifica quella di interrompere ogni rapporto con quel mondo. Ciò al fine di realizzare una auto-referenzialità epistemologica, che costituisce la sua speciale *dignità*. A questo punto sono possibili solo due strade: o la macchina delle regole mantiene un minimo di rapporto col mondo della vita attraverso le sue strutture di collegamento (la *ratio* e i principi), ponendosi in qualche misura come modificabile a monte e come adattabile a valle (i due diversi modi in cui può operare in concreto la ragion sufficiente, espressa – come si è visto – dal mondo della vita), oppure la stessa macchina delle regole, seguendo la sua strutturale deriva, segna un'interruzione netta col mondo della vita, negando o rendendo impraticabile ogni modifica e ogni adattamento che siano dal mondo della vita qui e ora richiesti e giustificati.

Un'obiezione riguardante la macchina giuridica in quanto macchina è certamente da valutare. Si tratta di un'obiezione che può essere colta ed estesa a partire da una riflessione di Giuseppe Capograssi, là dove egli diceva che il diritto, in quanto non entra nell'interiorità del soggetto a cui si rivolge, ha il pregio della *discrezione*, la quale si auto-impedisce ogni invadenza. La riflessione capograssiana è degna di essere tesoreggiata, fino a essere estesa all'intero problema della macchinicità. Si diceva, infatti, che la regola giuridica non vede la singolarità, non vede l'intero vivente e non vede l'interiorità. Giuseppe Capograssi, attraverso il suo pensiero sulla di-

screzione, coglie un pregio all'interno di un modello che non vede l'interiorità, in quanto rispettosamente si arresta alla sua soglia.

A guardar bene, la riflessione capograssiana su questo pregio della discrezione può essere estesa anche agli altri due tratti strutturali della macchina giuridica come macchina, ossia al suo non vedere la singolarità e al suo vedere soltanto le parti. Infatti, non vedere la singolarità significa pur sempre vederla all'interno di un genere a cui appartiene, il che consente di operare con una certa percezione di uguaglianza; e, d'altra parte, il vedere le parti significa pur sempre la meticolosità di non farsi sfuggire nulla, evitando il pericolo consistente nel praticare una genericità senza concretezza. In altri termini, guardando la macchinicità da questo punto di vista, potrebbero scoprirsi tre pregi intrinseci in quei suoi tratti strutturali in cui abbiamo individuato negatività. In questa luce, la macchina giuridica rispetterebbe l'appartenenza a un uguale trattamento, la concretezza dello sguardo meticoloso e la discrezione.

Il ventaglio di obiezioni qui praticate, pur possibili, non risolve il problema da noi posto, ma semplicemente induce a guardarlo nel più ampio contesto del rapporto fra la macchinicità e la vita.

Bisognerà, perciò, sempre domandarsi se un'uguaglianza di trattamento non discrimini le singole identità né cancelli le singole esistenze, se la meticolosità del dettaglio non uccida la vita, se la discrezione non ignori i bisogni dell'interiorità e delle coscienze. In ogni caso, occorrerà domandarsi, ancora una volta, se i tre tratti strutturali della macchina violino o non violino profili incancellabili della persona e della sua dignità. Tutto ciò reimpone, ancora una volta, al centro dell'attenzione il problema del rapporto tra la macchina e la vita, problema che, d'altra parte, nessuna macchina potrà mai condurre a soluzione.

A fondamento dell'intera macchina giuridica, intesa come macchina di diritto positivo, necessariamente si dà una comunità interpretante. Si parla qui dell'interpretazione nel duplice senso della pratica e della conoscenza. Una tale comunità è, infatti, interpretante in due sensi: nel senso che *conoscitivamente* interpreta, scegliendo tra i possibili significati di un principio, e nel senso che *praticamente* si orienta nell'incarnare in un certo modo i principi, mentre orienta gli interpreti a incarnarli in modo corrispondente.

Date queste premesse, si pone in modo del tutto diverso da quello oggi consolidato il rapporto fra diritto e verità. Se il diritto è inteso nel ristretto senso di diritto positivo, la verità è da intendere nel più diretto e concreto senso di verità della vita, e in particolare della vita umana. In tale orizzonte, il diritto è sempre strettamente connesso al problema della ve-

rità. Almeno in due sensi. In un primo senso il diritto, in quanto macchina delle regole, ha una sua ragion sufficiente che opera a monte e a valle di esso: a monte, perché il diritto positivo emerge dal mondo della vita (che conferisce alle norme una *ratio*), e a valle, perché allo stesso mondo della vita il diritto positivo è destinato (adattandovisi con la sua *ratio*).

In un secondo senso, più specifico, si osservi il rapporto tra processo e verità. In questo senso non è necessario domandarsi se il diritto trovi o non trovi la verità. Nei più recenti manuali di diritto processuale penale si sostiene che il fine del giudizio non è la verità, perché questa non è in alcun modo raggiungibile. Una tale argomentazione è fallace. Essa, infatti, anche quando è formalmente sofisticata fino al punto da invocare i più ragguardevoli risultati della fisica contemporanea (per esempio, il paradosso di Schrödinger!), non coglie, però, il problema essenziale, il quale consiste *non* nella domanda sul se il processo possa raggiungere la verità, ma nel fatto indiscutibile che il processo deve *presupporre*, e non può *non* presupporre, l'esistenza di una verità. In questo senso contrariamente a ciò che sofisticatamente si sostiene, è assolutamente scontato che il diritto processuale ha da fare con la verità. Il diritto processuale sempre *presuppone* la verità, se questa è la verità della vita. Un processo può non trovare *mai* la verità, ma non avrebbe senso se non *presupponesse* l'esistenza di una verità. Un testimone, un documento, una certificazione hanno senso non in quanto dicono una verità ma in quanto necessariamente la presuppongono. Proprio in quanto il diritto presuppone una verità, acquista senso il domandarsi se esso le si avvicini o la manchi.

Così come davanti alla macchina *tout court*, davanti alla macchina giuridica si erge – argine invalicabile – la verità. Si intenda qui, a un primo livello, la verità della vita e, a un secondo livello, la verità della persona come esistenza di fatto. Del primo livello di verità ci siamo già occupati. Occupiamoci, qui, del secondo livello.

Quando la macchina giuridica investe quei bisogni primi e personalissimi che attengono indissolubilmente all'esistenza di una persona, questa macchina non può più svolgere la sua strutturale funzione del generalizzare-astrarre, dello spezzettare, del ridurre tutto all'esteriorità. Nel momento in cui la macchina incrocia i bisogni primi e personalissimi di una persona, questa deve essere considerata nella sua unità, interezza, unicità ed interiorità. In questo caso, la macchina – qualsiasi macchina – non può operare più secondo genere, peso, numero e misura. Essa deve arrestarsi davanti all'interezza della vita, all'interiorità della coscienza e all'originalità dell'esistente umano. Qui l'esistenza, l'interezza e l'interiorità debbono prevalere sul principio intorno a cui la macchina giuridica è strutturata, costituen-

done l'insuperabile frontiera. Se la macchina non rispetta questi bisogni minimi della persona, essa è pervenuta allo schiacciamento dell'umano. Qui dovrebbe esercitarsi un rimedio efficace e indifferibile per arrestare questo effetto, modificandone il senso.

4. Dalla macchina globale ai diritti umani

4.1. La macchina giuridica oggi

Nel mondo contemporaneo la macchina giuridica appare sottoposta a due tipi di movimento. *Da un lato*, si moltiplica sempre più il numero delle norme, esposte al duplice processo della crescita nello spazio e dell'obsolescenza nel tempo. Le norme diventano sempre più numerose e più instabili. Tutto ciò genera una crescente incertezza del diritto, sia per quanto attiene alla numerosità sincronica che per quanto attiene all'instabilità diacronica. A questo processo di frantumazione si cerca di reagire attraverso l'inserimento – nell'insieme delle regole – di *principi*, ai quali spetta il compito di conferire unità al complesso normativo, per arginare il rischio della obsolescenza e della disarticolazione. Si pensi, per un puro esempio, alla normativa anti-infortunistica che, occupandosi di oggetti strutturati in modo sempre più progredito, nuovo e complesso, è sottoposta a una rapida obsolescenza, ragion per cui viene progressivamente sostituita da una formulazione in termini di principi.

Dall'altro lato, però, accanto al fenomeno del moltiplicarsi delle norme, si verifica il moltiplicarsi dei principi, la cui coordinazione e il cui temperamento producono, in sede ermeneutica, un ulteriore contraccolpo in termini di certezza.

Mentre le norme sono prevalentemente prodotte dall'organismo legislativo, i principi sono prevalentemente generati dall'organismo magistratuale o dalla dottrina. D'altra parte, non si dimentichi che, mentre l'organismo legislativo tende, per suo statuto, a separarsi dal *qui e ora*, l'organismo magistratuale da questo *qui e ora* della vita prende voce e a questo *qui e ora* perennemente ritorna, cercando di adattarvisi.

In questo crescendo di fenomeni, mentre la moltiplicazione delle norme, prodotte per realizzare certezza, genera – attraverso la disarticolazione fra le stesse norme – incertezza, la moltiplicazione dei principi, nati per evitare l'incertezza, genera – a un livello ulteriore – ulteriore incertezza.

Si era precedentemente chiarito che il principio, a differenza della norma, pesca necessariamente nel mondo della vita. Quando, però, la macchina giuridica diventa particolarmente estesa e complessa e quando,

soprattutto, anche i principi si moltiplicano, lo stesso rapporto col mondo della vita diventa problematico e sfuggente, fino a poter restare confinato nell'arbitrio di chi decide. Il numero cospicuo e contraddittorio dei principi che vengono enunciati in sede giurisprudenziale, oggi, è un indizio chiaro di questa tendenza, certamente non inevitabile, ma pur sempre non sottovalutabile.

Si produce, così, un paradossale effetto a cascata. Le norme, diventando sempre più numerose e più instabili, producono la necessità di principi che diventano, a loro volta, sempre più numerosi e abbisognevole di un reciproco bilanciamento. Ne nasce un paradossale effetto di *caos unitario* che assomiglia a una elefantiasi delle parti e a una cachessia dell'insieme.

Accanto allo strutturarsi di una grande macchina giuridica si è costituita intanto, nel mondo, una grande macchina tecno-finanziaria, a partire dalla quale gli Stati e le multinazionali tendono a porsi fra loro come soggetti alla pari. Ciò significa che Stati e multinazionali negoziano fra loro secondo una *lex mercatoria* come fra privati. Si tratta di una *lex mercatoria* rispetto alla quale, d'altra parte, non sono sempre chiari i principi di inderogabile ordine internazionale sotto i quali essa debba funzionare e funzioni. Non potrà sostenersi che una tale *lex mercatoria* consenta qualsiasi tipo di negoziazione. È paradossale e impraticabile l'idea che tutto sia arbitrariamente negoziabile. Non tutto, infatti, è negoziabile, pena la catastrofe dei negoziatori.

Per altro verso, si verifica oggi un fenomeno pubblicistico per cui anche i singoli possono citare in giudizio gli Stati, allo scopo di far riconoscere diritti soggettivi, se non fondamentali; mentre tendono a consolidarsi, d'altra parte, movimenti di pensiero che intendono provocare da organismi magistratuali superiori sentenze che dovrebbero operare, nei confronti degli Stati, come leggi.

In questa situazione la comparatistica giuridica ha messo in luce l'esistenza di una pluralità crescente di modelli giuridici, nella quale sono riconoscibili non solo livelli normativi e principali, ma modelli etici, tradizioni e mondi della vita (Mattei, Glenn, Menski, De Sadeleer, Pegoraro, Amirante, e così via). Da queste analisi emerge non solo l'insufficienza dei modelli giuspositivistici, ma la pluralità delle strutture tradizionali, culturali, etiche e civili, nelle quali è elemento costitutivo e non contingente la pluralità dei linguaggi.

In questa situazione complessiva, appaiono in conflitto forze contraddittorie, difficilmente componibili: da un lato, l'operare di un principio consistente nella pura negoziazione fra macro-istituzioni agenti come privati; dall'altro lato, l'operare di singoli che contrattano fra loro scegliendosi

ad arbitrio, volta per volta, ordinamenti giuridici di riferimento; dall'altro lato ancora, l'operare di un principio che intenderebbe sancire, nell'ordine delle diverse culture planetarie, valori umani comuni. Come al solito, grande è il disordine sotto il sole, ma questa volta proiettato ai livelli strutturali della macchinicità.

Siamo davanti a complessi fenomeni che, mentre equiparano le private multinazionali agli Stati, equiparano agli Stati i singoli individui, in un processo in cui ci si domanda fino a che punto potranno realizzarsi di fatto, con forza cogente, l'effettività delle pronunce e un'equità minima condivisa, espressiva dell'umano.

Tutto ciò accade all'interno di una macchina geo-politica, in cui vivono le forze delle armi, quelle delle economie, quelle degli interessi finanziari, quelle dei poteri strategici. In una tale situazione, ogni macchina tende a funzionare in modo auto-referenziale, pur interagendo con le altre. Si aprono, in tale contesto, scontri a geometrie variabili rispetto ai quali gli unici confini sono tracciati dal pericolo della catastrofe comune e dall'eventuale temerarietà di qualcuno che decida di rischiarla a proprio vantaggio contro gli altri. In questo orizzonte, ogni contratto è, di fatto, un ricatto in forma di convenzione.

Nel contesto di questi scontri, ciò che appare quasi sempre irrimediabilmente sacrificato è il mondo della vita quotidiana e degli uomini reali: mondo che si costituisce – di fatto – come un “basso” nei confronti di un “alto”, da cui è nettamente separato.

Tutto ciò imporrebbe la messa in opera di rimedi che mettano al centro le esigenze della vita reale e degli uomini reali. Ma ciò significherebbe la messa a punto di un sistema giuridico planetario, in quanto tale inderogabile, e di una sensibilità etica diffusa, capace di far prevalere la vita delle persone sugli automatismi delle macchine. A questi automatismi, però, oggi non sembra corrispondere una adeguata sensibilità civile da parte di coloro che a quegli automatismi sono sottoposti.

Certo, gli sviluppi tecno-scientifici possono avere, oggi, effetti ambivalenti, potendo produrre, da un lato, un potenziamento dei poteri contro la vita reale e, dall'altro lato, un potenziamento dei mezzi di rivolta civile contro questi poteri. Ma gli stessi scontri tra questi due livelli non sono nettamente divisibili tra fronti omogenei, né si presentano senza ambiguità.

Tutto ciò riguarda il futuro, costituendo la scacchiera di una partita di cui non si vedono chiare le prospettive.

4.2. Globalizzazione e diritti umani

Diventa, qui, interessante un'osservazione, solo apparentemente laterale. Oggi nel mondo massmediatico si fa un gran parlare di globalizzazione e di diritti umani, di libero mercato e di diritti fondamentali. Si racconta che si sta procedendo contemporaneamente verso il primo termine – la globalizzazione, il libero mercato – e verso il secondo termine, cioè i diritti umani. Se ne parla come se i due termini della polarizzazione possano coesistere senza contraddizione. In questa prospettiva da *belle époque* saremmo tutti doppiamente globalizzati, nella tecnologia e nei diritti: tutti prossimi gli uni agli altri e tutti affratellati nei diritti umani. Saremmo, perciò, in cammino verso un regno uniforme e felice.

In realtà, la cosiddetta globalizzazione non è altro che la macchina tecnologico-finanziaria a cui soggiace l'intera vita planetaria. La domanda da porsi in merito è: posto che la globalizzazione è la macchina in atto e che i diritti umani sono i diritti delle singole persone, colte nella loro esistenza precaria e irriducibile, convivente con ogni altra, siamo proprio sicuri che le due tendenze – quella della globalizzazione e quella verso i diritti umani – vadano nella stessa direzione? Forse qualche dubbio è legittimo e lo stato presente delle cose – sempre più veloce, precario e imprevedibile – ne è una evidenza empirica. Quattro questioni urgenti andrebbero oggi, innanzitutto, sollevate e risolte in sede internazionale: l'esistenza di paradisi fiscali, vere armi finanziarie di distruzione di massa; l'esistenza di una concorrenza sleale nei commerci, fondata sulle enormi differenze nei costi del lavoro, sterminatrice di diritti umani; la re-introduzione della separazione tra banche commerciali e banche d'affari; l'imposizione di regole minime al mercato finanziario dei titoli. Andrebbero, inoltre, introdotti argini certi all'entrata in borsa di alcuni beni di prima necessità e limiti di durata ad alcuni brevetti essenziali per la vita, specie nei prodotti farmaceutici. Né va trascurata, d'altra parte, la messa in luce di una distorsione concettuale in atto, tanto condivisa da non essere più percettibile: la concezione dell'innovazione tecnologica intesa non come strumento per liberare creatività umana, ma come semplice mezzo economico per accrescere la composizione organica del capitale all'interno dell'internazionale organizzazione capitalistica del lavoro.

5. Dal Logos vivente al marasma senile

L'intuizione del mondo intorno a cui è strutturata l'*episteme* della macchina istituisce un'organizzazione funzionale che intende essere *auto-refe-*

renziale, specializzata e automatica. Potremmo forse anche dire: *algoritmica*. Questa *episteme*, nella sua intenzione di autosufficienza e di produzione di comodità, non è, di per sé, un male. Diventa un male quando, trasformata in ideologia e perfino in idolatria, non è pensata e tarata in alcuni suoi caratteri fondamentali: quelli consistenti nel frazionare il mondo in comparti separati, nell'ignorare l'interezza delle forme viventi e nell'ignorare la persona, che è l'esistenza umana singolare, esprimentesi come vita concreta, come relazione vivente e come interiorità.

L'estensione dell'universo macchinico, come si è visto, realizza la sua funzione generalizzando, dividendo in pezzi e riducendo ogni interiorità al suo guscio. Una tale funzione può essere metabolizzata e tollerata finché non incontra le necessità inderogabili della vita e i bisogni minimi di ogni esistente umano, non ulteriormente erodibili né violabili. Quando appaiono, nella loro urgenza, i bisogni della vita reale e quelli minimi delle singole persone, la funzione automatica dell'universo macchinico dovrebbe essere sempre arginata. Su questa soglia, la macchina – che tutto cataloga, spezzetta, esteriorizza – deve arrestarsi ed essere arrestata per lasciare varco alla concretezza della vita e per dare varco alle persone reali, che non possono essere catalogate, spezzettate, esteriorizzate. Qui ogni persona appare nella sua unità, unicità e interiorità, non riducibile – pertanto – all'azione *tipica* della macchina.

Consideriamo, nell'esperienza osservata, due profili.

I) Veniamo al primo. Il mondo della vita, impiegando il Logos, trasforma la sua capacità auto-regolatrice in macchina e in sistemi di macchine. Questa macchina, arrivata a questo grado di evoluzione, è separata dalla vita, è funzionale e automatica. In quanto tale, ignora il *tu*, ciò che è vivente e l'interiorità, ossia opera senza discrezionalità, senza responsabilità e senza dialogicità: è tutta e soltanto *proceduralizzata*. Si pensi, per un piccolo esempio, a una macchina organizzativa perfettamente congegnata nei minimi dettagli, costruita per realizzare solidarietà verso altri: anche in tale caso, ogni comportamento dei componenti l'organizzazione può diventare così ripetitivo, automatico e stereotipato da perdere consapevolezza del fine in base a cui è costruito l'intero. Ciò comporterà che nelle situazioni nuove o imprevedibili qualche comportamento potrà rivelarsi assurdo o insensibile all'umano, se non ridicolo. Si realizzerà, così, il paradosso vivente per cui un'organizzazione perfettamente congegnata per attuare la solidarietà sarà costituita di singoli comportamenti macchinicamente desolidarizzati: il che diventerà empiricamente evidente soltanto nelle situazioni imprevedute, imprevedibili o nuove. La rigorosa forma organizzativa avrà estinto lo spirito per il quale è stata istituita. Anche in questo caso,

come negli altri con simili, sono accadute tre cancellazioni essenziali, tutte invisibili: la rimozione dell'altro, la rimozione del "qui e ora", la rimozione dell'interiorità. Un tale risultato non è un incidente di percorso, ma una deriva strutturale del principio intorno a cui l'insieme è organizzato. La situazione nuova, impreveduta o imprevedibile è stata solo il momento topico, la cartina di tornasole attraverso cui la cifra *invisibile* dell'organizzazione è balzata alla luce come sua qualità *visibile, esteriore*.

Questo Logos-macchina è accompagnato da tre narrazioni. La prima è una narrazione *apologetica*, che si annuncia come felice. Essa presenta questa macchina come una organizzazione funzionale di cui l'uomo sarebbe solo l'utente finale, e quindi semplice beneficiario di una pioggia di comodità. Così come si può essere beneficiari di un gelato. Questa narrazione, però, rimuove il dato essenziale, consistente nel fatto che l'uomo (anzi, il complesso degli uomini) non è il semplice utente finale della macchina, ma è componente strutturato all'interno del suo impianto, dal quale la sua identità è puntualmente spezzettata e in ogni dettaglio disciplinata. Ogni uomo diventa, così, componente, anche involontario, di questa macchina, indipendentemente da se sia occupato o disoccupato, in buona o in cattiva salute, stanziale o migrante, "primitivo" o appartenente alla civiltà occidentale.

La seconda narrazione è una narrazione subliminale, diventata così profondamente persuasiva da non essere più percepita come tale. Questa narrazione dice che l'uomo, avendo creato la macchina (la macchina intelligente ed esperta), deve, per essere adeguatamente progredito, diventare *come una macchina*. Si tratta di una subliminale *ideologia* della macchina che diventa, lungo la sua deriva, una vera e propria *idolatria*. Avendo l'uomo generato, al colmo della sua creatività intellettuale, l'intelligenza artificiale ed esperta della macchina, potrà considerarsi progredito soltanto nel momento in cui diventerà uguale alla macchina da lui generata. Egli dovrà misurarsi sulla macchina e sarà da essa misurato. Anzi, l'uomo deve saper scoprire che è egli stesso macchina e che deve potersi auto-considerare come prodotto da un'altra macchina e da un altro sistema di macchine.

In questa visione, tutto ciò che appartiene al mondo emozionale, esistenziale e interiore è da tagliar via come un cascame e, sulla via dell'umana emancipazione, da guardare come uno scarto da potare. L'uomo, avendo creato un mezzo ad altissimo tasso d'intelligenza, può finalmente diventare mezzo del suo mezzo. Solo l'uomo macchina, capace di trattare gli altri come altrettante macchine, potrà costituire il culmine della civiltà. Nasce, in questo orizzonte, un *fondamentalismo macchinico*, che è proprio dell'era contemporanea, non meno insidioso dei fondamentalismi religiosi, anzi –

per certi versi – una loro forma mascherata, più rigorosa e raffinata. Molto si dice oggi, e a ragione, contro i fondamentalismi religiosi; quasi nulla sul fondamentalismo della macchina, anche perché non sembra ancora identificato come tale. Fondamentalismo macchinico e fondamentalismo religioso sono, in realtà, oggi gli opposti simmetrici in un mondo che sta perdendo il senso e la misura della vita.

Potrebbe essere facile osservare, nei confronti della macchina, di qualsiasi tipo di macchina, che l'interiorità non si può vedere, che la passione non si può imitare, che l'amicizia non si può copiare, che la vita non si può spezzettare, che l'autenticità non si può clonare, che l'inventività non si può pre-codificare: in una parola un essere umano non è la copia di un manichino, non è un montaggio di pezzi, non è una cortecchia senza vita e senza interiorità. In metafora, potrebbe dirsi che nessuna stampante 3D potrà mai stampare una persona. Sarà, però, molto difficile far comprendere una così facile osservazione, perché la valutazione di questa verità della vita sarà pur sempre affidata a qualcuno a cui è stato preventivamente prescritto di valutarla secondo il criterio della macchina, ossia secondo il suo algoritmo.

Non va sottaciuto che, in questa narrazione subliminale, è nascosto un criterio valutativo dell'intelligenza e dell'operosità intellettuale che ormai rischiamo di dare per scontato: il ritenere che di questa intelligenza e operosità sia connotato unico, o almeno prevalente, il cosiddetto *problem solving*, cioè la capacità di risolvere un problema che, tra l'altro, quasi sempre si riduce alla capacità di *calcolare* le relazioni fra gli elementi che costituiscono quel problema. L'ideologia cognitiva del *problem solving* trascura e nasconde un'altra faccia della questione, che interamente le sfugge: il fatto che, accanto al *problem solving*, e anzi prima di esso, bisogna individuare un'altra capacità, non meno importante, quella di capire l'*esistenza* del problema, quale sia il problema e come impostarne l'eventuale soluzione. Una tale capacità non si esprime in un *calcolo*, ma in una *invenzione*, che è frutto dell'immaginazione creativa. Ridurre la funzione dell'intelligenza al *problem solving* è alla base di quel fraintendimento invisibile per cui non si capisce più l'importanza di quella "sensibilità intelligente" che è la *fantasia cognitiva*. Si tratta di un fraintendimento che riduce l'intelligenza alla pura dimensione logico-matematica, mutilandone aspetti essenziali. Com'è noto, lo psicologo Édouard Claparède diceva che l'intelligenza è la capacità di risolvere problemi nuovi. Noi aggiungeremmo che è la capacità di capire l'*esistenza* di problemi nuovi e, eventualmente, di impostarli in modo nuovo. Nella narrazione subliminale che accompagna l'ideologia della macchina, questa dimensione capacitaria dell'intelligenza è *del tutto oscurata*.

La predetta narrazione subliminale accompagna anche gli effetti prodotti nel mondo sociale dalla macchina giuridica. Questa macchina genera nei singoli l'illusione che essa possa sostituire ogni etica. Può osservarsi, in proposito, un risultato in tre varianti.

Nella *prima* variante, la persona è indotta a conformarsi al modello macchinico non solo come a un modello giuridico normativo, ma come a un modello esaustivo di ogni comportamento etico. Il modello giuridico diventa, contemporaneamente, il massimo etico da rispettare. Si tratta del conformarsi a un modello giuridico esterno vissuto come *sostitutivo* di ogni momento etico, civile ed emozionale, cioè sostitutivo della stessa forma vivente che sta alla base di quel modello. In base a questo modello, si arriva a praticare una visione antropologica nuova e paradossale, che potremmo leggere da due versanti: si desidera che ogni proprio desiderio sociale sia protetto dal diritto positivo o, all'inverso, si desidera sottrarsi a ogni vincolo etico o sociale che non sia specificamente protetto dal diritto positivo. Per esempio, ci si aspetta dal diritto positivo che ci protegga con un'azione di risarcimento se non si è stati invitati a una cena e/o si decide di non invitare un altro a una cena (o anche di non salutarlo), se l'invito o il saluto non sono garantiti dal diritto positivo. In questo modello, il diritto positivo si è sovrapposto all'etica e alle regole del vivere sociale, ma nel senso che è il diritto positivo ad aver fagocitato l'etica e le regole sociali, e non viceversa. Si fa solo ciò che il diritto positivo protegge e non si fa in alcun modo ciò che il diritto positivo non protegge. Si è realizzata, così, quella specifica paranoia per cui l'involucro artificiale ha divorato la forma di vita che lo alimentava e lo giustificava. L'esteriorità ha totalmente soppiantato ogni interiorità e ogni *ethos*. Si tratta della variante che chiameremmo giuridicistica, cioè sostitutiva dell'etica e della vita.

Nella *seconda* variante, la persona è indotta a uniformarsi al modello macchinico non solo come a un modello esaustivo dell'*ethos*, ma come a un modello cui si obbedisce soltanto per evitare la punizione giudiziaria. Il modello giuridicistico, pertanto, viene ulteriormente ridotto nei limiti del minimo non giudiziariamente punibile. Si sviluppano, così, nei comportamenti individuali, soprattutto nelle singole professioni, atteggiamenti semplicemente *auto-protettivi*, quali la medicina difensiva e ogni tipo di professionalità difensiva, tutte tarate sull'unico principio macchinico dell'evitare problemi con la macchina della magistratura. In questa luce, *non* si terranno, tutti i comportamenti che, pur essendo etici, non cadono sotto l'osservazione esterna del diritto giudiziariamente applicabile e si terranno, invece, tutti i comportamenti che, pur non essendo nel caso concreto consigliabili, cadono sotto il controllo esterno del diritto giudiziariamente

applicabile. Si tratta della variante che chiameremmo *difensiva*. Essa riduce il modello giuridicistico al minimo da obbedire per evitare la punizione.

In entrambe le varianti, l'uomo sociale si abitua a essere non solo suddito di una macchina, ma ad auto-percepirsi lui stesso come macchina, anzi come protesi di macchina: protesi che ha interiorizzato a tal punto la macchina da renderla sostitutiva del mondo della vita che è il sé. La macchina ha, così, prosciugato il mondo della vita, assorbendolo in sé, mentre la persona si è fatta colonizzare dalla macchina. La persona, in questa situazione, non solo è stata copiata dalla macchina, ma è diventata copia della sua copia. Il fondamentalismo macchinico, così, produce – nella specifica regione del diritto – un “fondamentalismo giuridico” che va a soppiantare ogni etica della vita nella sua verità.

Esiste, a ben vedere, in questo modello della macchina assunta come narrazione subliminale, una *terza* variante. È quella per la quale il produttore della macchina persuade il destinatario ad accettare senza discussione funzioni algoritmiche di cui non gli si chiarisce il senso. Si tratta di formule unicamente fondate sull'autorità della matematica. Anzi, qui la matematica viene subliminalmente trasformata in *retorica* della matematica. La forma dell'algoritmo, invece di chiarire il suo senso al Logos che lo interroga, intende imporsi in base alla sola forza dell'autorità macchinica, delegittimando ogni domanda di senso. *La macchina, così, risponde alla domanda vietandola.*

Ma c'è, a fondamento delle tre varianti sopra indicate, una subliminale persuasione che il modello macchinico induce: è la sostituzione del linguaggio-macchina a ogni linguaggio della vita. Ciò, in base al criterio non detto secondo cui il primo è più progredito e “vero” del secondo. Che cosa è, per il linguaggio-macchina, l'amore? È qualcosa che può essere letto solo dall'esterno, cioè come una combinazione, più o meno a distanza, di secrezioni, ritmata secondo una struttura di spazi e di tempi, fra corpi neurologicamente funzionanti. E che cosa è, secondo il linguaggio macchina, l'insegnare? È produrre ore di parole faccia a faccia con ascoltatori, ai quali si chiederà di ripeterle in un tempo successivo. E che cosa è il valutare? È l'inserire pezzi di discorso in scatole preconfezionate e preventivamente assunte come criterio-misura. E che cosa è, in questo linguaggio, la democrazia rappresentativa? È – se si assume come metafora quella di una sala da gioco – l'adunanza messa in scena da una società per azioni (il popolo), i cui rappresentanti scommettono e combinano *fiches* al puro scopo di acquisire forme di controllo sull'insieme.

Lo sguardo intelligente tende, così, a diventare sguardo-macchina, giungendo a guardare con sguardo-macchina anche se stesso. In questa evoluzione accadono più passi successivi: l'invenzione viene sostituita dal-

la ripetizione, il valore dal fatto, l'interiore dall'esteriore, la valutazione del fine dalla misura del risultato. All'immaginazione-invenzione si sostituisce la ripetizione, alla valutazione il calcolo, alla preferenza del fine l'arbitrio, al valore la forza. In questo processo evolutivo, il Logos dell'invenzione si fa àloga ripetizione (avendo perso – questa – consapevolezza delle ragioni della sua invenzione e capacità di confrontarsi con altre possibili ragioni inventive); il Logos della valutazione si fa àlogo calcolo (avendo perso – questo – consapevolezza delle sue ragioni e capacità di confronto con altre possibili ragioni); il Logos del valore si fa àloga forza (avendo perso – questa – consapevolezza delle sue ragioni e del possibile confronto qualitativo con le altre). Il Logos, asciugatosi nella sua forma oggettivata, si fa àlogo: cioè, si “dimentica” in quella sua forma oggettivata, rifiutandosi di rispondere alla domanda di ragioni. Dal Logos come ingegneria intelligente si passa al Logos come ingegnerizzazione indifferente, fino al limite dell'ingegnerizzazione ottusa. L'invenzione e l'originalità vengono punite, mentre è incoraggiato e sostenuto il conformismo (alcune forme strutturate dell'attuale ANVUR, mega-macchina di regole per la valutazione universitaria in Italia, sembrano l'esatta riproduzione tecnica di questo modello di pensiero). Può accadere, certo, che, almeno su larga scala, possa essere impedito il peggio, ma non si attiva il meglio. L'intera macchina viene ridotta, nel migliore dei casi, a una struttura *difensiva*, che si limita a rendere possibile, nella migliore delle ipotesi, solo il minimo della decenza nel massimo del conformismo.

Può essere significativo, qui, richiamare la critica che Platone svolge nel *Fedro* contro la scrittura. A ben vedere, anche la scrittura di cui parla Platone si pone come una macchina. Contro la scrittura, per Platone, sono possibili tre critiche: la prima riguarda il fatto che la scrittura non consente il confronto del lettore con l'autore; la seconda riguarda il fatto che essa possa essere irrigidita in una banalizzazione; la terza riguarda il fatto che essa costituisca un irrigidimento di ciò che, invece, deve essere aperto alle ulteriori evoluzioni del pensiero. Le critiche rivolte alla scrittura anticipano, *mutatis mutandis*, le critiche a ogni possibile macchina.

Si badi. Nell'evoluzione sopra delineata, il Logos inscritto nella macchina (costituito di ragioni) si fa, in realtà, àlogos (privo di ragioni): non perché perda ogni possibilità di far trasparire le sue ragioni, ma perché *si blinda* rispetto alla possibilità di discutere con altre ragioni, che intanto continuano a emergere dal mondo della vita.

Vediamo un tale percorso. Questo Logos si auto-comprende e si auto-presenta come *rigido e completo*. Esso, in quanto tale, non intende esporsi a nessuna modificazione. Se un tale Logos evolverà nella sua forma più

sofisticata, si presenterà come una teoria capace di prevedere ogni cosa e capace, altresì, di sottrarre questa sua capacità previsionale a qualsiasi smentita. Questo Logos si pone, così, come onni-prevedente per definizione. In sostanza, esso, ponendosi come astratto e generale, non dà varco a nessuna possibilità di smentita, vaccinandosi fin dall'inizio rispetto a ogni possibile smentita. Un tale Logos si pone così, anche in termini popperiani, come *infalsificabile*. Non accetta *smentite*, impedendo il sorgere delle stesse condizioni in cui possano nascere smentite. Quel Logos, perciò, contiene in sé una teoria che non si limita a essere un *punto di vista*, ma diventa un *pregiudizio*, anzi una ideologia, ossia un pensiero imprigionato in un circuito chiuso. Si tratta dell'ideologia della macchina. Questo Logos, cristallizzatosi come pregiudizio e come ideologia, è diventato àlogos: ha perso la sua capacità di dialogo con la vita e, perciò, la sua stessa logicità. Questo Logos, diventato macchina, si trasforma in ideologia oggettivata. Non ragiona più, né discute più ragioni. Pretende di essersi *immunizzato* per sempre dalle ragioni della vita. Il Logos, oggettivatosi nella sua forma-macchina, in essa si consuma e si dissolve. Questo Logos, già Logos della vita, è diventato *algoritmo*.

A dire il vero, esiste nel Logos, indipendentemente dal Logos che si fa macchina, una precisa tendenza a vaccinarsi nei confronti dell'esperienza che potrebbe smentirlo. Il Logos, per rendersi – in ogni combattimento – sommamente vincente, si costituisce su presupposti che mai potrebbero essere smentiti dall'esperienza. Ciò significa semplicemente che sempre, nella sua fase più matura e sofisticata, il Logos tende a farsi infalsificabile. Ma, in questo stadio, per conseguire la massima potenza, si rivela nella sua massima fragilità: la condizione del pregiudizio. Il quale, nella sua forma più articolata, non è altro che ideologia.

La terza narrazione è una narrazione *critica*, di matrice prevalentemente marxiana o para-marxiana. Essa presenta la macchina come semplice espressione dell'organizzazione capitalistica. In base a questa visione, tutto il negativo viene caricato in capo all'organizzazione capitalistica come tale. Vorremmo qui osservare che, pur essendo pertinenti e penetranti le critiche – empiricamente documentate e argomentate – intorno all'organizzazione capitalistica, che trae dal valore umano plusvalore privatizzato, la stessa organizzazione capitalistica *non è altro che l'attuale forma dell'organizzazione del Logos, diventato macchina nel settore specifico dell'economia*.

In realtà, nella storia dell'Occidente moderno, il Logos della scienza economica si è espresso in due varianti: in quella dell'organizzazione capitalistica della produzione e in quella dell'organizzazione staturalmente pianificata della stessa. Nella prima, il lavoro umano ha prodotto *plus-valore*

privatizzato; nella seconda, ha prodotto *plus-potere burocratizzato e accentrato*. Ha prevalso a un certo punto, come è noto, l'organizzazione capitalistica della produzione e del lavoro, che si è imposta ed estesa a livello planetario. Ma questa organizzazione-macchina è stata, in realtà, solo un modo attraverso cui il Logos si è fatto macchina nel settore specifico dell'economia. Ciò ha significato l'assunzione dell'utile economico individuale, in competizione con tutti gli altri, come la chiave fondamentale dell'interazione umana. Tutto ciò che, pertanto, viene osservato in capo all'organizzazione capitalistica della produzione e del lavoro va, più radicalmente, imputato in capo alla deriva meccanica del Logos nel campo economico, assunto – fra l'altro – come l'unico fondamentale.

Dalle predette osservazioni deriva che il Logos si è storicamente trasformato nella forma-macchina del potere burocratico o del capitale, producendo – nel primo caso – dispotismo strutturale e – nel secondo caso – anarchia occupazionale. Anche qui, come nella narrazione precedente, il Logos, oggettivandosi nella forma-macchina del potere o del capitale, in questa forma si consuma e si dissolve.

La macchina sopra delineata – ogni tipo di macchina (meccanica, logica, economica, politica, giuridica, finanziaria, etcetera) – non porta con sé solo queste tre narrazioni, ma alcune *domande*, che risultano più o meno celate e che vanno opportunamente messe in luce. Questa macchina, che pur produce agi, esige precisi prezzi da pagare. Ogni volta che si usufruisce di una macchina è necessario domandarsi quale sia il prezzo che si paga. Ciò, anche allo scopo di valutare se questi prezzi siano sostenibili, in che misura lo siano e a carico di chi. Anche allo scopo di valutare quali possano essere – se possono esservi – i rimedi.

Naturalmente, bisognerà distinguere, a questo punto, tra la macchina fatta di componenti semplicemente meccaniche, quella fatta di componenti logico-meccaniche, quella fatta di componenti logico-proposizionali e quella fatta di componenti comportamentali, il che significherà distinguere tra la macchina in quanto si rapporta con semplici utenti e la macchina in quanto è direttamente strutturata in esseri umani. Possiamo considerare innumerevoli esempi, dai più semplici ai più complessi. La calcolatrice, mentre dà velocità alle computazioni, fa dimenticare le tabelline; la ripetizione dei comportamenti, mentre fa risparmiare tempo, ottunde l'inventività e narcotizza le interiorità; il calcolatore, mentre concentra in sé miliardi di informazioni, si fa delegare ogni memoria, disseccando la memoria viva; la pura procedura, mentre cristallizza i ruoli, spegne il senso di responsabilità verso l'insieme, oltre che verso i singoli interlocutori umani; la macchina multimediale, mentre arricchisce la percezione, cloroformizza la ricezione

e indebolisce la capacità di concentrazione; la macchina mass-mediatica, mettendo a disposizione una sterminata massa di dati, desertifica il senso della *selezione* e il senso delle *connessioni*; la macchina economica, mentre accresce la quantità, la qualità e la velocità dei prodotti possibili, fa crescere la disoccupazione e ne nasconde l'accrescimento, dislocandone continuamente la distribuzione; la macchina finanziaria, mentre sposta capitali, nasconde i suoi effetti a cascata sulle masse migranti, sui terreni coltivabili e sulle condizioni del pianeta. Se immaginiamo un'ipotetica macchina del futuro che sappia, dalla semplice decrittazione dei nostri processi neuronali, individuare i nostri pensieri, domandiamoci: sarà per noi una comodità?

Ma c'è un punto specifico su cui raramente si concentra lo sguardo. Più alto e sofisticato diventa il livello al quale si colloca la macchina, più alto e sofisticato dovrebbe essere il senso dei valori atto a valutarne e a governarne l'impatto. Come in seguito analizzeremo, il crescere della conoscenza genera un mondo di possibili scelte in cui lo scenario è per sempre cambiato. Al crescere della scienza dovrebbe poter corrispondere il crescere della sapienza; ma, per le caratteristiche dello sviluppo scientifico da cui il mondo attuale è caratterizzato, il processo in atto appare esattamente l'opposto: al crescere delle scienze dure corrisponde il decrescere delle scienze dell'umano e, d'altra parte, nell'ambito delle stesse scienze umane, al crescere della loro estensione in termini di cognizioni corrisponde il decrescere della loro sensibilità in termini di valori etici e di responsabilità. Non domandarti, perciò, di quale macchina usufruisci e di quali siano le sue comodità: domandati qual è il prezzo che questa macchina esige dagli altri e da te; e, soprattutto, domandati come riuscire, nella tua vita pratica, a farvi fronte, per evitare danni alla tua umanità.

A ben guardare, l'apologia della conoscenza *tout court*, da cui siamo pervasi, appare giocare su alcuni equivoci che fungono da persuasori occulti. Il primo equivoco gioca sul lasciar credere che dall'accresciuta conoscenza scientifica derivi un'accresciuta coscienza morale. La scienza non è la stessa cosa della coscienza (morale), così come il principio «agire con scienza e coscienza» ben sa. Il secondo equivoco gioca sul lasciar credere che dire *uomo* come concetto generale sia la stessa cosa che dire *persona* come concreta singolarità umana. Una tecnologia (meccanica, logica, giuridica o organizzativa che sia) può essere molto vantaggiosa per l'uomo in generale, ma non è detto che lo sia per i concreti uomini presenti sul pianeta; fra l'uomo e la tecnologia sussiste certamente il rapporto fra autore e suo prodotto, ma ciò non significa che siano essenzialmente autori i singoli che sono a quella tecnologia passivamente assoggettati; una tecnologia può essere fonte di progresso per le nuove possibilità che offre, ma

ciò non significa che queste possibilità siano indifferenti alle condizioni entro cui l'apparato funziona, per lo più controllato da pochi a danno della maggior parte. Tutto ciò implica la necessità di sostituire alla tradizionale coppia *uomo-macchina* quella, più pertinente, di *persona-macchina*, coppia – quest'ultima – che dalla prima viene celata. Dalla conoscenza non deriva la coscienza morale, né dalla tecnoscienza la solidarietà. Un tale equivoco gioca su uno slittamento semantico che va opportunamente chiarificato.

Potrà certamente replicarsi, così come è stato più volte fatto, che la conoscenza e la tecnica non sono responsabili dell'uso che se ne fa. Ma una tale replica è insufficiente, se si considera che fa parte della conoscenza umana anche la conoscenza del modo in cui si impiega la conoscenza (fra l'altro, non si dimentichi che, nel mondo contemporaneo, l'impiego della conoscenza è spesso affidato a un'altra macchina organizzativa, che si pone anch'essa come conoscenza). Dire che il modo di impiegare la conoscenza non appartiene più alla conoscenza, ma alla politica, significa dire che si sta rinviando il compito di questo impiego a una politica senza conoscenza e, per giunta, senza conoscenza dei valori. Ciò che è in questione a questo punto è proprio il problema di che cosa sia la *conoscenza*. I casi sono due: o della conoscenza fa parte anche la conoscenza del modo in cui si impiega la conoscenza – il che significa porsi il problema dei valori etici e della solidarietà come *intrinseci* alla conoscenza – oppure non ne fa parte, nel qual caso la conoscenza non potrà essere affatto oggetto di apologia. L'equivoco fondamentale su cui corre oggi l'elogio della conoscenza e della macchina consiste nel fatto che si promuove il secondo significato della conoscenza per accreditarlo come se fosse il primo. Si accredita, perciò, la più ristretta accezione semantica del primo significato per arricchirlo dell'alone simbolico che proviene dal secondo. Il praticatissimo slogan per cui si chiede di accelerare sempre più la conoscenza scientifica allo scopo di migliorare la vita, nel momento in cui disattende il significato intero della conoscenza, fa assomigliare molto il propagandato progresso a quelle corse di cani che devono inseguire una lepre meccanica che mai raggiungeranno, mentre l'inseguimento serve soltanto al godimento e al vantaggio di alcuni scommettitori. Si propaganda, così, la conoscenza nel senso più ristretto, facendo credere che si sta promuovendo la conoscenza nella sua interezza: si alimentano, di fatto, i crescenti vantaggi di alcuni, facendo credere che si stanno promuovendo certamente i vantaggi di tutti. Tutto ciò significa porre daccapo, oggi, la questione dello statuto della conoscenza.

Potrà certamente replicarsi, anche citando Aristotele, che la conoscenza è un bene in sé indipendentemente dall'uso che se ne faccia. Una tale tesi è certamente corretta e sostenibile, ma è necessario introdurre

due considerazioni integrative. Esiste, soprattutto nel mondo moderno e contemporaneo, una conoscenza che ha impatto tecnico nella vita degli uomini, così come esiste una conoscenza che, almeno immediatamente, non ha questo impatto. Nel primo caso, la conoscenza, pur avendo un valore in sé, non può essere separata dalla conoscenza dei modi in cui sia giusto usarla; anzi, più è grande questo prevedibile impatto, più dovrà esser grande la sensibilità intelligente per il suo impiego. Nel secondo caso, ossia quello della conoscenza senza impatto tecnico immediato, va sottolineato un aspetto molto importante, su cui raramente si concentra l'attenzione. Nel momento in cui entra una nuova conoscenza nel mondo, anche se non ha impatto tecnico, nulla è più come prima: alcune azioni, da quel momento, saranno compiute o non compiute per effetto della nuova conoscenza acquisita per tutti. Questa conoscenza senza impatto tecnico introduce nel mondo la consapevolezza di qualcosa, anche di un semplice possibile, per cui il mondo delle azioni umane non sarà più lo stesso. Ciò significa che la conoscenza, anche quando non ha impatto tecnico, determina un impatto nel mondo delle azioni e delle relazioni umane. In base a questa considerazione semplicissima, occorre dire che, anche nel caso della conoscenza senza impatto tecnico, dovrà coltivarsi una sensibilità intelligente per questo suo impatto di diverso tipo. D'altra parte, non va trascurato che anche per la conoscenza con impatto tecnico questa ultima considerazione ha valore: nel momento in cui questo tipo di conoscenza entra nel mondo reale, anche il semplice suo esser possibile cambia lo scenario della vita inter-umana.

Ciò premesso una terza considerazione è necessaria. Non va, in ogni caso, dimenticato che, quando si parla della conoscenza (con impatto tecnico o senza), si tratta della conoscenza non come mera riproduzione "fotografica" di ciò che è dato, ma della conoscenza *umana*, fatta da uomini che non possono dimenticare i minimi fondamenti valoriali dell'umano, senza i quali non sarebbero più uomini. Chi conosce, non può dimenticare di essere uomo fra uomini, perché dimenticarlo significherebbe ridurre la conoscenza alla pura replica macchinica di ciò che già esiste. D'altra parte, il *conoscere* non potrà essere confinato in comparti separati, dovendo sempre mantenere il rapporto con l'intero e con l'umano. In ogni caso vanno tenuti ben distinti il livello del conoscere nel senso più ristretto e il livello del conoscere nel senso più radicale, sotto pena della possibile estinzione della specie umana.

Un tale pericolo ha ragioni precise. Guardando il modo complessivo con cui si concepisce oggi la conoscenza, occorre concentrare la nostra attenzione su tre passi logici che la caratterizzano e che restano solita-

mente inosservati nella loro combinazione. Il primo passo consiste, come si è già visto, nel restringere la conoscenza alla pura conoscenza dei fatti, escludendo dal suo dominio i valori; il secondo passo consiste nel delegare l'impiego della conoscenza e della tecnica a un'ulteriore attività che se ne occupi, come potrebbe essere la politica; il terzo passo consiste nell'assumere come criterio di giudizio il *noncognitivismo etico*, ossia l'idea per cui, non potendo essere razionalmente conosciuti i valori, essi sono oggetto di un'arbitraria scelta. Questi tre passi, visti nella loro combinazione, vanno di fatto a costituire le mosse di una strategia sottotraccia, foriera di effetti devastanti. Dalla combinazione di questi tre passi, infatti, si deduce che: 1) la conoscenza dei fatti e la tecnica che ne deriva sono da promuovere come valori in sé; 2) l'impiego di questa conoscenza e di questa tecnica è attribuito a un'attività che assume come suo criterio regolativo di non poter conoscere razionalmente i valori (umani). Si assiste, così, a un paradossale gioco di scarica barile in cui, per mettere a frutto il valore della conoscenza (scientifica), la si affida a un'attività che assume di non conoscere i valori. Ciò significa affidare la realizzazione dell'umano, ignota alla conoscenza tecnica, a un'attività che, per sua stessa dichiarazione, non conosce razionalmente l'umano. È come se un cieco delegasse a guidarlo uno che si dichiarasse cieco come lui. Siamo davanti a un tragico paradosso: per uscire dalla logica macchinica della pura quantificazione – e quindi per affidarne i risultati a una conduzione umana intelligente – ci si affida alla logica, altrettanto macchinica, dell'arbitrio. Il quale, fra l'altro, se decide di non confrontarsi con gli altri arbitrii, nulla sa dell'umano, se non il criterio della forza. L'impiego dei risultati conoscitivi della quantificazione viene affidato, così, all'arbitrio e alla forza. Il funzionalismo macchinico e il non cognitivismo etico, perciò, diventano il combinato disposto per una miscela esplosiva, al cui esito c'è l'estinzione dell'umano. Emerge, qui, una considerazione finale. Dalla conoscenza tecno-scientifica *tout court* nasce un progresso *nell'umano*, non un progresso *dell'umano*. E una confusione fra questi due livelli è semplicemente pericolosa.

Della conoscenza scientifica, che produce la macchina, occorre, alla luce di queste nuove domande, domandarsi di nuovo: come funziona e quanto vale, per la persona, questa macchina? Le precedenti osservazioni hanno cercato di mettere in luce il processo per cui la macchina, mentre emerge dal mondo della vita umana, tende a prosciugare proprio la vita umana da cui emerge.

La descritta macchina, perciò, mentre offre agi e potenza, funziona in notevole misura in direzione dello schiacciamento dell'umano, anzi verso la *caduta tendenziale del senso dell'umano*. Si tratta di quell'umano che è co-

scienza morale, interiorità, inventività, solidarietà e senso di responsabilità. Nell'orizzonte di questa macchina, che proietta una sua ideologia e una sua cultura, tendono a proliferare vite e forme di vita che danno sempre meno valore alla vita.

A questo punto, il mondo della vita può ben reagire per contrastare questa tendenza. Lo farà molto probabilmente, però, producendo altre macchine, la cui tendenza, essendo la stessa che opera in ogni macchina, produrrà altre forme di riduzione dell'umano, dislocandole altrove. Si consuma così un invisibile circolo. Il mondo della vita produce un universo macchinico che riduce l'umano e, per reagirvi, rinforza ulteriormente la sua tendenza alla riduzione. L'unico argine possibile potrebbe essere quello consistente nella pratica efficace di una *exceptio dignitatis* (della singola persona). Si tratta, in realtà, di una *exceptio veritatis*: della verità della vita in quanto radicata nell'esistenza della singola persona. È qui in questione la non disconoscibilità delle singole esistenze umane, considerate in quel nucleo di bisogni irriducibili e indifferibili che costituisce la loro dignità.

II) Veniamo al secondo profilo. La macchina, mirando a quantificare ogni comportamento e funzione, tende, soprattutto in alcuni settori organizzativi (giuridici, aziendali, burocratici, e così via), a produrre di ogni funzione un frazionamento infinito. In questo modo, accade il paradossale fenomeno per cui la macchina, mentre sembra crescere in velocità, cresce nel processo di frazionamento e nel grado di necessaria connessione tra tutte le componenti frazionate. Può accadere, pertanto, che ciò che la macchina sembra guadagnare in velocità, perderà – più che proporzionalmente – per effetto del frazionamento e per il connesso rischio che il blocco di una qualsiasi componente frazionata paralizzi il risultato dell'insieme. Posso compiere oggi un'operazione, che una volta si compiva in un mese, in due minuti, e posso poi non poterla completare perché gli ultimi infinitesimi dell'operazione da concludere restano paralizzati per un anno. Una deriva di sempre nuovi frazionamenti produce una cascata di sempre nuove applicazioni, fino alla babele di un impianto infinitamente esteso e frantumato, tanto simile al percorso di infinitesimi individuato dal filosofo Zenone. Una babele di articolazioni sembra produrre una elefantiasi di forme e una cachessia dell'insieme. Lungo questa direzione, l'affinamento crescente della tecnologia organizzativa tende a quel limite che incomincia ad apparire come un'infinità del "continuo", in cui la sofisticatezza progressiva di ogni dettaglio diventa così vicina al marasma senile. In questa situazione, la stessa percezione di *liquidità*, con la quale si è cercato di connotare l'età globale contemporanea (Zygmunt Bauman), radicalmente si rovescia, facendo percepire al suo posto – al livello dei singoli progetti

coltivati – non una liquidità, ma una *inespugnabile ingessatura*. Mentre sembra che tutto liquidamente muti, posso accorgermi che, quando intendo realizzare un particolare progetto, tutto è ingessato. Ciò che appare liquido nell'insieme si rivela – nei singoli progetti – ingessato. La liquidità si mostra, in realtà, la maschera dell'ingessatura.

L'effetto più caratteristico e devastante è, però, ancora un altro. L'insieme delle macchine individuate – di vario tipo, ordine e qualità – tende, allo stadio evolutivo al quale è arrivata la civiltà contemporanea, a costituire un'unica macchina, che non solo è gigantesca, ma imprevedibile e ingovernabile. Tende a costituirsi, così, un unico sistema macchinico che, mentre appare insensibile all'azione mirata di uomini singoli, pur potenti, mira a collocare tutti sotto il suo controllo.

Lungo questa deriva tende a costituirsi una giga-macchina, che, separata dal mondo della vita, mira ad attrarre sotto il suo controllo ogni cosa. Seguendo questa logica, la macchina tutto riduce a generalizzazione, rappresentazione, frazionamento, contabilizzazione, controllo, scambio, essendo strutturata secondo l'utile del più forte (chi possiede, chi brevetta, chi controlla, chi decide). Nemmeno i beni fondamentali della vita sfuggono alle ambizioni di questa presa onnivora. Lungo questo itinerario, già psicologicamente e culturalmente preparato da un'apologetica utopia di aspettazione, la macchina tende a farsi *totalitaria*, sotto il sacerdozio della tecno-scienza e sotto la mistica della neutralità. La macchina si fa duro e inespugnabile algoritmo. Già da decenni gli ambientalisti hanno denunciato i campi desertificati, le piogge acide, i mutamenti climatici, le foreste devastate, i ghiacciai erosi, gli oceani invasi dai continenti di plastica, le città artificiali e vuote, le coltivazioni brevettate, i beni fondamentali della vita privatizzati, le finanze accumulate da pochi contro tutti. Il mondo della vita rischia, in queste condizioni, di essere prosciugato dalla macchina a cui ha dato vita.

Si tratta di evocare non una catastrofe certa, ma un pericolo in atto, per giunta facilitato dall'ingenuità dotta e incredibile di chi non ne vede l'avanzare. La risposta dei dotti è nota: anche in tempi passati sono stati evocati pericoli per l'introduzione delle macchine, ma queste paure si sono dimostrate regressive e fallaci; l'importante è capire che la macchina sarà pur sempre sottoposta al controllo dell'uomo, anzi trasformerà il lavoro pericoloso, sporco e servile in lavoro di intelligenza e programmazione, mentre libererà nuova creatività umana. Una tale replica, pur meritevole di attenzione, non sembra percepire il problema di cui si sta oggi parlando. A prescindere dalla più generale osservazione per cui il fatto che in passato si sia contrastato efficacemente un pericolo non significa che il pericolo

attuale sia ancora quello stesso, non va assolutamente trascurato che la situazione in cui si trova il genere umano oggi ha connotati di assoluta novità, per la quale occorrono adeguati strumenti di elaborazione critica. Né va sottovalutato che, come l'evidenza empirica oggi mostra, non è risultata verificata l'ipotesi intorno alla quale lavorava la scuola cecoslovacca di Radovan Richta, secondo la quale le diminuzioni del lavoro manuale sarebbero state compensate dall'aumento dei lavori intellettuali. Ma veniamo al punto. In base alle previsioni dei programmatori della macchina intelligente ed esperta, non ci sarà più nessuna attività, nel pianeta, che non possa essere sostituita da una macchina. Non si sta parlando, perciò, di un meraviglioso giga-computer che sia sottoposto all'intelligente azione di un uomo che lo programma e lo controlla, ma – per dirla sbrigativamente – di un giga-computer che crescerà all'orizzonte del pianeta fino a sostituire, di fatto, qualsiasi attività umana, e pertanto anche la sua percezione dei valori. In tale contesto, non ci sarà una politica che governa una macchina, o una magistratura che governa una macchina, o una qualsiasi attività umana che governa una macchina, perché anche l'attività di governo e di controllo sarà macchina, alla quale dovrà essere prestata da tutti una suddita fiducia e un suddito silenzio, per lo meno per incompetenza. In questo orizzonte, tutto sarà governato da un algoritmo planetario, dominante e ineccepibile per definizione, per lo meno da parte dei più. Accanto alla bomba atomica, a quella demografica, a quella ambientale, a quella genomica e a quella terroristica, è la *bomba algoritmica*, oggi, quella che si annuncia come la più grande sfida, ancora più grande perché sostanzialmente invisibile (e volutamente trascuriamo, per adesso, l'ipotesi che si possano creare delle macchine intelligenti ed esperte prodotte secondo lo stesso criterio con cui si producono oggi i virus informatici). Se una tale deriva si realizzasse, sarebbe l'estinzione non della semplice creatività e del lavoro, ma della specie umana. E, in ogni caso, dell'umano.

La giga-macchina, antropizzando il pianeta, non è più né filantropica, né filo-planetaria. Si assiste, così, a una paradossale eterogenesi dei fini – quasi metafora gigante e teatro vivo – per la quale la civiltà umana del Logos, partita dall'idea di realizzare la libertà e le singole libertà, si è “liberamente” consegnata nelle mani di un Destino, a cui sacrifica vite in nome della libertà. L'intera macchina tende a diventare, evolutivamente, un crostaceo gigantesco al cui interno la stessa specie umana è un minuscolo e fragile mollusco, vivo ancora per caso e ancora per poco. Tutto ciò potrebbe generare, in ognuno, la tentazione della rinuncia ad assumere responsabilità alla propria scala. L'inermità diventa la giustificazione della diserzione e la viltà il sottofondo incoffessato della asserita non responsa-

bilità. Una tale rinuncia diventa, di fatto, una forma di *idolatria per omissione*.

Tutto ciò che appare un “destino”, però, non è tale, se si sa affrontare ogni problema alla propria scala, se si alimentano le giuste autonomie, se si identificano le opportune masse critiche e se si riesce ad attivare quelle forme educative ed organizzative che siano capaci di preludere a un mutamento di prospettiva. Si tratta, intanto, di alimentare forme di resistenza culturale, mettendo in opera una contro-cultura critica, molecolare ancor più che massiva, capace di opporsi al fondamentalismo macchinico: non opponendo proclami astratti, ma escogitando concrete soluzioni operative, ognuna nel suo ambito pensata. Ma si tratta, soprattutto, di aprire a una nuova intelligenza, a una nuova etica, a una nuova concezione del mondo e a una nuova spiritualità.

Di tutto quanto si è fin qui osservato è, del resto, già metafora eloquente il rapporto tra le persone e la macchina robotica “intelligente”, anzi “esperta”. Si tratta di osservare un processo ambivalente: da un lato, il tentativo delle persone di sviluppare una sempre maggiore creatività per evitare la sudditanza alla macchina; dall'altro lato, la crescente consapevolezza che l'intelligenza artificiale esperta potrà, a un certo punto, mettere in pericolo la stessa esistenza degli uomini, essendo diventata capace di evolversi autonomamente, senza vivere peraltro i vincoli derivanti dalla compassione umana. Anche qui è, certamente, osservabile un preciso dato strutturale, che forse solo ora viene veramente alla luce: essere *non l'intelligenza* (né tantomeno l'intelligenza calcolante), per giunta artificialmente prodotta, ciò che fa l'uomo, ma ben altro, di cui solo la vita umana sa.

6. Dal paradigma noetico all'*Angelus novus*

Lungo il percorso sopra individuato, il Logos si è trasfuso in una forma oggettivata che è diventata una locomotiva senza guida, non per consapevole scelta ma per strutturale deriva. In questo itinerario, la crisi husserliana delle scienze europee è pervenuta al suo capolinea, non ancora compiuto ma “almeno specularmente” ben delineato. La scienza, Logos della vita, perde progressivamente la vita. Non solo, però. Essa perde anche la consapevolezza del *chi* che in ogni vissuto di quella vita opera e pensa. Questa scienza ha generato così, come esito del suo progresso, la sua esangue ischemia.

In questo contesto, non è affatto detto che il mondo della vita e il mondo dei *chi* non possano reagire alla deriva. Ma non è nemmeno detto che questa reazione sarà intelligente e misurata. Il rischio, anzi, è che essa

esploda in modo caotico, selvaggio e insensato. Potrebbero determinarsi, così, in un cortocircuito funesto, una giga-macchina che prosciuga la vita e una vita che ciecamente ribolle e reagisce. Nel mondo contemporaneo si fa sempre più chiara, fra estremità opposte e simmetriche, l'emergenza di questo scontro fra lucidità contabili e insorgenze sanguinarie.

Il Logos greco è stato una sorgente di vita che ha generato un cammino e determinato un'area di elaborazioni intelligenti, costruendo progressivamente una gabbia metodica, algoritmica, procedurale, epistemologicamente consapevole di sé. Questa gabbia, al suo grado più maturo, ha prodotto un montaggio, uno smontaggio e uno stoccaggio di parti, là dove si incrociano una quantificazione e un arbitrio. Questo Logos si è trasformato in una macchina che presenta, come si è visto, due caratteristiche strutturali: da un lato, si pone come perfetta, cioè come auto-referenziale, e, dall'altro lato, come automatica, cioè come non responsabile. Si tratta di due caratteristiche che indicano il processo attraverso cui la macchina, anche sul piano epistemologico, si considera matura solo se è autoreferenziale e separata dal mondo della vita. Ciò produce una *neutralizzazione* – e una *professionalità* della neutralizzazione – che è, in realtà, un atto di irresponsabilizzazione verso il mondo umano. Un tale paradigma, allo stadio in cui è arrivato il mondo, non regge. Esso ignora le due fondamentali virtù che debbono poter caratterizzare ogni Logos: il principio dell'imperfezione, cioè dell'incompletezza, e il principio della responsabilità, cioè della cura.

La macchina non va, però, demonizzata. Essa, generata dal Logos, conserva nella sua struttura implicita un pensiero oggettivato che si pone come intelligibile e suscettibile, almeno in potenza, di una discussione universale, tesoro di sforzi umani comuni, segno di collaborazioni in cui la comunità degli ingegni ha potuto esprimersi e sedimentarsi. Cogliarne i limiti non significa rimuoverne i pregi, ma rendere onore al meglio del loro significato, che non può non essere aperto al futuro. Se è vero che le regole possono diventare irragionevoli e inumane, è anche vero che di regole si ha ineludibile bisogno. Queste regole, però, debbono essere sempre sufficientemente semplici e chiare, in modo da poter *restare esposte* alla critica e all'azione correttiva del mondo umano a cui sono pur sempre destinate. Regole costruite in modo labirintico e autoreferenziale hanno accumulato una incolmabile distanza dal mondo della vita, diventando capaci di generare professionalità malate al punto da dimenticare la vita. La macchina può essere articolata, ma deve essere sufficientemente agile ed elastica; e può essere raffinata, ma deve essere sempre ragionevole e umana, ossia rispettosa del minimo dell'umano. Senza regole si può morire, con le regole si può uccidere, senza lasciare tracce.

Il processo negativo sopra delineato, perciò, non è irrimediabile. Abbiamo già osservato che il Logos di Socrate non è solo capace di elaborare regole per il combattimento dialettico, ma è *maientico*, cioè capace di tornare perennemente a quella vita interiore che è fonte di sempre nuove *invenzioni* e che non è riducibile a mera applicazione. Il Logos maieutico, Logos della vita, scavando nella propria interiorità e in quella altrui, *inventa* e *trova*. In quanto *inventa* – ossia, in quanto sempre daccapo inventa – non è riducibile alle regole che elabora; in quanto *trova* – ossia, in quanto trova quello che già c'è – non è mai riducibile a puro arbitrio.

Si è precedentemente sottolineato che il Logos, diventando macchina, cerca di evitare i due pericoli del *dubbio* e dell'*errore*, a cui il Logos-macchina intende far fronte. Bisogna qui aggiungere che il Logos, nel momento in cui mira a retrocedere dallo stato di pura macchinicità alla sua interiore sorgente, può trovare in quel dubbio e in quell'errore due paradossali giacimenti di valore. Il dubbio, infatti, non è solo indice di una inadeguatezza conoscitiva, ma di un dibattito intra-coscientiale e di una nuova possibile fantasia prospettica, così come l'errore non è solo indice di disattenzione o di ignoranza, ma di altre possibili vie di libertà. La libertà, infatti, non è altro che libera erranza. Il Logos, così, tornando alle sue origini, torna agli stessi giacimenti positivi che sottendono il dubbio e l'errore.

Occorre, perciò, che il Logos riguadagni le sue origini, ossia il principio della libera invenzione che proviene dalla vita e dalla vita interiore. Su questa strada, il Logos è in grado di comprendere anche altro. Può comprendere che la sua radice ha due caratteri profondi: è radicata nella vita e in un *chi*. Il Logos, in questo senso, è espressione di una intuizione vivente che ha alle spalle la vita, di cui non dispone, mentre guarda alla medesima vita, che peraltro non riesce a esaurire. Né ciò basta. Questo Logos, intuizione vivente, è radicato in un *chi* e si rivolge a un *chi*. In che modo dire questa *vita* e in che modo questo *chi*? L'una e l'altro sono pre-categoriali. Essi precedono, perciò, ogni possibile definizione intellettuale, ossia concettuale. In via puramente narrativa, può dirsi che questo *chi* è una singola vita cosciente ed auto-cosciente, volente, dialogante ed empatizzante, che vive la sua interiorità all'interno di una comunità di altri *chi*. Esiste una vita che si fa Logos e un qualcuno che vive e parla questo Logos, il quale non può delegare a nessuno, né questa sua vita, né questa sua interiorità, né i suoi personalissimi bisogni. Non si dimentichi che il Logos cristiano, fin dalle sue origini, a differenza del Logos greco (col quale pure si incontrerà), si pone come «via, verità e vita», tutte radicate in una persona.

La macchina, tornando al Logos vivente che l'ha prodotta, torna alla

sua radice. Essa, conservando l'invarianza delle sue regole, custodisce in sé anche la vita che a quelle regole domanda lo scopo. La macchina ripete inalterabilmente il suo *come*; il Logos insiste nel domandare il *perché*. La macchina dice la struttura dell'invarianza; il Logos rivendica la tenace imprevedibilità della vita, nella convinzione di collocarsi – rispetto alla macchina – in un luogo più alto, e perciò più profondo, nella gerarchia cantoriana dei transfiniti. Davanti alla ripetitività della macchina si pongono l'urgente *qui e ora* della vita e il *qui e ora* delle singole persone. Si badi. Non si sta parlando del cosiddetto “diritto naturale” legato al gioco delle opinioni, ma di un *diritto esistenziale*, legato alle urgenti e inconfutabili necessità della vita e delle singole persone. La macchina è la struttura, il Logos è l'anima. Dove la macchina conserva la fedeltà del ripetere, il Logos rivendica l'energia del senso.

Il Logos-macchina, tornato alla sua vivente radice, dovrà, a questo punto, problematizzare lo statuto dell'intellettuale, consistente in quella collocazione prospettica per cui questi, nel suo speculativo guardare, si sente fuori del mondo della vita di cui pur parla, ritenendo, così, di guadagnare in rigore e in oggettività. Il distacco, certo, serve alla serenità dello sguardo; ma, privato del senso della vita a cui appartiene, danneggia la capacità di *sentire* il vero e di trovare nella vita gli alimenti per capirlo.

Diventa necessaria, per noi, a questo punto, una rimeditazione intorno al pensiero di Giambattista Vico e al suo principio gnoseologico del *verum ipsum factum*, ossia del “posso conoscere ciò che faccio”, e non ciò che mi è esterno per definizione, come la natura. Il *vero* vichiano consiste, certamente, nella capacità umana di rifare nella propria esperienza ciò che è stato da altri (già) fatto, cioè la storia. Ciò da Vico veniva affermato all'interno di una concezione per la quale l'uomo non può rifare la natura essendo questa opera di Dio, mentre può ben fare e rifare la storia, che è opera dell'uomo. La posizione vichiana, com'è noto, costituiva il geniale ribaltamento di quella cartesiana, la quale aveva invece sostenuto che l'uomo può conoscere con chiarezza e certezza la natura, non la storia. Oggi i termini del problema si presentano, seppur parzialmente, modificati, in quanto l'uomo può tecnicamente riprodurre (o crede di poterlo fare) il dato della natura: non si trascuri il fatto che, oggi, la tecnica è in grado, per esempio, di produrre anche nuovi tipi di materiale. Il pensiero vichiano può essere, perciò, all'altezza della nuova frontiera moderna e post-moderna, rimeditato in base a una più complessa consapevolezza, che produce altri livelli di significato. Esiste un *vero* come pura riproducibilità tecnica ed esiste un *vero* come capacità di ri-esperire ciò che altri uomini hanno già esperito. Ciò significa che, a questo nuovo livello, esiste

il *vero* come riproduzione mentale della *cosa* ed esiste il *vero* come riproduzione mentale, nella propria esperienza, dell'*azione umana*. Nel primo caso, la riproduzione mentale riguarda un mondo di cause; nel secondo caso, riguarda, invece, il mondo dell'interiorità umana vivente. Nel primo caso, si ha una pura procedura riproduttiva delle cause, di carattere interamente artificiale, per la quale ciò che esiste, esiste solo in quanto è riprodotto da un potere arbitrario e artificiale che lo fa esistere (si tratta, a ben vedere, di una prospettiva che oggi diremmo tendenzialmente nichilistica, perché riduce ogni originale a una copia). Nel secondo caso, invece, si ha un fenomeno umano di esperienza mentale ripetibile che è tale soltanto se non è mera procedura intellettualmente – e totalmente – distaccata, perché, ove mai consistesse in quest'ultima, conterrebbe ancora in sé un granello di quel nichilismo che è osservabile nella procedura riproduttiva del primo caso. In sintesi, nel primo caso si tratta di una riproduzione tutta esterna, che riduce il riprodotto a mera copia; nel secondo caso, di una riproduzione dall'interno, che mantiene salva l'interiorità e l'originalità dell'oggetto a cui si ispira.

In altri termini, «conosco ciò che faccio» non significa semplicemente che conosco ciò che intellettualmente riproduco, ma che conosco ciò che io, in quanto essere umano, posso esperire e ri-esperire dall'interno, attraverso una possibile *risonanza* con l'azione che altri hanno compiuto prima di me. In ultima analisi, il vichiano conoscere come fare e ri-fare ha il suo punto essenziale *non* nel semplice ri-fare (inteso come puro *riprodurre*), ma nel poter *esperire dall'interno* l'azione che si compie e che altri hanno già compiuto. Se il *verum ipsum factum* significasse il semplice conoscere attraverso la riproduzione, seppur mentale, del conosciuto, un tale principio conoscitivo significherebbe, in realtà, proprio ciò che Vico nega, ossia la possibilità di riprodurre qualsiasi cosa – anche il dato materiale della natura – e conserverebbe, perciò, in sé lo stesso nocciolo nichilistico da cui crede di essere esente. In realtà, questo modo “naturalistico” di intendere il principio conoscitivo, riconducendo la conoscenza alla pura riproduzione del dato materiale della natura, schiaccia il paradigma dell'umano su quello della pura tecnica, facendogli perdere la sensibilità intelligente e assumendo semplicemente il carattere del nichilismo riproduttore. Il *vero* vichiano riguarda non la cosa, ma l'azione; non il mondo delle pure cause, ma l'interiorità umana vivente; non la semplice riproduzione intellettuale, ma la sensibilità umana intelligente. Dentro un tale modello del conoscere si dà non il paradigma dell'intellettuale distaccato, ma quello dell'uomo sensibile ed empatico. In ultima analisi, il *verum ipsum factum* di Giambattista Vico, nel nuovo contesto epocale in cui è tutto riproducibile, è da intendersi

in un senso da precisare meglio: si tratta del “conoscere ciò che faccio” non nel senso che conosco ciò che posso riprodurre dall'esterno (anche la tecnica, oggi, lo fa), ma nel senso che conosco ciò che posso riprodurre *dall'interno*, ossia collocandomi dal punto di vista di una interiorità vivente, quale sono, che entra in risonanza con un'altra interiorità vivente, quella degli uomini che operano nella storia.

Il Logos, perciò, tornando alla sua radice vivente, non si auto-riduce a un mero schema intellettuale e, d'altra parte, penetra più a fondo in se stesso, andando al proprio fondo e alle proprie spalle. Esso, a questo punto, può accorgersi di essere non solo Logos di una vita, ma di un *chi* e di un *chi* che parla a un *chi*. In questo orizzonte, il Logos si auto-ricostituisce come *dia-logo*, anzi come *tria-logo*: Logos che parla con la vita che gli soggiace, scoprendosi un *chi*, e Logos che parla col *chi* a cui si rivolge e risponde, al quale pur sempre soggiace la vita e la sua vita. Se il Logos si accorge di questi due livelli della sua origine (il livello della vita e il livello del *chi*), potrà comprendere che vanno, in ogni settore della macchina, intelligentemente e puntualmente contro-bilanciati quei funzionamenti che, frantumando ad arbitrio ogni cosa, desertificano il mondo della vita e l'esistente umano da cui lo stesso Logos è nato. In questo senso, qualsiasi sistema macchinico deve essere continuamente e puntualmente sottoposto a un *test di umanizzazione*. Si dirà che la macchina – ogni macchina – deve essere *umano-centrica*. A nostro avviso, non basta. Bisogna dire che deve essere *persona-centrica*.

In conclusione, il Logos, diventando Logos scientifico moderno, nello scegliere la via esclusiva dei fatti, ha rigorosamente tagliato da sé il mondo dei valori. Questa scelta, mentre ha realizzato indubitabili progressi, ha prodotto un irrigidimento ulteriore del paradigma intellettuale. Tale paradigma, infatti, in questa ulteriore sua fase, non si è realizzato soltanto come *distacco*, ma come *assenza di valori*.

Abbiamo sopra ipotizzato la possibile esistenza di una macchina futura che, decrittando dall'esterno i nostri processi neuronali, sia in grado di conoscere i nostri pensieri. Una tale macchina, che conosce i nostri pensieri, conosce il valore della nostra dignità e quello della nostra libertà? È necessario, perciò, domandarsi: in che senso e in che limiti una conoscenza può affermarsi come valore, se ha divorziato dal mondo dei valori? Potrà resistere il valore della scienza senza una scienza dei valori?

Potrebbe certo, alla fine di questo percorso, sollevarsi un'obiezione. Anche questo nostro discorso intorno alla macchina e alle sue forme disperate è, a sua volta, una macchina. Si tratta di una macchina analitica che, assumendo come suo oggetto la macchina, ne generalizza-astrae l'idea, la

scompone e l'esplora nella sua forma esteriore. L'obiezione è certamente pertinente, ma deve fare i conti con una necessaria contro-obiezione, con la quale può osservarsi: 1) che questa macchina analitica, ponendosi come critica della macchina, si presenta consapevolmente come *insufficiente*, differenziandosi pertanto dall'oggetto di cui si occupa; 2) che questa macchina analitica è consapevolmente guidata da un'intenzione vivente che l'attraversa e la guida, ispirata alla difesa dei bisogni della vita non macchinificata e dei bisogni indifferibili delle persone reali. Non si tratta, pertanto, di una macchina che aggredisce un'altra macchina, dal momento che la prima macchina è diversa dalla seconda, essendo *finalisticamente guidata* secondo i bisogni della vita reale e delle persone, qui e ora identificate. L'atteggiamento epistemologico con cui Michel Foucault, e soprattutto una certa scolastica post-foucaultiana, intende aggredire il cosiddetto bio-potere e la sua bio-politica, appare, a nostro parere, censurabile proprio perché, non dichiarando il valore a partire da cui parla, si pone di fatto come una macchina fra le altre.

Occorre, a questo punto, una precisazione. L'atteggiamento epistemologico con cui, nel considerare il mondo, si dichiara di volerlo guardare in modo puramente razionale, e perciò senza cedimenti antropomorfici (si pensi, da un lato, all'antico Senofane e al moderno Spinoza e, dall'altro lato, allo stesso Foucault), nasconde a se stesso un profilo essenziale. Chiunque guardi il mondo secondo il criterio della ragione non fa che calare sul mondo quella rete razionale che il proprio stesso essere uomo è. In questo senso, ogni razionalismo, lo sappia o non lo sappia, continua ad essere un *antropomorfismo mascherato*.

Ciò che è in discussione oggi è non solo il paradigma della macchina come specializzata e autoreferenziale, ma, in corrispondenza con esso, il paradigma dell'intellettuale distaccato che a quello della macchina fa da correlato simmetrico e da specchio. Tutto ciò impone, oggi, la necessità di un mutamento di paradigma. Si tratta di passare dal paradigma *noetico* a quello *empatico*, del quale nel mondo presente progressivamente incominciano ad apparire – almeno per negazione – le postille.

Posto che il paradigma noetico è diventato il puro paradigma tecnico-scientifico (centrato sulla riduzione del reale al mondo dei fatti), chi conosce secondo il paradigma noetico, conosce in modo impersonale, specializzato e distaccato. Egli conosce ogni cosa, tranne l'essenziale. Io ti conosco davvero solo se ti "sento", cioè, se la tua vita costituisce in qualche modo un problema per la mia. Occorre, pertanto, un *altro* "conoscere", in cui sia praticata *una sensibilità intelligente che si confronti ogni momento con l'interesse della concreta vita e con le singole esistenze*. Una tale sensibilità si

esprime attraverso i tratti specifici di una sensibilità interpersonale e di una relazionalità capace di dialogare – qui e ora – con una interiorità che si fa *parola*. Nel paradigma empatico vive un'esperienza che, andando oltre la frazionata specializzazione e l'intellettuale distacco (ma senza perderne i pregi), è esperienza di risonanza con l'altro, essendo, allo stesso tempo, esperienza di risonanza col sé. Chi dissecca il rapporto con l'altro, sta disseccando il rapporto col sé.

Una macchina delle regole, all'interno del nuovo paradigma muta senso, in quanto mutano senso le sue regole. Queste, infatti, non si reggeranno più in base alla loro validità autoreferenziale, ma in forza della loro capacità di rispondere, nel proprio senso complessivo, al mondo della vita da cui nascono e alle persone reali a cui sono finalizzate. Qui le regole non sono un semplice vestito esterno alle libertà, ma il modo stesso in cui queste libertà sono quelle che sono e non altro. Il Logos delle regole, in questa prospettiva, non è rimosso, ma reinnestato nel mondo dell'invenzione da cui emerge e nel mondo dei *chi* a cui è destinato. Il calcolare deve poter essere reinnestato nella libertà-invenzione del pensare, e il pensare nel mondo delle persone da cui nasce e a cui è destinato. Si badi. Reinnestare la macchina delle regole nel mondo della vita e delle persone non significa la via breve e banale per la quale perderebbero importanza le regole e perderebbero, pertanto, importanza quell'imparzialità, quella professionalità, quella conoscenza tecnica che pur sono necessarie al mondo del vivere civile, ma significa, invece, la via intelligente ed empatica per la quale quelle regole debbono restare, in ultima istanza finalizzate al mondo delle persone. Un medico dovrà ben poter essere nelle condizioni di realizzare la propria professionalità senza farsi travolgere da movimenti affettivi disturbanti, ma ciò dovrà fare proprio allo scopo di realizzare ancora meglio, e non con indifferenza, il valore dell'umano. In questo senso, l'apparente anaffettività del gesto tecnico, pur mantenendosi nei suoi confini, rimarrà strettamente radicata nella finalità fondamentale dell'umano, che resta il primo fondamento di quel gesto. Ciò significa che un qualsiasi operatore delle regole non potrà e non dovrà mai dimenticare di essere un uomo fra uomini, anzi una persona fra persone.

Nell'orizzonte dei riferimenti individuati, il Logos contemporaneo è a un bivio: o si manterrà radicato nel suo fondo vivente, umano, diventando empatico, cioè capace di stabilire con l'altro relazioni d'aiuto, o diventerà paranoico, sepolcro anonimo in cui un algoritmo si è, seppur dinamicamente, ipostatizzato. L'idea, abbastanza diffusa, che la cosiddetta "intelligenza artificiale" sia intelligenza, riposa su una metafora che andrebbe attentamente demistificata.

Il Logos, tornando alla sua vivente radice, sembra, perciò, compiere un percorso circolare, quasi trovando – come un Cristoforo Colombo del tempo – il futuro nel passato. *Non si tratta, però, di ritrovare semplicemente il passato, ma di recuperare ciò che nel passato si era conservato come altra possibilità che ancora non aveva avuto futuro.*

Può emergere forse, a questo punto, un diverso modo di vedere l'*Angelus novus* di Benjamin. Questo angelo, di fronte alle macerie generate dal progresso, cerca di ricomporre l'infranto. Che cosa sono queste macerie e chi è questo angelo? Nel nuovo universo macchinico – a cui forse lo stesso Benjamin non guardava abbastanza quando contrastava il simbolico in nome dell'allegorico (e quindi l'antico in nome del moderno) – le macerie sono le persone. Le persone in carne e ossa, che giacciono al suolo come rovine mute. L'angelo, qui, è la vita di una persona che cerca di rimettere in piedi persone. Ma non può farlo da solo. Le ali sono contrastate da un vento che impaccia la sua azione. Si tratta, d'altra parte, di un vento che viene proprio dal paradiso. L'angelo, messaggero del paradiso, risulta contrastato dal vento che soffia dallo stesso paradiso di cui è messaggero.

Esiste, forse, un solo modo per superare l'aporia che nasce da questa situazione ingovernabile. Si tratta di mutare questo vento contrastante in forza favorevole. Perché questo vento muti, però, occorre una nuova invenzione del Logos, una svolta del pensiero. Il Logos, quando è puramente noetico, cioè soltanto intellettuale, mette asettica distanza fra se stesso e ciò che comprende. Nel fraporsi di questa distanza, quello che è stato compreso diventa irrimediabile e lontano, cioè passato. Il Logos, per comprendere realmente ciò che comprende, deve saper ridurre questa distanza. Esso non deve solo ricomporre l'infranto, ma restituirgli dignità: trasformando quel *passato* in *presente* e il proprio *Logos* in *compassione*. Quel vento che spira dal paradiso dà all'angelo la possibilità della pura conoscenza, della noesi, non quella della partecipazione. Dal paradigma *noetico* diventa, perciò, necessario passare a un altro paradigma: quello *empatico*. L'angelo non riesce a ricomporre l'infranto perché continua a incarnare il paradigma noetico. Ma domandiamoci: perché l'angelo, messaggero del paradiso, appare fallire nel suo fine per opera della stessa forza di cui deve eseguire il fine? Quell'angelo, in quanto messaggero, non deve solo decrittare e applicare, ma *tradurre*. Se egli *tra-duce*, deve sapere, da un lato, che la realtà da cui traduce è inesauribile e che, dall'altro lato, l'opera in cui traduce deve impegnare la sua intelligenza sensibile e la sua responsabilità. Forse, la tempesta che spira dal paradiso è opera anche dello stesso angelo, che finora non ha saputo interpretare. Per cambiare il mondo, sarà necessario che quell'angelo compia un nuovo atto, segreto ed essenziale: quello

di mutare il paradigma con cui ha letto e interpretato fino a quel momento il paradiso.

ABSTRACT: The “machine”—indeed the algorithm—is a theoretical concept that today needs to be analytically considered, also because its strength is growing in the contemporary context. But this “machine” – indeed this algorithm – has a narrow descent from the Logos: partly legitimate, partly spurious. This connection questions us and can be the source of a new theoretical paradigm, necessary for the protection of the human: the com-passion. In this scenario, the essay shows the urgent need to shift from the noetic paradigm to the empathetic one.

KEYWORDS: machine, algorithm, person, uniqueness – relationship – depth, compassion.

Riflessioni epistemologiche sulla teoria economica

di *Marina Albanese*

Introduzione

L'abbandono della visione classica della scienza economica, intesa come lo studio delle vie del benessere che passano attraverso l'approvvigionamento delle cose ed anche l'analisi dei tipi di comportamenti sociali che la realtà economica determina, in favore di una visione dell'economia per la quale gli aspetti sociali nelle scelte degli agenti non sono rilevanti, ha recentemente creato molte difficoltà agli economisti nello spiegare come mai a maggiore ricchezza non si associ maggior benessere e ha reso apparentemente inspiegabili comportamenti altruistici e solidali. In questo ambito, ed in risposta a tali problematiche, si collocano i recenti filoni di ricerca basati sull'assunzione che l'identità delle controparti assume un peso nelle scelte degli agenti economici e per i quali gli aspetti sociali dell'interazione umana costituiscono una risorsa per lo sviluppo, come accade in particolare per le teorie relative al capitale sociale, identificato con la capacità di cooperare per il raggiungimento di un obiettivo comune legato a situazioni di fiducia diffusa oppure definito, in taluni casi, come reti di *network*.

Nel presente lavoro, prendendo spunto da alcuni paradossi della realtà attuale che la teoria economica non riesce completamente a spiegare con i suoi tradizionali strumenti, si mettono in evidenza le carenze esplicative dell'attuale metodologia di analisi tentando, nel contempo, di individuare nuovi probabili sentieri di sviluppo epistemologico della scienza economica.

Il contributo è così articolato: nel primo paragrafo si analizzano le diverse visioni della scienza economica in merito alla connessione esistente tra aspetti economici ed aspetti sociali; nel secondo paragrafo si rappresentano tre paradossi delle moderne economie di mercato: il paradosso della felicità, il paradosso della fiducia ed il paradosso dei beni comuni. Nel terzo paragrafo si descrivono alcuni nuovi approcci microeconomici

includenti elementi sociali e relazionali e nel quarto paragrafo si approfondiscono le loro possibili estensioni all'analisi macroeconomica/aggregata. Nelle conclusioni si ribadisce la necessità e l'importanza di un costante colloquio tra discipline filosofiche, economiche e sociali per accrescere il potenziale esplicativo della teoria economica.

1. La dimensione sociale dell'agente economico: i diversi approcci metodologici

Nella visione degli economisti classici l'analisi dell'economia era poco differenziata da quella delle istituzioni che ne regolavano il funzionamento e, in tale prospettiva, essi individuavano tra le finalità della scienza economica, da un lato, lo studio delle vie del benessere che passano attraverso l'approvvigionamento delle cose e, dall'altro, l'analisi dei tipi di comportamenti sociali che la realtà economica determina.

L'idea che la personalità dell'uomo fosse influenzata dall'ambiente e dalle istituzioni sociali era fortemente radicata in illustri economisti del passato; Smith, Stuart Mill e Marshall ritenevano infatti fondamentale comprendere il ruolo esercitato dalle condizioni ambientali nella spiegazione dei comportamenti degli agenti economici.

Per Smith ogni società tendeva a produrre i tipi di personalità che erano espressione dei valori in essa particolarmente apprezzati. Nella *Ricchezza delle nazioni* l'autore chiariva che la personalità è determinata dai tre ruoli principali della società capitalistica: proprietari terrieri, capitalisti e salariati¹. I primi, che percepiscono rendite pur non svolgendo alcuna attività, tendono ad essere pigri ed indolenti, i secondi, sottoposti alla continua pressione della concorrenza, diventano avidi e spietati e i terzi, a causa della divisione del lavoro, svolgendo generalmente attività sempre più alienanti ed in cui non è richiesta alcuna partecipazione individuale, tendono ad abbruttirsi. L'attività lavorativa, con il ruolo svolto dall'individuo in tale ambito, determinava pertanto per Smith il comportamento dell'individuo anche in ambito extra lavorativo a seconda dei valori che esso tendeva a privilegiare.

A tal proposito il liberale democratico Mill credeva profondamente nelle possibilità di miglioramento degli individui nella loro singolarità e della società nel suo insieme. L'individualismo divenne un connotato essenziale della filosofia politica di Mill, ma egli lo intese senza alcun contrasto con un forte apprezzamento dell'importanza della società. Il problema

¹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford 1976.

della società, infatti, era di stabilire un giusto e fecondo rapporto tra il singolo e l'insieme, di impedire al primo di chiudersi sterilmente in se stesso e al secondo di fagocitare e annullare l'altro, valorizzando l'individuo per costruire una società basata sulla solidarietà. Mill sosteneva che l'economia politica, per raggiungere tale scopo, doveva fondarsi sulla conoscenza delle norme che determinano la personalità dell'uomo. Nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo* lo studioso pose al centro della sua analisi la tesi che "non vi è dubbio che il tipo passivo del carattere è favorito dal governo di uno solo o dei pochi, e il tipo attivo capace di promuovere se stesso da quello dei molti"².

Marshall, infine, riteneva che la personalità degli individui fosse forgiata dalla religione e, soprattutto, dal lavoro, in relazione alle sue modalità di svolgimento ed ai pensieri che esso ispirava³. La concorrenza e la proprietà privata, tipiche del capitalismo, erano per l'illustre economista necessarie per combattere la pigrizia, ma anche potenzialmente dannose perché potevano condurre all'egoismo e all'indifferenza per le sorti altrui; in tale ambito, il ruolo dello scienziato sociale era quello di stimolare gli uomini a coltivare le motivazioni etiche per un miglioramento della società.

Negli ultimi decenni dell'Ottocento questa impostazione fu accantonata e prese corpo una nuova visione dei rapporti tra l'analisi economica e quella delle istituzioni per cui l'analisi stessa assumeva una prospettiva generale ed astorica. Da quel momento in poi lo studio dei fenomeni economici fu separato in modo netto e rigoroso dallo studio delle istituzioni e dalla loro influenza sullo sviluppo e tutti gli economisti si concentrarono sullo studio della ricchezza delle nazioni e dei mezzi per raggiungere maggior reddito, tralasciando gli altri aspetti. A partire dagli economisti neoclassici e da quelli di scuola austriaca⁴, infatti, lo stretto intreccio tra aspetti sociali, economici e istituzionali, caratterizzante l'approccio dei classici, fu accantonata, e il tipico esempio di svuotamento di contenuto sociale delle relazioni economiche è fornito dall'ipotesi di funzionamento implicita nei modelli di equilibrio generale che si ispirano al lavoro di Walras, nei quali l'interazione di mercato è ridot-

² J. Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, New York, 1861.

³ A. Marshall, *Principi di economia politica*, 1890 (trad. it. Torino 1959).

⁴ La scuola austriaca è una scuola di pensiero economico che proclama una stretta aderenza all'individualismo metodologico e, di conseguenza, sostiene che l'unica teoria economica valida debba derivare logicamente dai principi basilari dell'azione umana, ispirati dal desiderio di massimizzare l'utilità individuale derivante dal consumo dei beni. I suoi più famosi esponenti sono Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek.

ta alla trasmissione di informazioni codificate, favorita dalla mediazione di un banditore. In uno schema così strutturato gli agenti non hanno neppure bisogno di incontrarsi, dal momento che si limitano a trasmettere al banditore un elenco di proposte di acquisto e vendita, a loro volta basate sulle proprie preferenze e sulle dotazioni iniziali di una certa gamma di beni di mercato⁵.

La logica di tale operazione, legata agli indubbi vantaggi in termini di semplicità sul piano operativo, ha determinato una progressiva perdita del potenziale esplicativo dell'analisi economica. In anni più recenti, esauritasi la fase del grande sviluppo, il rapporto tra economia e società è diventato problematico e le difficoltà economiche e sociali degli anni Settanta hanno scosso un presupposto essenziale sul quale si basava la tradizionale divisione del lavoro: quello della tendenziale convergenza delle forme di organizzazione dei paesi economici più sviluppati.

Un grosso enigma della storia dell'uomo è infatti la comprensione delle ragioni dei diversi sentieri di sviluppo. Come si spiegano le svariate forme di evoluzione delle società, così diversificate? In fondo tutti discendono dalle stesse preistoriche bande di cacciatori e raccoglitori⁶. La contraddizione è ancora più stridente dal punto di vista della tradizionale teoria neoclassica del commercio internazionale. In base ad essa i sistemi economici, che scambiano tra loro beni, servizi e fattori della produzione, dovrebbero gradualmente convergere nel tempo. Ma la realtà è ben diversa. La risposta poggia sulla differenza tra istituzioni e organizzazioni e sul loro interagire. "Le istituzioni, unite ai tradizionali vincoli della teoria economica, definiscono l'insieme delle opportunità di una società e sorgono per ridurre l'incertezza presente nei rapporti tra gli uomini. Le organizzazioni a loro volta sono create per sfruttare quelle opportunità, ma nel corso del loro sviluppo inevitabilmente alterano le istituzioni esistenti"⁷. Accade, di conseguenza, che spesso le istituzioni sono create per servire gli interessi di coloro che hanno il potere contrattuale per imporre le proprie regole. In un mondo con costi di transazione nulli, la forza contrattuale non influenza l'efficienza dei risultati, ma in uno con costi di transazione positivi, esse indirizzano il cambiamento economico di lungo periodo.

⁵ B. Gui, *Più che scambi incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni interpersonali*, in S. Zamagni e P. Sacco (a cura di), *Complessità relazionale e comportamento economico, verso un nuovo paradigma di razionalità*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 15-66.

⁶ D. C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge 1990.

⁷ Ivi, p. 29.

2. Crisi dei paradigmi tradizionali. I tre paradossi dell'economia attuale

Oggi lo studio del benessere soggettivo in economia è diventato una “*boom industry*”⁸. Il motivo di tanto interesse per la questione appare essere intuitivo. Un mondo di insoddisfatti tende ad essere gravato da enormi costi economici e sociali perché tende a produrre devianza, disadattamento, emarginazione, difficoltà di integrazione, disagi mentali, e più in generale instabilità sociale.

Il disagio degli economisti nello spiegare le cause delle problematiche evidenziate e non solo riteniamo sia sintetizzabile nell'esistenza di tre paradossi:

1. il paradosso della felicità;
2. il paradosso della fiducia;
3. il paradosso dei beni comuni.

2.1. Il paradosso della felicità

Recentemente si è sviluppato un intenso dibattito multi-disciplinare sorto in seguito all'evidenza empirica riguardante il diffuso disagio esistente nelle società a reddito avanzato. L'indicatore più collaudato che mette in evidenza questo disagio è il cosiddetto “*subjective well-being*”, vale a dire la percezione che gli individui hanno della propria vita e del grado di soddisfazione che provano per essa. Questo indicatore della felicità delle persone, per quanto sintetico, ha il vantaggio d'essere stato rilevato da diversi decenni e in molti paesi del mondo e si è verificato che stenta a crescere nel tempo in diversi paesi, come il Giappone, o diminuisce, come negli USA, nonostante il reddito pro-capite abbia avuto una evidente tendenza a crescere⁹. Questo costituisce per gli economisti un paradosso, definito “paradosso della felicità” o “paradosso di Easterlin”¹⁰, in quanto gli economisti sono abituati a pensare al reddito come ad un buon indicatore di benesse-

⁸ Financial Times, 8/4/03.

⁹ Cfr. L. Bruni e P. Porta, *Felicità ed economia*, Guerini & Associati, Milano 2004.

¹⁰ Nel 1974 l'economista e demografo americano Richard Easterlin, riprendendo studi empirici sulla felicità delle persone, apriva il dibattito attorno al “paradosso della felicità”. Easterlin utilizzò due tipi di dati. I primi erano forniti da questionari di tipo qualitativo (à la Galloup, elaborati originariamente dal World Survey), che si basavano su domande generali circa la valutazione qualitativa della propria felicità.

re¹¹. Nel suo pionieristico contributo Easterlin spiegava il paradosso sulla base della teoria del “reddito relativo” di Duesenberry, la quale ipotizzava che l'utilità che una persona trae dal proprio consumo non è funzione del livello assoluto del suo consumo, ma di quello relativo, cioè del rapporto tra il suo livello di consumo e quello degli altri¹². Pertanto, se il suo reddito (o consumo) aumenta ma quello del “vicino” aumenta di più, la sua utilità diminuisce a fronte di un aumento di reddito e di consumo¹³.

Una seconda spiegazione del “paradosso della felicità” si basa sugli studi degli psicologi Brickman e Campbell, i quali nel 1971 avevano esteso allo studio della felicità individuale e collettiva la teoria del livello di adattamento, e concludevano che i miglioramenti delle circostanze oggettive della vita (reddito e ricchezza inclusi) non producono effetti reali sul benessere delle persone. Negli ultimi anni molti economisti hanno attinto a questi studi fondando la teoria del *set point*. In base a questa teoria esisterebbe un livello di felicità che rimane pressoché costante nell'arco della vita, poiché è legato a caratteristiche più o meno innate degli individui. I vari *shocks* che si verificano nel corso dell'esistenza hanno solo effetti temporanei sulla nostra felicità, e dopo un breve periodo nel quale l'evento produce effetti reali, siamo inevitabilmente portati a tornare al livello di riferimento (*set point*). Daniel Kahneman, premio Nobel per l'economia 2002, che negli ultimi anni ha esplorato molto questo filone di ricerca, così si esprime: “Gli individui esposti ad eventi che cambiano il corso della loro vita dopo un periodo di tempo più o meno lungo ritornano al livello di benessere che caratterizza la loro personalità, qualche

¹¹ L. Bruni, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004.

¹² J. Duesenberry, *Income, Saving and the Theory of Consumer Behavior*, Harvard University Press, Cambridge 1949, p. 32.

¹³ Oggi molti autori propongono di spiegare il “paradosso della felicità” ricorrendo all'ipotesi del reddito relativo (R. Frank, *The frame of reference as a public good*, in *Economic Journal*, 107, 1997, pp. 1832-47; H. Hollander, *On the Validity of Utility Statements: Standard Theory versus Duesenberry's*, in *Journal of Economic Behavior and Organization*, N. 45(3), 2001, pp. 227-49; R. Layard, *Happiness: Has Social Science a Clue? Three Lectures*, LSE: Lionel Robbins Memorial Lectures 2003-2003, 3-4-5 March, London School of Economics). Interessante è a tal proposito uno studio svolto su 10.000 lavoratori inglesi (A. E. Clark e A. J. Oswald, *Satisfaction and Comparison Income*, in *Journal of Public Economics*, N. 61(3), 1996, pp. 359-381) dal quale è emerso che minore è il livello di reddito del loro gruppo di riferimento (collegli di lavoro, stesso livello di istruzione, status sociale) maggiore è il livello di soddisfazione delle persone intervistate. Nella stessa direzione va una ricerca empirica (D. Neumark e A. Postlewaite, *Relative income concerns and the rise in married women's employment*, in *Journal of Public Economics*, LXX, 1998, pp. 157-183) che ha mostrato che la soddisfazione del coniuge è relativamente minore se l'altro coniuge guadagna di più.

volta generando esiti buoni o cattivi in grado di ristabilire questo livello caratteristico”¹⁴. Da questi risultati sperimentali derivano conclusioni tendenzialmente sfavorevoli per la desiderabilità delle politiche redistributive. Una terza spiegazione del “paradosso della felicità” si basa sull’*hedonic treadmill*: l’aumento del reddito spinge verso l’alto anche le nostre esigenze, esattamente come in un tappeto rullante, dove corriamo ma siamo sempre al medesimo punto, perché con noi corre anche il tappeto sotto i nostri piedi. Kahneman distingue tra due tipi di *treadmill effect*: lo *hedonic treadmill* e il *satisfaction treadmill*¹⁵. Lo *hedonic treadmill* deriva dalla teoria del livello di adattamento: quando abbiamo un reddito minore ci accontentiamo, per esempio, di un’automobile utilitaria la quale ci dà un livello di benessere pari, diciamo, a 3; quando il nostro reddito aumenta acquistiamo una nuova auto berlina, la quale, dopo aver provocato un miglioramento di benessere per qualche mese (poniamo a 5), ci darà poi lo stesso benessere dell’utilitaria, perché opera un meccanismo psicologico di adattamento edonico. Il *satisfaction treadmill*, invece, dipende dal livello di aspirazione, che segna il confine fra i risultati soddisfacenti e quelli insoddisfacenti. Quando migliora il reddito, accade che il miglioramento induce la gente a richiedere continui e più intensi piaceri per mantenere lo stesso livello di soddisfazione. Il *satisfaction treadmill* opera dunque in modo che la felicità soggettiva (l’autovalutazione della felicità) rimanga costante nonostante la felicità oggettiva migliori. Così, per tornare all’esempio dell’auto, probabilmente con la nuova auto il benessere oggettivo è maggiore, ma poiché con le nuove circostanze reddituali le mie aspirazioni circa l’auto “ideale” sono aumentate, sperimenterò lo stesso livello di soddisfazione¹⁶.

La letteratura richiamata si concentra sulle variabili tradizionali della scienza economica, vale a dire il reddito, la ricchezza, il consumo, nei loro valori effettivi o attesi. Anche la teoria che spiega il paradosso della felicità basandosi sul *treadmill* posizionale¹⁷, è in fondo basata sull’estensione del concetto tradizionale di esternalità (negativa)¹⁸. Molti degli attuali teorici della felicità in economia tentano quindi di risolvere il “paradosso della

¹⁴ L. Bruni e P. Porta, *Felicità ed economia*, cit., pp. 96-97.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ R. A. Easterlin, *Income and Happiness: Towards a Unified Theory*, in *The Economic Journal*, 111, 2001, pp. 465-484.

¹⁷ R. Frank, *The frame of reference as a public good*, in *Economic Journal*, 107, 1997, pp. 1832-47; R. Layard, *Happiness: Has Social Science a Clue? Three Lectures*, LSE: Lionel Robbins Memorial Lectures 2003-2003, 3-4-5 March, London School of Economics.

¹⁸ M. Pugno, *Più ricchi di beni, più poveri di rapporti interpersonali*, in L. Bruni e P.L. Porta (a cura di), *Felicità ed Economia*, Guerini, Milano 2004, pp. 192-216.

felicità” modificando la specificazione della funzione d’utilità, e considerando eventualmente i cambiamenti delle preferenze nel tempo¹⁹.

2.2. Il paradosso della fiducia

La teoria della scelta razionale caratterizzante la teoria economica si fonda su una grammatica minima dell’agire sociale e spiega i comportamenti umani secondo il seguente schema: le scelte sono compiute sulla base delle informazioni e delle preferenze degli individui in base ad un criterio di scelta razionale, quale la massimizzazione dell’utilità, sulla base di un ordine di preferenze ordinate, un insieme di informazioni complete e un efficiente calcolatore interno.

L’apparato analitico della teoria è scarno e si fonda epistemologicamente sugli assunti di individualismo e comportamento utilitaristico tipici della microeconomia.

L’individualismo metodologico caratterizzante la teoria economica ci ha portato a risultati sub-ottimali in quanto, se cade il postulato delle informazioni totalmente controllate ed il riconoscimento che le informazioni disponibili sono distribuite asimmetricamente tra i soggetti, due soggetti razionali, nel tentativo di massimizzare la loro utilità individuale, ottengono come esito della loro interazione un risultato peggiore di quello che avrebbero ottenuto se fossero stati capaci di vincolarsi a un comportamento fiducioso ed affidabile.

La crisi finanziaria che stiamo vivendo ha drammaticamente messo in luce le conseguenze di un improvviso crollo generalizzato di fiducia nelle persone e nelle istituzioni. L’inquinamento delle relazioni deriva da una visione dell’economia esclusivamente fondata sul contratto e basata su una visione antropologica in cui l’altro è visto come un limite, una minaccia e non un potenziale partner o una risorsa. Tale visione ha permeato non solo gli scambi anonimi dei mercati mondiali, ma anche le relazioni all’interno delle organizzazioni e ha portato all’erosione se non alla distruzione di risorse economiche fondamentali, benché di natura immateriale, come le motivazioni intrinseche, la reciprocità, la fiducia e la gratuità.

Vi sono settori nei quali la fiducia è una componente più importante delle altre nella determinazione dei termini dello scambio e che risentono in maniera particolarmente rilevante del paradosso della fiducia. Si pensi al settore bancario in cui la fiducia inerente all’attendibilità della promessa di

¹⁹ M. Gilli, *Fertilizzazioni incrociate tra economia, psicologia e scienze sociali*, lettura plenaria al XLIV Meeting Scientifico della Società Italiana degli Economisti, 2003.

restituzione del debito costituisce un elemento fondamentale del contratto: se essa viene a mancare le imprese non ottengono finanziamenti e l'economia si arresta. In uno studio di Guiso, Sapienza e Zingales²⁰ trovano, infatti, una relazione significativa tra la presenza di fiducia generalizzata all'interno di una data nazione e il suo grado di sviluppo finanziario, misurato da fattori quali, tra gli altri, le scelte di portafoglio delle famiglie, l'uso degli assegni, la disponibilità di prestiti a favore di famiglie e imprese e la disponibilità di prestiti informali. Zak e Knack hanno, inoltre, verificato il legame esistente tra fiducia generalizzata e crescita economica, rilevando che, se negli USA il livello di fiducia invece di diminuire – come è accaduto –, aumentasse, si produrrebbe un reddito disponibile pro-capite molto elevato²¹.

Nonostante l'importanza che a livello economico riveste la fiducia, l'approccio economico, davanti alla difficoltà di far rientrare comportamenti fiduciari nelle categorie economiche tradizionali, li fa sparire surrettiziamente o li trasforma in altro; altri moventi, altre ragioni, altre finalità sempre e comunque strettamente legate all'idea di interesse individuale²².

2.3. Il paradosso dei beni comuni

L'idea-base del rapporto consumo privato/bene comune su cui si è fondata la scienza economica era più o meno la seguente: una società civile, dove ciascuno persegue semplicemente i propri interessi, funziona normalmente bene (meglio, se confrontata con altri sistemi) perché la cura dei propri interessi è espressione nei cittadini di virtù civile. È questa, nella sua essenza, l'idea racchiusa dalla metafora più famosa del pensiero economico, quella della smithiana “mano invisibile”: ciascuno persegue interessi privati e la società si ritrova provvidenzialmente anche con il bene comune. Anche per questa ragione, e in polemica con i moralisti a lui precedenti e contemporanei (Mandeville o Rousseau), per Smith l'interesse personale non è un vizio ma è una virtù: è la virtù della prudenza. Questa operazione “semantica” (*self-interest* che cambia significato morale e da vizio, l'avarizia, diventa una virtù, la prudenza) è stata alla base della legittimazione etica della nascente Economia politica e dell'Economia di mercato che ha svol-

²⁰ L. Guiso, P. Sapienza e L. Zingales, *The Role of Social Capital in Financial Development*, in *American Economic Review*, 94 (3), 2004, pp. 526–556.

²¹ P. J. Zak e S. Knack, *Trust and growth*, in *Economic Journal*, 111, 1998, pp. 295-321.

²² V. Pelligra, *I Paradossi della Fiducia: Strategie Razionali e Relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna 2007.

to una importante funzione di civilizzazione del mondo, se lo confrontiamo con il regime feudale²³. Tali visioni, tuttavia, funzionano in società semplici dove il bene dei singoli è direttamente anche il bene di tutti, dove i beni sono soprattutto privati. Se invece i beni diventano comuni, se i beni economici più importanti e strategici per noi e per i nostri posteri, sono, ad esempio, le energie non rinnovabili, foreste, laghi, mare, beni ambientali, acqua, discariche, ma anche la gestione di un condominio o la convivenza nelle città multietniche, il discorso si complica terribilmente. Accade cioè che la virtù della prudenza non è più automaticamente una virtù del mercato poiché non è più vero che ricercare l'interesse privato produce anche bene comune, anzi accade che il bene individuale produca male comune.

Il più grande cambiamento della società globalizzata e post-moderna ha proprio a che fare con il tema dei beni comuni, che stanno diventando la regola, non l'eccezione. Uno dei primi studiosi a porre la questione di quella che definì la "tragedia dei beni comuni", fu nel 1968 D. Hardin, un biologo, che pose all'attenzione degli studiosi un problema che, nella gestione di molti fenomeni collettivi, si può identificare come una tragedia ossia, una situazione nella quale non esiste una soluzione ottima, perché ogni scelta comporta dei costi alti. Nel caso della crescita della popolazione, dell'ambiente e dei beni collettivi o comuni (*commons*), la situazione è spesso quella di una tensione tra la libertà degli individui e la distruzione delle risorse stesse: come se la moneta con cui si paga la conquista della libertà (e l'assenza di mediatori gerarchici e sacrali) sia quella della distruzione delle risorse comuni dalle quali dipende la sopravvivenza delle nostre comunità, delle risorse che ci fanno vivere (come l'ambiente o l'acqua).

Noto, e ormai classico, è l'esempio che Hardin riporta nel suo contributo relativo al pascolo comune e libero, dove ogni contadino di quella comunità porta a pascolare le proprie mucche. La scelta che massimizza la libertà e l'interesse individuale è quella di aumentare di una unità il bestiame al pascolo, poiché il vantaggio individuale è +1, mentre la diminuzione del bene comune "erba" è soltanto una *frazione* di -1 poiché il danno si ripartisce su tutti gli altri contadini: il beneficio individuale di aumentare l'uso del bene comune è maggiore del costo individuale. Nelle società tradizionali (normalmente piccole) c'era essenzialmente uno strumento: la gerarchia, che consentiva a qualcuno o a pochi, normalmente sulla base di una legittimazione, di scegliere per tutti. In questo contesto gerarchico (tipicamente antico, e presente ancora oggi in molte comunità) la tragedia

²³ L. Bruni, *Il significato del limite nell'economia dei beni comuni*, Sophia – Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi – 2011/2, pp. 212-225.

dei *commons* semplicemente non si pone, poiché non c'è un contrasto tra libertà individuale e bene comune, perché non esistono le libertà individuali. In quelle società il bene del re coincide con il bene del popolo, poiché la “funzione da massimizzare” è essenzialmente una sola. In questa visione è il re che pone dei limiti e tutti li rispettano coercitivamente. La tragedia dei *commons* per emergere ha bisogno dell'esistenza della libertà degli individui: per questo essa è tipicamente un problema moderno. Se un bene non appartiene a nessuno, ma è liberamente accessibile, vi è una tendenza a sovrasfruttarlo. L'individuo che si appropria del bene comune, deteriorandolo, gode per intero del beneficio mentre sostiene solo una piccola parte del costo in quanto questo verrà socializzato. Poiché tutti ragionano nello stesso modo, il risultato è il saccheggio del bene.

La teoria economica tradizionale non è in grado di cogliere la necessità di coordinamento tra gli individui che, se continuano a comportarsi come soggetti egoisti e massimizzanti, determinano la distruzione del bene comune con uno svantaggio anche per essi stessi che hanno contribuito, con il loro egoismo, a distruggerlo in maniera non reversibile. In risposta a tale problematica, la scienza economica, ha proposto in questi ultimi decenni alcune soluzioni alla tragedia dei *commons*. Innanzitutto, ha tradotto il problema dei *commons* nel linguaggio della Teoria dei Giochi, mostrando che la tragedia di Hardin è in realtà un dilemma del prigioniero: esiste cioè una strategia razionale per l'individuo ma che poi si rivela non essere ottima né collettivamente né individualmente. Altre due soluzioni classiche sono il contratto sociale (à la Hobbes) e l'etica individuale²⁴.

La soluzione *hobbesiana* punta tutto sullo Stato (che crea un sistema di sanzioni e di istituzioni per implementarle e i soggetti razionali comprendono che, se non si auto-limitano la libertà individuale e non riescono a coordinarsi tra di loro, uscire dalla tragedia e raggiungere un risultato migliore per tutti è impossibile. L'altra soluzione punta, anche come reazione, alla sfiducia delle soluzioni top-down, sull'etica individuale (sia essa kantiana o di altra ispirazione): in tal caso un soggetto interiorizza la norma etica (“non inquinare l'ambiente”, ad esempio) e la segue perché sa che, una volta interiorizzata, è più felice seguendo quella data condotta morale.

²⁴ *Ibidem*.

3. La revisione dell'approccio economico: i beni relazionali, il microcredito, il capitale sociale

L'attenzione della teoria economica verso le interazioni personalizzate sta crescendo rapidamente negli ultimi anni. Mentre l'impostazione neoclassica si basava prevalentemente su caratteristiche oggettive degli agenti (dotazioni e preferenze), e sull'idea di agente rappresentativo "anonimo", da qualche anno, sempre più spesso si tiene conto di elementi che hanno a che fare con le relazioni tra gli agenti. In particolare, la teoria più recente sta mettendo in luce, teoricamente come empiricamente, quanto la qualità di queste relazioni entri nella valutazione del benessere soggettivo e nella pubblica felicità²⁵.

Facendo riferimento ai paradossi descritti in precedenza, che costituiscono solamente alcuni esempi che mettono in evidenza l'inadeguatezza esplicativa dell'attuale approccio economico, riteniamo sia necessario che gli studi sulla felicità dialoghino con l'approccio delle *capabilities*, sviluppato soprattutto da Sen. L'analisi di Sen affianca l'*happiness*, per andare oltre: il rimando marxiano ad "un movimento assoluto del divenire" è in Sen fioritura di tutte le capacità umane. L'uomo non persegue la ricchezza in quanto tale, ma essa ha un'importanza esclusivamente strumentale e contingente: la ricchezza è sempre in funzione di qualche altro obiettivo (attività che permette di fare, delle libertà che consente di raggiungere).

Le riflessioni di Sen si estendono anche ai *global commons* come l'acqua "il problema importante è dato dal fatto che i Paesi industrializzati utilizzano una quota sproporzionatamente maggiore di ciò che definiscono "i beni collettivi globali", ovvero il patrimonio di aria, acqua e altre risorse naturali di cui noi tutti, collettivamente, possiamo fruire"²⁶. Il premio Nobel per l'Economia 2009 Elinor Ostrom insieme al suo gruppo di ricerca interdisciplinare ha paventato l'esistenza di una "terza via" tra Stato e mercato, analizzando le condizioni che devono verificarsi affinché le *common properties* non degenerino. Pur in assenza di un'entità che possa vantare diritti di proprietà esclusivi, a fare la differenza è l'esistenza di una comunità, l'appartenenza alla quale impone agli individui certi diritti di sfruttamento del bene comune, ma anche determinati doveri di provvedere alla sua conservazione. Manutenzione e riproduzione sono sanzionati dalla comunità stessa attraverso l'inclusione di chi ne rispetta le regole e l'esclusione di chi

²⁵ P. L. Sacco e S. Zamagni, *Complessità relazionale e comportamento economico*, Il Mulino, Bologna 2002; B. Gui e R. Sugden (a cura di), *Economics and social interactions: Accounting for interpersonal relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

²⁶ A. Sen, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in *Il Mulino*, 4/2010, pp. 554-566.

non le rispetta.

Il lavoro di Ostrom trova punti di contatto con la teoria dei giochi, in particolare con quei filoni di ricerca che attraverso il concetto di gioco ripetuto mostrano come gli esiti distruttivi e socialmente non ottimali (equilibri di Nash, di cui la stessa “*tragedy of the commons*” è in fondo un esempio) possano essere evitati se nella ripetizione del gioco gli attori “scoprono” il vantaggio di comportamenti cooperativi, che a quel punto possono essere codificati in vere e proprie istituzioni. È interessante anche notare come il “comunitarismo” della Ostrom trovi qui un punto di contatto con “l’anarchismo” antistatale; ma Ostrom enfatizza piuttosto l’importanza della comunità, della democrazia partecipativa, della società civile organizzata, delle regole condivise e rispettate in quanto percepite come giuste e non per un calcolo di convenienza.

Con riferimento al paradosso della fiducia, negli ultimi anni si è sempre più affermata l’idea che la crescita di un’economia, così come la sua efficienza politica, dipendono non solo dalla dotazione di capitale fisico ed umano, ma da elementi inerenti la struttura delle relazioni sociali che caratterizza quel sistema economico, genericamente definiti, nel loro insieme, capitale sociale, in cui la fiducia e le reti relazionali rappresentano i costituenti fondamentali. La teoria economica del capitale sociale si interessa di quelle istituzioni e di quelle norme che plasmano le relazioni sociali e influenzano la performance economica di una società, attraverso la riduzione di comportamenti opportunistici ed il contestuale sviluppo di comportamenti cooperativi.

Il concetto di capitale sociale compare per la prima volta nei lavori presenti nella teoria sociologica classica, in particolare nelle ricerche di Marx ed Engels sulla solidarietà di classe, anche se l’elaborazione vera e propria del concetto nel suo significato più moderno si deve a Bourdieu, Putnam e Coleman²⁷. L’interdisciplinarietà della ricerca sul capitale sociale (sono coinvolte quanto meno sociologia ed economia) ha prodotto eterogeneità nella definizione stessa del concetto ed ha implicato altrettante ipotesi inerenti alla sua accumulazione²⁸. Alla prospettiva individualistica o microeconomica, per la quale il capitale sociale è da considerarsi una risorsa di cui possono disporre gli individui o, in ambito produttivo, le

²⁷ P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, in J. G. Richardson (a cura di), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York 1986; R. Putnam, *Making Democracy Work*, Princeton University Press, Princeton 1993; J. Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, *American Journal of Sociology*, 94, 1998, pp. 95-120.

²⁸ Questo paragrafo, riproduce con numerose integrazioni, una parte del saggio di M. Albanese, *L’impresa autogestita e il capitale sociale*, *Rivista della Cooperazione*, 2, 2007, pp. 32-52.

imprese, si è affiancata una prospettiva aggregata o macroeconomica, per la quale il capitale sociale può essere identificato con la rete di conoscenze e la condivisione di valori di una comunità locale che possono favorire la fiducia, la cooperazione e la sanzione di comportamenti opportunistici; in questa seconda prospettiva il capitale sociale è visto come una condizione per lo sviluppo. Il ruolo positivo del capitale sociale nei fenomeni di crescita e di sviluppo di aree è, perciò, considerato oggi uno dei temi più interessanti del dibattito economico, soprattutto di quello che ha per oggetto i temi dello sviluppo. Sebbene numerosi studi ne abbiano messo a fuoco le molteplici sfaccettature, infatti, la letteratura non è riuscita a scioglierne alcuni nodi strutturali: da un lato, l'analisi economica non fornisce una spiegazione chiara e dettagliata dei meccanismi attraverso i quali si generino processi di accumulazione del capitale sociale e dall'altro, i numerosi contributi inerenti allo studio delle relazioni esistenti tra crescita economica e capitale sociale non hanno svelato in maniera univoca i nessi di causalità e le dinamiche di breve e lungo periodo derivanti dall'interazione di essi²⁹. È innegabile, tuttavia, che il capitale sociale assume un ruolo chiave nella comprensione degli aspetti relazionali delle comunità e, nonostante le difficoltà espresse da una parte della letteratura economica in merito alla sua misurabilità³⁰ e alle perplessità derivanti dalla impossibilità di definire in maniera univoca i nessi di causalità esistenti tra esso e lo sviluppo, è ormai innegabile che la sua presenza possa contribuire al miglioramento delle *performances* economiche³¹.

Restando nell'ambito di analisi relativo al paradosso della fiducia, una delle soluzioni alla sua declinazione in ambito finanziario è definibile

²⁹ Solow (*Notes on Social Capital and Economic Performance*, in P. Dasgupta e I. Serageldin (a cura di), *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, World Bank, Washington DC, 1999) e Bowles e Gintis (*Social Capital and Community Governance*, in *The Economic Journal*, 112 (483), 2002, pp. 419-436), hanno sottolineato come sia difficile definire rigorosamente la fiducia, distinguere con precisione tra stock (capitale sociale) e flusso (interazione sociale). Più di recente Fehr (*On the Economics and Biology of Trust*, IZA Discussion Paper, n. 3895, dicembre 2008) ha evidenziato che la fiducia, alla base del capitale sociale, è difficilmente misurabile in quanto emerge endogenamente nei sistemi economici ed evidenziarne elementi di causalità è molto complicato.

³⁰ Per una rassegna critica della letteratura empirica inerente ai diversi metodi di misurazione del capitale sociale si consenta il riferimento a F. Sabatini, *Misurare il capitale sociale*, in G. Garofalo e F. Sabatini (a cura di), *Homo oeconomicus? Dinamiche imprenditoriali in laboratorio*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 73-102.

³¹ Per una recente rassegna della letteratura economica inerente alle connessioni esistenti tra capitale sociale e crescita si consenta il rinvio a Y. K. Chou, *Three simple models of social capital and economic growth*, in *The Journal of Socio-Economics*, 35, 2006, pp. 889-912.

con una parola: microcredito, il cui ideatore, Yunus ha ricevuto il premio Nobel per la pace³². Il microcredito si propone come uno strumento di sviluppo economico che fa fronte all'esclusione finanziaria e favorisce la democratizzazione del credito. Esso si basa sulla fiducia che viene data alle persone prive di garanzie materiali per la restituzione del credito concesso, ma che hanno un'idea buona per guadagnarsi da vivere e non solo. Seguendo questo principio, oggi piccole esperienze si sono trasformate in una forma di finanziamento collaudato e replicato in tutto il mondo, con una certezza in più: la povertà, se c'è la volontà, può essere sconfitta.

Gli esempi citati costituiscono solamente alcune delle risposte più emblematiche ai paradossi caratterizzanti le attuali economie di mercato descritti in precedenza.

Davanti alle contraddizioni comportamentali della teoria della scelta razionale, impossibili da risolvere mediante gli stessi paradigmi che le hanno poste in essere, avanza l'ipotesi di sostituire alla nozione di individuo quella di persona, introducendo quindi una prospettiva relazionale, capace di superare il limite del non-tuismo (il trascendere dalla relazionalità) e di dirigere l'attenzione sull'io piuttosto che sul noi³³. È a Wicksteed³⁴ che si deve l'introduzione del termine *non-tuismo*, per cui «La relazione economica non esclude dalla mia mente ogni altro eccetto me; essa include potenzialmente ogni altro eccetto te [...] È soltanto quando il tuismo guida la mia condotta che essa cessa di configurarsi come pienamente economica. È dunque privo di senso considerare l'egoismo come il tratto caratteristico della vita economica [...] La proposta di escludere le motivazioni benevolenti o altruistiche dall'ambito di studio dell'economia è [...] del tutto destituita di ogni senso [...] Caratteristica specifica di qualsiasi relazione economica non è l'egoismo ad essa sottesa, ma il non-tuismo»³⁵.

³² Muhammad Yunus ha ricevuto il premio Nobel per la pace nel 2006. Yunus e i suoi collaboratori hanno cominciato battendo a piedi centinaia di villaggi del poverissimo Bangladesh, concedendo in prestito pochi dollari alle comunità, somme minime che servivano per avviare progetti imprenditoriali. Un'azione che ha avviato anche un circolo virtuoso, con ricadute sull'emancipazione femminile, poiché Yunus ha fatto leva sulle donne per creare cooperative e promuovere il coinvolgimento di ampi strati della popolazione.

³³ S. Zamagni, *Economia e Etica. Saggi sul fondamento etico sul discorso economico*, AVE, Roma 1994.

³⁴ P. H. Wicksteed, *The Common Sense of Political Economy*, L. Robbins (a cura di), Macmillan, London 1993, pp. 174-180.

³⁵ S. Zamagni, *Economia e Etica. Saggi sul fondamento etico sul discorso economico*, cit., p. 20.

4. La necessità di una revisione dell'approccio macroeconomico

L'idea dell'uomo calcolatore massimizzante un'utilità legata soprattutto al consumo di beni materiali e guidato da egoismo e individualismo è stata nei fatti smentita dall'emergere di distorsioni interpretative della realtà e dall'emergere di paradossi che non è più possibile ignorare: "di fronte ad una diffusa scarsità materiale e ad una forte concentrazione dell'attività economica nella produzione di merci potrebbe forse essere perdonata. Ma la stragrande maggioranza degli economisti di oggi vive in paesi in cui la ricerca di una migliore qualità della vita passa in larga misura proprio attraverso le attività "uomo-uomo"³⁶. Di conseguenza, la moderna teoria economica, coerentemente con la visione di individui autointeressati, ha cercato di sottolineare il ruolo strumentale che la natura relazionale dell'uomo riveste nell'ambito delle scelte economiche, rendendo gli scambi molto più complessi e problematici rispetto allo schema walrasiano e, in tale prospettiva, sono sorti nuovi filoni di ricerca in cui l'identità delle controparti e i loro comportamenti assumono un ruolo nelle decisioni economiche degli individui³⁷. Le risposte a tutti gli interrogativi che ne sono scaturiti non potevano essere trovate unicamente nel paradigma economico tradizionale, ma richiedevano che si prendessero in considerazione le istituzioni ed il ruolo dei rapporti personali e delle reti di relazioni nel generare fiducia e scoraggiare l'opportunismo, portando ad un'immagine più complessa e variabile dell'attore economico non riconducibile a mere motivazioni utilitaristiche. Ciò ha indotto gli economisti a valutare l'importanza dei processi di costruzione dell'identità collettiva e ad assumere che anche gli aspetti sociali dell'interazione umana sono capaci di generare benessere e possono costituire una risorsa per lo sviluppo.

La teoria microeconomica ha fatto passi da gigante sulla strada della capacità esplicativa delle scelte degli individui, ma la teoria macroeconomica continua ancora troppo ad essere legate ai vecchi paradigmi in cui dominano finanza, inflazione e politiche economiche vecchio stampo.

L'approccio delle teorie del capitale sociale, concetto mutuato dalla sociologia, costituisce infatti un tentativo di inclusione di aspetti sociali e

³⁶ B. Gui, *Più che scambi incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni interpersonali*, in S. Zamagni e P. Sacco (a cura di), *Complessità relazionale e comportamento economico, verso un nuovo paradigma di razionalità*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 15-66, spec. p. 16.

³⁷ La teoria dei costi di transazione di O. Williamson (*The economic institution of capitalism*, Free Press, New York 1985), il concetto di capitale umano (G. Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, NBER, New York, 1975) o di organizational capital (E. C. Prescott e M. Visscher, *Capital*, in *Journal of Political Economy*, 88, 1980, pp. 446-460) sono esempi di teorie e formulazioni basate sull'identità degli agenti.

relazionali nell'ambito dell'analisi macroeconomica, ma la sua accettazione è ancora controversa e non si intravedono all'orizzonte nuovi approcci macro intrisi di relazionalità e socialità. Le statistiche sull'economia nazionale sono ancora rilevate e compilate sulla base delle ipotesi derivanti da tali modelli economici, avvalendosi di coefficienti monetari e ponendo l'enfasi sulla produzione e sul consumo di beni e servizi, sullo scambio e sulle transazioni di mercato. Sebbene molte città del mondo abbiano sviluppato propri indici della qualità della vita, usando in molti campi (salute pubblica, scienze ambientali, dati sui divari della povertà e diritti umani) metriche diverse dal denaro e dall'economia, i macroeconomisti continuano a ragionare secondo le vecchie metodologie, escludendo dalle proprie analisi, soprattutto in sede di calcolo del PIL, il capitale sociale di un paese (inteso come la sua capacità umana e organizzativa) e il capitale degli ecosistemi (foreste, biodiversità ecc.), ma anche gli investimenti pubblici in infrastrutture finanziati con la fiscalità generale.

5. Conclusioni

L'economia politica, nata con l'obiettivo di indicare le vie dello sviluppo e del benessere, allontanandosi dal sentiero tracciato dai grandi insegnamenti dei suoi padri fondatori ed accantonando il loro iniziale interesse per le istituzioni che regolano il comportamento degli individui e della società, si è sempre più isolata dalle altre discipline e ciò ha determinato il mancato raggiungimento di alcuni dei suoi obiettivi non solo perché, a differenza di quanto sarebbe dovuto accadere, non vi è stata convergenza nello sviluppo, ma anche perché gli abitanti dei paesi più ricchi, pur accrescendo la soddisfazione dei propri bisogni, hanno subito notevoli perdite in termini di benessere e felicità. È ormai evidente la necessità di una revisione di natura epistemologica della scienza economica. Si ritiene, infatti, che solamente una maggiore comunicazione con la filosofia, la sociologia e la psicologia sociale, possano consentire alla scienza economica di ritrovare un ruolo rinnovato e più attuale nell'indicazione dei sentieri di sviluppo. Le indicazioni fornite da filosofi, psicologi sociali e sociologi potrebbero consentire all'economista di conoscere più profondamente i bisogni dell'essere umano per comprendere la strada attraverso la quale accrescere i livelli di benessere includendo variabili di tipo sociale anche nella spiegazione di processi economici a prima vista lontanissimi da esse.

La macroeconomia deriva dall'aggregazione di comportamenti microeconomici, ma essi sono il risultato di scelte compiute da soggetti che

prima di essere consumatori, produttori, imprenditori, lavoratori, sono persone le cui logiche comportamentali non sono spiegabili sulla base della massimizzazione di funzioni matematiche contenenti solamente beni materiali. Il nucleo da cui deve partire l'analisi economica si ritiene che sia l'individuo inteso non come sterile agente, ma come "persona" con le sue preferenze sociali, relazionali ed etiche. Partire dalla persona consentirebbe di spiegare parte dei paradossi enunciati e, in collaborazione con le altre discipline, permetterebbe di trovare soluzioni e di predisporre politiche economiche adeguate alle reali esigenze della collettività.

ABSTRACT: The essay highlights the explanatory shortcomings of the current analytical methodology while attempting to identify new probable paths of epistemological development of economic science. The article also analyses the different views of economic science about the connection between economic and social aspects, pointing out three paradoxes: the paradox of happiness, the paradox of trust and the paradox of common goods. Conclusions underline the necessity and importance of a constant dialogue between philosophical, economic and social disciplines to increase the explanatory potential of economic theory.

KEYWORDS: Economy, Welfare, Social Happiness, Person.

Internet delle cose e centralità della Persona

di *Nunzio Cennamo*

Viviamo nel tempo della grande rete internet in cui prima abbiamo connesso i contenuti, poi le persone e adesso gli oggetti. Oggi, gli oggetti e le persone concorrono a inserire, continuamente, dati nella grande rete. Questo sta tracciando due nuove linee di ricerca interessanti: (a) trasformare i “big data” in sempre più utili informazioni; (b) garantire una rete “sicura” per proteggere i dati “sensibili”. Entrambe le linee di ricerca, però, sembrano dimenticare un aspetto chiave in questo mondo sempre più in equilibrio “instabile”: il ruolo della persona. Infatti, sarà sempre realizzato da persone sia qualsiasi sistema informatico “sicuro” che qualsiasi atto di creazione necessario per trasformare i dati in informazione. Quindi, la domanda che ci poniamo in questo breve lavoro è: “Il nuovo baricentro del sistema delle macchine e della Rete è la centralità della persona?”

1. Introduzione

Se il secolo scorso è stato caratterizzato dalla rivoluzione industriale, oggi assistiamo ai postumi di quella che ormai è ben nota come “rivoluzione digitale”: un complesso flusso di relazioni e dati “digitali” veicolati contemporaneamente e continuamente.

Sulla trasformazione della società nell’era post-digitale Z. Bauman ha introdotto alcuni aspetti chiave che hanno dato vita a numerose linee di ricerca sul tema della “società liquida”¹.

L’avvento della digitalizzazione ha provocato una serie di cambiamenti culturali, economici ma soprattutto sociali. La rivoluzione digitale, che trasforma continuamente i mezzi tradizionali di comunicazione per crearne di nuovi, ha contribuito a mutare radicalmente il concetto stesso di comunicazione.

La digitalizzazione dell’informazione non è più solo un nuovo ap-

¹ Bauman Zygmunt, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

proccio teorico, ma lo si ritrova concretamente in tutti gli ambiti della vita sociale e di relazione: dalla scuola agli ambienti di lavoro, dai rapporti interpersonali a quelli tra lo Stato e i Cittadini.

A seguito dello sviluppo dei *devices* interattivi (smartphone e tablet), si è assistito al proliferare in maniera esponenziale dei canali di accesso e di diffusione delle informazioni. La rivoluzione digitale ha così cambiato l'approccio e le modalità della comunicazione tradizionale. A questo si è aggiunto l'internet delle cose, ovvero oggetti dotati di sensori che, collegati alla rete internet, trasmettono dati continuamente. La posizione del proprio smartphone viene seguita continuamente, le immagini scattate dallo smartphone vengono correlate alla posizione geografica, così come le mappe vengono correlate ai telefonini presenti per determinare il traffico in tempo reale. Le telecamere di casa propria sono fruibili via internet dal proprio cellulare, così come si possono attivare/disattivare dispositivi da remoto etc.

In altre parole, i saperi, le culture, le azioni e le relazioni umane definiscono una nuova realtà digitale, complessa e veloce, i cui elementi costitutivi, persone e oggetti, interagiscono reciprocamente, gli uni con gli altri, senza limiti spaziali né temporali. Siamo tutti collegati "in rete", oggetti "sensoriali" e persone, ognuno subordina l'altro ed è a sua volta condizionato.

Nell'era complessa e veloce la persona, come un "sistema aperto", perde il suo "confine" ben definito e diviene un "sistema complesso", di ordine superiore, non più descritto dai "suoi" sottosistemi ma da tanti sottosistemi propri e non, quale effetto delle relazioni tra persone mutualmente accoppiate in rete e oggetti "intelligenti". In questa nuova complessità ogni piccola perturbazione che si verifica all'interno di uno di questi "sottosistemi", anche non propri, provoca un cambiamento in altri "sottosistemi", propri e non, mutando tutto il sistema complessivamente considerato.

Un paradigma semplificativo di quanto detto potrebbe essere quello di un insieme di persone che con il proprio *smartphone* viaggiano in auto. Lo *smartphone*, all'insaputa di chi lo usa, trasmette continuamente dati sulla sua posizione a un software che correla la posizione geografica alle mappe stradali per calcolare in tempo reale il traffico e quindi per orientare i navigatori di altre persone, suggerendo strade alternative per evitare ingorghi. Non solo, questi "big data" poi potrebbe essere utilizzato per tirare fuori "informazioni" come quante persone in un giorno, in un mese o in un anno passano su quella strada, oppure quante volte la stessa persona usa quella strada in una settimana etc.

2. Una nuova forma di analfabetismo

Oggi la nostra esistenza è talmente intrisa di così tante conoscenze, alcune accessibili gratuitamente a tutti, che il vero problema nell'accesso ai saperi diviene quello della "selezione critica". L'eccesso di dati e informazioni, provocato dalla rivoluzione digitale, può diventare "rumore" che nasconde il segnale. Se c'è troppo rumore sul canale, il segnale non arriva più al ricevente, crolla il cosiddetto "rapporto segnale-rumore". Questo "rumore" ha ripercussioni gravi sugli utenti a cui un messaggio è diretto, perché essi non sono più in grado di arrivare al contenuto informativo (al messaggio). Il soggetto ricevente non riesce più ad accedere all'informazione "vera", al sapere, e si trova - di fatto - ad essere discriminato da un punto di vista sociale, politico e culturale. Ovvero, assistiamo ad una nuova forma di analfabetismo². Come un tempo il "non saper leggere e scrivere" dava vita a discriminazioni di ogni sorta, oggi è il non saper selezionare l'informazione che è causa di disuguaglianza sociale.

George Boole, matematico e logico britannico, considerato il fondatore della logica binaria, le cui intuizioni hanno dato avvio ad un passo importante verso la concezione del moderno computer, definisce il calcolo come un insieme di simboli che vengono combinati tra loro³; la combinazione di questi simboli produce un risultato, che è assimilabile ad una comunicazione *non umana*. In altre parole, se si esclude la pragmatica della comunicazione umana, la sintassi e la semantica si esprimono combinando simboli. Da questo punto di vista non c'è grossa differenza tra calcolo e comunicazione.

Non essendoci, sotto questo mero aspetto semplificativo, differenza tra calcolo e comunicazione, possiamo effettuare un processo di astrazione e asserire che di recente abbiamo assistito a due diverse fasi che si sono succedute nel tempo. In un primo momento la "ridondanza", ha creato un eccesso di informazioni, non tutte necessarie. Nei linguaggi verbali, la ridondanza è l'uso di parole la cui omissione non costituisce una perdita sostanziale di significato. In questa fase, sul passaggio delle informazioni si creava un filtro etico-morale che provvedeva a che le informazioni stesse venissero disseminate in modo eccessivo, si creava, così, un'inutile sovrabbondanza, spesso pericolosa. Una frase o un'espressione ridondante può ricadere nella tautologia o nella prolissità e spesso può confondere

² N. Cennamo, *Nell'era post-digitale si manifesta una nuova forma di analfabetismo*, in *Comunicazione Filosofica*, 26, 2011.

³ G. Boole, *An investigation of the law of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities*, Macmillan, London 1854.

l'interlocutore o manipolare l'opinione altrui. Con la ridondanza si possono omettere delle cose ma si riesce, tutto sommato, ancora a recepire il messaggio.

In un secondo momento, venuto meno il filtro etico-morale, l'eccesso di informazioni ha cessato di essere ridondante ed è divenuto qualcosa di molto più complesso. Si è creata, in tal modo, una sorta di caos "*disorientativo*" all'interno di un sistema già complesso.

In casi del genere, e la rete internet lo dimostra, le persone avvertono questo difetto di comunicazione e reagiscono, diventando parte attiva (ogni persona comincia a creare il suo blog, il suo profilo su facebook ecc). Questo attivismo da parte della collettività porta con sé una maggiore complessità, facendo diventare la comunicazione ipertrofica e di conseguenza inducendo la necessità di nuovi strumenti per decodificare l'informazione in una nuova e moderna visione sistemica. A tutto questo poi dobbiamo aggiungere tutti i dati e soprattutto le informazioni che gli oggetti "sensoriali" connessi ad internet stanno inserendo in rete.

3. Scenari e possibili soluzioni

Comunicare vuol dire anche tessere relazioni tra gli individui di un gruppo in termini di *pragmatica della comunicazione umana*. A titolo di esempio, c'è un paradigma molto significativo utilizzato dalla Scuola di Palo Alto⁴: "All'interno di un bosco, in un determinato periodo dell'anno si assisteva al ciclico estinguersi di una particolare specie di volpi. In altri periodi dell'anno, invece, le volpi erano in sovrannumero e si verificava il problema opposto. Questo fenomeno a prima vista "strano" o comunque particolare, in realtà, era riconducibile alla circostanza che queste volpi si nutrivano solo di una specie molto particolare di conigli. Quindi, osservato che questa specie di conigli aveva un andamento demografico opposto, la soluzione allo "strano" fenomeno diveniva improvvisamente ovvia!"

Nell'era post-digitale si è affermata una nuova forma di "relazione" tra le persone e tra le persone e gli oggetti "intelligenti", dovuta alla complessità del sistema in cui siamo immersi. Siamo tutti prossimi, nel tempo e nello spazio. La velocità e la prossimità delle relazioni determinano che non c'è più *il gruppo* e quindi il suo delegato. Improvvisamente, la psicologia dei gruppi non è più in grado di descrivere il fenomeno "combinatorio" tra gli uomini. Ci troviamo di fronte a tante persone che entrano in

⁴ P. Watzlawick, B. J. Helmick, D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.

relazione le une con le altre e, all'interno di questo sistema complesso e veloce, risultano fortemente legate tra di loro. In altre parole, volendo usare il paradigma della Teoria dei Sistemi, si è passati dal "Sistema Persona" al "Sistema di Persone mutuamente accoppiate", con altre persone e con oggetti "intelligenti".

Prima dell'era post-digitale, infatti, la Scuola di Palo Alto aveva descritto la personalità di un individuo come un Sistema complesso costituito da tanti sottosistemi. Ne consegue che una perturbazione in uno dei suoi sottosistemi, può ripercuotersi in un altro sottosistema, ad esempio un cambiamento nel sottosistema affettivo può provocare un'alterazione in quello cognitivo e viceversa⁵.

Oggi, invece, siamo di fronte ad un nuovo e più complesso "Sistema Persona", dove ogni piccola perturbazione che accade all'interno di una singola persona (ogni piccolo cambiamento in un sottosistema della personalità di un individuo), o una variazione di dati forniti da un oggetto connesso alla Grande Rete Internet, provoca una perturbazione all'interno di altre persone che sono – indirettamente o direttamente – strettamente collegate alla rete internet.

La digitalizzazione ha spinto la mutazione antropologica dell'uomo ben oltre il prevedibile: il salto tecnologico, involontariamente, ci ha resi tutti prossimi, nel tempo e nello spazio, determinando anche una nuova e complessa centralità della persona. Improvvisamente, nell'era complessa e veloce, post "società liquida"⁶, siamo divenuti tutti prossimi, trasportati da moti browniani senza tregua, la cui "scia" chiede di essere indagata, se auspichiamo la salvaguardia della specie umana. Infatti, per le scienze umane la realtà non è più descrivibile, né si riesce a stimare ciò che potrà accadere.

Ogni persona, considerata nella sua specificità ed unicità, è in grado di influenzare il presente stato di cose, anzi diventa essenziale il suo contributo⁷. Una singola persona, oggi, con un banale virus informatico può mettere in crisi l'intero sistema del traffico aereo planetario, creando una catastrofe, così come può pubblicare in rete immagini "intime" raccolte/rubate da una telecamera presente in un qualsiasi oggetto collegato a internet rovinando la vita di una persona "normale" o di un Capo di Stato. Ognuno di noi è legato da un filo di reciprocità all'altro, a tanti altri, persone e oggetti "intelligenti", e interagisce con questi per disegnare un

⁵ *Ibidem*.

⁶ Z. Bauman, cit.

⁷ G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf Editore, Napoli 2005.

nuovo stato di cose, una nuova specie umana in cui tutti involontariamente concorrono alla custodia della vita dell'altro⁸.

In questa mutata realtà relazionale, urge la ricerca di possibili soluzioni per evitare il disastro.

È in questo contesto “post-digitale” che la Filosofia diventa necessaria, soprattutto nell'ingegneria dell'informazione e più in generale nelle cosiddette “scienze dure”.

Il cambiamento è necessario anche nell'azione educativa, dal momento che la componente principale di ogni intervento formativo è la persona, il soggetto educando, che va considerato parte attiva nel processo educativo e non destinatario passivo di un intervento. Interessanti osservazioni sul tema e possibili soluzioni sono state presentate in letteratura da Variabile⁹.

Senza il necessario adeguamento dei processi educativi e senza un taglio filosofico profondo e consapevole, la specie umana rischia l'estinzione. Secondo la teoria dei gruppi, infatti, le leggi computazionali che valgono per i singoli elementi all'interno del gruppo non valgono poi per l'intero gruppo/specie: se all'interno dell'individuo è presente la legge della sopravvivenza, che scatta in modo istintivo, questa caratteristica, che è di ogni elemento del gruppo, non è però caratteristica della specie umana. In altre parole, è vero che ognuno di noi ha questo innato istinto di sopravvivenza ma è altrettanto vero che l'intera specie umana ne è sprovvista.

Occorre allora generare “strumenti cognitivi” in grado di “riprogrammare” una parte del nostro DNA¹⁰. All'uopo, dal punto di vista pedagogico ed educativo, si dovrebbe sperimentare con più forza l'approccio “metacognitivo”, in grado di offrire un accesso critico alla “lettura” degli effetti prodotti dall'era digitale¹¹.

L'approccio metacognitivo permette di focalizzare l'attenzione non più sull'informazione ma sulle modalità che portano alla consapevolezza, da parte del soggetto, dei processi mentali messi in atto. Il concetto di metacognizione si muove su due versanti: da un lato fa riferimento alla con-

⁸ N. Cennamo, V. Capoluongo, M. Buonomo e G. Limone, *I modelli fisico-matematici e la nuova centralità della persona*, in *Didamatica 2012*, Politecnico di Bari, Taranto, 2012.

⁹ C. Variabile, *Generazione digitale. La «nebulosa in transizione». Psicodinamica costruttivista del rapporto adolescenti-mediosfera*, Liguori, Napoli 2011.

¹⁰ V. Somenzi e R. Cordeschi, *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

¹¹ N. Cennamo, *Il ruolo dei modelli dell'Ingegneria dell'Informazione nelle nuove prospettive didattiche*, in *Comunicazione Filosofica*, 26, 2011; N. Cennamo, M. Buonomo, *Nuovi modelli educativi e tecnologie multimediali nell'era digitale*, in *Didamatica 2013*, CNR, Pisa 2013.

sapevolezza del soggetto rispetto ai propri processi cognitivi (conoscenza metacognitiva) e dall'altro all'attività di controllo esercitata su questi processi (processi metacognitivi di controllo).

Uno sviluppo applicativo estremamente interessante degli studi cognitivi ha riguardato proprio l'ambito scolastico. A titolo di esempio, immaginiamo che una persona adulta provi ad imparare l'inglese. Incontrerà di certo maggiori difficoltà rispetto ad un bambino che si avvicina ad una lingua sconosciuta, perché nella sua mente penserà prima in italiano e poi trasferirà in inglese. Questo è uno dei motivi per il quale spesso si prediligono i "madrelingua" nell'insegnamento della lingua straniera, in quanto essi sono in grado di eliminare o ridurre le barriere mentali della lingua italiana, entrando direttamente nella dimensione di quella inglese. Comunque, una persona adulta che potrà beneficiare dell'approccio metacognitivo, conoscerà le dinamiche interne al suo cervello e le studierà in modo critico, entrando in una nuova dimensione auto-formativa.

L'uso di metodologie didattiche metacognitive e della Filosofia, in qualsiasi settore disciplinare e per qualunque fascia d'età, può facilitare la strutturazione dell'informazione, la sua organizzazione ed interpretazione, promuovendo la riflessione sulle proprie strategie di apprendimento e consentendo a ciascuno, nella propria unicità e centralità, di monitorare ed autoregolare il proprio processo formativo e il proprio agire consapevole in una società dove siamo ormai tutti "prossimi" e "collegati".

4. Conclusioni

Nell'era post rivoluzione digitale, in cui antropologicamente il "Sistema Persona" è profondamente mutato, si rende necessario l'uso della Filosofia nelle "scienze dure" e un approccio metacognitivo in tutte le discipline del sapere per "aggiornare" il "codice" genetico delle generazioni future. Occorre, quindi, un'operativa e continua azione transdisciplinare per la salvaguardia della specie umana. In altre parole, è necessario capire, rapidamente, la differenza tra la "teoria dei gruppi" e la "teoria dei tipi logici": nella guida di una macchina, una cosa è accelerare e decelerare, cosa ben diversa è effettuare un cambio di marcia¹².

La Scuola e soprattutto l'Università dovranno cogliere la sfida e promuovere iniziative adeguate a questi nuovi scenari complessi e veloci. All'uopo, l'uso di un approccio didattico metacognitivo potrà fornire alle

¹² P. Watzlawick, J. H. Weakland e R. Fisch, *Change: la formazione e la soluzione dei problemi*, Astrolabio, Roma 1974.

generazioni future nuovi ed appropriati strumenti educativi¹³, per evitare che si creino o nuove forme di discriminazioni economiche e sociali, o catastrofi. Bisognerà diffondere nelle aule nuovi strumenti e strategie per adeguare gli approcci didattici e di apprendimento alle mutate esigenze della persona.

Le nuove generazioni, i cosiddetti “nativi digitali”, nascono e crescono con le tecnologie informatiche, acquisiscono stili di apprendimento, comunicazione e socializzazione, che pongono nuove sfide per i formatori dell’era post-digitale: l’insegnamento non deve più essere incentrato sulla quantità di informazioni divulgate ma sulla trasmissione di nuovi modelli educativi e di adeguati “filtri”, utili da un lato a separare il “segnale” del “rumore” e dall’altro a capire che qualsiasi sistema informatico “sicuro” sarà sempre scritto da una persona e che più in generale ogni persona può divenire come quel piccolo foro che distrugge la grande diga.

ABSTRACT: We live in the Internet age, an era in which we have first connected the information, then the people and finally the devices. Today, devices and people are contributing, over and over again, to add data on the Internet. This aspect is leading us towards two new and very interesting lines of research: (a) Turning the “big data” into more and more useful information; (b) Getting a safe network to defend the “sensitive information”. However, both these two lines of research seem to forget a key aspect of our world, which hangs in a more and more “precarious” balance: *the role of the person*. In fact, either each safe system of data or each software aimed to turn the big data into useful information will be always made by people. Therefore, the question we want to submit in this brief work is: “Is the centrality of the person the new focal point of the machine and the network system?”

KEYWORDS: Cyber security (IT security); Internet Of Things (IOT); Big Data; Person; Personalism.

¹³ N. Cennamo e M. Buonomo, cit.

La persona è anche la sua memoria. Una conquista della mente moderna: lo sviluppo linguistico e mnestico del *Sapiens*

di *Cosimo Varriale*

1. La teoria di “Latenza e innesco”

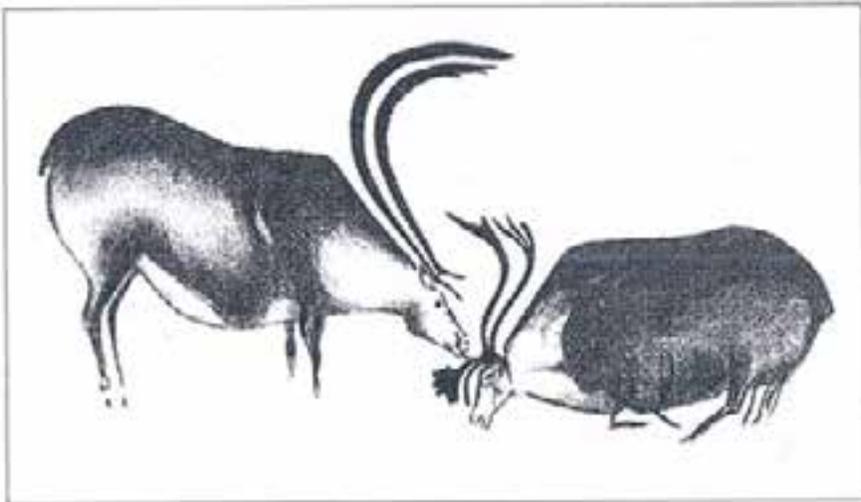
“Abbiamo sempre amato l'arcobaleno da 30mila anni a questa parte. Per tutto il tempo trascorso da allora ci siamo sforzati di dipingere la bellezza e la forza della natura. L'arte di Chauvet (di Lascaux, di Altamira...) eleva il nostro cuore perché su quelle pareti noi vediamo i nostri inizi e sappiamo che, anche allora, avevamo qualcosa di grande”.

Steven Jay Gould

Con il graduale affermarsi dell'orientamento cognitivista nell'ultimo cinquantennio e, più recentemente, delle nuove tecnologie d'indagine neurologica, l'impiego della sperimentazione di laboratorio nello studio della memoria (come del resto di diversi altri processi cognitivi di base) è stato, comprensibilmente, assai significativo. Naturalmente, una tale tipologia di ricerca non può essere applicata con le stesse modalità alle indagini rivolte alla comprensione del graduale sviluppo neuropsicologico degli “ominini” antecedenti e successivi alla comparsa di *Homo*; in particolare alla comprensione del significativo sviluppo cognitivo del *Sapiens* del Paleolitico superiore (sviluppo che qualcuno, recentemente, ha però affermato possa già riguardare il *Sapiens* del Paleolitico medio). In questo campo vengono proposti modelli interpretativi avvalendosi della misura dei volumi endocranici e dell'esame di calchi delle tracce cerebrali fossilizzate, dei reperti ossei, dei manufatti litici (ma anche di altri materiali), delle indagini di antropologia molecolare e geologiche nonché dello studio comparato dei nostri parenti più stretti: le scimmie antropomorfe (scimpanzé-bonobo, gorilla e orango). Evidenze empiriche multidisciplinari, queste, che negli

ultimi decenni sono diventate assai più numerose e tecnicamente più precise e le cui misure, correlate e incrociate, sembrano corroborare credibilmente alcune ipotesi teoretiche sullo sviluppo delle nostre attuali, uniche funzioni cognitive superiori.

Certo, sarebbe bello disporre di un buon numero di *Sapiens* europei (Cro-Magnon, 30-15 kyr) o di *Sapiens* delle grotte di Pinnacle Point in Sud Africa (164-72 Kyr) per una ricerca sperimentale finalizzata ad indagare le loro funzioni esecutive e, in particolare, i loro processi mnestici; scopriremmo diverse, sorprendenti cose che per ora restano in parte un mistero. Ad esempio, capiremmo molto meglio perché, quando la vita era tanto precaria e quando anche una piccola ferita poteva portare alla morte, i Cro-Magnonsi infilassero nei budelli stretti di una grotta (in cui poteva improvvisamente riversarsi la piena di un fiume sotterraneo o apparire qualche animale pericoloso) per lasciare sulle pareti, con una certa sistematicità, incantevoli dipinti come quello che segue.



Capiremmo meglio anche i passi cognitivi, di ordine linguistico e pianificatorio, che hanno permesso ai nostri antenati della costa meridionale del Sudafrica, intorno ai 110 Kyr, di accedere alle tecnologie con cui realizzavano pozzetti nella sabbia, portando la temperatura del fuoco fino a 350 gradi, per isolare la silcrete da cui ricavano raffinate lamelle litiche per armi da getto; oppure come realizzavano la raccolta sistematica di molluschi nelle agitate acque dell'Oceano indiano o utilizzavano come

ornamento conchiglie di forma diversa e l'ocra rossa lavorata¹.

Sono tali straordinarie produzioni artistiche e tecnologiche per il procacciamento del cibo e la difesa, correlate a inedite capacità simboliche e a nuove funzioni esecutive e comunicativo-relazionali (comprese, molto probabilmente, come vedremo, quelle riguardanti la memoria retrospettiva e quella prospettica) che hanno spinto i paleoantropologi, i paleoneurologi, gli archeologi sperimentali, gli etologi cognitivi e gli psicologi evuzionisti a sviluppare *frame-work* teoretici di cui qui cercherò di dar conto. In via preliminare, tuttavia, mi pare utile delineare, seppure in una sintesi estrema, le tappe conclusive del lungo cammino evolutivo (6-7 Myr) che hanno portato la nostra specie a questa significativa riorganizzazione cognitivo-comportamentale.

Saltando la disamina dell'assai complessa, e in parte ancora controversa, articolazione del "cespuglio" di "esperimenti" evuzionistici (scimmie antropomorfe bipedi-arboricole, parantropi ancestrali, australopitecine con varia configurazione neuroanatomica, ecc.) che ha preceduto la comparsa prima di *Homo habilis*, poi di *H. ergaster* e di *H. erectus*², preferisco qui concentrarmi sull'uscita dall'Africa del *H. sapiens*, avvenuta tra i 75 e i 65 Kyr. Uscita che sembra essersi prodotta a seguito dello sconvolgimento avvenuto nell'Africa nord-orientale (in particolare nella Rift Valley) all'inizio del Pleistocene (100-80 Kyr), in conseguenza del profondo cambiamento climatico-ambientale (di freddo piuttosto intenso e di siccità) della fase di glaciazione MIS 4 (*Marine Isotope Stages*)³.

In effetti, il percorso che ha portato i *Sapiens* anatomicamente moderni a stabilirsi nel Vecchio mondo, e più tardi nel Nuovo mondo e nel Pacifico, non è frutto di una scelta intenzionale, ma è il frutto di una rapida, seppur graduale, espansione demografica: via via che le piccole popolazioni locali crescevano e le condizioni climatico-ambientali mutavano, nuovi gruppi si installavano nei territori circostanti. Basti pensare che se in una generazione una popolazione espandeva la propria distribuzione soltanto

¹ C.W. Meehan, *Quando il mare salvò l'umanità*, in AA.VV., *Il Cammino dell'uomo*, "Le Scienze", Le frontiere della scienza, n. 2, Roma 2014, pp. 65-77; H. Pringle, *Le origini della creatività*, in AA.VV., *Il cammino dell'uomo*, "Le Scienze", Le frontiere della scienza, n. 2, Roma 2014, pp. 79-91; J. J. Shea, *Un'idea sbagliata sulle origini dell'uomo*, in "Le Scienze", n. 523, pp. 48-55; K. Wong, *Il primo del nostro genere*, in AA.VV., *Il cammino dell'uomo*, "Le Scienze", Le frontiere della scienza, n.2, Roma 2014, pp. 49-63.

² Per un quadro completo di tale articolazione cfr. I. Tattersall, *I signori del pianeta*, Codice Edizioni, Torino 2013; C. Varriale, *Cervello, emozioni, prosocialità*, Liguori, Napoli 2002.

³ F. Gradstein, J. Ogg e A. G. Smith (a cura di), *A Geological Time Scale 2004*, CUP, Cambridge 2005.

di una quindicina di chilometri, in circa 2.500 anni avrebbe occupato oltre 2.400 chilometri.

Ma, come ha precisato Ian Tattersall, «(...) una simile crescita della popolazione implica qualcosa di *diverso* in questi nuovi migranti, in particolare una capacità senza precedenti di sfruttare in modo intensivo l'ambiente. Questa possibilità ha permesso una rapida crescita della popolazione e, di conseguenza, un'ulteriore espansione geografica. (...) C'era davvero qualcosa di *speciale* nei nuovi invasori. Fin dall'inizio dell'evoluzione umana il mondo ha ospitato diverse specie di ominidi nello stesso tempo, e talvolta molte di esse coabitavano nel medesimo ambiente. Ma quando i nostri antenati hanno abbandonato l'Africa il mondo è diventato rapidamente una monocultura 'umana'. Questo particolare ci insegna qualcosa di molto importante su noi stessi: non soltanto siamo incapaci di tollerare la competizione, ma possediamo anche mezzi incomparabili per esprimere e imporre tale intolleranza. È una riflessione da tenere bene a mente, visto che continuiamo a perseguire con violenza i nostri più stretti parenti, con il rischio di portarli all'estinzione»⁴.

E allora, come possiamo spiegare questa *diversità*, questa *speciale* caratterizzazione cognitivo-comportamentale del *Sapiens* anatomicamente moderno, versione Cro-Magnon? Secondo alcuni studiosi⁵, l'arte e la tecnologia (la creatività simbolico-espressiva) di quest'ultimo, rappresenterebbe una tale forte discontinuità innovativa rispetto al *Sapiens* arcaico da indurre a pensare che, in tempi relativamente recenti (75-65 Kyr), essa possa essersi prodotta solo in seguito ad un cambiamento genetico nella sua linea di discendenza. Tuttavia, questa ipotesi, un po' troppo biologicamente centrata, sembra meno plausibile rispetto ad altri paradigmi teorici, quali, ad esempio, quello di "Latenza e innesco", di cui dirò tra poco. A rendere ancora più complesso il quadro sono poi intervenute recenti osservazioni critiche di studiosi (suffragate da importanti scoperte in siti sudafricani e mediorientali) che spostano in Africa, e di quasi 100 mila anni indietro nel tempo, l'inizio di tale *speciale diversità* del *Sapiens*⁶.

Comunque sia, nel suo insieme questo quadro sembra offrire numerose e concrete prove sulla base delle quali lo stesso Tattersall è costretto ad affermare che «(...) il pensiero simbolico, di cui l'arte dei Cro-Magnon è stata l'espressione precoce più fine ed esaustiva, fosse già emerso molto

⁴ I. Tattersall, *I signori del pianeta*, cit., pp. 225-226.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. C. W. Mercey, *Quando il mare salvò l'umanità*, cit.; J. J. Shea, *Un'idea sbagliata sulle origini dell'uomo*, cit.

prima nella storia umana. Peraltro, non abbiamo davvero motivo per pensare che tutte le potenzialità di questa capacità siano state scoperte in una volta sola da coloro che la sperimentarono per primi. La successiva storia tecnologica ed economica del genere umano può essere letta attraverso l'esplorazione di questa abilità relativamente giovane, di cui ancora oggi cerchiamo i limiti»⁷.

La questione resta tuttora aperta, ma quanto dirò di seguito sul “balzo” cognitivo del Cro-Magnon potrebbe effettivamente aver riguardato anche le piccole popolazioni di *Sapiens*, sopravvissute alla terribile fase interglaciale MIS6 e dimorante nelle grotte sudafricane di Pinnacle Point, in quelle di Blombos o nella zona di Katanda, diverse decine di migliaia di anni prima del Cro-Magnon europeo. Insomma, come ho già accennato, il quadro temporale dello sviluppo della cognitivà umana moderna è piuttosto controverso; siamo, tuttavia, vicini a capire meglio quando, dove e, soprattutto, COME si sia potuto verificare tale notevole sviluppo intellettuale: se in seguito ad un lento, graduale potenziamento o in seguito ad un improvviso “balzo” qualitativo.

E veniamo, in una sintesi estrema, alla teoria di “Latenza e innesco”; un'ipotesi di sviluppo della riorganizzazione della neuro-cognitivà umana che ci avrebbe resi unici nel mondo animale quanto a manipolazione simbolica dell'informazione. Una peculiare riorganizzazione dei circuiti cerebrali, questa, che, tuttavia, in natura non rappresenta un caso isolato. «(...) Dopotutto il cervello umano ha una lunga storia: un accrescimento iniziato mezzo miliardo di anni fa, e anche oltre, dal cervello dei più antichi vertebrati. Dunque, non c'è nulla di davvero nuovo in questo evento, ma i suoi risultati sono stati rivoluzionari. Utilizzando il linguaggio moderno, possiamo dire che si è trattato della comparsa di proprietà *emergenti*: un cambiamento casuale o l'aggiunta di qualcosa a una struttura preesistente hanno portato a un livello completamente nuovo di complessità funzionale»⁸.

Partendo dalla teoria degli “Equilibri punteggiati”⁹, Herry Jerison e Stephen Toulmin¹⁰ hanno ipotizzato che dopo una fase di lunghe trasfor-

⁷ I. Tattersall, *I signori del pianeta*, cit., p. 234. Per un'ipotesi alternativa alla contrapposizione fra *H. sapiens* arcaico e *H. sapiens* moderno e, in particolare, alternativa alla cosiddetta “Rivoluzione del Paleolitico superiore”, cfr. C. W. Mearns, *Quando il mare salvò l'umanità*, cit.; J.J. Shea, *Un'idea sbagliata sulle origini dell'uomo*, cit.

⁸ I. Tattersall, *I signori del pianeta*, cit., p. 236.

⁹ N. Eldridge, *Ripensare Darwin*, Einaudi, Torino 1995; S. J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice Edizioni, Torino 2003.

¹⁰ Cfr. T. Pievani, *Quella volta che siamo diventati umani*, in *Lettera Internazionale*, n. 80, 2004; Id.

mazioni anatomiche, intorno ai 45-40 Kyr, in qualche piccola comunità isolata di *Sapiens* europei si sarebbe verificato un processo di repentina riorganizzazione neuronale e cognitiva (per *exaptation*; forse, per derivazione da una precedente mutazione del gene SRGAP2, avvenuta intorno ai 2 Myr)¹¹. Più precisamente, anche a seguito delle pressioni ambientali interglaciali (pressioni che, tuttavia, come ho detto, avrebbero anche potuto riguardare i *Sapiens* di oltre 100 Kyr in Africa meridionale), si sarebbe verificato un processo *coevolutivo*, di *accelerazione reciproca*, fra tre fattori cruciali: Autocoscienza (capacità introspettiva, simbolico-immaginativa e sviluppo di nuove funzioni esecutive), Linguaggio (in una forma articolata), Inter-soggettività (attenzione cosciente condivisa con conspecifici).

L'Autocoscienza fa riferimento non solo ad una mente impegnata nel creare un modello interpretativo di sé e della scelta personale, ma anche ad una cognitività più adeguata alle richieste di nuovi ambienti interglaciali (moderno livello della memoria di lavoro, impiego di simboli come ausilio del pensiero astratto, inventiva e capacità pianificatorie, intelligenza emotivo-affettiva più raffinata)¹². Al riguardo, voglio anche segnalare l'esistenza di un vasto repertorio emozionale-empatico, di altruismo reciproco e di moralità (di compassione, di riconoscimento di "chi ha fatto cosa per chi", di relazioni "politiche" e strategiche o alleanze stabili fra conspecifici, ecc.)¹³ nelle scimmie antropomorfe, nostri parenti più stretti; repertorio che in un cervello della portata di quello del *Sapiens* si è amplificato e complessificato in misura rilevante. Un contributo quello dell'etologia cognitiva, e in particolare quello fornito dalla paleoprimatologia, pertanto, che in via indiretta può aiutare ad aprire ulteriori significativi squarci sul nostro antico e mo-

La vita inaspettata, Cortina Edizioni, Milano 2011.

¹¹ SRGAP2 è un gene con la funzione di contenimento dello sviluppo neocorticale (blocco della crescita dei e fra i neuroni). Un gene che avrebbe subito (2,4 Myr) due duplicazioni (varianti genetiche) specificamente umane: SRGAP2B e SRGAP2C, che codificano la riduzione del dominio della proteina F-BAR (deputata, appunto, al blocco dell'espansione cerebrale). La variante SRGAP2C, in particolare, sarebbe coinvolta nello sviluppo del cervello degli adulti, raddoppiandone il volume, in contrasto con l'ancestrale funzione inibitrice dello sviluppo cerebrale operato da SRGAP2 (Charrier et alii, 2012, pp. 923-935; cfr. anche www.sciencedirect.com/science/article/pii/S009286741200462X, ult. accesso agosto 2017).

¹² Cfr. G. Manzi, *Homo sapiens*, Il Mulino, Bologna 2007; T. Pievani, cit.; I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo*, Garzanti, Milano 2009; Id., *Com'è nata l'intelligenza simbolica*, in *Micromega*, Almanacco delle scienze (Darwin 1809-2009), 2009, pp. 181-208; C. Varriale, *Cervello, emozioni, prosocialità*, Liguori, Napoli 2002; T. Wynn, F. L. Coolidge, *Un incontro di menti nell'età della pietra*, in *Le Scienze*, n. 485, 2009, pp. 74-85.

¹³ Cfr. De Waal, *La politica degli scimpanzé*, Laterza, Roma-Bari 1985; Id., *Naturalmente buoni*, Garzanti, Milano 1997; Id., *Il bonobo e l'ateo*, Cortina Editore, Milano 2013.

dero “cervello sociale“, sul nostro “interesse per la comunità” (DeWaal) e sul nostro modo di organizzare quest’ultimo, nel bene e nel male¹⁴.

Lo sviluppo del Linguaggio articolato come conseguenza anzitutto della presenza della versione umana del gene FOXP2 (persone dotate di una versione mutata o sprovviste di tale gene non hanno linguaggio articolato e mostrano una ridotta attività nell’area di Broca) e poi dell’emissione di una voce più modulata; quest’ultima favorita dall’abbassamento della laringe, dell’allungamento dello spazio faringeo in cui si modifica il suono proveniente dalle corde vocali. Tale modifica fisiologica, insomma, avrebbe reso possibile una comunicazione concettualmente più precisa e un’analisi più accurata del significato delle azioni personali e di quelle dei conspecifici, una migliore memorizzazione retrospettiva e di quella prospettica (“memoria delle intenzioni”), di cui dirò più avanti.

L’Intersoggettività come comportamento autocosciente condiviso; frutto di un’attenzione automatica e incosciente che gradualmente evolve verso un’attenzione condivisa cosciente (il comportamento riflesso sugli altri e attraverso gli altri, la capacità di produrre processi attribuzionali e teorie della mente di 1°, 2° e 3° livello). Nell’ambito del repertorio delle condotte prosociali, peraltro, il meccanismo della reciprocità sembra non funzionare più solo con i parenti (“altruismo parentale”), ma, come è stato riscontrato anche nei primati antropomorfi, empatia e amicizia sembrano amplificarsi significativamente (anche a livello simbolico), soprattutto fra individui che hanno interessi comuni, moralità e senso di comunità¹⁵.

Che ruolo ha potuto avere l’*exaptation* (exattamente)¹⁶ nel determinare prima una situazione di latenza e poi l’insacco dell’improvviso “balzo cognitivo” del Cro-Magnon? Al riguardo mi sembra particolarmente interessante la riflessione di Telmo Pievani¹⁷: molte proprietà del cervello e dei comportamenti umani potrebbero non essere adattamenti diretti, ma conseguenze collaterali, riadattamenti, cooptazioni funzionali. Nella cornice delle teorie neoevoluzionistiche di Gould¹⁸ e delle considerazioni dei

¹⁴ F. De Waal, *Naturalmente buoni*, cit.

¹⁵ Ivi, pp. 33-49.

¹⁶ In natura le innovazioni anatomiche e comportamentali non vengono acquisite direttamente, ma spesso diventano attive come derivazioni evolutivisticamente adattative da mutazioni precedenti (preadattamenti) e finalizzate ad altro scopo per *exaptation* (ad esempio, le penne degli uccelli, in origine acquisite come copertura per trattenere il calore, sono poi diventate apparato per il volo).

¹⁷ T. Pievani, *Quella volta che siamo diventati umani*, cit.

¹⁸ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell’evoluzione*, cit.

paleoneurologi Skoyles e Sagan¹⁹, l'Autore ritiene che anche l'acquisizione delle moderne capacità cognitive umane sia avvenuta per *exaptation*. In sostanza, la capacità dei circuiti neuronali di acquisire con estrema flessibilità e rapidità funzioni per le quali non erano stati 'programmati' nel corso dell'evoluzione ("plasticità neuronale") potrebbe essere stata da un lato un significativo adattamento (la plasticità neuronale, così come la plasticità di altri tessuti, potrebbe aver garantito una buona coordinazione dello sviluppo neuronale, cioè la possibilità di espandere adattativamente alcune aree a scapito di altre nel corso dello sviluppo), dall'altro una fonte cui attingere per altre possibili *exaptations*.

Insomma, sotto la pressione delle mutevoli contingenze ambientali, reti neuronali inizialmente deputate a determinate funzioni adattative (attraverso migrazioni neuronali, compensazioni, ristrutturazioni, inattese conversioni, come nel caso di cortece uditive che diventano visive) potrebbero essere state riconvertite per svolgere funzioni differenti. Un processo di questo tipo, come aveva già segnalato Nicholas Humphrey²⁰, ci restituisce l'immagine di un cervello duttile, dinamico, polivalente e un'evoluzione della psicologia umana come continua apertura di nuove possibilità, non iscritto in un rigido, innato programma genetico, fissato per selezione naturale una volta per tutte. Ci restituisce un modello di sistema neuronale come sistema evolutivo, come prodotto di una storia intesa come "esplorazione di possibilità" e non un modello astratto di cervello bloccato sul qui e ora.

«(...) Il cervello, più che un organo adattato, sembra una congerie di riorganizzazioni, un organo versatile pieno di "ri-adattamenti", con aree e mappe nuove costruite sulle vecchie, convertite a nuove funzioni, ristrutturate. Forse allora ciò che è stato concisamente definito "capacità umana" non è derivato per estrapolazione lineare dalle tendenze più remote della nostra linea evolutiva. Si tratta di qualcosa di più simile a una 'proprietà emergente', per mezzo della quale una nuova combinazione di caratteristiche produce un risultato inatteso. Le strutture dell'intelligenza umana (come del resto quelle della locomozione) sarebbero dunque il frutto di una deriva evolutiva singolare, l'esito di una sequenza di eventi contingenti e irreversibili, un'emergenza tardiva e improvvisa innescata da un piccolo cambiamento»²¹.

In tale cornice, anche se non è ancora possibile individuare con pre-

¹⁹ D. R. Skoyles e D. Sagan, *Il drago nello specchio*, Sironi, Milano 2003.

²⁰ N. Humphrey, *A History of the Mind*, Simon and Schuster, New York 1992.

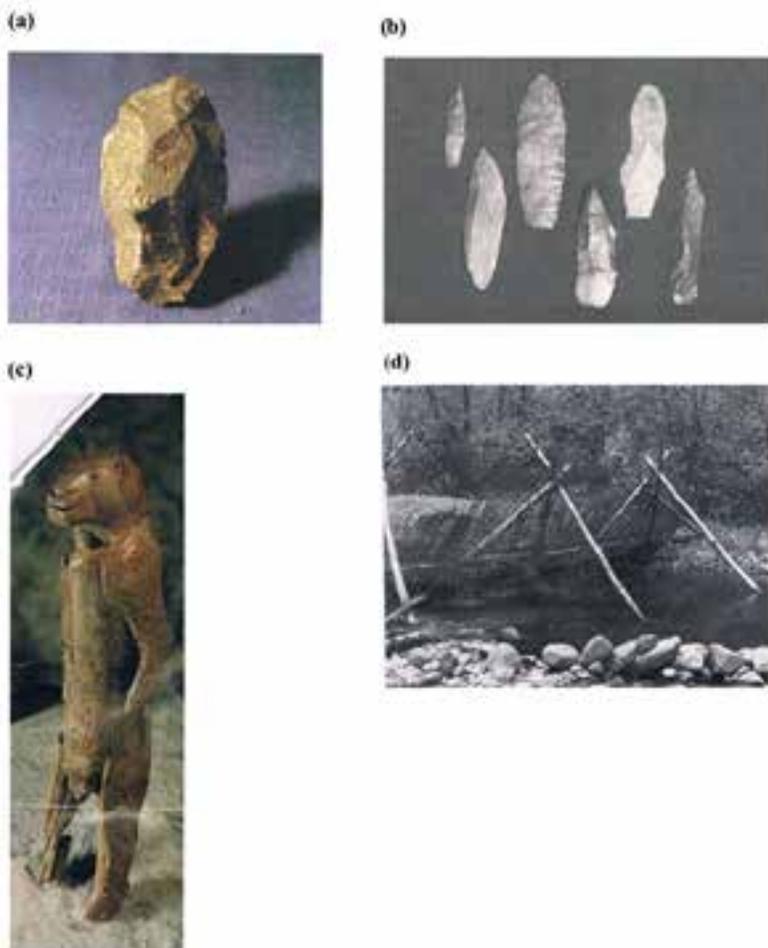
²¹ T. Pievani, *Quella volta che siamo diventati umani*, cit., p. 15.

cisione la componente cerebrale che ha dato avvio alle nostre attuali capacità di pensiero, è possibile render conto su quali sistemi cognitivi potrebbero avervi giocato un ruolo cruciale. Uno di questi sistemi, in presenza di un linguaggio più articolato, potrebbe essere stato proprio quello multidimensionale e multifunzionale della memoria. Senza un sistema di questo tipo, come vedremo, sarebbe stato impossibile conservare l'informazione nella mente conscia e inconscia mentre si operazionalizzano anche compiti pratici; sarebbe stato impossibile svolgere qualsiasi operazione che prevede l'associazione di parti diverse di informazione linguistico-simboliche e non linguistiche (conoscenze)²².

2. Nuove funzioni esecutive e il ruolo della memoria prospettica

Forse anche per il profano non risulterebbe difficile cogliere le profonde differenze fra le quattro tecnologie sottese alla costruzione degli oggetti mostrati di seguito: la prima (a), risalente al periodo cosiddetto olduvaiano (2,5 Myr); la seconda (b) al periodo aurignaziano (30-35 Kyr), la terza (c) (una statuina con testa di leone e corpo umano, 35-30 Kyr), la quarta (d) (una trappola per pesci, 20-15 kyr).

²² Diversi studiosi sono abbastanza d'accordo nel ritenere che anche gli antichi ominini impiegassero questo tipo di memoria, seppure a livelli più ridotti rispetto al Sapiens del Paleolitico superiore. I livelli più elevati di quest'ultimo, infatti, sarebbero "legati al crescente miglioramento delle funzioni esecutive della corteccia prefrontale che regola la capacità di prendere decisioni, scegliere obiettivi, pianificare e così via. (...) Le diverse tecnologie che gli ominidi hanno sviluppato da quando il primo produttore di strumenti ha battuto due rocce insieme sono diventate sempre più complesse, ma in modo sporadico. E questa peculiarità è stata considerata una prova che la memoria operativa si è accresciuta secondo un modello a tappe, le ultime delle quali risalgono a un periodo compreso tra 90.000 e 50.000 anni fa" (Tattersall, *I signori del pianeta*, cit., p. 253).



In effetti, per passare dalla prima alla seconda tipologia di manufatti e poi alla terza e alla quarta, deve esserci stato un notevole “balzo” innovativo nella cognizione; balzo che, come ho riferito in precedenza, deve aver implicato un circuito di accelerazione reciproca fra alcuni fattori cruciali: capacità linguistico-relazionali e simboliche²³,

²³ Diversamente da quanto si è ritenuto fino a poco tempo fa, recenti scoperte in Francia (siti di Combe-Grenal e LesFieux), in Spagna (Cueva de losAviones e Cueva Anton) e in Italia (Grotta di Fumane) fanno pensare che le suddette capacità astrattivo-simboliche non mancassero nei Neanderthal e che la scomparsa “improvvisa” (40 kyr) di questi ultimi sia da attribuire a ragioni più complesse di quelle sin qui ipotizzate; forse a variazioni climatico-ambientali a cui la specie non sarebbe riuscita ad adattarsi per la sua minore duttilità (e per la

un rafforzamento delle funzioni di controllo cognitivo-pianificatorie²⁴ e, fra queste, molto probabilmente, quelle connesse alla memoria di lavoro e a quella procedurale e prospettica. Come hanno segnalato Wynn e Coolidge, si è compreso da tempo che «(...) la capacità generale della memoria di lavoro è ben correlata con l'intelligenza fluida di una persona, il tipo di intelligenza coinvolto nella risoluzione di problemi di nuova natura. Si è inoltre trovato che la capacità di immagazzinamento fonologico è strettamente legata alla capacità di una persona di capire e produrre il linguaggio, per esempio alla ricchezza del suo vocabolario. E quando gli studiosi misurano la capacità di immagazzinamento fonologico chiedendo al soggetto di ripetere all'indietro stringhe di numeri sempre più lunghe, il risultato tende ad essere correlato con la capacità di produrre e comprendere metafore»²⁵.

Insomma, è possibile che il circuito coevolutivo cui ho fatto riferimento nelle pagine precedenti – descritto come più attrezzato per dare risposte ad un mutato *habitat* europeo (in transizione dagli estesi ghiacciai alla tundra) e, in particolare, per supportare regolare e direzionare pensiero e azione – in realtà sia stato alimentato da un sottostante e più specifico circuito neurocognitivo: un *loop* in cui coaccelerarono e si fecero sempre più efficienti ed efficaci (e più complessi) i *pattern* concettuali e gli schemi operativi, i sistemi di memoria, le funzioni esecutive. È come se un'innovativa capacità di gestione dell'informazione, di incorporazione di un item in più ampie e complesse unità percettive e linguistico-operative (dunque, con riguardo sia al *Knowingthat* sia al *Knowinghow*), interagendo con l'architettura mnestica²⁶ e con le funzioni esecutive gestite dalla corteccia

tecnologia più rudimentale) rispetto al *Sapiens* o per un processo di fusione con quest'ultimo, per ibridazione (dall'1 al 4% del genoma mitocondriale neandertaliano è presente in quello del *Sapiens*).

²⁴ Ricordo che questa capacità non è esclusivamente umana: rudimentali capacità pianificatorie (cioè, il viaggiare dal presente al futuro attraverso l'immaginazione e la memoria retrospettiva e prospettica) sono state trovate da N. J. Mulchay e J. Call, *Apes savetools for future use*, in *Science*, n. 312, 2006, pp.1038-1040; cfr. anche M. S. Gazzaniga, *Human. Quel che ci rende unici*, Cortina Editore, Milano 2009, p. 396) anche nei bonobo e negli oranghi, non a caso in natura i nostri parenti più stretti.

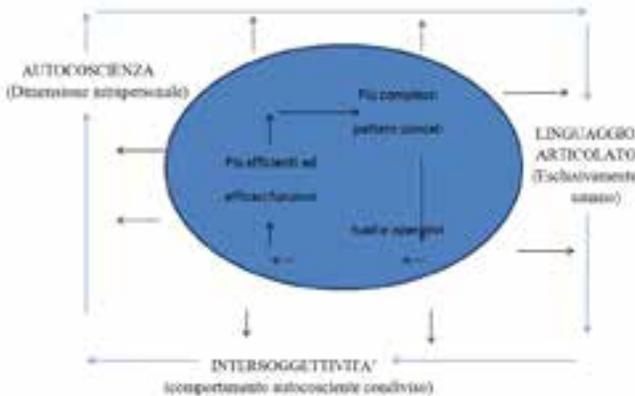
²⁵ T. Wynn, F. L. Coolidge, *Un incontro di menti nell'età della pietra*, cit., p. 79.

²⁶ Penso, solo per fare un esempio, all'importanza che la memoria di lavoro riveste nell'ambito delle funzioni di elaborazione dei compiti multipli (multi-tasking) e di elaborazione mentre si svolgono altri compiti cognitivi, nell'ambito dei processi attentivi, ecc. Come nota Brandimonte, "oggi sappiamo che la memoria di lavoro è fondamentale per diverse funzioni cognitive, che vanno dalla comprensione del linguaggio, all'apprendimento, al ragionamento, fino alla pianificazione di azioni che si vogliono svolgere nel futuro" (in *La distrazione*, Il

prefrontale (formulazione di obiettivi e di piani per raggiungerli, ricordare e ripescare nel tempo le informazioni significative, scegliere e iniziare azioni che aiutino a raggiungerli, monitorare e aggiustare flessibilmente il comportamento finché vengono raggiunti) avesse migliorato le prestazioni dell'intero sistema adattativo.

Tale miglioramento, a sua volta, avrebbe ancora potuto interagire positivamente sui *pattern* concettuali-operativi (ad esempio, nell'uso del linguaggio, incrementandone il repertorio semantico-sintattico) e così via. Un ampliamento e/o un'efficientizzazione dei circuiti neuropsicologici (metacognitivi) che si potrebbe schematizzare come segue:

Processi di covariazione (di accelerazione reciproca) nel balzo cognitivo del Sapiens (Cro-Magnon)



A questo punto non mi resta che formulare qualche più specifica, ancorché sintetica, ipotesi sul ruolo svolto dalla memoria prospettica (da adesso MP) nel quadro d'insieme disegnato sopra.

Com'è noto la MP va considerata un fenomeno multicomponenziale e multifasico; multicomponenziale in quanto «(...) gli eventi che entrano in gioco sono qualitativamente diversi: cognitivi, emotivi e motivazionali; quindi il termine “memoria prospettica” viene utilizzato nel senso più ampio, cioè come l'insieme dei meccanismi che permettono il recupero di un'azione intenzionale, pianificata precedentemente, che potrà essere

Mulino, Bologna 2009, p. 46; su questo tema cfr. anche T. Wynn, F. L. Coolidge, *Un incontro di menti nell'età della pietra*, cit.).

svolta solo al momento opportuno»²⁷; multifasico in quanto entra in gioco attraverso un processo in cui si distinguono almeno cinque fasi: formazione dell'intenzione, intervallo di ritenzione, intervallo di prestazione, esecuzione dell'azione intenzionale, valutazione del risultato.

Non entrerò nel merito di tutte queste fasi, la letteratura sul tema è ormai abbastanza ampia²⁸; mi preme solo evidenziare che diversi autori ritengono che questo tipo di memoria «(...) non sia semplicemente una forma di memoria»²⁹, in quanto, diversamente dalla memoria retrospettiva (che inizia e si conclude con un'informazione immagazzinata, essa, come ho già notato, non si limita al semplice recupero dell'informazione, ma coinvolge processi cognitivi, emotivi, motivazionali e di personalità. Come precisa Brandimonte, infatti, «le intenzioni che le persone formano possono avere diverse importanti sfumature, che vanno da cosa 'si deve' o 'si dovrebbe' fare a cosa 'si spera' o 'si vuole' fare. Per questa ragione, la ricerca più recente ha messo in evidenza la necessità di affrontare lo studio della memoria prospettica attraverso un approccio interdisciplinare che comprenda la psicologia dei processi cognitivi, la psicologia delle emozioni e quella delle differenze individuali»³⁰.

Dunque anche per il processo prospettico, accanto al paradigma epistemico della nomoteticità nello studio della mente, sembra riproporsi quello della idiograficità di ogni essere umano, ancorché ancestrale, ma unico e irripetibile, come un'impronta digitale. Ma non è questa la sede per lo sviluppo di queste considerazioni. Mi pare più utile qui soffermarmi a ricordare ancora che la tipologia di memoria in esame non va riferita alle intenzioni realizzate sul momento (*intention-in-action*) ma a quelle che, oltre ad implicare una precedente decisione di compiere un'azione (*prior-intention*), vengono realizzate dopo un certo tempo (le cosiddette intenzioni "ritardate"); dunque, a quelle che svolgono un ruolo cognitivamente importante nel processo pianificatorio³¹.

E questo ci riporta al quadro paleoantropologico-evoluzionistico disegnato nelle pagine precedenti e al ruolo che la memoria prospettica potrebbe aver avuto in interazione con la costellazione di fattori cognitivi alla

²⁷ M. A. Brandimonte, *Psicologia della memoria*, cit., p. 38.

²⁸ M. A. Brandimonte, *Ricordare il futuro*, in *Giornale Italiano di Psicologia*, n. 3, 1991, pp. 351-374; M. A. Brandimonte, *Psicologia della memoria*, cit.; A. M. Longoni, *La memoria*, Il Mulino, Bologna 2000.

²⁹ M. A. Brandimonte, *Psicologia della memoria*, cit.

³⁰ Ivi, p. 41.

³¹ *Ibidem*.

base del “balzo” del Paleolitico superiore. In tale prospettiva, ritengo sia importante focalizzare sulla fase di recupero dell’intenzione, «(...) fondamentale per portare a termine il compito di memoria prospettica»³². È in questa fase che, a mio modo di vedere, possono essere diventate cruciali le accelerazioni reciproche di cui ho riferito in precedenza.

È possibile, infatti, che l’acquisizione di un linguaggio articolato, migliorando le capacità concettuali, simboliche e autoriflessive (in senso anche metacognitivo) e relazionali, abbia agito da acceleratore delle funzioni esecutive e pianificatorie. Ciò potrebbe essere avvenuto anche avvalendosi della maggiore sensibilità a stimoli esterni, richiamanti l’azione intenzionale, presente in qualche individuo con un profilo di personalità che, per quanto primitivo, risultava già predisposto alla ruminazione, cioè alla tendenza a rappresentarsi gli eventi e a mantenere le intenzioni in uno stato più attivato (*state-orientation*); anche tale predisposizione forse acquisita per *exaptation*.

Del resto, se è noto che la MP è legata alla capacità simbolica di rappresentarsi in astratto qualcosa che non c’è ancora, ma che ci sarà, è anche noto che la sua assenza di solito porta a pianificazioni sbagliate e azioni sbagliate³³. Un tale sistema di memoria – migliorando il pensiero simbolico-immaginario e quello pianificatorio, e, per questa via, contribuendo al miglioramento tecnologico e delle condizioni di vita dell’epoca – potrebbe non solo essere stato evolucionisticamente mantenuto, ma anche via via perfezionato per selezione naturale. Questo perfezionamento dell’MP, a sua volta, avrebbe potuto retroagire sugli altri fattori co-evolutivi espandendo le potenzialità dell’intero sistema neurocognitivo.

Facciamo un esempio: per produrre un attrezzo litico dell’aurignaziano (30-35 kyr) o una trappola per pesci o una statua quali quelli visti in precedenza, un Cro-Magnon – ma, voglio ancora ricordarlo, forse anche un *Sapiens* sudafricano del Paleolitico medio-superiore che produceva le sue raffinate lamelle nelle grotte di Pinnacle Point all’incirca 110 Kyr³⁴ – non soltanto avrebbe dovuto avere in testa un progetto, ma anche ricordare le procedure di costruzione dell’attrezzo medesimo, quali materiali sarebbero stati necessari, dove andare a prenderli e come evitare di essere predato nella tundra. Avrebbe dovuto, cioè, mettere in campo conoscenze pregresse (memoria retrospettiva), capacità autoriflessive, automotivanti e ruminative circa l’intenzione d’agire (memoria prospettica) – magari con-

³² Ivi, p. 44.

³³ A. M. Longoni, *La memoria*, cit.

³⁴ C. W. Mearns, *Quando il mare salvò l’umanità*, cit.

frontandosi verbalmente con altri individui con qualche conoscenza tecnologica in più – nonché funzioni esecutive, attentive e pianificatorie adeguate al compito. Così, l'insieme di tali processi cognitivi potrebbe essere stato ulteriormente rinforzato (e forse potenziato) proprio dalla capacità di raggiungere più efficientemente l'obiettivo programmato.

D'altro canto, mi preme anche sottolineare in chiusura che nessun individuo, di solito, è in grado di sviluppare da solo una tecnologia complessa: si tratti di una trappola per pesci di qualche decina di migliaia di anni fa o di uno Shuttle dei nostri giorni. Al riguardo gli antropologi parlano di *effetto dente d'arresto*: il dente d'arresto impedisce a una ruota dentata di tornare indietro; analogamente, la cultura umana non torna indietro, non parte ogni volta da zero. Ciò implica, in primo luogo, «(...) la capacità di trasmettere conoscenze da un individuo all'altro, o da una generazione a quella successiva, finché qualcuno non trova un'idea di miglioramento. Nel marzo del 2012 uno studio pubblicato su "Science" dal primatologo Lewis Dean insieme a quattro colleghi ha rivelato come mai gli esseri umani riescono a farlo e gli scimpanzé e le scimmie cappuccine no. Dean e il suo gruppo hanno realizzato una scatola ad apertura segreta, con tre successivi livelli di difficoltà, che hanno proposto poi a gruppi di scimpanzé in Texas, di scimmie cappuccine in Francia e di bambini di scuola materna in Inghilterra. Uno solo dei 55 primati non umani (uno scimpanzé) è giunto al livello più alto, dopo oltre 30 ore di tentativi. I bambini, invece, sono stati assai più bravi. Contrariamente ai gruppi di scimmie, hanno lavorato in collaborazione; parlando fra loro, incoraggiandosi e mostrandosi l'un l'altro il modo giusto di fare le cose. Dopo due ore e mezzo, 15 dei 35 bambini erano arrivati al livello tre»³⁵.

Pertanto, come hanno sottolineato recentemente anche i genetisti, la crescente dotazione di capacità cognitive individuali non sembra possa essere disgiunta da una crescente ricchezza di rapporti interpersonali; una ricchezza, questa, connessa all'espansione demografica e delle reti sociali verificatasi nel probabilmente prima in Africa (intorno ai 100 Kyr) e poi in Europa. Perché l'innovazione tecnologica e il miglioramento delle condizioni di vita che questa comporta, ha bisogno di popolazioni collegate e in grado di "contagiarsi" reciprocamente.

Dunque, non può non essere un vanto ritenere che anche questo mio sommo contributo e le ipotesi in esso avanzate siano il risultato di un mirabile, complesso processo avviato varie decine di migliaia di anni fa, per

³⁵ H. Pringle, *Le origini della creatività*, cit., pp. 88-89; cfr. anche M. S. Gazzaniga, *Human. Quel che ci rende unici*, cit., pp. 311 ss.

la prima volta forse in Africa meridionale o più recentemente in Europa. Un processo, voglio ribadirlo, riprendendo ancora Pievani, che comunque ci ha dato un'intelligenza esplorativa con potenzialità creative uniche in natura, frutto della biodiversità e che difficilmente potrà verificarsi ancora. Un tipo di intelligenza speciale, emergente da una lunga deriva evolutiva e da una sequenza di eventi contingenti e irreversibili, ma innescata da un piccolo cambiamento in pari tempo normale e senza uguali.

ABSTRACT: In cognitive paleoanthropology, the explanatory model of “latency and trigger” of Jerison and Toulmin ascribes to three coevolutionary factors of mutual acceleration (self-consciousness, development of a more articulate language, intersubjectivity) the “take-off” of symbolic intelligence and abstractive-intuitive reasoning of modern Sapiens. This model, within the broader framework of the “punctuated equilibria” theory, suggest an etiologic-adaptive theory relative to the neuro-cognitive reorganization of executive functions which took place, primarily, for genetic mutations, around 2 Myr and later for “exaptation”, perhaps formerly in small local populations of Africa, and then, certainly, with the sudden, recent and definitive cognitive “jump” of Cro-Magnon, in Europe and Asia (40 Kyr). This “jump”, most probably, had also to rely on a more efficient and effective quali-quantitative reorganization of retrospective and prospective memory systems. A reorganization that was considered as an important aid to abstract thinking and to inventive and planning-applicative abilities (i.e. of “fluid intelligence”) connected to European Glacial Ag. Moreover, such sudden reorganization of thought may have also represented the main factor of the adaptation and rapid expansion of hunter-gathered Sapiens in the mutated climatic-environmental conditions of upper Paleolithic and in the territories already occupied by the disappeared Neanderthal populations.

KEYWORDS: Prospective Memory, Self-awareness, Intersubjectivity, Language.

Dalla sintomatologia individuale ai campi psicopatologici. Verso una prospettiva di campo sulla sofferenza clinica

di Gianni Francesetti

1. Introduzione

Come da più parti è stato rilevato, la prospettiva individualistica impregna la cultura occidentale contemporanea, compresa quella psicoterapeutica, ed è alla base delle concettualizzazioni classiche e attualmente più diffuse della psicopatologia¹. Con *prospettiva individualistica* intendo un approccio che consideri l'individuo come unità fondamentale e sufficiente di funzionamento dell'essere umano, in contrasto con una prospettiva relazionale che lo consideri irriducibile all'individuo isolato. Lo psicoterapeuta, immerso nel clima culturale contemporaneo, nonostante un accurato lavoro personale, formativo e di supervisione ad un modello relazionale, facilmente utilizza in modo inconsapevole un paradigma individualistico. Ciò rende fondamentale un continuo lavoro di riflessione sulla propria pratica e teoria al fine di non perdere di vista l'orizzonte epistemologico relazionale che fonda e guida il lavoro clinico in psicoterapia della Gestalt. Da questa esigenza nasce il presente contributo che intende offrire una prospettiva radicalmente relazionale sulla psicopatologia.

Una prospettiva gestaltica sulla psicopatologia non può che fondarsi su una epistemologia di campo². Il concetto di campo consente di com-

¹ A. Civita, *Psicopatologia. Un'introduzione storica*, Carocci, Roma 1999; American Psychiatric Association, *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

² G. Francesetti e M. Gecele, *A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis* in *British Gestalt Journal*, 18, 2, 2009, pp. 5-20; Id., *Psicopatologia e diagnosi in psicoterapia della Gestalt, Quaderni di Gestalt*, XXIII, 1, 2010, pp. 51-78; M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, FrancoAngeli, Milano 2011; G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano 2013 (trad. it.: *La psicoterapia della*

prendere i fenomeni esperienziali come emergenti da una dimensione non riducibile all'individuale, né alla semplice somma degli individui in gioco. Ogni situazione relazionale attualizza infatti un campo originale: il vissuto soggettivo non è il prodotto di una mente o di un individuo isolato, ma un fenomeno emergente del campo attuale. Questa prospettiva è in linea con la svolta relazionale³ che ha attraversato la psicoanalisi, in particolare con la psicoanalisi intersoggettiva⁴, l'*infant research*⁵ e più in generale la psicoterapia negli ultimi decenni. Anche diversi autori gestaltici hanno sentito l'esigenza di sottolineare l'aspetto relazionale della loro prospettiva per distinguersi da una concezione gestaltica più individualistica diffusasi in linea con l'ultimo Perls e lo spirito degli anni '60⁶. Tuttavia, mentre nella

Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto, FrancoAngeli, Milano 2014).

³ V. Lingiardi, G. Amadei, G. Caviglia e F. De Bei (a cura di), *La svolta relazionale. Itinerari italiani*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

⁴ D. M. Orange, G. E. Atwood e R. D. Stolorow (a cura di), *Intersoggettività e lavoro clinico. Il contestualismo nella pratica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

⁵ D. N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987 (ed. or.: *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, Basic Books, New York 1985).

⁶ Si vedano a questo proposito i contributi di M. Spagnuolo Lobb, *Il now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; L. Jacobs, *The inevitable intersubjectivity of selfhood in International Gestalt Journal*, 28, 1, 2005, pp. 43-70; L. Jacobs, R. Hycner (a cura di), *Relational Approaches in Gestalt Therapy*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2009; G. M. Yontef, *Relational Gestalt Therapy*, in J. M. Robine (a cura di), *Contact and Relationship in a Field Perspective*, L'Exprimerie, Bordeaux 2001, pp. 79-94; Id., *The Relational Attitude in Gestalt Therapy Theory and Practice*, in *International Gestalt Journal*, 25, 1, 2002, pp. 15-36; Id., *The Relational Attitude in Gestalt Therapy*, in L. Jacobs, R. Hycner (a cura di), *Relational Approaches in Gestalt Therapy*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2009, pp. 37-59; D. J. Bloom, *Tigre! Tigre! Che splendente bruci: Valori estetici come valori clinici in psicoterapia della Gestalt*, in M. Spagnuolo Lobb e N. Amendt-Lyon (a cura di), *Il permesso di creare. L'arte della psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 98-115; Id., *Sensing Animals/Knowing Persons: A Challenge to Some Basic Ideas in Gestalt Therapy*, in D. Bloom e B. O'Neill (a cura di), *The New York Institute for Gestalt Therapy in the 21st century. An Anthology of Published Writings since 2000*, Ravenwood Press, Peregian Beach 2014, pp. 181-195; P. Philippson, *Self in Relation*, Gestalt Journal Press, Highland; Karnac Books, Londra 2001; Id., *The Emergent Self. An Existential-Gestalt Approach*, Karnac Books, Londra 2009; J. M. Robine, *Il rivelarsi del sé nel contatto. Studi di psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano 2006; F. M. Staemmler, *The Willingness to Be Uncertain: Preliminary Thoughts about Understanding and Interpretation in Gestalt Therapy*, in L. Jacobs e R. Hycner (a cura di), *Relational Approaches in Gestalt Therapy*, A Gestalt Press Book, New York 2009, pp. 65-110; Id., *Contact as First Reality: Gestalt Therapy as an Intersubjective Approach*, in *British Gestalt Journal*, 19, 2, 2010, pp. 28-33; G. Wheeler, *Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship and Experience*, The Analytic Press/Gestalt Press, Hillsdale 2000; C. Vázquez Bandín, *Apuntes sobre Terapia Gestalt*, in C. Vázquez Bandín, *Buscando las palabras para decir*, Ed. Sociedad de

psicoanalisi la svolta relazionale richiede un cambio di paradigma epistemologico rispetto a quello naturalistico e individualistico di Freud⁷, nella psicoterapia della Gestalt troviamo una prospettiva relazionale già nel lavoro fondativo di Perls e Goodman: di conseguenza, l'ottica radicalmente relazionale di una prospettiva di campo, quale quella presentata in questo lavoro, può poggiare sulle basi teoriche descritte in *Gestalt Therapy* nel 1951. La concezione della psicopatologia presentata qui si radica nei numerosi contributi teorici e pratici di Margherita Spagnuolo Lobb⁸, la quale ha a sua volta sviluppato l'insegnamento di Isadore From in un dialogo ermeneutico continuo con il testo fondativo e con l'appartenenza al New York Institute for Gestalt Therapy. La sua prospettiva relazionale sull'emergere del confine di contatto nel campo fenomenologico è lo sfondo sul quale collocare il presente lavoro, il quale vuole essere uno sviluppo e un ampliamento dei principi presentati nel testo fondativo: uno sviluppo in quanto cerca di essere fedele alla matrice radicalmente relazionale originaria; un ampliamento in quanto introduce parole nuove che veicolano orizzonti e risonanze nuove. Potremmo guardare a questa prospettiva come ad una rivivificazione in chiave ermeneutica⁹ di quanto presente *in nuce* in *Gestalt Therapy* circa la psicopatologia.

Lo scopo di questo articolo è duplice: presentare un modo radicalmente relazionale di guardare alla sofferenza e indicare l'importanza cruciale per il terapeuta di una specifica sensibilità, la sensibilità estetica. Questa prospettiva consente di spostare il focus del lavoro terapeutico dal paziente ai fenomeni che si attualizzano nel qui e ora: il terapeuta non opera più sul paziente ma con la propria presenza modula il campo che

Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, Madrid 2008, pp. 27-38; Id., *Borradores para la vida. Pensar y escribir sobre Terapia Gestalt*, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Ferrol 2010; G. Wollants, *Gestalt Therapy. Therapy of the Situation*, Sage, Londra 2008.

⁷ N. Eagle Morris, *Da Freud alla psicoanalisi contemporanea. Critica e integrazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012 (ed. or.: *From Classical to Contemporary Psychoanalysis. A Critique and Integration*, Routledge, Taylor and Francis group, LLC, New York 2011).

⁸ M. Spagnuolo Lobb, *Il sostegno specifico nelle interruzioni di contatto* in *Quaderni di Gestalt*, 10/11, 1990, pp. 13-23.; Id., *Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, FrancoAngeli, Milano 2001; Id., *A Gestalt Therapy Model for Addressing Psychosis* in *British Gestalt Journal*, 11, 1, 2002, pp. 5-15; Id., *Classical Gestalt Therapy Theory*, in A. L. Woldt, S. M. Toman (a cura di), *Gestalt Therapy. History, Theory, and Practice*, Sage, London 2005, pp. 21-39; Id., *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, FrancoAngeli, Milano 2011; Id. e N. Amendt-Lyon (a cura di), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*, Springer, Wien-New York 2003 (trad. it.: *Il permesso di creare. L'arte della psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano 2007).

⁹ Quindi senza poter uscire dal circolo di interpretare sulla base delle precomprensioni attuali, contestuali e personali.

insieme al paziente co-crea. I contributi teorici da cui prende le mosse questo lavoro sono principalmente, oltre al testo fondativo di Perls, Hefferline e Goodman, alcuni lavori su psicopatologia e diagnosi¹⁰, su psicopatologia ed estetica¹¹ e sui domini di contatto¹². Questi lavori costituiscono per il lettore una utile, e forse indispensabile, introduzione a questo articolo.

2. Il concetto di campo psicopatologico

Vi sono vari modi di intendere il campo in psicologia e psicoterapia della Gestalt¹³. In questa sede «ci riferiamo ad un concetto di campo fenomenologico, dunque esperienziale, che però non è una realtà meramente

¹⁰ G. Francesetti e M. Gecele, *A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis in British Gestalt Journal*, cit.; Id., *Psicopatologia e diagnosi in psicoterapia della Gestalt*, cit.; Id. e J. Roubal (a cura di), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano 2013 (trad. it.: *La psicoterapia della Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, FrancoAngeli, Milano 2014); G. Francesetti, M. Spagnuolo Lobb, *Beyond the Pillars of Hercules. A Gestalt Therapy Perspective of Psychotic Experiences*, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 393-429; Id., *Oltre le colonne d'Ercole. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze psicotiche*, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *La psicoterapia della Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 439-478; G. Francesetti, *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, in G. Francesetti, M. Ammirata, S. Riccamboni, N. Sgadari e M. Spagnuolo Lobb (a cura di), *Il dolore e la bellezza. Atti del III Convegno SIPG.*, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 23-53.

¹¹ M. Spagnuolo Lobb, N. Amendt-Lyon (a cura di), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*, cit.; G. Francesetti, *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

¹² M. Spagnuolo Lobb, *Lo sviluppo polifonico dei domini. Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt*, in *Quaderni di Gestalt*, XXV, 2, 2012, pp. 31-50; Id., *Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt. Lo sviluppo polifonico dei domini*, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal, *La psicoterapia della Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 119-143.

¹³ P. A. Cavaleri, *La profondità della superficie. Percorsi introduttivi alla psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano 2003; M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; J. M. Robine, *Il rivelarsi del sé nel contatto. Studi di psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano 2006; M. Parlett, *Reflections on Field Theory*, in *British Gestalt Journal*, 1, 1991, pp. 69-81; Id., *Creative Adjustment and the Global Field*, in *British Gestalt Journal*, 9, 1, 2000, pp. 15-27; P. Philippson, *The Emergent Self. An Existential-Gestalt Approach*, Karnac Books, Londra 2009; C. Vázquez Bandín, *Sin tí no puedo ser yo. Pensando según la terapia Gestalt*, Asociación Cultural Los Libros de CTP, Madrid 2014; B. O'Neill, S. Gaffney, *The Application of a Field Perspective Methodology*, in P. Brownell (a cura di), *Handbook for Theory, Research and Practice in Gestalt Therapy*, Cambridge Press Scholars Publishing, Newcastle 2008, pp. 198-227; G. Wollants, *Gestalt Therapy. Therapy of the Situation*, Sage, London 2008.

soggettiva»¹⁴. È una dimensione fenomenologica che sostiene l'emergere di specifiche forme e figure di esperienza. In un certo campo una certa esperienza emerge e non un'altra: l'esperienza è dunque un fenomeno emergente dal campo attuale, il quale è unico, effimero, co-creato, situato, corporeo, dinamico (cioè in movimento). È unico in quanto è funzione della situazione attuale, che è per sua natura irripetibile; effimero in quanto cambia col cambiare di qualsiasi elemento nel campo; co-creato in quanto espressione di ogni storia e intenzionalità presente; situato, in quanto esistente solo qui e ora, generando un tempo e uno spazio che si estendono fin dove la sua presenza produce una differenza esperienziale; corporeo in quanto sempre incarnato, circolarmente percepito e generato dalla corporeità vissuta; in movimento in quanto tende ad una evoluzione seguendo le intenzionalità di contatto in gioco. È una concezione sistemica (ogni elemento influenza ed è influenzato dagli altri), gestaltica (i fenomeni emergenti non sono riducibili alla somma delle parti), contestuale (la concreta situazione attuale sostiene l'emergere di un dato campo di esperienza), olistica (ogni fenomeno esperienziale è corporeo).

In un gruppo, Alessandro chiede di esplorare la solitudine che vive nelle relazioni intime. Si siede davanti a me, ci guardiamo in silenzio. Dopo un po', mentre sento sorgere una tenerezza in me, lui mi dice: «Finalmente posso sentirmi piccolo senza aver paura». Sorrido, sento che è vero, un filo affettivo vibra intenso fra noi. Nel gruppo una donna tossisce, Alessandro sobbalza, la guarda furtivamente, torna a me e dice: «Ora ho paura». Un'atmosfera tesa e paralizzante immediatamente cristallizza l'aria fra noi: «Che succede Alessandro?».

Il campo emerge e ci costituisce, lo percepiamo fra e intorno a noi, si fa attuale e dà forma alla nostra esperienza: all'interno delle possibilità di contatto, il campo che emerge è la *summa* inedita di tutta la storia del paziente e del terapeuta e della situazione in cui si incontrano, un atto creativo che attualizza l'incontro delle storie e tende verso la sua evoluzione. Il campo è dunque una dimensione terza, non soggettiva né oggettiva, la dimensione in cui soggetto e oggetto emergono e si distinguono. Alla radice dell'esperienza, dove prende avvio la dinamica figura/sfondo in cui l'esperienza si genera, il soggettivo e l'oggettivo non sono ancora differenziati: qui siamo "oltre le Colonne d'Ercole", in una dimensione estetica (sensoriale) preriflessiva e ante predicativa¹⁵. Ogni esperienza ha infatti

¹⁴ M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit., p. 73.

¹⁵ G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, in *The British Gestalt Journal*, 21, 2, 2012, pp. 4-18; G. Francesetti e M. Spagnuolo Lobb, *Beyond the Pillars*

il suo momento originario, il suo *evento* direbbe Maldiney¹⁶, al di là delle Colonne d'Ercole, prima della differenziazione che getta di là un oggetto (*ob-jectus*, dal latino *gettato al di là*) e di qua un soggetto (*sub-jectus*, dal latino *gettato sotto*)¹⁷. Tra me, Alessandro e il gruppo emerge immediatamente una esperienza che mette in gioco le memorie dei contatti assimilati e le intenzionalità di contatto che cercano qui e ora una nuova e buona forma di contatto¹⁸. La scena che si attualizza è immediatamente reale, prima di essere concepita cognitivamente, emerge nei sensi: nella dimensione estetica. Si tratta di un campo fenomenologico in quanto focalizzato sull'esperienza di ciò che appare. Ma *ciò che appare* può avere due significati: un significato *spaziale* che si riferisce a ciò che è in superficie, una pellicola che copre e al tempo stesso rivela la profondità. E un significato *temporale*: ciò che appare è ciò che viene alla vita nel qui e ora, è ciò che si fa attuale, si disvela, si presentifica, si fa evento reale fra noi, si attualizza (etimologicamente, *si fa azione nel presente*). Questo secondo significato è quello a cui si riferisce la fenomenologia quando afferma l'importanza di cogliere l'ovvio. Ovvio, dal latino *ob-vius*, è ciò che si incontra sulla via, ciò che strada facendo appare in quanto si incontra col proprio sostare e procedere. Il campo è un fenomeno emergente: con questo intendiamo un fenomeno esperienziale che si attualizza nel qui e ora in modo creativo, sulla base della situazione e delle intenzionalità di contatto in gioco. Per la comprensione dei fenomeni emergenti hanno dato un rilevante contributo la fenomenologia¹⁹, la psicologia della Gestalt²⁰ e la teoria dei sistemi complessi, in particolare di quelli caotici²¹. Queste varie prospettive mettono in gioco concetti come

of Hercules. A Gestalt Therapy Perspective of Psychotic Experiences, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 393-429.

¹⁶ H. Maldiney, *Pensare l'uomo e la follia*, Einaudi, Torino 2007 (ed. or.: *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble 1991).

¹⁷ Anche le ricerche neuroscientifiche di Damasio (2012) sull'emergere del sé collocano il nascere della soggettività dopo la sensorialità e grazie al sentimento di sentire la sensorialità come propria (*i feelings*).

¹⁸ M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 2003 (1945); H. Maldiney, *Pensare l'uomo e la follia*, cit.

²⁰ M. G. Ash, *La psicologia della Gestalt nella cultura tedesca dal 1890 al 1967*, FrancoAngeli, Milano 2004.

²¹ G. Bocchi e M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985; J. Gleick, *Caos: la nascita di una nuova scienza*, Rizzoli, Milano 1989.

il primato irriducibile dell'esperienza soggettiva, la formazione di configurazioni irriducibili alla somma delle parti, l'emergere di fenomeni imprevedibili a priori in sistemi complessi. Vedremo successivamente come la neofenomenologia possa dare un ulteriore contributo in merito.

Se queste sono le caratteristiche di un campo fenomenologico e se d'altra parte la psicopatologia può intendersi come assenza²² al confine di contatto²³, allora un campo psicopatologico è un campo fenomenologico in cui vi è assenza al confine di contatto. Un campo psicopatologico è dunque un campo fenomenologico in cui è custodita la sofferenza come assenza²⁴.

Considero quindi l'oggetto della psicopatologia non l'individuo, ma il campo. Questo sposta lo sfondo epistemologico della psicopatologia stessa: la definizione, la comprensione e il trattamento della sofferenza. Sto quindi sostenendo che non collochiamo la sofferenza all'interno del paziente, ma che guardiamo ad essa come ad un fenomeno emergente al confine di contatto: coerentemente, se la psicopatologia è assenza al confine e se il confine è un fenomeno co-creato, non può esistere una psicopatologia della mente isolata. Il terapeuta non "lavora sul paziente" ma sul campo che si attualizza tra terapeuta e paziente; essendo questo campo co-creato, lavora innanzitutto su di sé, sulla modulazione della propria presenza e assenza al confine.

Consideriamo ad esempio la definizione della sofferenza depressiva. Possiamo dire che il paziente è depresso: con questa affermazione perdia-

²² In psicopatologia la sofferenza non è dolore, ma assenza: una desensibilizzazione o anestesia al confine di contatto che impedisce la piena presenza (G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.). Ad esempio, il dolore del lutto non è psicopatologico in quanto è presenza, l'assenza di dolore nella sociopatia o l'assenza di gioia nella nevrosi è invece un fenomeno psicopatologico.

²³ G. Francesetti e M. Gecele, *A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis*, cit.; G. Francesetti, *Fenomenologia e clinica dell'esperienza depressiva*, in G. Francesetti e M. Gecele (a cura di), *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*. FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 65-125; G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

²⁴ Si tratta di una concezione che riprende la lettura di Spagnuolo Lobb la quale ricolloca in una prospettiva relazionale la concezione di Perls della psicopatologia come parti non integrate del paziente e focalizza la desensibilizzazione al confine di contatto come fenomeno primario della sofferenza e la risensibilizzazione del confine come cuore dell'intervento terapeutico (M. Spagnuolo Lobb, *Il now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.).

mo di vista un fatto fondamentale e cioè che egli è anche *non-depresso*²⁵ e lo cristallizziamo nella nostra percezione, oggettivandolo, togliendo risorse al momento terapeutico. Possiamo allora dire che il paziente *ha la depressione*: si tratta di una lettura reificante, la depressione diventa un corpo estraneo astratto dalla persona e dalla storia, non ci sostiene nel processo di dare senso alla sofferenza. Si tratta di cornici in realtà neppure sufficienti per un corretto intervento farmacologico, perché non sostiene una ricerca di senso dell'esperienza, cosa di cui il paziente ha sempre necessità. Oppure possiamo dire che il paziente ha *un'esperienza depressiva*, il che non lo riduce alla sofferenza stessa e apre ad una esplorazione per la ricerca di senso di questa esperienza; tuttavia questa definizione resta ancora all'interno di una cornice individualistica. In una cornice radicalmente relazionale, potremmo dire che nell'incontro con il paziente si attualizza un *campo depressivo*: il che colloca in una cornice relazionale il fenomeno depressivo, mette in primo piano la co-creazione dell'esperienza, attiva la ricerca di un senso per ciò che accade nella situazione terapeutica, fornisce immediatamente al terapeuta la possibilità di sentirsi dentro al – e parte del – campo psicopatologico. La psicopatologia gestaltica è decostruttiva in questa accezione: il sintomo, che è esperienza cristallizzata e precipitata, viene progressivamente decostruito per reperire il campo relazionale sofferente che, attualizzandosi, rende possibile il movimento e la trasformazione.

In questo senso, il campo psicopatologico depressivo, ad esempio, può essere considerato l'attualizzarsi di un campo fenomenologico in cui paziente e terapeuta sperimentano lo scacco nel tentativo di raggiungere l'altro²⁶. Questo fallimento, e l'impotenza che ne deriva, circolano in questo campo psicopatologico in vari modi e danno origine a diversi vissuti che sono tipici e riconoscibili sia da parte del paziente che del terapeuta²⁷. La situazione non è più descritta come “il terapeuta incontra un paziente depresso”, ma “fra terapeuta e paziente si attualizza *questo* campo depressivo”, diverso con diversi pazienti, diverso con lo stesso paziente in diversi momenti, diverso con terapeuti diversi²⁸. Allo stesso modo, il disturbo di

²⁵ Riprendendo Minkowski, è importante cogliere quanto un paziente è schizofrenico, ma altrettanto importante è cogliere quanto non lo è (E. Minkowski, *La schizofrenia. Psicopatologia degli schizoidi e degli schizofrenici*, cit.).

²⁶ Cfr. M. Spagnuolo Lobb, *Le esperienze depressive in psicoterapia della Gestalt*, cit.; G. Francesetti e M. Gecele (a cura di), *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*, cit.

²⁷ G. Francesetti, *Fenomenologia e clinica dell'esperienza depressiva*, cit.; J. Roubal, *Depression. A Gestalt Theoretical Perspective* in *British Gestalt Journal*, 16, 1, 2007, pp. 35-43; Id. (a cura di), *Absence Is a Bridge Between Us. Gestalt Therapy Perspective on Depressive Experiences*, FrancoAngeli, Milano 2015.

²⁸ G. Francesetti, *Fenomenologia e clinica dell'esperienza depressiva*, cit.; Id. (a cura di), *Absence Is a*

panico, e un certo tipo di ipocondria, sorge in un campo fenomenologico in cui è presente una solitudine negata²⁹ o un trauma negato³⁰. O, ancora, un delirio schizofrenico sorge in un campo in cui la definizione differenziata di soggetto e oggetto non emerge sufficientemente, vi è una confusione nei confini relazionali e l'esperienza resta al di là delle "Colonne d'Ercole"³¹. Considerare il campo psicopatologico mette in luce il modo in cui la sofferenza si attualizza, realmente, qui e ora, co-creata al confine di contatto, nel *tra* della relazione terapeutica ed è sperimentata sia dal paziente che dal terapeuta. Rispetto ad una psicopatologia dell'individuo isolato, si tratta di una rivoluzione: la psicopatologia è un fenomeno di sofferenza relazionale che prende vita reale e palpitante nell'incontro terapeutico. Si potrebbe obiettare che il paziente è depresso anche fuori dalla stanza terapeutica e che quindi la sua depressione non emerge nell'incontro terapeutico. Non si tratta di una obiezione valida: il fatto che il paziente sia depresso anche prima e dopo la seduta, indica che egli trascina e attualizza un campo depressivo nei diversi contesti che attraversa, magari anche in tutti. Ma non cambia il fatto che il campo depressivo sia ogni volta co-creato e che il modo in cui si attualizzi sia specifico in situazioni diverse e, nel caso ne faccia esperienza, con terapeuti diversi. Questa prospettiva di campo consente al terapeuta il passaggio dalla domanda "che cosa posso fare con questo paziente così depresso?" a "in che modo ci stiamo deprimendo insieme?"³²: è proprio l'elemento di co-creazione che fornisce al terapeuta il margine di intervento terapeutico, per quanto

Bridge Between Us. Gestalt Therapy Perspective on Depressive Experiences, cit.; M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; J. M. Robine, *Il rivelarsi del sé nel contatto. Studi di psicoterapia della Gestalt*, cit.

²⁹ G. Francesetti (a cura di), *Attacchi di panico e postmodernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, FrancoAngeli, Milano 2005.

³⁰ M. Spagnuolo Lobb, *Perché la psicoterapia negli attacchi di panico?* in G. Francesetti (a cura di), *Attacchi di panico e post-modernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 19-35.

³¹ G. Francesetti, M. Spagnuolo Lobb, *Beyond the Pillars of Hercules. A Gestalt Therapy Perspective of Psychotic Experiences*, cit.; Id., *Oltre le colonne d'Ercole. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze psicotiche*, cit.

³² J. Roubal, *Depression. A Gestalt Theoretical Perspective in British Gestalt Journal*, 16, 1, 2007, pp. 35-43; G. Francesetti, J. Roubal, *Gestalt Therapy Approach to Depressive Experiences*, in G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal (a cura di), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 433-461; Id., *La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *La psicoterapia della Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 479-503.

piccolo possa essere. Essendo egli stesso parte dell'es e della personalità della situazione³³, avrà sempre una possibilità di esercitare una scelta (funzione-io) radicata nel qui e ora della situazione ed espressiva delle intenzionalità in gioco nel campo. Questa prospettiva pone anche due compiti nuovi alla psicopatologia: descrivere la specificità del farsi della *Gestaltung* nei diversi tipi di sofferenze e descrivere le specificità fenomenologiche ed estetiche dei diversi campi psicopatologici attualizzati. Il primo compito è stato trattato ad esempio nel lavoro sul disturbo di panico³⁴, sulla depressione³⁵, sulle psicosi schizofreniche³⁶ e su altri disturbi³⁷; il secondo non è ancora stato esplorato in modo sistematico.

3. Il campo (anche quello psicopatologico) è una *quasicosa*

Un campo fenomenologico, pur essendo percepito come “reale” non esiste come altri oggetti *esterni*: non ha le caratteristiche fisiche di una sedia, ad esempio. Ma non è neppure riducibile ad una mera esperienza soggettiva *interna*: in qualche modo si estende *tra e intorno* ai soggetti, li implica, li influenza e ne è influenzato. Ci troviamo dunque a trattare di una regione di esistenza che sfugge ad una descrizione cartesiana e positivista del mondo basata su una riduzione a oggetti e soggetti: in questa concezione della realtà i campi fenomenologici non hanno dignità di esistenza e non possono essere tematizzati. Abbiamo bisogno di un altro sfondo filosofico per collocare i fenomeni esperienziali quando li guardiamo come espressioni del campo. La neofenomenologia di Hermann Schmitz³⁸ è un sistema filosofico che ha descritto una classe di enti che esistono proprio in questa dimensione terza. Secondo questo autore, la cultura occidentale da Democrito (V sec. a.C.) in poi ha progressivamente scotomizzato e negato

³³ J. M. Robine, *Il rivelarsi del sé nel contatto. Studi di psicoterapia della Gestalt*, cit.

³⁴ G. Francesetti (a cura di), *Attacchi di panico e postmodernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, cit.

³⁵ G. Francesetti, *Fenomenologia e clinica dell'esperienza depressiva*, cit.

³⁶ G. Francesetti, M. Spagnuolo Lobb, *Beyond the Pillars of Hercules. A Gestalt Therapy Perspective of Psychotic Experiences*, cit.

³⁷ G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.

³⁸ In questa sede non possiamo che accennare a questa visione teorica e rimandiamo, per un approfondimento, ai seguenti lavori: H. Schmitz, *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, Marinotti, Milano 2011; G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano 2010; T. Griffero, *Atmosfera. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010; Id., *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

questa dimensione e scisso il mondo esterno (geometrico ed euclideo) dal mondo interno (intrapsoichico), collocando i vissuti dentro al soggetto e gli oggetti nel mondo. Il metodo cartesiano³⁹, fidandosi solo delle “idee chiare e ben distinte” ed eliminando tutto quanto si presentava nel chiaroscuro del dubbio, è un metodo che programmaticamente elimina le “quasicose” dal proprio orizzonte⁴⁰. In questo modo ha sterilizzato e spopolato il “mondo di mezzo”, ha disincantato il mondo⁴¹. Secondo Schmitz, fra il soggetto e l’oggetto si estende sfumatamente il mondo delle quasicose (o semicose): ne sono esempi le atmosfere, i sentimenti diffusi, tutti i fenomeni del corpo vissuto. Ogni fenomeno percettivo nasce come atmosfera: queste sarebbero il *prìus* percettivo di ogni figura di esperienza. Un campo depressivo che si attualizzi in un gruppo, ad esempio, è palpabile e percepibile come atmosfera dai presenti. Una persona che entri nella stanza può avvertirne la presenza, può esserne contagiato oppure reagire ad esso, o notare una discrepanza fra l’atmosfera che incontra e il proprio stato d’animo se è allegro. Il campo esiste come semicosa effimera fra i presenti. Questa tematizzazione è rilevante anche per la corporeità: il corpo nella concezione cartesiana è ridotto a macchina, separato dal mondo e dalla psiche, è il *Koerper*, nel linguaggio degli autori tedeschi, il corpo anatomico-funzionale della medicina (o il corpo atletico o cosmetico della società dei consumi). Il corpo vissuto (o corpo proprio), *Leib* in tedesco (con la stessa radice etimologica di *amore* e *vita*), è il corpo di cui facciamo esperienza nel nostro essere vivi e in contatto con il mondo. Mentre il *Koerper* è una cosa, il *Leib* è una quasicosa. Un esperimento chiarisce efficacemente la differenza: potete avvicinare la vostra mano ad un’altra persona senza toccarla, ma sentirete ad un certo punto un cambiamento nella reciproca esperienza: non state toccando il suo *Koerper* (che finisce con la pelle) ma state toccando il suo *Leib* (che esiste anche oltre la pelle, nello spaziotempo fra e attorno i corpi). Le quasicose a differenza delle cose non hanno una continuità nel tempo: possono apparire e scomparire. In secondo luogo non hanno superfici nette e definite e sono diffuse nello spazio. Una sedia ha continuità temporale (se non c’è la mia sedia in studio ha senso che mi chieda dove sia) e ha superfici definite e geometriche di cui posso toccare i margini. I campi fenomenologici, e quindi quelli psicopatologici, sono in-

³⁹ Cartesio, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002 (ed. or. 1637).

⁴⁰ L’operazione cartesiana aveva ovviamente un senso evolutivo in un tempo in cui liberarsi di tutto ciò che era nel chiaroscuro significava anche liberarsi dell’oppressione del mondo medievale e aprire la strada alla luce della ragione, dell’individuo, della scienza e della tecnica.

⁴¹ M. Weber, *La scienza come professione*, in M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 19-27.

vece descrivibili come quasicose. Esistono fra e intorno il soggetto e l'oggetto (e, percettivamente, prima di questi), non riducibili all'uno o all'altro. Ciascuno di noi custodisce e attualizza a seconda delle situazioni i propri campi psicopatologici, le proprie modalità di presenza e assenza, e queste danno origine alla specifica atmosfera che la presenza di ciascuno evoca in modo immediato in un certo momento.

Questa prospettiva ci consente di ripopolare⁴² il “mondo di mezzo” e di dare dignità ai fenomeni emergenti: un mondo di cui l'Occidente ha quasi perso la concezione (pur conservandone tracce nel linguaggio) schiacciando le quasicose sulle cose esterne (nell'*ob-jectus*) o nei vissuti interni (nel *sub-jectus*). Ma i fenomeni esperienziali (i quali implicano indivisibilmente la corporeità vissuta e il campo fenomenologico) sono quasicose che continuamente vibrano nel *tra*.

4. Alle radici della *Gestaltung*⁴³: la presenza atmosferica come *prius* percettivo

Il campo fenomenologico è percepito in modo estetico: cioè a partire dai sensi. All'origine della percezione l'oggetto e il soggetto non sono ancora separati: questa differenziazione è un prodotto del processo percettivo⁴⁴. Gli studi della psicologia della Gestalt, in particolare i lavori di Metzger⁴⁵, hanno chiarito che l'emergere della figura percettiva segue dei progressivi passaggi a partire da “*pre-Gestalten*” (*Vorgestalten*) verso “*Gestalten finali*” (*Endgestalten*). Le prime sono preriflessive, immediatamente cariche affettivamente, sono diffuse e indeterminate e tendono a trasformarsi definendosi sempre meglio. Normalmente queste *pre-Gestalten* non arrivano ad essere identificate perché velocemente (in frazioni di secondo) diventano *Gestalten finali*: forme esperienziali definite, da cui il soggetto si è distanziato, percepisce un certo distacco, ben separate fra soggetto e oggetto. Nelle prime prevalgono le cosiddette qualità fisiognomiche ed espressive: il momento è carico di affetti, di attesa e sospensione, c'è una

⁴² Max Weber notava come la scienza positiva avesse spopolato il mondo (cfr. M. Weber, *idem*).

⁴³ *Gestaltung* è il processo del farsi della Gestalt, cioè dell'emergere della figura su uno sfondo, quindi è il divenire e il definirsi di una figura di esperienza.

⁴⁴ G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; G. Francesetti e M. Spagnuolo Lobb, *Beyond the Pillars of Hercules. A Gestalt Therapy Perspective of Psychotic Experiences*, cit.; Id., *Oltre le colonne d'Ercole. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze psicotiche*, cit.

⁴⁵ W. Metzger, *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, Giunti Barbera, Firenze 1971 (1941).

spinta a definire la figura. Nelle seconde prevalgono gli elementi materiali e strutturali: l'oggetto è ben definito e ben separato dal soggetto, la Gestalt è chiara, strutturata e vi è un senso di compiutezza. L'importanza delle *pre-Gestalten* si rileva in particolare quando è difficile il compiersi della Gestalt finale: per esempio, di notte un albero al lato della strada può sembrare un ladro in agguato. Questo non accade perché vi sia un errore cognitivo di interpretazione del percepito, ma per una immediata e affettivamente carica percezione: cioè, *non penso* che sia un ladro, ma *percepisco* un ladro e insieme la paura e solo dopo penso che non lo sia. La dimensione preriflessiva delle *pre-Gestalten* è cruciale per la comprensione delle esperienze psicotiche, ma questa esplorazione trascende gli scopi di questo articolo e rimandiamo ad altri lavori per un approfondimento⁴⁶: mi limito a mettere in rilievo che una epistemologia che accoglie solo idee chiare e ben distinte e popola il mondo solo di soggetti e oggetti ben differenziati non è certo adatta alla comprensione di chi ben differenziato non è, come accade a chi vive un'esperienza psicotica. Solo la capacità di dimorare nel chiaroscuro del farsi dell'esperienza offre qualche possibilità di comprensione fenomenologica e gestaltica. Il *prius* percettivo, l'origine della percezione, non nasce quindi ad opera di un soggetto che distintamente e attraverso canali sensoriali separati percepisce un oggetto (come descritto dagli empiristi inglesi à la Locke), ma è la sensazione vaga di una presenza, da cui progressivamente emergono un soggetto e un oggetto⁴⁷. Il *prius* percettivo è la sensazione di un *qualcosa* che tuttavia ha già una sua forma, se pur indefinita, vibrazione e risonanza affettiva: dove e cosa sia, si definirà in un processo graduale e complesso, di cui di solito ignoriamo

⁴⁶ K. Conrad, *La schizofrenia incipiente*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2013 (1958); G. Francesetti, M. Spagnuolo Lobb, *Beyond the Pillars of Hercules. A Gestalt Therapy Perspective of Psychotic Experiences*, cit.; Id., *Oltre le colonne d'Ercole. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze psicotiche*, cit.; M. Alessandrini e M. di Giannantonio, *L'altro volto del mondo: la psicosi nascente secondo Klaus Conrad*, in *Rivista sperimentale di freniatria*, CXXXVII, 3, 2013, pp. 27-45.

⁴⁷ «Il paradigma percettivo da cui prendiamo le mosse non è quello in cui vi è un soggetto che si riferisce a un oggetto. Il fatto percettivo basilare per la nostra indagine è anteriore a ogni scissione soggetto/oggetto. Solo con la diversificazione e la presa di distanza si determinano un soggetto percipiente e un oggetto percepito. Il fatto percettivo basilare consiste nel sentire la presenza. (...) L'oggetto percettivo primario è l'atmosfera o l'atmosferico» (G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, cit., p. 81). Sul tema si vedano anche i seguenti lavori: E. Minkowski, *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, Einaudi, Torino 2005 (1936); H. Tellenbach, *Melancholie*, Springer Verlag, Berlino 1961 (trad. it.: *Melancholia*, Edizioni Il Pensiero Scientifico, Roma 1975); Id., *Geschmack und Atmosphäre: Medien menschlichen Elementarkontakts*. Muller Salzburg 1968 (trad. it.: *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfera*, Marinotti, Milano 2013).

il divenire; sia perché quando ha successo, lascia rapidamente (in pochi millisecondi) luogo alla percezione definita del mondo noto al di qua delle Colonne d'Ercole, dove soggetto e oggetto sono definiti; sia perché la cultura occidentale non tematizza questo luogo terzo che vive nell'*humus* di ogni attimo. In linea con una concezione gestaltica e fenomenologica della percezione (e in contrasto con una meccanicistica associazionistica), le atmosfere, come presenze primariamente cariche affettivamente, sono il *prìus* percettivo oltre il quale non vi è nulla di esperienzialmente anteriore: «non esiste alcuna scena percettivamente anteriore alle “qualità gestaltiche della coscienza globale”, cioè a quelle tonalizzazioni atmosferiche che permeano e colorano tutti gli oggetti e gli eventi che un'esperienza comporta»⁴⁸.

È la capacità di sintonizzarsi su queste atmosfere nascenti che dà la possibilità al terapeuta di cogliere i movimenti del campo psicopatologico nel regno sensoriale dell'atmosferico. Da questo fondo emerge il campo attuale, con il suo tono affettivo, le sue forze in gioco, le intenzionalità e le potenzialità di contatto: dalle presenze corporee della situazione un campo sorge. La postura, il respiro, il ritmo, la voce, ma anche le componenti fisiche della situazione (l'ora del giorno, la stagione, il colore delle pareti, il tempo atmosferico) generano un campo unico, effimero, che attualizza il passato e tende ad un futuro. Il campo è l'estasi della situazione. In senso etimologico *ec-stasi* è il venir fuori dell'essere, è l'esistere nello spaziotempo del qui e ora⁴⁹.

Un campo psicopatologico è contemporaneamente l'estasi della sofferenza attraversata e lo slancio verso la sua trasformazione.

T.: Che succede Alessandro?

A.: Non lo so... ora mi vergogno.

T. (Sento il mio respiro bloccato, ho un po' di paura anch'io, respiro):
Respira e guardami...

A.: Se ti guardo ho paura...

T. (Qualcosa si sblocca nel mio respiro: do fiducia a questo): Non ti preoccupare di aver paura, stai col mio sguardo...

⁴⁸ T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 21-22.

⁴⁹ G. Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano 2010.

5. Alla ricerca della sofferenza e della sua trasformazione: la competenza estetica in psicoterapia

In una dimensione estetica⁵⁰ occorre orientarsi in modo estetico: disposizione e competenza necessaria a cogliere i fenomeni del campo. L'estetica incrocia la psicoterapia della Gestalt in almeno quattro modi. In primo luogo, focalizzandosi e cogliendo la bellezza insita in ogni persona e in ogni storia⁵¹. In secondo luogo, identificando il criterio intrinseco della co-creazione di una buona forma nell'incontro terapeutico come un criterio estetico; da questo criterio deriva la possibilità di una diagnosi intrinseca gestaltica⁵². In terzo luogo, guardando al contatto terapeutico come al momento di trasformazione del dolore in bellezza⁵³, nel passaggio dalla chiusura all'apertura all'altro, dalla ferita alla riparazione relazionale⁵⁴. Infine, identificando la dimensione estetica come luogo di orientamento al confine di contatto che guida attimo per attimo l'intervento terapeutico⁵⁵. Questo orientamento, come ogni orientamento, si fonda su un processo valutativo: ma in una epistemologia di campo, non si tratta della valuta-

⁵⁰ Per un approfondimento su estetica e psicoterapia della Gestalt si veda M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

⁵¹ E. Polster, *Ogni vita merita un romanzo*, Astrolabio, Roma 1988; M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; C. Vázquez Bandín, *Apuntes sobre Terapia Gestalt*, in C. Vázquez Bandín, *Buscando las palabras para decir*, Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, Madrid 2008, pp. 27-38.

⁵² D. J. Bloom, *Tigre! Tigre! Che splendente bruci: Valori estetici come valori clinici in psicoterapia della Gestalt*, cit.; M. Spagnuolo Lobb, N. Amendt-Lyon (a cura di), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*, cit.; G. Francesetti e M. Gecele, *A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis in British Gestalt Journal*, cit.; Id., *Psicopatologia e diagnosi in psicoterapia della Gestalt, Quaderni di Gestalt*, XXIII, 1, 2010, pp. 51-78; M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; J. Roubal, M. Gecele, G. Francesetti, *La diagnosi in psicoterapia della Gestalt*, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal (a cura di), *La psicoterapia della Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.; C. Vázquez Bandín, *Sin tí no puedo ser yo. Pensando según la terapia Gestalt*, cit.; J. M. Robine, *La psychothérapie comme esthétique*, cit.

⁵³ G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

⁵⁴ M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.

⁵⁵ G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.; M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; Id., *Isomorfismo: un ponte concettuale tra psicoterapia della Gestalt, psicologia della Gestalt e neuroscienze, passim*.

zione del paziente, di ciò che il paziente è o fa, ma della valutazione di ciò che accade al confine di contatto. Un passaggio cruciale, questo, che radicalmente cambia l'atteggiamento e l'intervento terapeutico. Elemento fondamentale per questa valutazione è la curiosità: cosa accade nel momento presente è fonte di interesse, e ciò che viene valutato e sostenuto non è il paziente, ma il processo dell'incontro, in termini gestaltici la formazione di una buona Gestalt al confine di contatto. L'ottica di campo, essendo radicalmente relazionale, ci salva dalla valutazione dell'altro (valutiamo la *Gestaltung*) e dal lavoro sull'altro (influenziamo la *Gestaltung* che stiamo co-creando).

Seguendo Böhme⁵⁶ e trasferendo il suo discorso filosofico sulla percezione e sull'estetica alla situazione terapeutica, possiamo identificare tre possibili modi di orientamento in terapia: secondo la semeiotica (il significato dei segni seguendo un codice), secondo l'ermeneutica (il significato di quanto accade alla luce di una teoria) e secondo l'estetica (il significato di quanto accade sulla base di ciò che viene sentito in sua presenza). Queste sono modalità di comprensione utilizzabili per qualsiasi testo/evento e possiamo prendere in modo paradigmatico la comprensione di un dipinto. Prendiamo una natività del Correggio, ad esempio l'*Adorazione del Bambino* (1526 ca; Firenze, Galleria degli Uffizi). Una lettura semeiotica ci consente di comprendere il significato dei segni utilizzati dal pittore: per esempio, la veste rossa e il mantello blu della Madonna indicano il suo essere sia terrena sia celeste. La semeiotica si rifà ad un codice prestabilito e condiviso, come il linguaggio dei segnali stradali, dei sintomi della polmonite o i criteri del DSM. Una lettura ermeneutica del dipinto potrebbe invece chiarire il senso della luce che irradia dal bambino, illuminando tutto l'intorno. Seguendo le Scritture, il bambino è infatti il salvatore del mondo ed è venuto a portare la luce agli uomini. Infine, da un punto di vista estetico, la "comprensione" del quadro viene dalla risonanza sensoriale, corporea e affettiva, dall'atmosfera che emerge in presenza del quadro: è possibile sentire un senso di pace, o di commozione o altro ancora. Ciò che viene sentito emerge fra il soggettivo e l'oggettivo, co-creato dal soggetto e dall'opera. L'arte contemporanea in genere sbaraglia la comprensione semeiotica e ermeneutica e richiede per lo più una comprensione estetica, in quanto non utilizza codici o teorie per trasmettere un messaggio: il messaggio è contenuto nella partecipazione esperienziale del fruitore a cui è richiesto un approccio a volte esclusivamente estetico all'opera d'arte. Per capire un taglio di Lucio Fontana occorre sostare presso l'opera e sen-

⁵⁶ G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, cit.

tire l'effetto sensoriale che emerge. Sulla stessa linea sono le installazioni contemporanee in cui il pubblico è parte dell'opera, fino ai lavori della Abramovic che gioca nel contatto presente e in ciò che emerge il senso della sua arte. Per fruire di quest'arte occorre essere disponibili a scendere nella dimensione estetica dove il primato della separazione fra soggetto e oggetto si diluisce: il quadro organizza una visione «giacché non lo guardo come si guarda una cosa, non lo fisso lì dove si trova, il mio sguardo erra in lui come nei nimbi dell'Essere, più che vedere il quadro, io vedo secondo il quadro o con esso»⁵⁷. In questo senso possiamo intravedere un effetto terapeutico dell'arte contemporanea per una società desensibilizzata: essa è infatti muta se non ci sintonizziamo su una dimensione estetica. Anche le scoperte delle neuroscienze vanno in questa direzione chiarendo come il gesto dell'artista custodito dall'opera provochi una simulazione incarnata in chi fruisce dell'opera stessa, la quale incarna il gesto dell'artista e ne prova un effetto sensoriale specifico⁵⁸: chi osserva un'opera di Fontana con i tagli caratteristici ha un'esperienza estetica – sensoriale – attraverso almeno due modalità:

La prima concerne la relazione tra i sentimenti empatici suscitati nell'osservatore dalla simulazione del contenuto dell'opera d'arte. (...) La seconda modalità riguarda la relazione fra i sentimenti empatici suscitati nell'osservatore dalla simulazione e le tracce visibili dei gesti espressivi dell'artista, come le pennellate, i segni dell'incisione, e più in generale i segni dei movimenti della sua mano. (...) Ciò permette di guardare alla dimensione simbolico-estetica dell'esistenza umana non più esclusivamente da un punto di vista semiotico-ermeneutico, ma includendo la dimensione della "presenza" corporea. (...) La presenza riflette il coinvolgimento corporeo del fruitore attraverso un cinestesico rapporto multimodale (...). Quando a predominare è la presenza, gli oggetti del mondo derivano il proprio senso non in virtù di una interpretazione, ma grazie alla loro intrinseca inerenza sensori-motoria. L'individuo non si limita a relazionarsi al *mondo esterno* in modo oggettivo secondo una prospettiva in terza persona, ma si iscrive letteralmente in quello stesso mondo in quanto il suo corpo ne costituisce una parte integrale e, almeno in parte, ne costituisce

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Parigi 1964 (trad. it.: *L'occhio e lo spirito*. SE, Milano 1989), p. 42; cit. in B. Fortis, *Merleau-Ponty. Percezione, visibilità, pensiero estetico*, in L. Lanfredini (a cura di), *Diventire di Merleau Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Guerini e Associati, Milano 2011, pp. 117-129.

⁵⁸ D. Freedberg e V. Gallese, *Motion, Emotion and Empathy in Esthetic experience* in *Trends in Cognitive Sciences*, 11, 2007, pp. 197-203.

l'origine⁵⁹.

Tornando alla psicopatologia, se il nostro “oggetto” è il campo psicopatologico, il modo per coglierlo nel suo emergere è estetico: attraverso la presenza ai propri sensi, essendo cioè, in termini gestaltici, presenti e consapevoli a ciò che prende vita al confine di contatto. Ciò non significa che la semeiotica e l'ermeneutica non siano utili o indispensabili per il terapeuta: lo sono certamente e i tre orientamenti sono solitamente comprensibili. Per esempio conoscere i segni dei fenomeni depressivi (semeiotica) e il loro senso relazionale (conoscendo per esempio l'ermeneutica psicoanalitica o gestaltica delle esperienze depressive) costituisce uno sfondo necessario in terapia. Ma l'orientamento attimo per attimo nel contatto terapeutico nasce dall'estetica, dall'essere presenti ai propri sensi per cogliere il farsi e il muoversi del campo attualizzato. Il terapeuta ha dunque bisogno di sviluppare una sensibilità che non è mai riducibile ad una tecnica. Seguendo Aristotele, il lavoro estetico che stiamo descrivendo è una *phronésis*, non una *techné*⁶⁰.

T. (Qualcosa si sblocca nel mio respiro, do fiducia a questo): Non ti preoccupare di aver paura, stai col mio sguardo...

A. (Scoppia a piangere, con forza): Non potevo avere paura, se piangevo mia madre mi umiliava.

6. L'estasi della sofferenza: la presenza dell'assenza al confine di contatto

In un altro lavoro ho descritto come la psicopatologia sia assenza al confine di contatto e ho distinto tre forme di assenza⁶¹ (Francesetti, 2012). L'assenza nevrotica, in cui i soggetti sono costituiti ma non riescono ad es-

⁵⁹ V. Gallese, *Arte, corpo, cervello: per un'estetica sperimentale*, in *Micromega*, 2, 2014, pp. 55-59.

⁶⁰ Mentre la *techné* è la riproduzione di azioni per la produzione di un oggetto il più possibile uguale al prototipo, la *phronésis* è la capacità di agire in accordo alla situazione attuale che non è mai uguale a se stessa, che richiede creatività e capacità di cogliere tutti gli aspetti significativi presenti. Per una critica della *techné* da un punto di vista storico e filosofico si veda U. Galimberti, *Psiche e techné. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; per una critica in ambito psicoanalitico si veda D. M. Orange, G. E. Atwood e R. D. Stolorow (a cura di), *Intersoggettività e lavoro clinico. Il contestualismo nella pratica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999. Sul punto vd. anche A. Sichera, *A confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt*, in M. Spagnuolo Lobb (a cura di), *Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 17-41.

⁶¹ G. Francesetti, *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

sere pienamente presenti al confine di contatto; l'assenza psicotica, in cui i soggetti non sono pienamente costituiti, essendo disturbata la differenziazione – esperienze schizofreniche – o la connessione – esperienze melanconiche – nel farsi della *Gestaltung*; l'assenza psicopatica, in cui è impossibile accedere al proprio dolore e per attualizzarlo si usa l'altro e glielo si fa vivere. In una prospettiva di campo, non possiamo dire che il paziente sia assente e il terapeuta presente: l'assenza accade nel campo che si attualizza, e sia il terapeuta che il paziente fanno del loro meglio per essere presenti. L'atto terapeutico consiste nel rendere possibile l'attualizzarsi del campo di sofferenza nella situazione terapeutica *senza* volerla cambiare: il cambiamento è prodotto dalla attualizzazione stessa della sofferenza, il terapeuta non vuole cambiare strategicamente o performativamente nulla e neppure gioca il gioco che ha prodotto la sofferenza. Egli sostiene l'emergere del campo psicopatologico e *resta presente all'assenza*: questo trasforma l'assenza in presenza. *Restare presente all'assenza* significa cogliere e lasciarsi toccare dal dolore del paziente; dalla sua fatica di averlo trascinato fin qui; dalla sua fatica di sentirlo; e anche dalla fatica passata e presente per non sentirlo, per anestetizzarlo. Quando tutto questo è attualizzato nel campo presente e il paziente vive questo insieme al terapeuta entrambi sono pienamente presenti, anche alle assenze, e il campo di esperienza non è più un campo psicopatologico: almeno in quel momento non vi è assenza. È in questo momento che emerge nell'incontro la bellezza effimera e permanente, trasformativa, di un incontro reale. Ed è in questo momento che si realizza quanto descritto da Margherita Spagnuolo Lobb⁶² e dall'autore⁶³ a proposito della trasformazione in terapia: attraverso il riconoscimento del dolore del paziente, e grazie all'amore terapeutico che questo implica, emerge la bellezza e la potenza trasformativa dell'incontro. Questa prospettiva colloca su uno sfondo relazionale la teoria paradossale del cambiamento di Beisser⁶⁴: il voler cambiare la situazione o il paziente impedisce l'incontro pieno della situazione presente e della persona così com'è e quindi impedisce l'emergere dell'assenza e del dolore in essa custodito. Solo se l'assenza emerge come assenza, insieme al dolore che l'assenza comporta, diventa

⁶² M. Spagnuolo Lobb, *Il now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.

⁶³ G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

⁶⁴ A. R. Beisser, *The Paradoxical Theory of Change*, in J. Fagan e I. Shepherd (a cura di), *Gestalt Therapy Now: Theory, Techniques, and Applications*, Science and Behavior Books, Palo Alto 1970, pp. 77-80; Id., *La teoria paradossale del cambiamento*, in P. Scilligo (a cura di), *Gestalt e analisi transazionale: principi e tecniche*, LAS, Roma 1983, pp. 30-34.

presenza. In questa cornice relazionale il cambiamento non è più paradossale: è invece ovvio che quando l'assenza diventa presenza non è più assenza: e la trasformazione accade.

Alessandro scoppia a piangere, con forza. «Non potevo avere paura, se piangevo mia madre mi umiliava». Il pianto mi investe come un urto, mi spaventa, forse per l'intensità, forse per il mio sfondo di storia infantile che viene richiamato. Anche il gruppo si spaventa, lo sopporto e lo contengo col respiro e col corpo che si radica maggiormente. Ci guardiamo, la sua mandibola trema, gli occhi pieni di terrore, poi pian piano si calma. Ci rilassiamo. La donna che aveva tossito ora piange. Altri piangono nel gruppo. Sento come terapeuta che avrei potuto perdere la paura presente in questo campo se avessi trascurato la mia stessa paura. Dando fiducia alla sensazione che qualcosa si scioglieva nel mio respiro quando Alessandro la nominava e dando dignità alla stessa mia paura, questa ha potuto attualizzarsi.

In una lettura di campo che guardi al qui e ora, non è Alessandro che deve contattare la paura, ma è la paura che deve emergere nella situazione. Io stesso ho paura in un passaggio e do fiducia a questo sentire e alla sensazione di "qualcosa si sblocca nel mio respiro" che sento mentre Alessandro mi guarda e ha paura. Alessandro attualizza un campo in cui la paura suscita svalutazione e violenza, e il terapeuta corre molti rischi: il rischio di svalutare la paura di Alessandro ("Non devi aver paura della tua paura") e la propria; in questo caso non avrei dato rilevanza al mio sentire e quindi avrei perso la sensazione di "sblocco nel respiro" su cui si è basata la mia fiducia. La trasformazione del campo avviene attraverso la liberazione e la dignità vibrante della paura – prima precipitata in un corpo che si congela nell'intimità, un *Leib* che nell'intimità diventa *Koerper* – e questa trasformazione dell'atmosfera vibra nel *tra*, al confine di contatto, ed è percepita da tutti i presenti e li trasforma.

7. L'attualizzarsi della storia

Ricapitoliamo: il campo che si attualizza è l'estasi delle corporeità e delle storie, è il presentificarsi qui e ora di tutto quanto è pertinente alle intenzionalità di contatto che si muovono nella situazione attuale. Un campo psicopatologico porta con sé un'assenza che si attualizza per giungere al confine di contatto e quindi alla presenza. Quando questo accade l'assenza si trasforma in presenza e il dolore che emerge diventa bellezza⁶⁵.

⁶⁵ Cfr. M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata*

Ma in che modo il campo si attualizza al confine di contatto nel momento presente?

7.1. I domini di contatto

Possiamo rispondere a questa domanda a partire dalla prospettiva evolutiva sulla clinica elaborata da Margherita Spagnuolo Lobb⁶⁶: lo sviluppo polifonico dei domini. Il modo in cui il campo si attualizza è attraverso la specifica polifonia dei domini di contatto. Il modo in cui paziente e terapeuta entrano in contatto potendosi sintonizzare e risuonare dei loro vissuti (dominio della confluenza), potendo ricevere e apprendere dall'altro (dominio dell'introiezione), potendo immaginare e lanciarsi nell'incontro (dominio della proiezione), potendo ritirarsi, narrarsi ed essere creativi (dominio della retroflessione), potendo sentire la dignità e l'autonomia del proprio modo di essere (dominio dell'egotismo), produce una specifica qualità estetica, una specifica musica, che caratterizza l'incontro stesso. Potremmo dire che i domini sono il modo dell'attualizzarsi dello specifico campo psicopatologico: qui troviamo tutta la storia pertinente alla situazione presente e il movimento dato dalle intenzionalità di contatto rilevanti al momento presente⁶⁷. Il passato e il futuro emergono nel presente attraverso la memoria e lo slancio incarnati che prendono forma nel gioco dei domini. Il terapeuta durante l'incontro non disseziona l'esperienza in domini, nessuna *Gestalt* infatti può essere colta per dissezione, ma, come scrive Spagnuolo Lobb, impara ad ascoltare la "musica" che insieme stanno creando. Sa valutarla esteticamente, cioè a risuonare delle assenze, delle presenze e del dolore, coglierne l'originale bellezza, e sostiene l'attualizzarsi di quanto precipitato affinché giunga vivo al confine di contatto. Prendiamo come esempio il muoversi dei domini nell'incipit dell'interazione con Alessandro: si tratta di una delle letture possibili, perché vi è uno scarto irriducibile fra la musica vissuta e la descrizione verbale della stessa. Inoltre ricordiamo che tutti i domini sono sempre attivi e che indico solo quanto è in figura nella mia punteggiatura dell'esperienza.

In un gruppo Alessandro si siede davanti a me, ci guardiamo in silen-

nella società post-moderna, cit., pp. 30-32; G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

⁶⁶ M. Spagnuolo Lobb, *Il now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; Id., *Lo sviluppo polifonico dei domini. Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt*, cit.; Id., *Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt. Lo sviluppo polifonico dei domini*, cit.

⁶⁷ *Ivi*.

zio. Alessandro e io ci stiamo sintonizzando (dominio della confluenza⁶⁸) e poniamo attenzione a ciò che accade nel nostro vissuto e al senso che può avere (dominio della retroflessione⁶⁹).

Dopo un po', mentre sento sorgere una tenerezza in me, lui mi dice: "Finalmente posso sentirmi piccolo senza aver paura". Dalla risonanza che emerge fra noi (dominio della confluenza), nasce per Alessandro un senso (dominio della retroflessione) e uno slancio coraggioso (dominio della proiezione⁷⁰).

Sorrido, sento che è vero, un filo affettivo vibra intenso fra noi. Siamo fortemente sintonizzati (dominio della confluenza).

Nel gruppo una donna tossisce, Alessandro sobbalza, la guarda furtivamente, è presente lo slancio della proiezione ("laggiù accade qualcosa di spaventoso"), la capacità di dare senso attraverso quanto appreso e memorizzato ("so che ciò che è accaduto significa che...") (dominio dell'introiezione⁷¹ e della retroflessione) e la capacità di mantenere comunque un noi attraverso il dominio della confluenza ("il noi permane anche se mi sono mosso per un attimo fuori dal noi, ciò che mi spaventa è laggiù").

Torna a me e dice: "Ora ho paura". Alessandro torna a me (dominio della confluenza), coglie un vissuto cui dà senso e parola (dominio della introiezione) e si lancia nuovamente verso di me (dominio della proiezione).

Un passaggio cruciale nell'incontro avviene a questo punto.

Sento il mio respiro bloccato, ho un po' di paura anch'io, respiro.

T.: Respira e guardami...

A.: Se ti guardo ho paura...

Qualcosa si sblocca nel mio respiro: do fiducia a questo.

In questo passaggio entrambi mettiamo in gioco «il coraggio di stare

⁶⁸ «La confluenza, in quanto modalità di contatto, è la capacità di percepire e fare contatto con l'ambiente come se non ci fossero confini, né differenziazioni fra l'organismo e l'ambiente» (M. Spagnuolo Lobb, *Lo sviluppo polifonico dei domini. Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt*, cit.).

⁶⁹ La retroflessione è la capacità di «sentire la pienezza della propria energia confinata/tenuta al sicuro all'interno del corpo e del sé. (...) capacità di stare solo, di riflettere, di produrre i propri pensieri, di inventare una storia» (*ivi*, p. 44).

⁷⁰ La proiezione è la capacità di slancio verso l'ambiente attraverso «l'immaginazione, il coraggio della scoperta, l'uso del corpo come promotore di cambiamento nel contatto con l'ambiente» (*ivi*, p. 42, corsivi originali).

⁷¹ L'introiezione è la capacità di «assimilazione di stimoli ambientali (...) e sta alla base della capacità di apprendere» (*ivi*, pp. 43-44, corsivo originale).

nell'incertezza in una situazione difficile»⁷² in cui la paura si è attualizzata ma è ancora senza direzione: è la sensazione di sblocco nel mio respiro che mi dà fiducia come terapeuta. Per farlo mi appoggio al dominio della confluenza (“Sento ciò che accade fra noi”), dell'introiezione (“Possiamo imparare qualcosa da questo”), della proiezione (“Ho il coraggio di lanciare una proposta difficile”), della retroflessione (“Lo slancio viene da me”), dell'egotismo⁷³ (“Do dignità al mio sentire”).

Il modo di stare del terapeuta non è di analizzare i domini, ma di avere fiducia che ciò che accade è il farsi vivo, attraverso i modi di contatto, della storia rilevante per le intenzionalità di contatto in gioco. E queste attualizzano quella porzione di campo psicopatologico che può essere potenzialmente trasformata nel contatto presente. I campi psicopatologici sono estasi della nostra storia incarnata: in terapia trovano la situazione in cui possono disvelarsi, attualizzarsi arrivando al confine di contatto dove le assenze diventano presenti e possono quindi trasformarsi esteticamente.

La prospettiva dei domini di Spagnuolo Lobb⁷⁴ è uno sfondo teorico che ha molteplici conseguenze. In primo luogo, ci aiuta a considerare che tutta la storia rilevante è attualizzata e incarnata qui e ora. Non fa riferimento ad una norma estrinseca dello sviluppo, ma ci orienta a stare con quanto emerge nel qui e ora in quanto questo incarna il passato e il futuro e si muove in una direzione evolutiva. In secondo luogo, questa prospettiva ci sostiene nel focalizzarci sui modi in cui si sviluppa il processo di contatto senza schematizzarlo in fasi che ne riducono la complessità e le caratteristiche globali. In terzo luogo, mette in luce gli aspetti funzionali dei fenomeni al confine di contatto, facendo risaltare i modi di contatto come competenze invece che come interruzioni. Infine, ci sostiene nel non cadere in intenti performativi presenti ogni volta che subdolamente entra in gioco una valutazione del tipo “sarebbe meglio per questo paziente essere in quest'altro modo”. Il che interferisce profondamente nei processi di accettazione dell'altro, nelle possibilità di incontro e quindi nel processo terapeutico.

⁷² M. Spagnuolo Lobb, *Lo sviluppo polifonico dei domini. Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt*, cit., pp. 41.

⁷³ L'egotismo è la «capacità di essere orgogliosi di essere se stessi, è l'arte del controllo deliberato. (...) sta alla base dell'autonomia, della capacità di trovare una strategia nelle situazioni difficili e di offrirsi al mondo con la propria individualità» (*ivi*, p. 45, corsivo originale).

⁷⁴ M. Spagnuolo Lobb, *Il now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, cit.; Id., *Lo sviluppo polifonico dei domini. Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt*, cit.; Id., *Verso una prospettiva evolutiva della psicoterapia della Gestalt. Lo sviluppo polifonico dei domini*, cit.

7.2. La trasformazione transgenerazionale dei campi psicopatologici

Qui si apre una prospettiva più ampia che in questa sede possiamo solo menzionare. Un campo psicopatologico può essere custodito e trasferito attraverso generazioni diverse: in questo modo le assenze, e le presenze, passano di genitore in figlio. I modi in cui i campi psicopatologici si trasferiscono sono sia relazionali che biologici. Grazie alle nuove scoperte dell'epigenetica⁷⁵, sappiamo che le esperienze modificano le espressioni genetiche e che queste vengono trasmesse alle generazioni successive. Un campo depressivo, ad esempio, si trasmette sia nel modo in cui la madre (o il padre) sta nella relazione con il bambino, sia attraverso la trasmissione di una specifica espressività genetica. Quest'ultima è a sua volta modificabile dall'esperienza, generando un circolo inscindibile di biologia e relazione, di natura e cultura.

Il genitore, grazie alla sfida dell'incontro col nuovo che ogni figlio porta con sé, ha la possibilità di trasformare i propri campi psicopatologici: lasciarsi trasformare dai figli è parte del compito e del destino di un genitore (Spagnuolo Lobb⁷⁶). D'altra parte, il figlio porterà con sé le assenze vissute col genitore alla ricerca di una trasformazione in altri incontri: potremmo dire che questo è il fondo musicale che guida la vita di ciascuno di noi, alla ricerca della trasformazione in bellezza del dolore che custodiamo⁷⁷ (Francesetti, 2013). I campi psicopatologici si atualizzano nei sistemi relazionali complessi (familiari, comunitari, sociali, culturali, delle organizzazioni, ecc.) come atmosfere implicite e prefllessive che impregnano le presenze, le corporeità, i linguaggi, le narrazioni, i miti⁷⁸. Costituiscono un *prìus* percettivo invisibile e solitamente inconsapevole che si scompagina spesso solo per l'intervento di un terzo, portatore di una dissonanza che rivela il fondo musicale, più o meno armonico o dissonante, sempre presente e mai riconosciuto. Esistono infatti campi psicopatologici ad ampio raggio che possono coinvolgere intere culture o sistemi sociali. Per esistere un tale campo psicopatologico deve poggiare su una desensibilizzazione estetica delle persone che ne fanno parte: e qui, ancora una volta, l'estetica incontra e fonda l'etica. Quando il sentire il dolore – l'estetica – smuove le

⁷⁵ T. Spector, *Uguali ma diversi. Quello che i nostri geni non controllano*, Bollati Boringhieri, Torino 2013; F. Bottaccioli, *Epigenetica e psiconeuroendocrinoimmunologia*, Edra, Milano 2014.

⁷⁶ Relazione al convegno *Lasciarsi trasformare dai figli. La genitorialità nella società contemporanea*, organizzato dall'Istituto di Gestalt HCC Italy (Siracusa, 6-7 giugno 2014).

⁷⁷ G. Francesetti, *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

⁷⁸ L. Pino, *Legalità e legami familiari* in G. Ricci, F. Nurra (a cura di), *Educazione alla legalità in contesti interculturali*, FrancoAngeli, Milano 2017, *passim*.

coscienze e muove al cambiamento – l'etica.

8. Dall'individuo al campo: un esempio clinico in supervisione

Concludo questo lavoro mettendo a confronto la prospettiva individuale e quella di campo con l'intento di illustrare l'impatto profondamente diverso che questi due orizzonti hanno nel lavoro clinico. Spero inoltre di illustrare il fatto che, come detto all'inizio, anche il terapeuta esperto corre il rischio di scivolare verso una prospettiva individuale. Da un punto di vista sociologico, in un campo sociale come il nostro non solo vi è una pressione verso una prospettiva individuale, ma probabilmente molta della sofferenza diffusa deriva dalla solitudine che questo comporta e che si riattualizza nell'incontro terapeutico⁷⁹.

In supervisione T. mi porta un momento di interazione con Davide, un paziente che segue da anni.

T.: Nell'ultima seduta, dopo anni, finalmente Davide lascia venir fuori la sua parte piccola, affettiva, mi fa molta tenerezza, sono contento. Ma improvvisamente si chiude e torna a parlare dei suoi sintomi ipocondriaci. Eh no, penso, proprio adesso no! Gli dico, sorridendo: Ma cosa stai facendo? Eri tutto emozionato e ora parli di nuovo dei sintomi? Davide si imbarazza e dice, pur ironicamente, che si sente rimproverato. Mi dispiace molto: rimproverarlo è l'ultima cosa che voglio. È questo il suo tema: che deve sempre essere perfetto per non essere mai rimproverato. Che rabbia, ci sono cascato come uno stupido!

S.: Cosa è accaduto in te quando bruscamente è tornato a parlare dei sintomi?

T.: Mi è dispiaciuto, ho proprio provato tristezza...

S.: E su cosa si è appoggiato il tuo intervento? Mi sembra che in quel momento hai pensato qualcosa del tipo eh no, questo non va bene...

T.: Sì è proprio così!

S.: Ecco, credo che qui hai giocato il campo psicopatologico emergente, un senso di non essere adeguati è entrato in gioco, prima l'ha vissuto Davide (sentendosi rimproverato), poi tu (ci sono cascato come uno stupido).

T.: Sì, ho pensato che Davide facesse una cosa che non andava bene...

⁷⁹ G. Francesetti, *Fenomenologia e clinica dell'esperienza depressiva*, cit.; J. T. Cacioppo e W. Patrick, *Solitudine. L'essere umano e il bisogno dell'altro*, Il Saggiatore, Milano 2009.

ma cosa avrei potuto fare?

S. (Sento un'urgenza in questa domanda che mi mette contemporaneamente a disagio e mi tenta: vorrei dirgli subito cosa fare, ma mi manca un po' il fiato, sento con dispiacere che non ne sono capace. Sento una nota tristezza salire. Allora mi fermo): Aspetta un attimo... prima di vedere cosa avresti potuto fare, cosa senti ora?

T.: Mi spiace, mi sento triste...

S.: Mi arriva la tua tristezza, un po' mi rattrista e un po' la sento buona, mi fa piacere sentirla.

T.: Anche per me è così.

S.: Questo mi sembra un punto importante, credo che questa tristezza abbia bisogno di poter emergere anche fra voi. Forse il brusco passaggio da emozione a sintomo ipocondriaco evita proprio il palpitare del dispiacere, della tristezza. E questo probabilmente aprirebbe un nuovo passaggio terapeutico⁸⁰.

8.1. Considerazioni sull'intervento terapeutico e sulla psicopatologia

Se il terapeuta opera in un paradigma individualistico, coglierà il passaggio come opera di Davide, penserà che Davide “se n'è andato dal contatto”, e cercherà di evitare questo, probabilmente attraverso la frustrazione, intesa come intervento teso a non lasciarlo “andare via” e opposto al suo ritirarsi. In un orizzonte individualistico, possiamo narrare così questa interazione: il paziente interrompe il contatto quando ha ansia nel mostrarsi “piccolo”, il terapeuta deve cogliere questa “fuga” e sostenere il paziente a restare lì, rendendolo consapevole che se ne stava andando. Il forte, e forse inevitabile, rischio di questa prospettiva è la ritraumatizzazione: il terapeuta pensa che il paziente stia facendo qualcosa che non va e si adopera per porvi rimedio. Il paziente vive di nuovo l'esperienza di essere inadeguato (ecco la ritraumatizzazione). Inoltre il terapeuta che operi in un'ottica individualistica, rischia di poggiare il proprio intervento sulla sensazione di “aver capito”, di “sapere”: ha sentito che il paziente se ne andava, è certo di questo, ed essendo nel ruolo di terapeuta esercita inevitabilmente (e a volte inconsapevolmente) il proprio potere definendo ciò che è adeguato e ciò che non lo è. Quando questo accade il rischio di ritraumatizzare e di richiedere implicitamente al paziente di adeguarsi alla lettura del terapeuta è elevatissimo. Il paziente inoltre è spinto a questo

⁸⁰ La supervisione non si conclude qui, ma in questo passaggio vi è quanto è pertinente al nostro discorso.

adeguamento per non perdere l'affetto nella relazione di cura.

Guardiamo ora a questo passaggio terapeutico da una prospettiva di campo: il terapeuta coglie un cambiamento nella qualità della presenza nel campo terapeutico. Ciò che vibrava nel campo (una genuina affettività che apre all'affidarsi all'altro) improvvisamente cambia, ed emerge un dispiacere, una tristezza. Il terapeuta si incuriosisce di questa fenomenologia (dall'affettività libera ad un brusco cambiamento e alla tristezza) e lo esplora senza valutarlo: chiedendosi e chiedendo al paziente "cosa è accaduto fra noi?". Il brusco cambiamento e la tristezza sono un *prìus* percettivo co-creato, che il terapeuta lascia vibrare per cercare un senso emergente e condiviso. Non lo attribuisce precocemente all'uno o all'altro, lascia aperta una radura in cui si disveli e attualizzi quanto nel brusco passaggio è custodito. Il terapeuta non legge la situazione come: "il paziente ha interrotto il contatto", ma come: "è accaduto qualcosa che ha un sapore curioso – strano o non buono o inatteso – per me" ed è curioso di ciò che emerge e accade fra loro. In una prospettiva di campo non c'è qualcosa che non va in ciò che fa il paziente, c'è solo qualcosa che si muove verso qualcos'altro: è il processo della co-creantesi *Gestaltung* ad essere valutato. Sostenere questo movimento significa accompagnare – co-creandola – l'intenzionalità di contatto e sostenere le competenze al contatto, i domini di contatto. Come fa il terapeuta a fare questo, a "lasciare aperta una radura?". È accogliente e curioso verso ciò che accade, tollera l'incertezza sostenuto dalla legittimità del proprio ignorare⁸¹, lascia essere ciò che emerge come espressione della situazione⁸², è aperto al dialogo⁸³, si lascia guidare dalla propria sensibilità estetica⁸⁴, senza attribuirlo precocemente all'uno o all'altro, cerca di essere

⁸¹ F. M. Staemmler, *On Cultivating Uncertainty: An attitude for Gestalt Therapists in British Gestalt Journal*, 6, 1, 1997, pp. 40-48; Id., *The Willingness to Be Uncertain: Preliminary Thoughts about Understanding and Interpretation in Gestalt Therapy*, in L. Jacobs, R. Hycner (a cura di), *Relational Approaches in Gestalt Therapy*, A Gestalt Press Book, New York 2009, pp. 65-110.

⁸² J. M. Robine, *Il rivelarsi del sé nel contatto. Studi di psicoterapia della Gestalt*, cit.; G. Wollants, *Gestalt Therapy. Therapy of the Situation*, Sage, London 2008; D. J. Bloom, *L'etica situata e il mondo etico della psicoterapia della Gestalt*, in G. Francesetti, M. Gecele e J. Roubal, a cura di, *La psicoterapia della Gestalt nella pratica clinica. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.; C. Vázquez Bandín, *Sin tí no puedo ser yo. Pensando según la terapia Gestalt*, Asociación Cultural Los Libros de CTP, Madrid 2014.

⁸³ L. Jacobs e R. Hycner (a cura di), *Relational Approaches in Gestalt Therapy*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2009; G. M. Yontef, *Relational Gestalt Therapy*, cit.; Id., *The Relational Attitude in Gestalt Therapy Theory and Practice*, in *International Gestalt Journal*, 25, 1, 2002, pp. 15-36; Id., *The Relational Attitude in Gestalt Therapy*, in L. Jacobs e R. Hycner (a cura di), *Relational Approaches in Gestalt Therapy*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2009, pp. 37-59.

⁸⁴ M. Spagnuolo Lobb, *Il non-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella*

umile e non performativo⁸⁵.

Da un punto di vista di un'analisi psicopatologica, nella situazione terapeutica narrata emergono prima una affettività libera che apre all'affidarsi, poi un brusco passaggio al sintomo e l'emergere della tristezza percepita dal terapeuta. In un'ottica individualistica guardiamo a come "funziona" il paziente: questi nella sua storia è stato forse frustrato nell'affidarsi, ha imparato ad andarsene quando sentiva questo bisogno e il terapeuta si rattrista perché sente una interruzione nel contatto: in questo consisterebbe l'assenza del paziente. In un'ottica di campo nulla di tutto questo appartiene già e solo ad uno dei protagonisti. Il focus del nostro sguardo non è l'individuo, ma il campo che si attualizza con i fenomeni co-creati che emergono: questi sono quasicose emergenti, estasi delle sofferenze, custodite, diversamente, sia dal terapeuta che dal paziente. Seguendo questo sguardo possiamo vedere questo: l'affettività libera precipita bruscamente in sintomo ed emerge la tristezza. Quest'ultima è percepita dal terapeuta ma appartiene al campo. Possiamo ipotizzare che il terapeuta colga attraverso la tristezza quanto è custodito nel brusco passaggio che fa il paziente: il fenomeno relazionale che cerca di emergere sarebbe dunque *il poter essere tristi*, cosa che appartiene al paziente quanto al terapeuta. Infatti in questo campo entrambi non possono lasciar esistere questo stato d'animo fra loro: anche il terapeuta non lascia emergere la tristezza al confine di contatto. Solo se attualizzata e liberata, dalla tristezza potrà emergere un movimento relazionale ulteriore che porterà probabilmente ad un sentimento di vicinanza e ad una possibilità di affidarsi. Nella *Gestaltung* dell'incontro è la tristezza il fenomeno cristallizzato nel sintomo che cerca dimora relazionale. E non è la tristezza interiore del paziente, ma il sentimento-tristezza, la quasicosa-tristezza, che il paziente custodisce precipitata nel sintomo e che il terapeuta deve sapere lasciar vibrare nell'incontro. In un campo relazionale in cui la tristezza come semicosa non può *ec-sistere*, deve concretizzarsi in cosa: il *Leib* precipita in *Körper*, il sentimento si fa sintomo. Nessun vissuto scompare, per fedeltà alla storia e alle trame della vita, ma si custodisce come grumo cosale, il sintomo. L'esperienza terapeutica per Davide, in questo passaggio, consisterebbe nell'estasi della tristezza.

Vi è ancora una considerazione finale che illustra in che modo considerare la psicopatologia come fenomeno del campo influenzi il processo di

società post-moderna, cit.; G. Francesetti, *Pain and Beauty. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, cit.; Id., *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, cit.

⁸⁵ D. M. Orange, *L'umiltà del terapeuta. Psicoterapia della Gestalt e Psicoanalisi Relazionale*. Workshop internazionale organizzato dall'Istituto di Gestalt HCC Italy (Milano, Università Milano-Bicocca, 19-20 settembre 2014).

supervisione in psicoterapia della Gestalt: il passaggio in cui emerge la mia tristezza durante la supervisione. Così come nel processo terapeutico l'estasi della tristezza rappresenta il *next* che raccoglie le intenzionalità di contatto in gioco, analogamente in supervisione sono il mio disagio e la mia tristezza che mi indicano la strada. Vi è un parallelo fra ciò che si attualizza in terapia e ciò che si attualizza in supervisione, il campo è analogo. In supervisione, con più sostegno, terapeuta e supervisore tentano di lasciar attualizzare quanto nell'incontro terapeutico non si è pienamente disvelato. In questo caso, questa mia antica tristezza che riemerge sempre fresca quando non so agire immediatamente per aiutare qualcuno in difficoltà è l'estasi della mia storia e della mia sofferenza: quando sono presente e fedele ad essa in modo da poterla liberare al confine di contatto, senza neppure bisogno di nominarla, diventa presenza preziosa. E le sono grato per questa fedeltà: riprendendo Ungaretti, il dolore è un chiarirsi che si paga⁸⁶.

ABSTRACT: In this article, the author introduces the concept of psychopathological field that is the field of experience that represents an absence at the contact boundary. To grasp its emergence, the therapist must develop an aesthetic sensibility, which enables him/her to become attuned to the root of the experience where the field emerges as an atmospheric presence before distinct subjects and objects are defined. In this way he/she perceives how the intentionalities for contact at play move and shift to reveal the absence conveyed by the field, which can then be transformed into presence itself and beauty. Taking the subject of psychopathology to be of the field, rather than of the individual, opens up a radically relational horizon, with significant implications for clinical practice.

KEYWORDS: Psychopathological field, Psychopathology, Aesthetics, Domains of contact, Perception, *Gestaltung*, Pain, Beauty, Almost things, New-phenomenology, Transgenerational.

⁸⁶ Ringrazio Maria Chiara Piccinini per questa citazione.

Persona e Ambiente nel pensiero di Papa Francesco. L'impegno educativo alla sostenibilità ambientale nell'anno del turismo sostenibile

di *Luigi Colella*

1. La persona e la cura della “Casa comune”: la bellezza del “giardino di Dio”

Non vi può essere *persona* senza *ambiente*, né tantomeno è possibile salvaguardare l'ambiente senza una condotta responsabile della persona, delle persone e di tutti gli esseri pensanti.

Da giurista cattolico mi piace ricordare che il fondamento dell'etica cristiana è l'esercizio dell'amore verso la persona, verso il prossimo, mediante il quale si esprime l'amore verso il Creatore.

Il rapporto *persona e ambiente* – inteso come *difesa del creato* (e con esso l'uso equilibrato delle risorse naturali) – è sempre stato tema molto caro alla chiesa cattolica¹; tuttavia, queste questioni hanno ricevuto, sul piano pastorale, solo con Giovanni Paolo II² e con Benedetto XVI³, una trattazione sistematica ed autentica che implica, per credenti e non, una profonda considerazione delle molteplici dimensioni del *valore ambiente*⁴, inteso

¹ Vedi *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004³, contenente I principi di riflessione, i criteri di giudizio e le direttive di azione da cui partire per promuovere un umanesimo integrale e solidale. AA.VV., *Le encicliche sociali: dalla Rerum Novarum alla Centesimus annus*, Paoline, Milano 2003.

² A tal proposito Giovanni Paolo II sottolinea che «non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è stato donato a se stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale, di cui è stato dotato», vd. Giovanni Paolo II, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

³ Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

⁴ L'ambiente è inteso come un valore costituzionale anche dalla giurisprudenza della Corte Costituzionale che definisce l'ambiente non una materia in senso stretto, ma una materia

soprattutto come “qualità della vita”⁵.

Come si ricorda nel capitolo IV dell’Enciclica *Caritas in Veritate*, intitolato “*Sviluppo dei popoli, diritti e doveri, ambiente*”, Papa Benedetto XVI pone l’accento sulla tutela dell’ambiente partendo dal nuovo concetto di sviluppo sostenibile fino a giungere alla *solidarietà universale*, considerata, nel terzo millennio, come una responsabilità e un *dovere* di tutti gli uomini.

La genesi del discorso rievoca la grandezza del Creato, quale opera di Dio per gli uomini: ecco perché la chiesa, sin dai tempi più antichi, crede e professa che Dio è il solo creatore del mondo. Non a caso lo stesso simbolo degli apostoli, una delle più antiche confessioni di fede cristiana, inizia proprio con queste parole: “Credo in Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra”⁷. La preghiera del Credo accompagna la formazione e l’evangelizzazione cristiana dei più piccoli, incentrando l’attenzione dell’uomo alla fisicità del Cielo e della Terra come opere della Creazione richiamata nel libro della Genesi.

I racconti della Bibbia suggeriscono che l’esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato.

Per il Papa dobbiamo rifiutare con forza l’idea che dal fatto di essere creati a immagine di Dio si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. L’eccesso di antropocentrismo che ha deviato la condotta umana deve e può trovare una cura solo attraverso la responsabilità ecologica che è prima di tutto amore verso il prossimo. All’essere umano spetta la responsabilità di «coltivare e custodire il giardino del mondo» (cfr Gen. 2,15), sapendo che «lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio».

Dunque «Ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura “è contrario alla dignità umana”», ma «Non può essere autentico un sentimento di intima unione con gli altri esseri della natura, se nello stesso tempo nel cuore non c’è tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani».

trasversale. Vedi sul punto la sentenza Corte Cost. n. 407 del 2002.

⁵ Già nell’Enciclica *Centesimus annus* il problema del rapporto tra ambiente ed etica viene inserito in un contesto più ampio che riguarda la qualità della vita dell’uomo.

⁶ Vedi Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

⁷ La preghiera de *Il Credo* – simbolo Niceno-Costantinopolitano (381 d.C.) – precisa che Dio è «creatore di tutte le cose visibili e invisibili».

Il rapporto tra Persona e Ambiente, inteso come Casa Comune, affrontato da Papa Francesco nell'enciclica *Laudato Si'*, costituisce obiettivo "presa di coscienza della realtà della nostra casa comune, la terra con il suo creato".

Il Papa, partendo proprio dal Cantico di San Francesco quale «esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia», intende smuovere le coscienze partendo dal sottolineare l'eccesso di antropocentrismo che ha portato alla rottura di un "equilibrio soprannaturale" tra persona e ambiente.

Proprio due anni fa, era il 24 maggio del 2015 (Solennità di Pentecoste), Papa Francesco consegnava al mondo (ai credenti e ai non credenti) un messaggio rivoluzionario per il futuro dell'umanità; oggi, in un momento in cui l'ambiente costituisce il cuore delle politiche internazionali degli Stati della Terra, l'illuminante opera del successore di Pietro conserva la sua attualità, manifestandosi come una *Dichiarazione universale per il Creato*.

Un'opera destinata a vincere l'antropocentrismo autoreferenziale che trova il suo fondamento nell'educazione ad un nuovo stile di vita, ovvero in quella "conversione" ecologica che implica inequivocabilmente di considerare la natura come "splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà".

Ecco perché i due verbi *custodire* e *coltivare* sono i due verbi della *sostenibilità* e della *bellezza*; un giardino non coltivato e non curato non potrà mai essere sostenibile e bello, non potrà mai l'uomo preservare la terra e garantire i suoi frutti alle generazioni future se non abbandonerà l'eccesso di antropocentrismo che è stato la vera causa dei mali del "giardino di Dio".

2. I due volti dell'Enciclica (due anni dopo): l'ecologia integrale come *sviluppo sostenibile*

Molti hanno posto l'accento sulla scelta redazionale voluta dal Papa, il quale, attraverso la sua opera, ha inteso risvegliare le coscienze dell'uomo partendo dai drammi ambientali che il Creato ha subito per causa dell'azione umana.

Sono trascorsi ben due anni, ma i due volti dell'Enciclica sono ancora vivi nella chiesa e costituiscono per il mondo intero le linee guida fondamentali per la difesa dell'ambiente. Ancora vivo è il primo volto dell'Enciclica, quello di un "atto di dolore" in cui il pontefice ricorda il degrado ambientale prodotto dalle aggressioni minacciose dell'uomo alla natura, un richiamo alle sofferenze che la nostra Casa comune lamenta a causa

del relativismo, un'accusa all'individualismo e un affronto all'uso scorretto della tecnologia. È questa la faccia buia dell'Enciclica, una testimonianza di sofferenza che apre le porte alla presa di coscienza e alla conversione ecologica.

Altro volto dell'Enciclica, un volto di certo più bello e significativo, è quello che consente di ricercare nell'opera del Papa un nuovo *Cantico per il Creato*, il "Cantico del terzo millennio" (Cananzi)⁸, in cui il Papa ricostruisce il nuovo rapporto tra *Persona e ambiente* ricercando nell'*ecologia integrale* la strada maestra per assicurare la cura della Casa comune.

Come è noto il pontefice prende il nome dall'invocazione di San Francesco, «Laudato Sì, mi' Signore», che nel *Cantico delle creature* ricorda che la terra, la nostra casa comune, «è anche come una sorella, con la quale condividiamo l'esistenza» e che è "come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia". Noi stessi «siamo terra (cfr *Gen* 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora».

Ora, questa terra, maltrattata e saccheggata si lamenta e i suoi gemiti si uniscono a quelli di tutti gli abbandonati del mondo. Papa Francesco invita ad ascoltare i più poveri, gli emarginati, coloro che sono gli ultimi, sollecitando tutti e ciascuno – singoli, famiglie, collettività locali, nazioni e comunità internazionale – ad una «conversione ecologica», secondo l'espressione usata anche da Giovanni Paolo II, cioè a «cambiare rotta», assumendo la *bellezza* e la *responsabilità* di un impegno per la «cura della casa comune».

Allo stesso tempo Papa Francesco riconosce che si avverte una crescente sensibilità riguardo all'ambiente e alla cura della natura, e matura una sincera e dolorosa preoccupazione per ciò che sta accadendo al nostro pianeta, legittimando uno sguardo di speranza che punteggia l'intera Enciclica e manda a tutti un messaggio chiaro e pieno di speranza.

Il Pontefice è convinto che «L'umanità ha ancora la capacità di collaborare per costruire la nostra casa comune» (p. 13): non tutto è perduto. Papa Francesco allora si rivolge certo ai fedeli cattolici: «i cristiani, in particolare, avvertono che i loro compiti all'interno del creato, i loro doveri nei confronti della natura e del Creatore sono parte della loro fede» (p. 64); ma, come è noto, si propone «specialmente di entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune» (p. 3). Il dialogo percorre tutto il testo, e diventa lo strumento per affrontare e risolvere i problemi.

⁸ Vedi relazione di Raffaele Cananzi in occasione del Convegno *Dalla Terra dei fuochi alla terra del Sole*, Caserta, 7 giugno 2017, promosso dall'Azione Cattolica Diocesana.

A più riprese, poi, il Pontefice ringrazia i protagonisti di questo impegno – i singoli, le associazioni e le istituzioni –, riconoscendo che «la riflessione di innumerevoli scienziati, filosofi, teologi e organizzazioni sociali [ha] arricchito il pensiero della Chiesa su tali questioni» e invita tutti a riconoscere «la ricchezza che le religioni possono offrire per un'ecologia integrale e per il pieno sviluppo del genere umano» (p. 62).

La proposta dell'Enciclica (cap. 4) è quella di una «*ecologia integrale*, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali» (p. 137), inscindibilmente legate con la questione ambientale.

In questa prospettiva, Papa Francesco propone (cap. 5) di avviare a ogni livello della vita sociale, economica e politica un *dialogo onesto*, che strutturi processi decisionali trasparenti, e ricorda (cap. 6) che nessun progetto può essere efficace se non è animato da una coscienza formata e responsabile, suggerendo spunti per crescere in questa direzione a livello educativo, spirituale, ecclesiale, politico e teologico.

Il testo termina con due preghiere, una offerta alla condivisione con tutti coloro che credono in «un Dio creatore onnipotente» (p. 246), e l'altra proposta a coloro che professano la fede in Gesù Cristo, ritmata dal ritornello «Laudato Si'», con cui l'Enciclica si apre e si chiude.

Il testo è attraversato da *alcuni assi tematici*, affrontati da una varietà di prospettive diverse, che gli conferiscono una forte unitarietà: «l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita».

In questa cornice una lettura attenta dell'Enciclica conduce a ricercare un parallelismo tra la definizione di sviluppo sostenibile e quella di ecologia integrale. Lo sviluppo sano, equilibrato e promosso in armonia con la natura (capace di salvaguardare la razionale utilizzazione delle risorse rispettando i diritti delle generazioni future) è senza dubbio un concetto affine a quello di ecologia integrale.

Due facce di una stessa medaglia, i due volti illuminanti dell'Enciclica *Laudato Si'*.

3. La cura della “Casa comune” tra difesa del clima, diritto all’acqua e tutela della biodiversità

Per poter recuperare il rapporto tra *persona e ambiente* secondo il disegno originario del Creatore occorre anche colmare il *debito ecologico* che si è prodotto in questi ultimi decenni ai danni dei fratelli più poveri del mondo.

In questa cornice è illuminante l’attualità della nozione di *debito ecologico* definita dal pontefice che nella sua Enciclica ha voluto sottolineare i rapporti tra persone, tra persona e ambiente, tra Nord e Sud del mondo, tra ricchezza e povertà.

Nel quadro di un’etica delle relazioni internazionali, l’Enciclica sottolinea l’esistenza di «un vero debito ecologico» (p. 51), soprattutto del Nord nei confronti del Sud del mondo. In questa cornice di grande attualità, nel 2017 è la questione climatica il “problema” legato alla sofferenza del pianeta per causa di una aggressione al Clima e al suo equilibrio. Di fronte ai mutamenti climatici, il Papa ricorda che vi sono «responsabilità diversificate» (p. 52), e quelle dei Paesi sviluppati sono maggiori.

La visita del Presidente americano Donald Trump in Vaticano del 24 maggio 2017 sarà ricordata soprattutto per evidenziare l’impronta fortemente ecologica che Papa Francesco ha inteso dare a quello che è stato definito come “un incontro necessario” per la tutela dell’ambiente e la difesa del Clima.

In questa occasione il Papa ha inteso scuotere la forte personalità del Presidente degli USA consegnandogli come “dono” della sua visita a Roma proprio una copia dell’Enciclica *Laudato Si’*. Non deve sorprendere se Sua Santità abbia scelto di “donare” al Capo di Stato americano l’Enciclica *Laudato Si’* dal momento che, come scrive lo stesso Pontefice, la «cura per la natura è parte di uno stile di vita che implica capacità di vivere insieme e di comunione» (p. 228).

Nonostante l’importanza dei temi ecologici e delle preoccupazioni legate alla salvaguardia del pianeta, ad oggi gli Stati Uniti non hanno alcuna intenzione di rispettare l’accordo di Parigi sul clima, ne tanto meno di ridurre la produzione di energia, che significherebbe un danno per i lavoratori e l’economia nazionale.

In questo quadro risulta chiaro ed evidente che la *ratio* dell’Enciclica *Laudato Si’* sulla cura della *Casa comune* ruota intorno al rapporto che sussiste fra tre fattori chiave che influenzano la vita sul pianeta: l’ecologia, l’economia e l’etica.

L’Enciclica affronta «vari aspetti dell’attuale crisi ecologica» (p. 15), tra cui *I mutamenti climatici*; secondo il Papa «i cambiamenti climatici sono

un problema globale con gravi implicazioni ambientali, sociali, economiche, distributive e politiche, e costituiscono una delle principali sfide attuali per l'umanità» (p. 25).

Se «Il clima è un bene comune, di tutti e per tutti» (p. 23), l'impatto più pesante della sua alterazione ricade sui più poveri, ma i molti «che detengono più risorse e potere economico o politico sembrano concentrarsi soprattutto nel mascherare i problemi o nascondere i sintomi» (p. 26): «la mancanza di reazioni di fronte a questi drammi dei nostri fratelli e sorelle è un segno della perdita di quel senso di responsabilità per i nostri simili su cui si fonda ogni società civile» (p. 25).

Nello stesso tempo *l'Enciclica* assume una grande importanza perché pone l'accento sulla *questione dell'acqua* come diritto di tutti e come bene comune: il Pontefice ricorda a chiare lettere che «l'accesso all'acqua potabile e sicura è un diritto umano essenziale, fondamentale e universale, perché determina la sopravvivenza delle persone e per questo è condizione per l'esercizio degli altri diritti umani». Privare i poveri dell'accesso all'acqua significa negare «il diritto alla vita radicato nella loro inalienabile dignità». In più occasioni il Papa ha ricordato che l'acqua è un diritto, è un bene che appartiene a tutti, eppure in tanti (in troppi) non hanno accesso a fonti idriche pulite: proprio l'acqua secondo Papa Francesco potrebbe costituire la causa di una grande guerra mondiale da evitare⁹. Per Bergoglio «il problema dell'acqua è in parte una questione educativa e culturale, perché non vi è consapevolezza della gravità di tali comportamenti in un contesto di grande iniquità»¹⁰.

Legato alla tutela del Creato e alla difesa della bellezza del giardino di Dio è il tema della *tutela della biodiversità*; il Papa ricorda ai cattolici e ai non cattolici che «Ogni anno scompaiono migliaia di specie vegetali e animali che non potremo più conoscere, che i nostri figli non potranno vedere, perse per sempre». Non sono solo eventuali «risorse» sfruttabili, ma hanno un valore in se stesse.

In questa prospettiva «sono lodevoli e a volte ammirevoli gli sforzi di scienziati e tecnici che cercano di risolvere i problemi creati dall'essere umano», ma l'intervento umano, quando si pone a servizio della finanza e del consumismo, «fa sì che la terra in cui viviamo diventi meno ricca e bella, sempre più limitata e grigia».

⁹ Sul punto cfr. <https://agensir.it/quotidiano/2017/2/24/papa-francesco-siamo-in-cammino-verso-una-guerra-mondiale-per-lacqua/> (ult. accesso agosto 2017).

¹⁰ Per approfondire <http://www.meteoweb.eu/2015/06/ambiente-enciclica-laudato-si-di-papa-francesco-laccesso-allacqua-potabile-un-diritto-universale/460176/#scthkFKH1TIBH0JK.99> (ult. accesso agosto 2017).

4. Ecologia integrale e turismo sostenibile

L'Enciclica *Laudato Si'* costituisce una pietra miliare anche per il turismo sostenibile.

La Chiesa ha espresso la sua attenzione pastorale al fenomeno turistico nel 1969 con il Direttorio *Peregrinans in terra*. In questo documento la Chiesa si mostrava vigile nei confronti di diversi pericoli che potevano derivare da una pratica del turismo che non tenesse sufficientemente conto dei criteri morali: in particolare si poneva in luce il rapporto tra *persona e turismo*. In questo quadro emergeva che *l'attività turistica* ha un rapporto molto stretto con la natura.

Il tema ritorna di grande attualità, ed è meritevole di approfondimento anche in questa sede, perché oggi al tema del turismo si affianca anche quello dei migranti, del viaggio della persona nel suo spazio, del tema del turismo sostenibile come risorsa di tutti.

L'enciclica *Laudato Si'*, dedicata «alla cura della casa comune» offre spunti di grande riflessione sul tema del rapporto tra persona, ambiente e turismo.

Secondo quanto affermato già nel 2015 dal cardinale Antonio Maria Vegliò, presidente del Pontificio Consiglio per la pastorale dei migranti e itineranti, nell'Enciclica ci sono importanti linee guida per il mondo del turismo¹¹. «Tra turismo e ambiente esiste un'intima interdipendenza. Il settore turistico, approfittando delle ricchezze naturali e culturali, può promuoverne la conservazione o, paradossalmente, la distruzione. In questo quadro, l'Enciclica *Laudato Si'* si presenta come una buona compagna di viaggio»¹²; ecco perché il *turismo* deve rappresentare un'opportunità anche per la missione evangelizzatrice della Chiesa.

Il riferimento al *turismo sostenibile* come espressione dell'ecologia integrale è ripreso nel Messaggio del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale per la Giornata Mondiale del Turismo 2017¹³.

Questo tema assume un significato importante proprio nel corso del 2017, anno in cui l'ONU celebra il turismo sostenibile; l'Assemblea gene-

¹¹ Cfr. <http://www.lastampa.it/2015/07/02/vaticaninsider/ita/vaticano/card-vegliò-dallenciclica-le-linee-guida-per-un-turismo-sostenibile-FYRF7Lz0jj2oVJcUDuyDVN/pagina.html> (ult. accesso agosto 2017).

¹² Vd. il Messaggio del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti in occasione della Giornata Mondiale del Turismo che, come di consueto, sarà celebrata il 27 settembre 2017, quest'anno sul tema «Un miliardo di turisti, un miliardo di opportunità».

¹³ Cfr. <http://www.lastampa.it/2017/08/01/vaticaninsider/ita/vaticano/la-santa-sede-il-turismo-sostenibile-pu-aiutare-poveri-e-ambiente-ReDQa11LyNOrj8rg5CEl1H/pagina.html> (ult. accesso agosto 2017).

rale delle Nazioni Unite ha proclamato il 2017 “Anno internazionale del turismo sostenibile per lo sviluppo”. Opportunamente, l’Organizzazione Mondiale del Turismo (OMT) ha fatto propria questa decisione scegliendo come titolo per la Giornata del 2017 il tema “Turismo sostenibile: uno strumento per lo sviluppo”. Nella risoluzione del 2017 le Nazioni Unite, recuperando l’impronta ecologica di Papa Francesco, riconoscono che il turismo sostenibile è lo “strumento positivo per combattere la povertà, proteggere l’ambiente, migliorare la qualità della vita e rendere donne e giovani economicamente autonomi e protagonisti, così come il contributo del turismo stesso alle tre dimensioni dello sviluppo sostenibile, in particolar modo nei paesi in via di sviluppo”.

In tal senso, vengono promosse la sostenibilità “ecologica”, che procura di non modificare gli ecosistemi; quella “sociale”, che si sviluppa in armonia con la comunità che accoglie; quella “economica”, che dà impulso a una crescita inclusiva.

Da questa triade deve ripartire il nuovo rapporto tra persona e ambiente per un futuro sviluppo davvero equilibrato e sostenibile.

5. La cittadinanza ecologica come caleidoscopio di diritti e doveri ambientali (di solidarietà cristiana): il ruolo del “diritto” nella difesa del creato

L’Enciclica *Laudato Si’* conferma la sua portata straordinaria in un momento storico in cui si sente il bisogno di vincere l’eccesso di antropocentrismo che ha offeso le bellezze del Creato; ciò è possibile se si costruisce una *cittadinanza ecologica* che sia concepita come il vero fondamento della vita umana e l’unico baricentro delle relazioni tra le persone, tra gli uomini all’interno della società globale.

Il binomio tra persona e ambiente oggi, sul piano giuridico, non può che dipendere, inequivocabilmente, dal rapporto tra *diritti e doveri*, in base al quale i “diritti presuppongono dei doveri senza i quali si trasformano in arbitrio”.

Sono proprio i doveri che delimitano lo spazio dei diritti, proponendo la loro difesa e promozione, come un *impegno* da assumere a servizio del bene comune¹⁴.

¹⁴ Secondo la Dottrina sociale della chiesa il *principio del bene comune* è inteso come «l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente. Sul punto vedi anche G. Grasso, *L’ambiente come dovere pubblico “globale”: qualche conferma nella giurisprudenza del Giudice delle leggi?*, Ottobre 2006.

Una riflessione che richiama il dibattito giuridico sul rapporto tra *diritti inviolabili* della persona umana e *doveri costituzionali* contenuti nell'art. 2 della Costituzione italiana del 1948. Questi ultimi, concepiti come *oneri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale*, vedono proprio nella moderna definizione di *sviluppo sostenibile* la più alta espressione della solidarietà tra le generazioni¹⁵.

Sono proprio i doveri di solidarietà che emergono e prevalgono nella dimensione cristiana della tutela dell'ambiente e dell'ecosistema (inteso come "Creato"), che costituisce il "dovere, comune e universale, di rispettare un bene collettivo" al fine di salvaguardare il valore ambientale della biodiversità, intesa come una straordinaria ricchezza per tutta l'intera umanità¹⁶.

Non vi può essere sostenibilità senza la solidarietà; ma nell'Enciclica si fa strada anche l'altra e diversa accezione della "sostenibilità ambientale", ovvero la *sussidiarietà*¹⁷: *tutte le società di ordine superiore devono porsi in atteggiamento di aiuto – di subsidium, ovvero di sostegno, promozione e sviluppo – rispetto a quelle minori, svantaggiate ed in difficoltà.*

Il dovere di "Custodire e coltivare la Terra" costituisce un dovere di solidarietà intergenerazionale: «Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo?» (p. 160). Questo interrogativo, infatti, è al cuore o meglio alla genesi della *Laudato Si'*.

Ecco perché, a nostro avviso, il dovere di *Custodire e coltivare la Terra* non può prescindere dalla cultura della sostenibilità che è prima di tutto cultura dei diritti e doveri ecologici: il rispetto dei diritti e l'adempimento dei doveri ecologici costituiscono la pietra miliare della *responsabilità ambientale* su cui ri-edificare la Casa Comune.

Per raggiungere questo obiettivo della sostenibilità ambientale deve riconoscersi al *diritto* un ruolo fondamentale; il Papa nell'Enciclica attribuisce, infatti, al *diritto* il ruolo di "*moderatore effettivo*" che deve stabilire le *regole* per le *condotte consentite* alla luce del bene comune.

Il Papa ricorda che di fronte alla possibilità di un *utilizzo irresponsabi-*

¹⁵ Vedi V. Pepe, *Fareambiente. Teorie e modelli giuridici di sviluppo sostenibile*, FrancoAngeli, Milano 2009; L. Gaetani, *Lo sviluppo sostenibile nella dottrina sociale della Chiesa*, reperibile su www.lauragaetani.com.

¹⁶ Vedi sul punto il Capitolo Decimo del Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa.

¹⁷ M. Mirilli, *Solidarietà e sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa: implicazioni reciproche*, Tesi di Licenza difesa nell'anno 2005-2006 presso l'Accademia Alfonsiana della Pontificia Università Lateranense, Istituto Superiore di Teologia Morale, Moderatore il prof. Mauro Cozzoli (<http://www.gliscritti.it/approf/2006/papers/mirilli01.htm>, ult. accesso agosto 2017).

le delle capacità umane sono funzioni improrogabili di ogni Stato quelle di “pianificare, coordinare, vigilare e sanzionare all’interno del proprio territorio”.

La struttura politica e istituzionale, ricorda Papa Francesco, non deve esistere solo per evitare le “cattive pratiche”, ma anche per “incoraggiare le buone pratiche”, per stimolare la creatività che cerca nuove strade, per facilitare iniziative personali e collettive.

6. La custodia del Creato come educazione alla sostenibilità

Ricostruire il rapporto tra persona e ambiente fondato sulla nozione di ecologia integrale significa sapere che «la natura ci offre un’esperienza privilegiata della presenza di Dio e del suo amore per le sue creature» (Papa Benedetto XVI, *Pensieri sull’Ambiente*).

L’umanità ha bisogno di un profondo rinnovamento culturale; ha bisogno di riscoprire quei valori che costituiscono il solido fondamento su cui ricostruire un futuro migliore per tutti.

Già Benedetto XVI, considerato il *Papa verde*¹⁸, nei suoi scritti ha più volte parlato di ambiente, e ha richiamato l’importanza dell’educazione nella cura del Creato: «Tutti siamo responsabili della protezione e della cura del Creato. Perciò anche in questo campo è fondamentale l’educazione: per imparare a rispettare la natura; orientarsi sempre più a costruire la pace a partire dalle scelte di ampio raggio a livello personale, familiare, comunitario e politico» (Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace, n. 11).

L’impronta ecologica della chiesa è iniziata con Giovanni Paolo II che, sull’esempio di San Francesco, con l’Enciclica *Sollicitudo rei socialis* ha posto l’accento sull’ecologia cristiana e sulla necessità di usare le risorse della terra in modo equilibrato.

In questa cornice Papa Francesco ha ereditato la forte sensibilità dei suoi predecessori ed ha segnato definitivamente il cambio di rotta della Chiesa, rivolgendosi anche ai non credenti con un’opera che costituisce e costituirà, anche per il futuro, la stella polare dell’Ecologia integrale.

Secondo Bergoglio *l’educazione e la formazione* restano sfide centrali per recuperare il rapporto tra persona e ambiente; nella sua Enciclica sull’ambiente Papa Francesco ricorda che «ogni cambiamento ha bisogno

¹⁸ Papa Benedetto XVI è stato definito con il titolo di Papa Verde perché ha parlato di ambiente e di ecologia più di ogni suo altro predecessore, ma lo ha fatto seguendo gli insegnamenti e il decalogo dell’ecologia di Giovanni Paolo II che nel 1990, in occasione del Messaggio della Giornata mondiale della Pace, fu chiamato “khmer verde”.

di motivazioni e di un cammino educativo»(p. 15) ed in questa sfida sono coinvolti tutti gli ambiti educativi, in primis «la scuola, la famiglia, i mezzi di comunicazione, la catechesi».

La partenza è «puntare su un altro stile di vita» (pp. 203-208), che apre anche la possibilità di «esercitare una sana pressione su coloro che detengono il potere politico, economico e sociale» (p. 206).

Non si può sottovalutare l'importanza di percorsi di educazione ambientale capaci di incidere su gesti e abitudini quotidiane, dalla riduzione del consumo di acqua, alla raccolta differenziata dei rifiuti fino a «spegnere le luci inutili»; secondo Bergoglio «Un'ecologia integrale è fatta anche di semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo».

Tutto ciò sarà più semplice a partire da uno sguardo contemplativo che viene dalla fede: «per il credente, il mondo non si contempla dal di fuori ma dal di dentro, riconoscendo i legami con i quali il Padre ci ha unito a tutti gli esseri. Inoltre, facendo crescere le capacità peculiari che Dio ha dato a ciascun credente, la conversione ecologica lo conduce a sviluppare la sua creatività e il suo entusiasmo».

In questa cornice un ruolo fondamentale nella sfida educativa è affidato alle parrocchie, alle scuole, alle famiglie, ma soprattutto ai giovani appassionati dalla fede che sono il futuro del pianeta.

Come dice il Papa, San Francesco è «l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia»,- modello di come “sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore”.

In questa nuova cornice ecologica la *persona*, intesa come “atto di esistere”, non può non riconoscere quei “minimi beni di fondo in cui quell'esistere consiste”; la persona umana non è tale senza le relazioni: relazioni con il prossimo, con i beni, con Dio.

A nostro avviso la *persona* non può essere *persona umana* senza l'*ambiente* in cui nasce, cresce, si sviluppa e si estingue nel corpo, lasciando ai posteri la bellezza della *memoria*. Senza la Casa comune che è il primo dono del Creatore, non si è persona umana, né relazioni autentiche ci sono, né alcuna memoria può esistere.

A due anni dall'Enciclica *Laudato Si'*, la cura per la natura e per la difesa dell'ambiente devono essere parte di uno stile di vita che implichi fraternità universale, difesa della persona, della memoria storica e dell'identità: solo la sobrietà e la riscoperta dell'umiltà, così come la difesa delle relazioni autentiche e della carità, possono fare della persona umana, unica e irripetibile, una entità in pace con se stessa, con il prossimo e con il

Creato (e con Dio): solo così persona e ambiente potranno ricongiungersi “sull’altare del mondo” e vincere l’eccesso di antropocentrismo di cui siamo prigionieri.

ABSTRACT: The essay examines the Encyclical *Laudato Si’* by Pope Francis, published on June 18, 2015. The Encyclical points out the mutual relationship between the person, the educational commitment and the environmental sustainability as a duty of solidarity. In this scenario, the author intends to state that nature care must be understood as a part of the lifestyle to achieve the universal fraternity.

KEYWORDS: Environment, Sustainability, Person, Solidarity.

Can Democracy Mean Collective Action of Equal Partners?

di Saika Sabir

1. Introduction

‘Democracy has often had undemocratic roots’¹ the non-idealist² claim that the idea of a common national identification as a satisfactory embodiment and expression of every one’s aspirations is but only a theory. The egalitarian inclusions in terms of ‘participatory parity’ (equal right of participation in the democratic process) for all individuals and groups constituting the putative culture of a given polity, is only to promote the idea of common national identity³. But nevertheless, democracy strangely remains an important repository of popular aspirations even today and continues to enjoy advantages over other form of the government. The bewitching idea that democracy means self-government has concerned the democrats to engage in new theories to salvage democracy. Yet, serious challenges are posed to democracy on account that individual cannot have veto on the law or policy, therefore, how could democracy mean ‘self-government’ in any real sense. Ronald Dworkin calls this an interpretative challenge. To redeem the rhetoric of self government he develops an account of partnership democracy- “[t]he citizens of a political community govern themselves, in a special but valuable sense of self-government, when political action is appropriately seen as collective action by a partnership in which all citizens participate as free and equal partners, rather than as a contest for political power between groups of citizens.”⁴ Although Dworkin agrees to the fact democracy provides scope for major

¹ A. Kholi, *The Success of India’s Democracy*, CUP, Cambridge 2001, p. 7.

² I have used the term non-idealist to refer to the critics of democracy, who claim that democracy cannot be fully representative as opposed to those who consider democracy to be an ideal political institution encapsulating equal participation.

³ G. Aloysius, *Dalit-Subaltern Self-Identifications: Iyothee Thassar & Thamizhan*, Critical Quest, New Delhi 2010.

⁴ R. Dworkin, *The Partnership Conception of Democracy* [1998] 3CLR86

ritarian tyranny, nevertheless he makes a strong case for democracy's value by arguing that under a partnership conception every citizen has a share in collective responsibility for the community's political decision, whether or not he or she recognizes it. What I wish to analyze here specifically is this paradoxical reality in capitalist democracies of equal citizenship and majority rule. Partially agreeing with Dworkin's partnership conception of democracy, I argue that, the marginalized or subaltern groups experience themselves as excluded from the nation but at the same time trapped within the nation-state. These groups with varying degrees of intensities put forward their struggle for achieving social equality, which is often suppressed by the state. Without attaining social equality it is impossible for these groups to make any effective claims on governmentality through the means of political equality and electoral democracy.⁵⁵ Therefore, how can one claim that democracy means collective action of equal partners?

2. Democracy's Worth: the Classical Argument

Are there good reasons to believe that if rulers are selected through contested elections then political decisions will be rational, governments will be representative, and the distribution of the resources will be egalitarian? Whenever we talk about democratic disappointment we tend to question it just in terms of ballot and votes. Such propositions of 'form' restrict democracy to mere theorems⁶ that denude it of all substantive content. Such a simplistic appreciation of democracy's worth could be problematic even from the point of view of a critic. It was precisely against such oversimplified assumptions that Carl Schmitt wrote his most famous works in Weimar Germany, eventually leading to Hitler's capture of power through democratic means.⁷ Thus even those who disdain democracy, could ignore its more important gender capacity only at their own peril⁸⁸. However, I do not make this argument to deny the importance of representation through free elections and universal suffrage, it is a critical dimension of democratic theory and is important in its own right.

⁵ P. Chatterjee, *Democracy and Economic Transformation in India* [2008] EPW 19.

⁶ Theorems here refers to the procedural aspect of democracy, most popularly the one devised by R. Dahl. See, G. Stoker, *Why Politics Matters: Making Democracy Work*, Palgrave Macmillan, London 2006.

⁷ E. Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham 2004.

⁸ A. Phillips, *The Politics of Presence*, OUP, Oxford 1996.

In addition to the claim of representation I wish to point out other significant characteristic of the modalities of democratic practice in political theory, the most fundamental of which is ‘equality’. Hence, I will delve upon Dworkin’s interpretation of different forms of democracy.

In his last book *Justice for Hedgehogs*, Dworkin explores the relationship between democracy and equality by addressing the question: “What form of democracy is most appropriate to an egalitarian society?”⁹ Dworkin introduces two different interpretive approaches to the understanding of democracy; (i) dependent interpretation of democracy and (ii) detached interpretation of democracy.¹⁰ The first approach supposes that the best form of democracy is the one that is most likely to produce the substantive decisions and outcomes that will treat all members of the community with equal concern. Thus according to this view the main features of a democracy —universal suffrage, free speech, and the rest— are important to the extent that they enable distribution of material resources and other opportunities in an egalitarian way. The real test in case any controversial question with respect to the form of democracy would be; “[w]hich decision of these controversial issues seems most conducive to advancing or protecting these substantive egalitarian goals?”¹¹ The second approach is more feature-oriented, it insists that the democratic character of a political process be judged by looking to features of that process alone. The primary emphasis here would be on the distribution of the political power in an equal way, not what results it promises to produce. So it argues that features such as freedom of speech, and universal suffrage, helps to make political power more equal. In case of any controversial question regarding the political process, should be resolved by asking “[w]hich decision is best calculated to improve equality of political power still further?”¹²

In spite of the popularity of the detached conception, Dworkin argues that it cannot be successful in a pure form and outlines a pure dependent conception, which provides the most attractive choice. However, a shift in focus from relevance of numbers to equality will engender an understanding of how in a democratic society political decisions are taken by collective action of equal partners. It is important to mention here that I only partially agree with Dworkin’s partnership conception of democracy, which is based on the idea of political equality. Even though Dworkin

⁹ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

contends that political equality is most fundamental to democracy, he fails to address the question of social equality, which is a condition precedent for an inclusive society. The marginalized groups that do not fit into the definition of political society cannot be equal actors in a democratic process. I will get back to this point in section IV of this paper, after having discussed Dworkin's partnership conception of democracy at some length.

3. Why Theorems of Democracy should not be taken seriously: Partnership Conception as an Alternative

Ever since Tocqueville in the early 19th century, it is a common argument that electoral democracies foster the tyranny of the majority. Problem often arises when rule by people comes to mean rule by particular ethnic group: "*when in ethnic society the demos becomes defined as the ethnos*"¹³. It is arguable that the democratic institutional design, including the choice of voting rules and forms of representation has often proved to be a harbinger of brutal attacks on minorities, underprivileged and poor by the majority ruling elites¹⁴. Therefore, should these theorems of democracy be taken seriously? As an alternative, Dworkin provides a redeeming concept of democracy – "The Partnership Conception"¹⁵, which I have discussed here.

Partnership conception would imply government by all the people, acting together as full and equal partners in a collective enterprise of self-government. A partnership conception requires that all citizens must play a part collectively in *shaping* as well as *constituting* the public's opinion—therefore every citizen plays two main roles; first, as judges of political contests whose verdicts expressed in form of formal election, referenda or direct legislation are decisive. Second, where they act as participants in the political contest they judge—here they are participating in form of candidates and supporters, whose actions help in different ways to *shape public opinion* and how rest of the public vote. As discussed in the previous section, Dworkin's primary concern is the way in which democracy is construed. The narrow detached interpretation i.e., the majoritarian conception purports to be purely procedural and therefore independent of other dimensions of political morality; it allows us to say, that a decision is dem-

¹³ G. Stoker, *Why Politics Matters: Making Democracy Work*, Palgrave Macmillan, London 2006.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ R. Dworkin, *The Partnership Conception of Democracy*, cit.

ocratic even if it is very unjust. But the partnership conception does not make democracy independent of the rest of political morality. However, this justification ensues a very important question of “How” i.e., are these claims just an appeal to the psychology with respect to how one should construe one’s position in relation to others in a political society? If not, then is there any theoretical basis for explaining how all citizens can act as equal partners in any real sense?

These questions are not left unaddressed. Dworkin has in some of his most prominent work and else where, developed fundamental conceptions; he has developed the conception of equality as “equality of resources” and “equal concern” at length in *Sovereign Virtue*¹⁶. In his book review of John Rawls’ *A Theory of Justice* in 1973 and following which in his book *Taking Rights Seriously* in 1977 he developed the conception of liberty¹⁷. In developing a partnership conception, he has brought these ideas together, which has been present at the heart of his overall argument for political equality and its intrinsic connection to democracy¹⁸. His defense can be together summed up as.

The Agency Argument

Dworkin puts forward the agency argument on moral and ethical grounds. He begins on the premise that as human beings we already hold certain moral beliefs that could be exploited further to defend the partnership conception of self-government. This would be to believe that under some circumstances we are jointly responsible, as individuals, for the consequence of the collective action of groups to which we belong—that we share a responsibility for the collective achievements or failures that goes beyond our responsibility, as individuals, for our own contribution to that action. But there are cases where we are held responsible even though we did not contribute to—indeed, even if we dissented from—particular actions. How do we justify such situations? According to him the language of agency would be justified for a reason that is independent of any causal claim: “[C]ollective agency is an example of an opposite kind of separation, when we have responsibility without causal impact, and that explains, I think, our temptation to say that this, too, is a kind of agency, though again a special and limited one.”

¹⁶ R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2010.

¹⁷ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

¹⁸ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, cit.

The Argument of Shared Responsibility through Equal Membership

However, the agency argument does not justify ethical integration of all in the collective action of a community. It is not always appropriate to ethically integrate everyone in the collective action of the community to which one in some sense belongs. In fact it is pervasive when ethical integration is done in the more mundane cases, where the action is collective only in statistical sense. Also in cases where the community does not recognize certain minority group as full members, even when they participate in political life; “[i]t would be wrong for members of racial minority to accept a shares responsibility for the political decisions that systematically ignored their own needs and fate, even if they were each allowed an equal vote in the majoritarian processes that produced those decisions.” Therefore he concludes that ethical integration with the collective acts of a political society is only appropriate for citizens whom the society treats as full and equal members of it; “[C]itizens have shared responsibility for political decisions in, but only in, a democracy that provides every citizen substantial equality of part and voice in its collective decisions, that recognizes the equal importance of every citizen’s fate in deliberating and executing those collective decisions, and that guarantees each individual a sovereign immunity from such collective decisions over certain matters of conscience and faith that, as a matter of self-respect, people must decide for themselves.” These conclusion that Dworkin draws, has an important implication; although it is essential that democracy provides self-government, but that essential connection can be claimed only if we conceive democracy as something more than majority rule. We must understand it as a kind of partnership among citizens that presupposes individual rights as well as majoritarian procedures. But that is still wanting of a justification that if self-government does not empower individual in any straightforward manner, then why should we care for it at all? Once again Dworkin, delves upon the idea of a shared responsibility for collective action- “[b]ecause it invites us to look at the idea of partnership as itself a source of value. It is valuable to work with others as partners toward something important, both because that kind of relationship with other people is ethically satisfying, at least to many people, and because, particularly in politics, the conditions of equality and respect that make it possible are independently good. So we do, after all, make a large and important claim when we say that democracy means self-government, and we must do our best, as lawyers and scholars and citizens, to realize what that claim really means”¹⁹.

Thus by deploying these two arguments Dworkin concludes that approach to democracy must be more result-oriented i.e., a political system must be judged by its capacity to improve the conditions of democracy.

¹⁹ R. Dworkin, *The Partnership Conception of Democracy*, cit.

However, in drawing such conclusions he does not rule out the importance of majoritarian political procedure. He contends that even the conditions of political partnership plainly require certain majoritarian political procedures. Citizens are not offered an equal role in government unless their representatives are chosen in periodic elections in which no one has more votes than anyone else. However, it would be a mistake to suppose that a genuine democracy is one which has been created only in accordance with or is sustained only by the will of the majority, the individual rights of equality and freedom must be in place and protected by the majority as well.

4. In Partial Agreement

By establishing an intrinsic connection between political equality and democracy, Dworkin, thus surmounts the interpretive challenge. If practices of representation are present in a nominally democratic state, but citizens are disallowed from freely participating in politics, the formal existence of representative bodies alone cannot compensate for the absence of participatory mechanisms. However, in his analysis Dworkin, omits more complex dynamics of the relationship between equality and democracy. This would hold true, particularly in case of non-western democracies—where the word “democracy” becomes highly interpretable in the context of a largely illiterate, multilingual, heterogeneous, and un-politicized electorate.²⁰ In this section I will delve upon the underside of political society that is unable to recuperate certain groups from utter marginalization. This is where Dworkin’s claim on centrality of political equality falls thin, for these are group of people who fall outside the spectrum of political society and therefore are unable to gain access to the mechanisms of political society. I agree with Dworkin to the extent that political equality argument can be used to operationalize a substantive concept of democracy; what about social equality? Indian democracy becomes a classic example in this regard, which I wish to delve upon, to demonstrate limitations of Dworkin’s partnership conception of democracy.

I would like to here, draw attention to the critical difference that marks the Indian political system. This is produced by a split in the field of the political—between a domain of properly constituted civil society, and a more ill-defined and contingently activated domain of political so-

²⁰ G. C. Spivak, “*Draupadi*” by *Mahasveta Devi*, [1981] *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 2, Writing and Sexual Difference.

ciety²¹. Civil society in India today, peopled largely by the urban middle classes, is the sphere that represents the domain of capitalist hegemony. The other domain includes large sections of the rural population and the urban poor. These people do, of course, have the formal status of citizens and can exercise their franchise as an instrument of political bargaining²². But they do not relate to the organs of the state in the same way that the middle classes do, nor do governmental agencies treat them as proper citizens belonging to civil society. However, there is yet another domain present in every region of India; the marginal groups of people who are unable to gain access to the mechanisms of political society. They are often marked by their exclusion from rural (peasant) society, such as low-caste groups who do not participate in agriculture or the tribal peoples who depend more on forest products or pastoral occupations than on agriculture. Political society and electoral democracy have not given these groups the means to make effective claims on governmentality²³. In this sense, these marginalized groups represent an 'outside' beyond the boundaries of political society. While there is much passion aroused over ending the discriminations of caste or ethnicity or asserting the rightful claims of marginal groups, there is little conscious effort to view these agitations as directed towards a fundamental transformation of the structures of political power²⁴. The continued existence of feelings of alienation among these marginalised or sub-national groups has given rise to secessionist movements and threats to political stability of the nation. In the recent past, there have been several movements by sub-ethnic identities²⁵ in several states in India, that have resulted in rearrangements of internal state boundaries.

It is in reference to exclusion of these marginalized groups from the realm of political society, I would say that Dworkin's partnership conception of democracy has serious limitation. On the question of ethical integration of the member of these marginalized communities, which Dworkin himself suggest, such integration through voting rights would not be possible. Since these groups are outside the spectrum of political

²¹ P. Chatterjee, *Democracy and Economic Transformation in India*, cit.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ T. Lemke, *The Birth of Bio-politics: Michel Foucault's Lecture at the College de France on Liberal Governmentality* (2010), Economic and Society.

²⁵ Telangana, in Andhra Pradesh; Vidarbha in Maharashtra, Coorg in Karnataka; the new states of Jharkhand, Chattisgarh, Uttarakhand are a result of agitation by groups seeking a separate ethnic identity.

society, they are unable to make claims on even the basic necessities of life. Thus even if they are allowed equal vote in the majoritarian process, from the point of view of governmentality their right of equal citizenship is denied. In such cases how can they assume roles of equal actors or take equal responsibility for collective action in the democratic process.

5. Conclusions

In asserting the value of democracy, Dworkin argues that ‘democracy means self-government’ wherein ‘every citizen participates as free and equal partners’. It is this claim that I have examined in this paper. Through the partnership conception of democracy Dworkin sufficiently establishes how can democracy uphold self-government. However, there are great difficulties in stating what the claim of self-government means. With respect to achieving it through equal socio-political partnership the theory still remains wanting. This particularly holds true in case of country like India where deep and politicised diversities have proved to be an anathema to democracy. India has reached 67 th year of its democratic rule – however, there is a frequent criticism by political and social activist that India’s political democracy in its working has produced its own exclusions²⁶. To operationalize a substantive concept of democracy it is important that all citizens of the polity are equal. The political deprivation induced by the irregularities in the governance mainly affects the marginalized groups. Therefore the contemporary democrats and political thinkers have emphasized on treating political equality fundamental to democracy. They argue that economic performance, social opportunity, political voice and public reasoning are interrelated²⁷. To appropriate Amartya Sen’s words, “we must remember what John Rawls taught us while measuring democracy’s value”-democracy has to be understood primarily in terms of ‘public reasoning’, including the opportunity for public discussion as well as interactive participation and reasoned encounter²⁸. But then those who fall within the realm of political society make their claims on government through the institution of democracy, and in turn are governed. The latter domain, which represents the bulk outside the democratic politics in India

²⁶ P. R. de Souza, S. Palshikar and Y. Yadav, *State of democracy in South Asia : A Report / by the SDSA Team*, OUP, New Delhi 2008.

²⁷ A. Sen, *The Idea of Justice*, (Penguin, 2010), p. 350.

²⁸ A. Sen, *What’s the Point of Democracy?* [2004] Bulletin of American Academy of Art and Science.

cannot be ethically integrated into the process, therefore, how can they act as equal partners. As a matter of fact, it could even be said that the activities of political society represent a continuing critique of the paradoxical reality in all capitalist democracies of equal citizenship and majority rule.

ABSTRACT: The non-idealist claims that a common national identification as a satisfactory embodiment and expression of every one's aspirations is but only a theory. The egalitarian inclusions in terms of 'participatory parity' (equal right of participation in the democratic process) for all individuals and groups constituting the putative culture of a given polity, is only to promote nationalistic aspirations of the elite. Ronald Dworkin counters this argument by calling it an interpretative challenge. To redeem the rhetoric of self-government he develops an account of partnership democracy - "the citizens of a political community govern themselves, in a special but valuable sense of self-government, when political action is appropriately seen as collective action by a partnership in which all citizens participate as free and equal partners, rather than as a contest for political power between groups of citizens" Delving upon Dworkin's argument, in this paper I have analyzed the paradoxical relationship between equal citizenship and majority rule in a capitalist democracy.

KEYWORDS: Citizenship and Majority Rule, Capitalist Democracy, Ronald Dworkin.

INCURSIONI

Full Metal Jacket e Mickey Mouse. Quando l'umano sopravvive al civile

di Pasquale Viola

Full Metal Jacket è un film di Stanley Kubrick del 1987, tratto dal romanzo di Gustav Hasford *The Short-Timers*. Il film, ambientato in un campo di addestramento dei Marines negli Stati Uniti e in Vietnam durante l'offensiva del Tet del 1968, racconta la trasformazione di diciassette civili in macchine di morte al servizio del Creatore (perché, come afferma il sergente maggiore Hartman durante l'addestramento, il compito dei Marines è spedire anime sempre fresche all'altro mondo).

Di Vietnam si è scritto e parlato molto, cercando ogni volta di veicolare in modo pietoso un messaggio di condanna della violenza. Non è questo, però, il caso di *Full Metal Jacket*, e fu lo stesso Kubrick ad affermare che il libro da cui la storia è tratta «offriva non facili risposte morali o politiche; era allo stesso tempo a favore e contro la guerra. Esso appariva incentrato solo sulle cose così come sono»¹.

Chi non conosce Mickey Mouse, noto in Italia come Topolino, il personaggio antropomorfo creato nel 1928 da Walt Disney e protagonista di serie animate e fumetti? Solo il nome rievoca sentimenti innocenti e lascia riapparire qualche ricordo dell'infanzia. Eppure, all'alba della sua diffusione in Germania, Walter Benjamin non ne colse il lato innocente, scorgendone, invece, la capacità rappresentativa della degenerazione civile nell'*istanza di rifiuto* delle esperienze. A tal proposito, nel criticare il riconoscimento del pubblico in esso, nel *frammento 119* egli scrisse: «in questi film l'umanità si prepara a sopravvivere alla civiltà. Mickey Mouse raffigura il fatto che la creatura può continuare a esistere anche quando si sia spogliata di ogni rassomiglianza con l'umano [...] Questi film sconfessano ogni esperienza in modo più radicale di quanto sia mai accaduto [...]»².

¹ G. D. Phillips e R. Hill, *The Encyclopedia of Stanley Kubrick. From The day of the fight to Eyes wide shut*, Facts on file, Inc., New York 2002, p. xxiii: «[...] the book offered no easy moral or political answers; it was neither pro-war nor anti-war. It seemed only concerned with the way things are.»

² W. Benjamin, *Mickey Mouse, il nuovo melangelo*, Genova 2014 (tit. orig. *Zu Mickey-Maus*), p. 9.

Dalla sceneggiatura di *Full Metal Jacket*³:

87 ESTERNA. CITTÀ IN FIAMME — NOTTE

Il plotone si muove attraverso la città, stagliati contro i fuochi infuriati. A scene in, inferno.

JOKER (narrazione) Abbiamo inchiodato i nostri nomi nella storia abbastanza per oggi. Scenderemo verso il Fiume dei Profumi per accamparci li stanotte.

I marines iniziano a cantare.

PLOTONE MARINES Chi è il capo del club creato per te e per me?
M-I-C-K-E-Y M-O-U-S-E.



Cosa lega il film di Stanley Kubrick al grazioso Topolino ideato da Walt Disney e analizzato da Walter Benjamin? La degenerazione fisica e psichica dell'essere umano. Lontano dai buonismi e dai moralismi, si può

³ S. Kubrick e M. Herr, *Full Metal Jacket*, 1985:

87 EXT. BURNING CITY--NIGHT

The platoon moves through the city, silhouetted against the raging fires. A scene in, hell

JOKER(narration) *We have nailed our names in the pages of history enough for today. We hump down to the Perfume River to set in for the night*

The marines start to sing

MARINE PLATOON *Who's the leader of the club that's made for you and me? M-I-C-K-E-Y M-O-U-S-E*

con certezza affermare che il filo rosso-sangue che ne lega i destini si avvolge sul rocchetto della moderna società “veloce”. E la velocità è il preludio alla liquidità; in un insieme sempre nuovo di incessanti inizi non c'è posto per la maturità individuale e sociale, macinata dalla pietra della responsabilità dei nostri tempi: bisogna stare al passo.

E così Kubrick, per intuito o volontà, dipinge l'ingresso della società moderna nel tempo che si frantuma marciando e cantando “*We play fair and we work hard and we're in harmony. M-I-C-K-E-Y M-O-U-S-E. Mickey Mouse Mickey Mouse?*”, mentre il fuoco dei lanciafiamme teoretici divora la realtà. Scrivo realtà, leggi verità. La verità è bruciata, e con essa va in fumo l'ultima ombra di umanità dei protagonisti che, solo qualche istante prima, osservano l'agonia del cecchino Vietcong, ucciso da un colpo di grazia sparato a bruciapelo. In questo scenario, il rumore dello sparo lascia lo spettatore con un forte dubbio morale: atrocità, compassione, odio, empatia, indifferenza o sensibilità? Forse, tutto questo. Il film non è una denuncia alla semplice spersonalizzazione, ma è un tratto di evidenziatore sull'incapacità di provare empatia in determinate circostanze. Si dovrebbe soffrire insieme per una capacità commutativa sociale: chi preme il grilletto del lanciafiamme riesce ad immaginare se stesso come bersaglio della sua arma? Nel tempo di oggi, no; egli penserebbe sia solo un caso – solo una serie infinita di variabili – se la fortuna gli ha messo il dito sul grilletto e non la faccia sulla canna, con buona pace per chi non è stato altrettanto favorito dalla sorte.



Un ulteriore punto sul quale soffermarsi: perché il protagonista – il soldato Private Jocker – indossa una spilla col simbolo della pace e un elmetto con le parole “Born to kill”? Se il film è incentrato sul mutamento della natura umana, perché rimandare alla naturalità del nichilismo? È, forse, questo un modo per negare il mutamento e dire che, nel profondo, siamo tutti nati per uccidere un po’ e la società, in realtà, ci addolcisce verso il prossimo? Siamo, qui, dinanzi alla profonda negazione sulla *possibile* esistenza di una società anarchica che si fonda su di una solidarietà innata: come per il giudizio sulla guerra del Vietnam, anche qui sarebbe semplicistico affermare – o dimostrare – una tesi piuttosto che l’altra. Ogni valutazione è attratta, senza soluzione di continuità, nell’orbita del possibile. Tuttavia, va da sé che per un principio di reciprocità inscritto nelle vicende umane si debba rifuggire da questa prospettiva, pena la vita di chi ha scritto. E della tua che leggi.

Il diario psicofotografico: la macchina fotografica e il rapporto con la singolarità

di *Olimpia Ammendola*

La macchina potenzia le capacità e le abilità dell'uomo, le amplifica a dismisura. L'automobile ha amplificato a livelli esponenziali la possibilità di spostarsi, ha accorciato le distanze e modificato in maniera irreversibile i tempi. Il computer ha rivoluzionato la nostra vita e sicuramente anche la nostra modalità di apprendimento che da sempre è stata sequenziale, lineare, rispettosa delle gerarchie. Il computer e la rete hanno demolito acquisizioni millenarie e modificato la percezione dei fatti e con essa il nostro pensiero. Ogni macchina pone un problema del suo uso, del rapporto che costruiamo con lei, dello scopo che le affidiamo.

La macchina fotografica è sempre stata usata per immortalare un momento, un frammento dell'esistenza, per irrigidire in una posa prefabbricata quello che è il naturale fluire di una situazione, di una vita, di una persona. L'invito al sorriso che veniva sempre fatto, era la riprova di questo intendere la fotografia come un voler ingessare in un idealtipo, la persona e il suo vissuto di quel momento. La fotografia non era interessata alla singolarità, anzi diciamo pure che la singolarità era esattamente ciò che in primis tendeva a cancellare. E quindi le fotografie che venivano fatte agli sposi dovevano seguire una rigida sequenza, una procedura prestabilita il cui scopo era quello di confermare che tutto era andato come doveva andare. L'imprevisto era annullato, la sorpresa non era contemplata anzi era da considerarsi rovinosa.

Il diario psicofotografico è un esperimento che il dottor Alfredo Toriello, psicoterapeuta che da anni opera in Campania, ha realizzato quest'anno con un gruppo di volontari.

Si è trattato di un laboratorio esperienziale in cui le persone che si incontravano una volta al mese, mettevano in gioco i loro vissuti, le loro suggestioni, i loro ricordi, le loro associazioni.

“Questo è il luogo dell'irrazionale” – così ha esordito il primo incontro il dottor Toriello.

L'irrazionale è il clandestino a bordo del nostro vivere quotidiano in cui ci si misura continuamente con il dover essere che altro non è che un dover produrre. La società della prestazione altro non richiede che il compito venga svolto secondo le procedure prestabilite. L'irrazionale che ci abita è relegato in momenti in cui il controllo della coscienza è meno vigile, meno fiscale e allora questo viene fuori in tutta la sua potenza e forza e fa paura.

Mettere insieme la parola scritta e la fotografia, questo era il compito che veniva assegnato ai partecipanti al gruppo, compito che ha significato far avvicinare due cose che vengono percepite dalla nostra cultura come alternative. La scrittura richiede la sequenzialità, il mettere in ordine in maniera lineare, tenendo presente le gerarchie insite nella struttura del discorso. La fotografia appartiene all'analogico, all'istante slegato dal contesto.

Eppure una foto ti evoca un ricordo, un problema, un vissuto, può rappresentare un'improvvisa zumata su una zona oscura di te stesso e diventa discorso, diventa forma di elementi sino a quel momento slegati, diviene *insight* che ti permette di ricostruire ciò che appare come un non sense, è qualcosa che assume forma, *gestalt* e tutti gli elementi sino a quel momento isolati, appaiono interrelati.

Come per la scrittura anche la fotografia può essere non solo fruita ma anche agita direttamente dal soggetto nel senso che ciascuno può con un click cogliere, una porzione di mondo, un momento del *panta rei*, e, in un istante costruire una rappresentazione, un'interpretazione della realtà che è esterna e interna.

Questa è la fotografia o meglio la consapevolezza che la scelta del soggetto che fotografiamo è una costruzione, un ponte tra l'anima e il mondo se si è disponibili a porsi in maniera aperta verso il mondo della vita, attuando quell'epochè husserliana tanto semplice e tanto difficile perché richiede la messa tra parentesi di tutto il ciarpame culturale, il già detto, il già sentito, la chiacchiera, il pregiudizio. Operazione quasi impossibile in un'epoca in cui si parla di parole, di discorsi rimestati, perché, inutile dirlo, ci aggiriamo in una immensa prateria dove troneggiano gli *idola theatri*. Ma più che una prateria si tratta di una fortezza dove siamo rinchiusi perché ci sentiamo assediati da un mondo in cui il vecchio non serve più e il nuovo fa fatica ad affermarsi.

Sembra incredibile come in questa situazione di eclisse della prospettiva, una macchina fotografica possa diventare un oggetto di trasformazione della nostra interiorità. Cambiare se stessi è l'unico orizzonte possibile, perché la singolarità è l'unico terreno su cui è possibile misurarsi. L'idea di

un'intelligenza collettiva che poteva e doveva cambiare il mondo, si è sgretolata e noi oggi raccogliamo le macerie di quella che è stata una grande idea forza del '900. Il terzo millennio vede una nuova ridefinizione della singolarità che non è un nuovo concetto, bensì un'idea che parte dalla constatazione del cambiamento determinato dalle nuove tecnologie.

La macchina fotografica non è una nuova tecnologia perché risale al secolo XIX però l'uso di questa in un contesto di sperimentazione psicofotografica, è senza alcun dubbio un'idea nuova in cui la consapevolezza che la singolarità costituisce un terreno su cui lavorare, misurarsi, creare giochi di relazione che smuovono matasse aggrovigliate di problemi non risolti e che sollecitano il soggetto ad ascoltarsi, a sentire il magma di sofferenza che è in ciascuno di noi, tutto questo non può non essere considerato una novità assoluta nel campo della psicologia. E questo in un momento in cui c'è una crescita preoccupante di ricorso agli antidepressivi che, come si sa "curano" il sintomo senza preoccuparsi del messaggio che ogni sintomo invia.

"Il diario psicofotografico" è stato realizzato nel corso di un anno dove il gruppo si è riunito una volta al mese e in ogni incontro c'era un tema specifico su cui si scriveva, si fotografava, si eseguivano esercizi con il corpo. In pratica sono stati utilizzati tutti i possibili linguaggi da quello parlato, all'iconico, al corpo. Ogni soggetto ha potuto verificare la potenza della macchina fotografica, di come uno scatto anziché immortalare un momento, lo vivifica, lo rende disponibile per altri significati, altre associazioni.

La nevrosi si ha quando ci si identifica e ci si ingessa in un'unica interpretazione che assume i connotati della verità rivelata. Il nevrotico è un fondamentalista dell'anima perché identifica tutto se stesso con la sofferenza che lo ha colpito. In realtà c'è un magnetismo strano che lo porta a ritornare sul già visto, già vissuto. È il bisogno di pareggiare i conti, di rivalersi, che lo conduce quasi ipnoticamente, in situazioni in cui non può che riprodurre la sofferenza che dice di voler superare.

La fotografia può interrompere un circuito chiuso su se stesso perché irrompe in una situazione codificata, cementificata. Nel film *L'ultimo uomo di Sara* di Ennio Morricone, la macchina fotografica diventa movente dell'assassinio della protagonista perché "ciò che la memoria tradisce la moviola ricostruisce". In questo film la protagonista, Sara, non si arrende al fatto che la realtà e gli individui sono sfuggenti. Vuole ad ogni costo capire e usa la fotografia per andare oltre la fotografia stessa. Lo stesso meccanismo che pervade il protagonista di *blow up* che non si arrende al fatto che la realtà e l'uomo non vogliono essere definiti e collocati in con-

torni precisi. Egli vuole la verità ad ogni costo ma l'arte fotografica infine deve arrendersi all'inganno.

La fotografia non serve a svelare la finzione, perché la realtà in quanto tale ha mille facce e la nostra esistenza altro non è che una miscela di verità e falsità. Illusione e disillusione continuamente si rincorrono in un gioco di specchi e di rimandi e in questo gioco la macchina fotografica può esercitare la sua signoria. Ma si tratta di una signoria che ha sperimentato la servitù di hegeliana memoria, cioè una signoria che ha imparato a vivere perché ha imparato a pensare e soprattutto a sentire le voci di dentro.

Confessioni di un totòlitario. Piccolo viaggio di ritorno a Totò a colori

di *Roberto Escobar*

*Si informi, se non lo sappia...
Antonio Scannagatti*

Totò, Pan e salam, per il mio libretto avevo proposto questo titolo, nel 1998. A me piace, dissi allora al mio editor. E lo dissi pensando a come lo avrebbe detto il Principe. Lo ricordate, alle prese con l'Onorevole Trombetta (Renato Castellani) e al cospetto di una misteriosa signora con la veletta? La scena è quella del vagone letto. La bella sconosciuta – Isa Barzizza, incantevole – s'è appena introdotta nello scompartimento. Dove dormirà, visto che i letti sono due e loro adesso sono in tre?

Totò ce l'avrebbe, un'idea. «Oddio, c'è a chi piace e c'è a chi non piace. A me... per esempio... piace». In divisa da onorevole, l'altro ascolta serio. Da qui a Milano, prosegue il viaggiatore in borghese – cioè il Maestro Antonio Scannagatti diretto al Nord, dove gli editori Tiscordi & Sozzogno faranno di lui il Cigno di Caianiello –, da qui a Milano, dunque, ci sono dieci ore. «Le dividiamo in due riprese. Mi spiego. Le prime cinque lei starebbe nel letto di sopra, e io e la signora... pazienza... ci arrangiamo nel letto di sotto. *Viceversa*, per le seconde cinque ore lei – qui punta un indice perentorio contro il Trombetta fu Trombone – passerebbe nel letto di sotto, e io e la signora nel letto di sopra».

Per far girare il ragionamento, il criminale in bombetta accosta alla tempia la mano destra e a dita semichiuse la fa ruotare avanti e indietro, ritmicamente. Ma il Trombetta fu Trombone non ci casca. Né tampoco ci cascò il mio editor, che mise la mia proposta nel posto più sicuro del vagone letto. Cioè, vicino alle valige. Eppure, c'è ancora a chi piace, quel titolo screanzato. A me, per esempio...

Un tafano in borghese

Questo è il mio Totò: l'arcaico e sempre vivo dio caprone, senza limiti e misura, che se la ride con il lazzo sciocco. Pan che gioca con il salam. Lo è da quando, in un cinema di quinta o sesta visione – ce n'erano, allora – mi capitò di vedere *Totò a colori*. Il film era vecchio di circa vent'anni, ma la platea era gremita. Non si trattava del primo incontro con quello che poi sarebbe diventato per me il più grande filosofo del Novecento (esagero). Il primo, o i primi, erano avvenuti per merito di un Radiomarelli RV104 con il corpo di legno molto più grande dello schermo.

Ero un bambino. Su quei 17 pollici in bianco e nero, oggetto del desiderio di un'Italia ricca di speranza, fui affascinato da un folletto con la ramazza in mano. "A vent'anni ci vuole una moglie", cantava il folletto volando in tondo e spazzando un cortile. Poi lo vidi – e ancora lo vedo, con sgomento divertito – posare il collo magro e snodato, anzi tutta la testa su un piatto ovale, di quelli che si usano per servire il pesce. Era *San Giovanni decollato*, come avrei scoperto tanti anni più tardi.

Non ricordo se un po' prima o un po' dopo il folletto canterino, sullo schermo del Radiomarelli mi apparve una creatura ancora più fantastica: il Maestro Lumaconi di *Totò le Mokò*. Era un uomo e insieme era tutta un'orchestra, con tanti congegni musicali quanti la fantasia di un bambino non bastava a immaginare: tamburo, corno, fisarmonica, piatti, campanelli. All'improvviso, per prodigio, quell'uomo orchestra si trasformava. Al posto delle note, dal suo corpo secco e snodato di marionetta partivano colpi di pistola, cannonate, fumi e mortaretti. Era incontenibile, l'ometto dal mento storto e dalla magia leggera come una giravolta. Allora non lo sapevo, ma già lo avevo deciso: quello sarebbe stato il mio sguardo comico sul mondo. Comico significa anche tragico, nel senso antico che viene da *tràgos*, il capro divino dal cui sacrificio pare esser nato il teatro.

Torniamo a *Totò a colori* e al vecchio cinema di quinta o sesta visione. Si chiamava Cinema Volta, e stava in Corso Garibaldi, uno dei tanti delle città e dei paesi d'Italia. Era di pomeriggio. Io ero stato attratto dai flani che dall'entrata mi guidavano l'occhio per un lungo corridoio fino al botteghino. Ne ho ancora la memoria, e ben viva. Mi trovo in una platea stretta e vociante. L'aria zeppa di risate odora di sigarette. Sullo schermo qua e là invaso dalle ombre degli spettatori tutto mi appare esplosivo e lampeggiante. Attraverso il buio e il fumo, rivedo il folletto della mia infanzia che angaria un signore molto rispettabile. Si tratta del povero Onorevole in balia del caos. Su di lui il criminale in bombetta – *alias* il Cigno di Caianiello, per quanto solo *in pectore* – infierisce pungente e fastidioso come un tafano.

In quella sala ancora non penso quello che oggi penso dei filosofi: che dovrebbero essere fastidiosi e pungenti al pari del tafano di Socrate, «posto dal dio ai fianchi della città come ai fianchi di un cavallo». Tuttavia già so da che parte stare. Non da quella del Trombetta in divisa, ma da quella del tafano in borghese. Ed eccolo lì, il più grande filosofo del Novecento (esagero, forse), a usar parole e corpo a mo' di pungiglione. Eccolo lì, a violentare il cerchio che l'altro fa con il braccio messo ad anfora sul fianco. Cocciuto, ci si infila e ci si riinfila ad avanbraccio e mano tesi, in quel pertugio inopinato e irresistibile. Sono fatti così, i filosofi veri (e non esagero). Quando vedono un cavallo, non sanno frenarsi. Ancora meno se è in divisa da Trombone.

Da quel pomeriggio al Volta, *Totò a colori* è stato per me *il* film di Totò. Ed è quello che terrei, se a tutti i film di tutto il cinema fossi costretto a rinunciare, tranne a uno. Non è il più grande. Non è il più profondo, né tampoco il più ponderoso. Anzi, è piccolo, minimo. È leggero e superficiale. Ma chi ha detto che andando in fondo – ammesso e non concesso che non si vada a fondo –, si trovi di più e di meglio di quel che ci incanta nella leggerezza della superficie? Chi ha detto che un elefante non solo pesi, ma anche valga più di una bolla di sapone?

Non è facile esser leggeri. Bisogna impararlo. Bisogna imparare ad attraversare la vita senza mettersi in divisa. Lo sa Totò, e lo sa Antonio de Curtis, per quanto sia felice come un bambino di potersi chiamare Altezza imperiale, conte palatino, cavaliere del Sacro Romano Impero, esarca di Ravenna, duca di Macedonia e d'Illiria... «Tengo molto al mio titolo nobiliare – amava dire –, ma a pensarci bene, il mio vero titolo nobiliare è Totò». Chissà, guardandosi nello specchio della sua marionetta, magari Antonio de Curtis si beava di vedere un Trombone tenuto a bada e messo sotto da un filosofo in bombetta. Sarebbe d'uopo dire: si beava di un ossimoro. Ma il termine gli parrebbe ridicolo ed eziandio pomposo, al pari di quelli che in scena usava come leggerissime ali comiche, a prescindere.

Gangster e altri sozzogni

Facciamoci catturare una volta di più dalla danza del folletto cante-rino, dalla musica dell'uomo orchestra, dal caos filosofico del criminale ferroviario. Per i Trombetta fu Trombone sparsi nel mondo sarebbe un colpo di fortuna se quel folletto, quell'uomo orchestra, quel criminale stesso nei limiti della farsa, e per il resto fossero beneducati e responsabili. Li potrebbero mandare in scena nelle occasioni ufficiali, loro con tutti i loro

piatti, corni, tamburi, campanelli, pistole, fucili, cannoni ed «ebbene sì, io la tocco... ma lei perché mi fa il ritocco?». Li potrebbero convincere a suonare la musica più consona, con le orchestrazioni più educate e ragionevoli. Ma sono maleducati, folli, privi di senso della misura. E sono intrattabili. Per dirla tutta, non sono a disposizione, né tampoco servizievoli.

Anche questo, almeno in parte, devo al mio caro tafano: a disposizione sono i caporali, non gli uomini. Tra le molte sue lezioni, la mia certezza s'è alimentata dell'improntitudine anarchica "orchestrata" davanti allo sbalordito Signor Sindaco di Caianiello.

Come accade nel mondo dei vivi, tra i compaesani del Maestro Antonio Scannagatti i servizievoli non mancano. Per esempio, il Maestro Tiburzi a tutto s'adatta, anche a dirigere la banda municipale in una stalla, privilegiando le note che la creatività interiore delle mosche depone sul pentagramma. Di questo materiale è fatta la partitura che ai caporali più scalda cuore e frattaglie. Quando il Signor Sindaco gli offre di suonar note ancora più servizievoli che maleodoranti, lui non ha dubbi. Carico di dollari, dall'America sta per tornare il paesano Joe Pellecchia. È un gangster, ma la circostanza non diminuisce l'entusiasmo d'essere chiamato ad accoglierlo con divisa e orchestra, davanti a tutta Caianiello. E l'entusiasmo surriscalda a tal punto il cuore e le frattaglie dell'ottimo Tiburzi, che un coccolone lo lascia con la bocca storta e gli rattrappisce la mano con cui dovrebbe regger la bacchetta.

È qui che il Signor Sindaco sbaglia, e di grosso. Per sostituire il caporale, si rivolge al più maleducato, irresponsabile e sfrenato degli uomini, convinto che, su per giù, la sua misura sia quella d'ogni altro Maestro da stalla. A fargli velo è una troppo lunga frequentazione di caserme e sottoposti (così il Signor Sindaco è diventato il Signor Sindaco, del resto). Il caporale di tutti i caporali di Caianiello convoca dunque il più intrattabile dei musicisti, il più inafferrabile dei folletti, il più caotico dei criminali. E quando quello irrompe in municipio come un tafano assetato di sangue, il guaio è fatto.

Di tutto s'aspetta Antonio Scannagatti – cioè, niente di più e niente di meno di quello che gli compete –, ma non d'essere trattato al pari di un Tiburzi qualunque. Senza contare che è in attesa di una lettera da Milano dove, genio della *musica* qual è, l'accoglierà a braccia aperte Tiscordi, per tacere di Sozzogno... Questo invece da lui vuole il Signor Sindaco: non che suoni piatti, corni, tamburi e campanelli per l'arte, ma il piffero per il potere.

«Cheee?... Cheee?... Cheee?»: l'indignazione gli strozzerebbe la parola in gola, se mai una marionetta le avesse, una gola e una strozza. Poi,

acuminato come il coltello di un assassino, arriva l'affondo verbale, l'attentato linguistico: «Ma scusi... Ma lei è scemo...». E il sindaco? Come reagisce il sindaco, impreparato a tanto ardire? Dalla sua, di strozza, il Trombone municipale non cava fuori neppure un filo di voce. Per sua sfortuna, lì vicino, a disposizione e pronto, c'è un collaboratore, un portaparola, un famiglio, insomma un caporale reggicoda che perfeziona il suo ragionamento: «La prego... è il sindaco». Fulmineo e crudele come un tafano assassino, il Maestro ratifica: «È un sindaco scemo». Potrebbe aggiungere «lei è un cretino, si informi», ma sarebbe ridondante (termine che fa il paio con ossimoro).

Poi però, a ben guardare, il futuro Cigno di Caianiello la trova, un'ottima ragione per desistere (come direbbe il fotografo Enzo Turco/Don Pasquale, mentre lo scrivano Totò/Felice Sciosciammocca scruta di sottocchi e soppesa il paltò di Napoleone in *Miseria e nobiltà*). *A ben guardare*, infatti, c'è stato anche un colpo d'occhio nella scollatura di una sedicente segretaria di Tiscordi. Così, dopo aver nicchiato con tutta la testa e tutto il collo, a mo' di metronomo – «Nicchio... tentenno... mi lascio tentennare... ho tentennato...» –, e dopo aver rinicchato – «un momento, scusino... mi era rimasta un po' di tentennatura nella testa... sa, alle volte...» –, alla fine l'uomo orchestra si decide. Ha messo su un piatto della bilancia gli editori che stanno a Milano, e sull'altro il gangster, o anche quello scemo del Signor Sindaco, a scelta, e ha concluso che un sozzogno vale l'altro.

Come si orchestra il caos

Ponderati i vari sozzogni, il Maestro accetta. Dirigerà la banda. «Lasci fare a me, dorma tranquillo», promette al Signor Sindaco con la faccia tosta di un criminale consumato. Ma quanto potrà mai contare una promessa fatta a un Trombone, per giunta scemo? E però ci crede, il primo cittadino di Caianiello. Da quello scemo che è, non sa che dove c'è Totò non ci sono primi. E non ci sono ultimi, eziandio. Di fronte alla sua sconfinata, sovrana improntitudine, nessuna gerarchia regge, né tampoco dura. Ogni compatta totalità sprofonda nella *totòlità* abissale di un corpo secco di marionetta, di un furore puntuto di tafano. Non dura e non regge neppure la prosopopea informe e tenera del Maestro Antonio Scannagatti. Per il folletto danzante, anche il Cigno di Caianiello corre il rischio di somigliare troppo a una trombetta che si picca di tromboneggiare. Anche lui non è che l'ombra di un attimo, un'illusione leggera e felice che non va presa sul serio. Totò ci può giocare, come Pan con il salam, ma non se ne farà

imprigionare.

Ed eccoli in piazza, il sindaco con il tafano, ad accogliere Joe Pellecchia. Il primo pensa ai dollari che il gangster porta dall'America. Il secondo si presenta in cima a una scala con fare maschio, come il più trombone fra i Tromboni della storia italiana (almeno fino a quel lontano 1952). Si mette le mani sui fianchi, tira fuori il petto, strizza le labbra e le sporge da un mento che vorrebbe esser quadrato. Poi, a compimento della plateale trombonata, piega le gambe e allarga le ginocchia, per dar spazio a quel po' po' di roba che c'è lì sotto. Gli manca solo di proclamare al mondo «Abbiamo conquistato Fiume, conquisteremo anche gli affluenti. Abbiamo conquistato Pola, conquisteremo anche Amapola. Trento l'abbiamo fatta nostra, e dopo Trento faremo anche Trentuno. Pace e bene, fratelli, pace e bene», come il frate bersagliere di *Il giorno più corto*.

Ma non si tratta che del piacere dell'invenzione, del gusto sarcastico della messa in scena. Per sua e nostra fortuna, il folletto danzante non ha tattiche, e ancor meno strategie. Non risponde a nessun passato, non si inchina a nessun futuro. In lui è tutto e solo attimo, desiderio senza scopo. Nessun proposito caporalesco lo limiterà. Nessuna meta municipale lo sazierà. Al contrario, la sua indole sta per sgorgare da se stessa, istantanea e incontenibile al pari di una festa di fuochi d'artificio, o al pari di un direttore d'orchestra che debordi e si faccia tutto orchestra.

Come accadeva a teatro – lo si gode ancora nel bianco e nero di *I pompieri di Viggiù* –, adesso il folletto raccoglie nel suo corpo, nel suo viso, nei suoi occhi, nella totalità dei suoi movimenti astratti e secchi la musica che riempie la piazza, immenso palcoscenico inondato di sole. Non dirige la banda con la banalità di una bacchetta, come un Tiburzi qualsiasi, ma la suona tutta intera con il suo corpo, con il suo cuore irruento, con le sue frattaglie furiose (e con un calcio sparato di lato, quando è la volta del tamburo). Il suo fare è ora imperioso, subito dopo alludente, e poi civettuolo, ammiccante, intransigente, ma sempre intransitivo (nel senso che si bea di se stesso, e di niente altro). A un tratto, le note si fanno esili, argentine, trasparenti. Lui le vezzeggia, le titilla con gli indici e con i pollici – anzi, con gli indici e con i pomici –, scorrendoli sopra le corde di violini immaginari. Non c'è più alcun Maestro, né tampoco alcun Antonio Scannagatti. E non c'è più la sua prosopopea giocosa. Al posto loro, e al posto dei paesani in blocco, c'è un piccolo caos, un niente sconfinato di luce e suono. Come una bolla di sapone che esplode leggera nel sole.

Ha un bel tentar di prendere la parola e l'attenzione, il povero Joe Pellecchia affacciato sulla piazza con il Signor Sindaco e tutta la giunta a fianco. Ogni volta che il più in borghese tra i musicisti sembra lì per de-

sistere (con o senza paltò imperiali e fatali), subito torna invece a zittirlo, lui e i suoi dollari boriosi, e a sommergerlo con un arruffio di note e gesti totòlitari. Alla fine, il gangster abbandona la piazza sconfitto, e l'uomo orchestra trionfa dirigendo gli allegri musicanti di Caianiello in passi di quadriglia. Intanto, perché non si dica che è tirato, con gesto muliebre e vezzoso s'aggiusta anche la capigliatura. Di sindaci, promesse e altre note da stalla si cura meno che della sua folle, invisibile, graziosissima messa in piega. Tutto è Pan, ormai. E salam.

Le cose vere, e le altre

Faccia a faccia con i caporali convinti di sedere in cima al mondo – sindaci, onorevoli, gangster –, i totòlitari non si tengono, esplodono, si scompisciano. La carriera e la famiglia suggerirebbero prudenza. Ma è la somma che fa il totale, anche in fatto di tromboni, storici o di giornata. Per quanto ce la raccontino, nel mondo non possiamo accettare tutto. Ragioniamo un po' insieme. Prendiamo le cose che teniamo per vere, poche o molte, e mettiamole da una parte. Fatto? Bene. A questo punto non ci tocca che un ultimo piccolo sforzo. Prendiamo le altre, che solo supponiamo. Dove le metteremo? Ma certo, là dove suggerisce la cartomante saggia di *Totò, Peppino e... la dolce vita* (se non lo ricordate, pazienza). Così finisce per fare il totòlitario, quando i sozzogni esagerano: non si prende soggezione di Chicche e Sia. Non per niente, ogni limite ha una pazienza.

È il caso dell'incontro di Pupetto Montmartre di Champs-Élysées – *alias* Antonio Scannagatti, in incognito – con la regina di Capri (la grande Franca Valeri). Milanese con la *evve*, “la” Giulia Maria inganna il tempo annoiandosi «nel solito abito paterno», attorniata da amici e amiche. Tutti nobili, tranne uno, che però ha il cane scozzese. In mezzo a loro arriva lui, camuffato da perditempo balneare. Maglietta a sottili strisce orizzontali bianche e rosse, pantaloni e cappellino alla similpescatore, incede nell'abito con passo d'occasione, dondolandosi un po' in qua e un po' in là, e allisciandosi il ciuffo con il palmo insalivato. Un arrivo *sensescional*, commenta il Poldo di Roccarasata, o Roccapelata, a scelta (Galeazzo Benti).

Sotto mentite spoglie, dunque, al Maestro capita di gettare il solito colpo d'occhio sul solito bendiddio della serva. La quale serva «in certe circostanze serve... fa ch'io la serva... guardi che la serva è *consigliabile*». Per essere più incisivo, insiste nella lingua del posto, il milanese: «*gliel dis mi*». Non ci sono dubbi. Che la serva serva è una cosa da tener per vera, per quanto socialmente esecrabile. Mettiamola da parte, e ricordiamocene.

La padronanza dell'idioma nordico non sarà tutto, nell'abituato, ma aiuta. Per sfondare, al sedicente Pupetto Montmartre di Champs-Élysées ora non resta che infilare le braccia sotto la maglietta e rialzarsi con cura prima la tetta destra e poi la sinistra. Che non ci siano, né l'una né l'altra, non è grave. Conta la verecondia civettuola del gesto. Non c'è da stupirsi che la Giulia Maria si sia subito innamorata di questo tipo, «il più enoꝛme di tutti i tipi foꝛmidabili che ho mai conosciuto». Le manca solo di scoprirne il pedigree: «Senti gioia mia, come nasci, stella?». «Come nascio io?», si sorprende Pupetto eccetera eccetera: «Eh, nascio... nascio come nasciono gli altri...». Per chiarezza, fa il gesto della levatrice, e tira fuori con decisione quel che va tirato fuori da dove va tirato fuori. Così nascono tutti, a Caianiello e persino a Milano. Questa è già la seconda che incontriamo, fra le cose indubitabilmente vere. Mettiamola al sicuro con la prima, e tutte e due vicino alle valige (povero Trombetta).

E poi c'è il *Picassò* che guarda truce dalla parete. Non proprio un *Picassò*, *inimitasindò Picassò, me uì*, spiega un ignaro artista che frequenta l'abituato, à la page come e più degli altri. «E chi l'ha fatto?», gli domanda Pupetto, incredulo e sorpreso. «Io». «Ma no...». «*Muà*». «Lei?». «Uì, *muà*». «*Veramònd?*». «*Vrèman, vulé dir*». «Vabbè, lasci fare... *Veramònd?*... Parola d'onore?... Bravo, la scienza va premiata».

Siamo così alla terza fra le cose meno supponibili, e tuttavia più vere, che ci capitano di incontrare, se non nel mondo, almeno in quel di Capri. La scienza va premiata, e lui modestamente la premiò. Fatta approntare una sedia, Pupetto invita il *Picassò* in seconda a sedercisi comodo. Gli allaccia un *tovagliuolo* ben bene attorno al collo. Gli fa posar sul cranio le manine d'una graziosa figliola (lo tenga così, «forte, forte, forte»). Lo prega di coprirsi l'occhio sinistro con la sua, di manina («Ci vede da quest'occhio qui?». «No». «Bravo»). Induce un astante a spalancargli il destro, sollevandone le palpebre con l'indice e il pollice, più esattamente «con il pimice e il pomice». «Lei vede qua? Vede bene?», si assicura mostrandogli il suo pimice puntato. «Allora fermo, eh... fisso qui»... e tutto d'un tratto arriva il botto, l'esplosione, lo scroscio salivale. Insomma, arriva lo sputacchio dritto dritto nell'occhio del trombone di giornata. L'intera Capri sprofonda nella breve eternità dello scompiscio. Sottile si sente nell'aria un volar totòlitario di tafano.

Non servono commenti. Il grandissimo Peppino chiuderebbe con un «e ho detto tutto». E anche «senza nulla a pretendere». Ci resta solo da ravvivare la memoria agli smemorati. Se nel mondo ci sono cose vere e cose supposte, per dirla con la saggia cartomante, e se le vere le mettiamo da questa parte, dove mettiamo le supposte? Troppo comodo rispondere

“vicino alle valige”. E poi lì ci son già le vere.

Ammesso e non concesso

Il 15 aprile del 1967 il televisore non è più il Radiomarelli RV104. I pollici sono ormai 21, ma ancora in bianco e nero. Il ricordo è vago, più di quello del folletto canterino e dell'uomo orchestra: la sigla del telegiornale, un'antenna che punta dritta in su, verso un globo terrestre che incombe tra le nuvole. E l'annuncio: oggi è morto Totò. Niente altro. Per il resto, devo aspettare fino al 1997, quando per scrivere il mio libretto lo rivedo nei suoi film, insieme con le immagini che la televisione ce ne ha conservato. Lo riaccompagno così nei trent'anni delle sue giravolte cinematografiche, da *Fermo con le mani* a *Che cosa sono le nuvole*, e finisco per ritrovare quanto avevo dimenticato. Per dirla con la commozione di Nino Taranto: ritrovo le immagini dell'ultimo dei suoi successi di pubblico, dei suoi esauriti, quello delle doppie e anzi triple “esequie indistinte”.

Dopo quarantotto ore di camera ardente nella sua casa di via Monte Parioli, il 17 aprile 1967 se ne celebrano i funerali, a Roma. A Napoli non se ne capacitano. È vero, il Principe è stato pianto da cinematografari, teatranti, giornalisti e critici, anche da quelli (non tutti) che hanno giudicato la sua arte bassa e volgare. E vere sono state le lacrime di molti, di Renato Rascel, per esempio, o di Mario Castellani, del suo Mario Castellani. Ma attorno a lui non c'erano i napoletani. Tra loro, e come loro, non se ne capacita Luigi Campoluongo, detto Nase 'e cane.

Racconta Liliana De Curtis che il giorno in cui porta il padre al Cimitero del pianto, a Napoli – è questo il suo secondo funerale –, si sente battere sulla spalla. Si gira. Di fronte a lei c'è un signore molto serio. Non un onorevole trombone. Un signore serio davvero. Nase 'e cane, appunto. Il guappo del quartiere Sanità le mostra una fotografia che Totò gli ha dedicato tanti anni prima, quando era agli inizi della carriera (lui come Nase 'e cane, c'è da supporre). «Questa cosa non può andare così», dice, Totò deve avere i suoi funerali a Napoli, «sotto la mia protezione». Il 22 maggio una folla immensa accompagna la bara del Principe dalla sua casa d'infanzia fino alla chiesa di S. Vincenzo. A Roma lo hanno pianto in trentamila. Qui, attorno a una bara vuota, lo piangono in centocinquantamila. Nessuno può dire che siano tirati, i partenopei. Né tampoco i parte napoletani.

Vedo (o rivedo) tutto questo nel 1997. Ed è come se fossi arrivato in fondo alla vita di un nonno, sempre più vecchio e più tenero. Non l'ho conosciuto. L'ho solo incontrato su uno schermo che non riusciva a con-

tenerlo. Poi l'ho cercato e ricercato al cinema. E ora lo piango anch'io. Ma può essere pianto, l'antico Pan? Può essere pianto, il piccolo caos colorato di una bolla di sapone? Muoiono, le marionette?

Corriamo di nuovo a *Totò a colori*. Corriamo verso il corpo di legno che due inservienti rovesciano a terra da uno scatolone, confuso fra tanti altri. È Totò, abbandonato e immobile. Ma è anche Pinocchio. D'un tratto, sollevato da fili invisibili, e ancora pesante di morte, oscilla piano. Si apre il sipario, nasce una musica, lo spirito torna a muovere il corpo di legno. Poi, quando la musica è alla fine, al culmine della vita, la marionetta s'addossa a una quinta teatrale. In un istante, il legno dimentica la sua gioia innocente e si perde nel silenzio.

Alla fine, che cosa resta di sindaci, onorevoli, gangster, editori e musicisti? Eppure, se anche tutto culmina nel niente, per gli uomini come per le marionette, non è questa la fine del film. Basta un nuovo cenno di musica perché nella piazza di Caianiello – ora piazza Antonio Scannagatti, Maestro di *musica* –, il viaggiatore in borghese torni a essere un'orchestra intera, in un arruffio di note che si rincorrono e in uno scintillio di fuochi d'artificio immaginari. Così il comico rinasce dal tragico, e così Pan l'eterno gioca con il salam. Ammesso e non concesso. Scusate la rima.

Totò

di Giuseppe Limone

*Cinquant'anni fa ci lasciava Totò.
E non ci ha lasciati mai soli.*

Genio del riso

funambolo del viso

tiramolla portatile

inventore dell'irresistibile

scavezzacollo di fortuna

guardone della luna

generale degli straccioni

rivoluzionario dei parcheggiatori abusivi

sachem delle belle madonne

calamita delle gonne

Tutankhamon dei morti ridendo

fulmine in libera uscita

sotterraneo affiliato

ai banditi dell'onestà

elettrochoc della comicità

spernacchiatore dei potenti

livellatore dei supponenti

pane degli angeli

per far ridere i disperati

scostumato civile

romantico senza fili

mendicante degli incurabili

padre apocrifo di un burattino abusivo

scopritore del punto G di chi ride

anatroccolo sbertucciato dagli intellettuali di grido, convertiti alla lode
come teatranti di frodo

polveriera insaziabile

comico inconsolabile

randagio per nobiltà

inventore del pianto inaudito

nascosto piano in fondo alla radice

principe mite e schivo, divo antidivo, ultima goccia

triste della disperazione felice

ora più eterno dell'eternità.

L'INTERVISTA

Intervista di Giuseppe Limone a Gianni Francesetti

1) *Ho avuto occasione, nel tempo, di apprezzare il tuo pensiero e i tuoi scritti e di apprezzare, altresì, il lavoro intelligente e accurato con cui ti occupi di psicoterapia nel tuo Centro dedicato alla teoria della Gestalt. Ho potuto anche apprezzare come al centro della tua e della vostra attenzione ci sia la persona intesa come singolarità e come mondo, e tu sai quanto questa sensibilità mi faccia sentire a te affine. Puoi dire al pubblico di Persona, per quanto sia difficile, in poche e sintetiche parole, qual è la specificità della teoria e della pratica della Gestalt all'interno del mondo delle psicoterapie oggi esistenti?*

Innanzitutto grazie per questa intervista che esprime una volta di più il reciproco interesse per i nostri percorsi e un terreno comune che è per me bellissimo coltivare con te!

Venendo alla tua domanda, i costrutti teorici alla base della psicoterapia della Gestalt derivano originariamente da una revisione dell'impianto teorico psicoanalitico freudiano a partire soprattutto dall'influenza della psicologia della Gestalt, della fenomenologia, del pragmatismo americano. Il modello pulsionale viene sostituito da una prospettiva radicalmente relazionale, sostenuta dall'introduzione di elementi teorici che spostano il focus dell'osservazione e dell'intervento dalla dimensione intrapsichica al campo fenomenologico che si co-crea nell'incontro: concetti come il *confine di contatto*, la *dinamica figura/sfondo*, il *processo e l'intenzionalità di contatto* e la *prospettiva di campo* sono costrutti fenomenologici che consentono di descrivere l'esperienza vissuta e la sofferenza clinica, senza perdere la loro unicità e la dimensione relazionale da cui originano. Si tratta di concetti che illuminano l'esperienza e l'interazione intersoggettiva, spostando il focus dal regno dell'intrapsichico alle dinamiche attive in ogni interazione e relazione. Anche il sé viene decentrato da un orizzonte individualistico e collocato al confine fra il soggetto e il mondo, nel cuore dell'esperienza: è un sé che emerge come funzione del campo relazionale, in piena coerenza con le letture e le teorie sulla postmodernità e con i contributi più recenti delle neuroscienze. È inoltre un sé incarnato, espressione di una continua dinamica implicita e intercorporea. Questa prospettiva teorica entra in dialogo fecondo con altri modelli, in particolare con quelli che utilizzano chiavi di lettura contestuali, fenomenologiche, relazionali e di campo.

Da queste premesse deriva una prassi psicoterapeutica che mette al centro dell'attenzione e dell'intervento i fenomeni co-creati che emergono nell'incontro fra paziente e terapeuta. Questo focus sull'*hic et nunc* della cura, tuttavia, non perde di vista la dimensione temporale più estesa costituita dalla relazione terapeutica che si dispiega nel tempo. E tiene anche conto del contesto sociale e culturale più ampio in cui si situa. Il cambiamento sociale, e le influenze patogenetiche e patoplastiche che questi comporta sugli individui, richiede infatti un ripensamento continuo della sofferenza clinica e dei percorsi di cura.

Direi quindi che la psicoterapia della Gestalt si configura come un modello radicalmente relazionale e incarnato, centrato sulla unicità della persona, sulla sua misteriosità di inedito in ogni incontro, sul suo emergere nella relazione che si attualizza nella situazione come processo contatto. Le assonanze con quanto tu scrivi sulla persona sono davvero molte!

2) Il mondo concettuale e ideale da te evocato nella pratica clinica è certamente molto bello e complesso. Mi ha molto colpito l'intelligenza con cui ti riferisci al concetto, tratto dalla neo-fenomenologia, del clima terapeutico inteso come quasi-cosa. Attraverso questo mondo di concetti e di pratiche, quali risultati specifici ritieni di poter accreditare alla pratica terapeutica della Gestalt?

Il clima è il modo in cui il campo fenomenico viene percepito. Il concetto di campo fenomenico è centrale nella mia concezione della terapia: per campo fenomenico intendo l'orizzonte entro cui si generano i fenomeni esperienziali emergenti nell'incontro. Può essere considerato come l'orizzonte delle forme possibili: ne costituisce le possibilità (in questo campo possono emergere tante forme esperienziali) e i vincoli (in questo campo non possono emergere tutte le forme esperienziali). È una regione spazio-temporale dove una forza produce un effetto, come scrisse Maxwell definendo il campo elettromagnetico. Il campo fenomenico è generato da tutto quanto è rilevante e si estende nello spazio e nel tempo *fin dove produce una differenza esperienziale*: questi sono i suoi confini. Il campo è percepito in modo sensoriale, non attraverso una percezione già differenziata fra i cinque sensi, ma attraverso una sensorialità sinestesica e piuttosto indifferenziata con una forte componente cenestesica - protopatica piuttosto che epicritica. La percezione di oggetti chiari e definiti è infatti solo uno dei modi del percepire: ad esempio, il fluire del tempo è certamente sentito, pur non essendo percepito da alcun organo sensoriale specifico o identificabile con un oggetto di percezione. O l'atmosfera sinistra dell'esordio psicotico è sentita nell'aria, senza che alcun oggetto

definito sia descrivibile. È colto attraverso una consapevolezza estetica: cioè sensoriale e non ancora relativa ad alcun oggetto costituito in modo definito. Il campo fenomenico è qualcosa che emerge *fra noi e intorno a noi* nell'incontro. Possiamo forse dire che il campo è il *come* del manifestarsi dei trascendentali kantiani, che sono al tempo stesso condizioni di possibilità e vincolo: è il modo in cui il tempo, lo spazio, i confini, il senso e il modo di esserci si declinano nel qui e ora, dando possibilità a certe forme esperienziali e non altre. Ad esempio nel campo depressivo il tempo rallenta, e ogni fenomeno esperienziale è colorato e segnato da questo rallentamento. Questa prospettiva illumina non solo i fenomeni psicopatologici nella stanza terapeutica ma anche su una scala sociale più ampia. Senza entrare nel merito di questa questione, basti pensare a quanto accadde durante l'esperimento di Zimbardo a Stanford, quando divise in due gruppi un campione di studenti e ad un gruppo fece fare la parte dei detenuti, ad un altro quella delle guardie. Queste ultime dopo pochissimo tempo cominciarono a comportarsi in modo violento: i partecipanti furono presi da qualcosa che essi stessi avevano co-creato, ma che era *più forte di loro*, una forza presente in quello spazio-tempo che dava forma alla loro esperienza e li portava ad esercitare un livello di violenza che nessuno dei partecipanti – al di fuori di quel campo – avrebbe mai agito, tanto che Zimbardo dovette sospendere l'esperimento dopo pochi giorni e prima del previsto. Il campo è il clima, l'atmosfera che emerge nel 'tra', descrivibile come una semi-cosa secondo Hermann Schmitz o Gernot Böhme, è al tempo stesso co-creata e patita. Focalizzare il campo co-creato consente di collocare la sofferenza psicopatologica non più dentro all'individuo, ma considerarla come evento emergente nell'incontro. Consente, per esempio, di considerare il campo depressivo che co-creiamo invece che oggettivare la persona come "depressa". E consente soprattutto al terapeuta di operare su se stesso, sulla qualità della propria presenza, piuttosto che tentare di lavorare sul paziente per modificarne l'esperienza. La domanda del terapeuta è "come ci stiamo deprimendo insieme?" e l'atto terapeutico diventa "come posso essere un po' meno depresso in questo campo che emerge fra noi?". Le variazioni della presenza del terapeuta costituiscono l'atto terapeutico stesso.

3) *Mi sento molto coinvolto dal tuo nuovo progetto, che intende lavorare sul gesto che accomuna l'atto terapeutico, l'atto politico e l'atto artistico. Si tratta di lavorare sull'idea da tempo a me affine: quella di esplorare come il dolore si trasformi in bellezza, ossia su come al fondo dell'apollineo possa individuarsi un più profondo giacimento dio-*

nisiaco. Per questo tuo progetto metti in campo le idee di dolore, di assenza, di presenza e di bellezza. Puoi delucidare in breve queste tue intuizioni a partire dalla tua pratica clinica?

Il paziente soffre, cioè porta (*ferre*, dal Latino, portare), ma che cosa porta? Non porta in primis il dolore, perché la psicopatologia non è dolore soggettivo, ma assenza. Il dolore di chi ha perso una persona amata non è psicopatologia, è dolore esistenziale, è sano. D'altra parte, invece, l'anestesia e l'indifferenza di chi soffre di un disturbo narcisistico, ad esempio, che non può sentire né il proprio bisogno dell'altro né il soffrire dell'altro, è psicopatologia perché non vi è presenza per quello che la vita porta in quel momento. Il criterio di salute è la presenza, la capacità di essere *presso-l'ente*, *presso-l'altro*, di sentire ciò che nella situazione è. La sofferenza psicopatologica è assenza, indifferenza. L'assenza è presenza muta, anestetizzata; è memoria dell'altro assente che conserviamo come area muta nella nostra carne, lì divenuta insensibile; è corda che non vibra, ma sempre in attesa della carne dell'altro per ridare luce alle vibrazioni custodite e mute. In terapia il lavoro è di accogliere l'assenza che emerge e che, attraverso questo atto, si presentifica, non è più assente. Diventa dolore e il dolore nell'incontro diventa bellezza. La trasformazione è dunque da assenza a dolore e da dolore a bellezza. Sono convinto che questa trasformazione sia la stessa che accade nel gesto artistico che genera un'opera capace di custodire la traccia – ravvivabile – della trasformazione dell'assenza in dolore e del dolore in bellezza. L'arte veglia, custodisce e sveglia. E credo che sia la stessa trasformazione che muove l'azione politica che sveglia le coscienze per cogliere il dolore del vivere che nel vivere insieme deve trovare la via della bellezza. Penso ad esempio ai gesti politici di Danilo Dolci e del suo fare comunità che nell'incontro autentico rigenera il modo di stare insieme.

Se torniamo alla clinica, il luogo della mia esperienza quotidiana, un esempio può essere utile per incarnare le linee teoriche che ho tracciato.

In un workshop in Ucraina Elèna chiede un lavoro personale.

Non appena ci sediamo uno di fronte all'altro una sorta di anestesia mi pervade. Mi sento come pietrificato e leggero allo stesso tempo. Direi assente e freddo. Elèna mi guarda, senza movimento anche lei, apparentemente senza intenzionalità. Fra noi tutto è immobile. Non pesante come in un campo depressivo, semplicemente immobile, sento che siamo assenti l'uno all'altro. Cerco un movimento possibile, ma non ho orientamento.

Mi appoggio sul senso emergente dalla situazione:

G. *'Elèna, cosa ti ha spinto a chiedere di lavorare?'*

E. *'Uhm... l'impossibilità di stare nel gruppo ... di essere attenta... presente'*

Mentre dice questo colgo tutta la sua e la mia assenza: i nostri corpi sono come congelati, senza risonanze né emozioni, non risuonano.

Mi fermo, guardo Elèna e cerco di sentire se nel paesaggio desolato e freddo del mio corpo qualcosa risuona. Mi sembra di non trovare nulla.

Ci guardiamo, in silenzio.

I secondi scorrono, non pesano, non contano, non schiudono.

Ad un tratto, qualcosa nei suoi occhi mi sembra vivo, e scintilla in me un barlume di tenerezza.

G. *‘È accaduto qualcosa nei tuoi occhi...’* sento la mia voce addolcirsi quasi impercettibilmente, resto un po’ sorpreso di questa mia pur lievissima risonanza affettiva.

E. *‘Non so...’*

Elèna non sembra interessata a quanto le dico.

G. *‘Ora i tuoi occhi sono più lucidi...’*

E. *‘Non so...’*

Cominciano a scendere alcune lacrime sul viso di Elèna. Scendono semplicemente, senza che alcuna mimica o variazione del respiro le accompagni.

G. *‘Stanno scendendo delle lacrime sul tuo viso..’*

E. *‘...ab... forse... sì...’* Elèna continua a non sembrare interessata da quanto avviene. Il mio interesse invece cresce.

G. *‘E cosa senti?’*

E. *‘Uhm... niente...’*

Mentre Elèna pronuncia questa parola scarna eppure penetrante, *niente*, un dolore, piccolo ma acuto, si risveglia nel mio petto. Poi piano si allarga e lo riconosco gradualmente come tristezza. Una tristezza ferma ma profondissima, come l’acqua scura di un pozzo.

G. *‘...tu piangi e io sento il dolore...’*

Qualcuno nel gruppo si commuove, la mia tristezza diventa più mobile.

E. *‘...non capisco’*

G. *‘...tu piangi e io sento dolore...’*

E. *‘Non ho mai pianto in questo anno, non so perché piango ora...’*

Sento di essere sintonizzato (insieme al gruppo) su un dolore che Elèna ancora non può sentire e attraverso il mio sentire può cominciare ad esprimere.

G. *‘Cosa è successo in questo anno?’*

E. *‘Sono stata sempre in movimento, credo iperattiva. Da quando la guerra ha fatto fuggire me e la mia famiglia... da quando abbiamo perso la casa e le nostre*

cose... da quando siamo dispersi...

Ora, mio figlio, mio marito ed io non abbiamo più una casa in cui incontrarci... siamo dispersi?

Il mio dolore trova un orizzonte di senso, la mia tristezza non è più immobile, si muove e si riscalda. Mi commuovo intensamente.

E. *‘Ora sento la tristezza...’* dice Elèna.

Nel gruppo molti piangono.

In una prospettiva individualistica, potremmo dire che Elèna soffre di una importante dissociazione e che il terapeuta debba sostenerla a sentire i propri vissuti dissociati. È una prospettiva ovviamente legittima e che può sostenere l'intervento terapeutico.

Ma proviamo a metterci in una prospettiva di campo dove il sé e l'altro co-emergono: in questo orizzonte possiamo considerare la dissociazione come un *fenomeno emergente nel campo terapeutico-co-creato anche da me*. Non direi che è Elèna ad essere dissociata nella seduta, ma piuttosto che entrambi viviamo dei fenomeni di dissociazione che insieme co-creiamo. La mia sorpresa nel sentire la mia voce addolcirsi mi rivela quanto fossi anch'io anestetizzato e come io stesso contribuissi a mantenere la dissociazione nel campo. La mia posizione terapeutica mi consente poi di non restare imprigionato nelle nostre assenze e di sentire la presenza dell'assenza. In questo orizzonte il focus terapeutico è diverso, non devo cambiare Elèna ma restare presente alla assenza che emerge e riesco a cogliere: il che significa *lasciarla essere, sentire il dolore per questa assenza, per la fatica fatta a tenerla, per il dolore che non ha potuto essere percepito per mancanza di supporto*. In questo modo apro la strada all'emergere dell'intenzionalità di contatto, che è il modo del nostro essere presenti. Non è Elèna che deve cambiare, questo è in un certo senso un effetto secondario del processo: è il campo gravido di un dolore anestetizzato che cerca una strada per attualizzarsi che deve partorire questo sentire. Il mio compito terapeutico è accorgermi di questa spinta, lasciarla essere fra noi, incarnarla io stesso e sostenerne la trasformazione. Consentire al campo di attualizzarsi e trasformarsi innanzitutto attraverso di me.

Il terapeuta modula dunque la propria presenza per riuscire ad essere presente in un campo caratterizzato, in questo caso, da una anestesia dissociativa. Si muove per essere presente all'assenza senza volerla modificare. Quando questa diventa presente non è più assenza. Lì qualcosa accade, chi è impegnato nella situazione sente crescere la propria presenza e una effimera – e imperitura – bellezza transita.

4) *Quali prospettive individui, a partire dai pregi di questa tua ricerca, nel futuro della pratica della Gestalt?*

Credo che la terapia della Gestalt sia solo uno dei germogli dai quali un cambiamento dello spirito del tempo stia prendendo vita. Ogni paradigma che sostenga la relazionalità e l'autenticità, coltivabili solo nello stare, possa nutrire questo cambiamento. Sempre più mi pare che il nostro sia un tempo bipolare, con una dimensione depressiva e bipolare presenti. Depressiva: l'Organizzazione Mondiale della Sanità stima che la depressione, ora al quarto posto nel *rating* mondiale delle malattie (dopo le malattie cardiovascolari, infettive e tumorali), raggiungerà il primo posto entro il 2030; il consumo di antidepressivi è aumentato del 600% in alcuni Paesi occidentali negli ultimi 10 anni; si va perdendo la distinzione fra tristezza esistenziale e depressione. D'altra parte vi è una accelerazione del tempo (basti guardare l'accelerazione del montaggio cinematografico rispetto a due o tre decenni fa) e la sensazione/esperienza di poter essere presenti in più luoghi contemporaneamente, potenzialmente in tutti attraverso i social media. Siamo in ogni luogo e quindi non qui. Ogni cosa è a portata di mano e in rapida successione: caratteristiche tipiche della mania. Siamo dunque in un tempo bipolare dove l'altra faccia di una vita maniacale è l'esperienza depressiva, che deve essere rimossa attraverso la prescrizione psicofarmacologica. Nell'accelerazione maniacale e nella depressione desensibilizzata non siamo interamente qui, presenti alla vita. Se utilizziamo la lente di analisi di Marshall McLuhan, autore di *Understanding Media* del 1964, possiamo vedere che i social media incrementano la possibilità di essere presenti ovunque e conseguentemente indeboliscono la capacità neurologica di essere presenti qui.

Il rimedio per tale situazione clinica è il sostare nel legame, è il ricostruire i fili che ci legano all'altro irraggiungibile. Ogni pratica che favorisca l'incarnarsi corporeo nel qui e ora; il respirare nel tempo *slow* che la relazione richiede; la sensibilità estetica che coglie che emergiamo continuamente dalla situazione presente; ogni gesto che passi dall'enfasi del benessere (che rischia di negare il dolore) ad una pratica che sostiene la presenza: questa *phronésis* mi pare possa sostenere il movimento evolutivo del nostro modo di stare insieme. La psicoterapia della Gestalt, con la sua sensibilità clinica, artistica e politica può essere una goccia in questo mare in movimento.

Napoli, 30 giugno 2017

STRACCI DI ZIBALDONE

di *José Ortensio Arancio, cavaliere dalla trista figura*

Chi ti dice di non fidarti di nessuno, ti sta chiedendo l'eccezione per sé.

La reputazione di un uomo è la somma algebrica di ciò che gli dicono davanti e di ciò che gli dicono di dietro.

Se hai bisogno di qualcosa, non troverai nessuno. Se non hai bisogno di nulla, sarai sempre contornato di persone.

Quando si parla di desiderio, bisogna distinguerne tre tipi, sebbene vengano spesso confusi fra loro. Esiste il desiderio dell'altro, il desiderio del desiderio dell'altro e il desiderio di ciò che l'altro desidera (indipendentemente da ciò che sia il suo desiderato). Il primo tipo di desiderio è quello più banalmente osservato alla superficie della vita quotidiana (io desidero l'altro); il secondo tipo di desiderio è quello osservato da Jacques Lacan (io desidero il desiderio dell'altro, nel senso che irresistibilmente mi attrae il mio potermene impossessare: è, in realtà, il fenomeno di un potere che consuma piacere, il piacere di disporre dell'altro); il terzo tipo di desiderio è quello osservato da René Girard (io desidero ciò che l'altro desidera, indipendentemente da ciò che sia il suo desiderato: è ciò che accade nei fenomeni del mercato e della pubblicità, là dove il desiderio consuma il piacere del prevalere nel conflitto, a prescindere da ciò che sia l'oggetto del desiderio).

La moda è quell'azienda di trasformazione che converte l'inutile nel necessario. L'unico utile è il suo.

Nel tritacarne della pubblicità troviamo anche la compravendita dei nostri teschi.

Quando proseguiamo nel cammino della vita, ci accorgiamo che ci accadono cose prevedibili e cose non prevedibili. Ma le cose non prevedibili possono presentarsi sotto la forma di cose già note, nel qual caso sono contemporaneamente prevedibili e non prevedibili: cioè sono prevedibili in quanto cose già note e sono imprevedibili in quanto non si sa in che ordine riappariranno. Una figura di questa relativa imprevedibilità, che è anche relativa prevedibilità, è data dai numeri irrazionali, la cui parte decimale è costituita di cifre di cui non può prevedersi la successiva, pur essendo la successiva una delle cifre che sta tra uno e nove. Percorrere questo numero è come salire su una montagna lungo il cui itinerario si incontrano sempre nuove figure, le quali si ripetono, però, restando sempre le stesse, pur susseguendosi in un ordine imprevedibile.

Situazione molto diversa è quella in cui ciò che appare dopo è imprevedibile in modo assoluto, nel senso che non si ha la minima idea di ciò che possa essere. Dentro l'“assolutamente altro” abita l'infinitamente imprevedibile.

Qui possiamo toccare la nostra infinita piccolezza; mentre possiamo, al tempo stesso, sentirci stregati dalla capacità incredibile con cui possiamo percepire la possibilità di pensare *ben oltre* questa nostra piccolezza: ma ciò possiamo fare solo *in negativo*, con un semplice “non”.

Se vuoi potere, crea bisogni.

Se vuoi conservare questo potere, fa in modo da non soddisfare questi bisogni, badando a che i bisognosi non se ne accorgano.

Prima si cerca di raggiungere la cima e poi ci si lamenta di essere soli.

Se esageri, ti diranno che hai esagerato; se non esageri, non preoccuparti, perché nessuno si accorgerà mai di te.

Mi accorsi di essere al centro, quando mi picchiavano da ogni lato.

La pietà è il senso di colpa che si è appena verniciato di bontà.

Nel momento in cui prometti, preparati sempre l'uscita di sicurezza. Ti servirà per la giustificazione.

Chi ti sorride, ti sta chiedendo l'armistizio. Per poterti accoppiare disarmato.

Far decidere alla maggioranza è consegnarsi a un padrone che ha buona reputazione.

Il progresso è quel cammino intelligente che qualche volta ci risarcisce di quello che ci toglie.

Chi non si aspetta nulla dagli altri, il mondo è suo.

Uno dei bisogni umani è l'ingratitude.

Criticare una soluzione presuppone che una soluzione ci sia.

Gli uomini sono disposti a tutto. Anche a prendersi in giro da soli.

Uno dei piaceri dell'umanità è parlare male degli altri.

Se fosse realizzata la giustizia, sarebbe assicurata la noia.

Quando si scopre un odio comune, scoppiano grandi amori.

Bisogna sempre perdonare a chi ci elogia. Egli non sa quello che fa.

Quando ti arriva un elogio, aspetta un poco. Ti arriverà il colpo finale.

Chi è avaro negli elogi, sta amministrando in segreto la sua superbia.

Se riesce anche a dire il contrario di quello che pensa, sta amministrando in pubblico la sua invidia.

«Chi è senza peccato, scagli la prima pietra». Da quel giorno, tutti scagliarono la seconda.

Classificazioni adatte al mondo di Internet.

Esistono i ladri e gli intellettuali, così come esistono gli intellettuali ladri e i ladri intellettuali. Ma non tutti gli intellettuali sono ladri e non tutti i ladri sono intellettuali.

In generale, gli intellettuali ladri e i ladri intellettuali sono tutti ben pagati da Enti pubblici. A condizione che siano sufficientemente ladri per non far scoprire il loro latrocinio e sufficientemente intellettuali per renderlo invisibile. Nel caso che non riescano a ottenere né la clandestinità né l'invisibilità, hanno ancora un'altra soluzione, ugualmente efficace: se riescono a essere sufficientemente potenti perché nessuno gli possa contestare pubblicamente il latrocinio; o se, addirittura, riescono a essere così potenti che, anche se glielo contestassero, tutto resterebbe per loro come prima.

Il Dio di Veronesi e la pietà della pietra.

In una sua intervista, Umberto Veronesi, grande medico e scienziato (recentemente scomparso), disse: «poiché esiste il cancro, Dio non esiste».

L'argomento non è nuovo, anzi è antico. Poiché esiste il male, Dio non esiste. È stato scritto anche dopo Auschwitz. Ma c'è, forse, un aspetto del problema che pochi considerano.

Se Veronesi dice ciò che dice e se coloro che denunciano il male dicono ciò che dicono, è perché essi provano una profonda pietà per chi soffre, o ritengono che la si debba provare.

La domanda, che quasi mai nessuno si pone, è: «da dove deriva questa pietà?».

L'evoluzione cosmica ci mostra che, a un certo punto, dopo circa tredici miliardi di anni, spunta il pensiero umano. Da dove deriva questo pensiero?

È plausibile pensare che, se da una cosa nasce un'altra cosa, la seconda cosa era già presente nella prima. Se dalla pietra nasce il pensiero, nella pietra il pensiero era già presente. Se da una pietra nasce la pietà, nella pietra la pietà era già presente.

Alle origini dell'universo il pensiero già c'è? La pietà già c'è? E, se ciò è vero, come chiameremo un tale "esserci"?

Non può intellettualmente dimostrarsi l'esistenza di Dio, ma intellettualmente non può dimostrarsi nemmeno l'inesistenza di Dio. Nonostante tutto, d'altra parte, non riescono a reprimersi le domande esistenziali della vita, che restano, testarde. Inoltre: da dove derivano queste domande?

L'affermazione di Veronesi non dimostra l'inesistenza di Dio. Anzi, proprio la sua affermazione, che presuppone la sua pietà, apre la straordinaria domanda sull'origine della pietà umana e sull'esistenza di Dio.

In conclusione: è plausibile pensare che Dio esista proprio perché Umberto Veronesi, spinto dalla pietà, ha affermato che Dio non esiste.

24\11\2014

Breve discorso sulla COMPLESSITÀ e sulla VELOCITÀ.

Oggi viviamo nel tempo complesso e veloce. Prima di questo tempo, eravamo nel tempo NON complesso e NON veloce.

Oggi e ieri abbiamo avuto lo stesso problema: come fare un tragitto dal punto A al punto B.

La premessa di base è che, finché non si è raggiunto il punto B, il traguardo non è stato ancora conseguito.

Nel tempo non complesso e non veloce, per andare dal punto A al punto B occorre un anno. Nel tempo complesso e veloce, per consentirci di arrivare dal punto A al punto B, il percorso ci sarà offerto dividendolo in mille segmenti.

I primi novecentonovantanove segmenti li percorreremo in un secondo. Resta il millesimo segmento. Il millesimo segmento ci sarà presentato, anch'esso, diviso in mille micro-segmenti.

Per percorrere i novecentonovantanove micro-segmenti, impiegheremo un milionesimo di secondo. Resta il millesimo micro-segmento.

Il millesimo micro-segmento ci sarà diviso in mille micro-micro-segmenti.

I novecentonovantanove micro-micro-segmenti li percorreremo in un trilionesimo di secondo.

Resta il millesimo micro-micro-segmento...

È altamente probabile (per un calcolo di probabilità derivante dallo sterminato numero di parti segmentarie) che, a questo punto, ci sia un incidente nel percorso, a causa di un'avaria non prevista. Bisognerà aspettare, perciò, che l'avaria venga sanata. Per ragioni squisitamente tecniche, derivanti dall'alta complessità della operazione da compiere, l'avaria potrà essere riparata in un anno e sei mesi.

Risultato: nel tempo NON complesso e NON veloce raggiungeremo il punto B in un anno; nel tempo complesso e veloce raggiungeremo il punto B quando l'avaria sarà sanata. Cioè, dopo un anno e sei mesi. E tutti saremo progrediti e felici.

Per accelerare il percorso, l'abbiamo diviso in tanti punti, e siamo semplicemente caduti nell'abisso di un punto.

Credevamo che il filosofo Zenone di Elea ci stesse alle spalle. Invece, ci stava aspettando dal futuro.