

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI URBINO "CARLO BO"
FACOLTA' DI SOCIOLOGIA
CORSO DI LAUREA IN SOCIOLOGIA

Aspetti socio-antropologici della fiducia nella
società differenziata per funzioni.
Prospettive e problemi.

Relatore Chiar.mo Prof
Giuliano Piazzi

Candidato
Marco Ceroni

ANNO ACCADEMICO 2002-2003

Ringraziamenti

Credo ogni libro nasca e si sviluppi anche grazie, e soprattutto, dalle impressioni di ogni giorno, vissute nel quotidiano, per cui sarebbero davvero tanti quelli da ringraziare; tanti quanto il mondo.

In particolare vorrei ringraziare Giuliano Piazzi e Giorgio Manfré, i quali mi diedero fiducia: permettendomi di fare il lavoro che desideravo, soprattutto nei modi e nei termini che preferivo.

I miei amici, che sarebbe lungo qui elencare, per avermi sopportato nei patimenti, riflessioni e deliri. Soprattutto nei deliri.

Ma soprattutto, vorrei ringraziare la mia famiglia: perché mi ha sopportato, perché mi ha dato fiducia, perché mi ha sostenuto e, soprattutto: perché senza loro non sarei al mondo. E non è poco.

Grazie di tutto; Marco.

1 – Ti invito al viaggio: il senso comune

I critici letterari ragionano spesso come se i libri d'un romanziere fossero sempre autobiografici. Anche questo libro lo è, benché non sia romanzo. Non si scrive di fiducia, se non si sono vissute sulla propria pelle esperienze che te ne insegnino il valore¹.

Se non altro per rispetto, si dovrebbe sempre avvertire il lettore di cosa tratta il libro che ha iniziato a sfogliare. Questa è una ricerca sulla fiducia: sul ruolo che svolge, sulla sua funzione, sul dove si collochi tale funzione all'interno della teoria dei sistemi. Intendo partire dall'ambito epistemologico, nel suo aspetto più radicale: quello della gnoseologia. Ricordare, cosa che ad esempio David Hume già aveva inteso secoli addietro, che la nostra conoscenza ed il nostro sapere si fonda sul nulla, su friabili colonne d'argilla tenute assieme solo dalla fiducia, la "Faith", come usava chiamarla Hume. Dopotutto, se l'uomo fosse un essere che agisce e comprende in modo completamente logico, sarebbe simile ad un computer: un "genio idiota".

Pertanto, vedere come questa fiducia, necessaria per conoscere e ri-conoscere ogni cosa (dalla più astratta alla più volgare), si riveli il collante per anche altre "friabili colonne d'argilla", che tuttavia diamo troppo spesso per scontate: l'identità sociale, quella personale, la vita politica, associazionistica, religiosa, giuridica, il potere.

Ma ciò non può bastare: è necessario anche vedere come e quando queste colonne si possono sgretolare, quant'è facile che questo avvenga. Si è scelto qui di farlo nei casi particolari del totalitarismo (il nazismo e lo stalinismo), delle istituzioni totalitarie (carceri, manicomi, lager e gulag), dell'autismo: vedremo come la mancanza di fiducia porti alla "dis - aggregazione".

Infine, raccogliere quanto detto, e trarre le dovute conclusioni.

A questo punto, mettendomi dalla parte del lettore, immagino possa domandare: perché? Cosa si vuole dimostrare?

Ebbene, voglio mostrare che la fiducia è un elemento, necessario (anche se forse non sufficiente) per ogni sistema psichico, e per ogni sistema sociale. Il che, beninteso, non è una gran scoperta.

Tuttavia lo diventa se ci rendiamo conto che l'importanza della fiducia, per quanto sia *conosciuta*, non è assolutamente *capita*. A questo mira questa ricerca, che proprio per questo, con un percorso interdisciplinare, vuole evidenziare quanto la fiducia non sia solo importante: ma di quanto sia in verità essenziale.

Si è detto che questo è un percorso interdisciplinare: sarà meglio quindi spiegare fin d'ora i criteri di questa ricerca, sebbene li si potranno trovare, più diffusamente esposti, nel cap. 2.

Per prima cosa, questa è una ricerca che pur toccando vari ambiti è e resta di stampo sociologico: ma la sociologia stessa invita a questa multidisciplinarietà, come insegnano ad esempio Simmel, Luhmann e Morin (giusto per definire anche l'ambito sociologico a cui farò riferimento)².

Secondariamente, intendo riferirmi non tanto a concetti o interpretazioni ma, ove sia possibile, a *constatazioni*, a restare ancorato ai *fatti*. Per questo resterò ancorato, sempre e comunque, all'epistemologia della constatazione così come fu illustrata da Husserl.

Riferirsi ai fatti implica anche esaminare come questi fatti ci possano legittimare a trarre conclusioni: una questione che fu di Hume prima, di Kant poi, e che Popper definì "Problema dell'induzione": problema che portò Hume a concludere che conosciamo per "faith"; e che in Popper diede luogo al Falsificazionismo.

Infine, il "costruttivismo": che semplicemente è la teoria che studia come noi ci "costruiamo" una immagine nella mente, e soprattutto come e perché, di tanti elementi in una persona, noi compiamo una certa "selezione" e ne cogliamo solo alcuni (fatto questo che, a livello sociale e individuale, porta -molto più spesso di quanto non si creda e di quanto qui esaminato- a "negare la realtà").

Quando tuttavia, alla fine di questa ricerca, i fatti saranno stati esaminati e mostrati, dovremo trarre delle conclusioni: motivo per cui, in accordo con la teoria luhmanniana da cui prendo le mosse, procederò secondo i dettami dell'Epistemologia Genetica (soprattutto di Piaget e Morin).

Chiaro è che, come si è detto, questa è e resta una ricerca sociologica³: non di psichiatria o di diritto (per esempio) motivo per cui sarebbe fuori luogo soffermarsi oltre il dovuto in ogni singolo ambito: motivo per cui definisco per ogni singolo ambito gli autori principali a cui faccio riferimento.

¹ Un esempio tra tanti: sono asmatico. L'asma è una malattia che dà difficoltà respiratorie. Prova a immaginare come possa sentirsi un bambino di tre anni in tenda a ossigeno: per il quale la realtà banale, elementare, *scontata* come l'aria che respiri, si riveli tanto pesante, per nulla scontata: Guai *a chi sa* di respirare, gridava Cioran; penso avesse ragione: è una ricchezza, ma una ricchezza dal prezzo assai salato, scoprire che nulla è scontato, neppure quell'aria che respiri.

² Un esempio, uno per tutti, Simmel, "La differenziazione sociale", p. 4, nota come la scienza sia di sua natura eclettica

Ultima questione, lo stile: sono convinto si debba rispettare il lettore, soprattutto se questi ha la cortesia (e la pazienza) di leggerci. Motivo per cui ho cercato quanto più possibile d'avere uno stile spesso sobrio, ma anche abbastanza semplice e colloquiale, perché intenzionato a farmi capire.

Giusto per restare sulla semplicità: partiamo dal senso comune, lasciamo sia la nostra esperienza quotidiana a introdurci nella questione. Immaginiamo un primo scenario. Il signor Sempronio desidera andare in macchina da casa sua alla casa della sua fidanzata. Sale in macchina, cerca di accenderla, è si accorge stupito che questa non parte. Può accadere per molti motivi, ad esempio perché rotta, ma di certo il Signor Sempronio non l'immaginava, altrimenti non si sarebbe sorpreso.

Eccone un altro: il nostro signor Sempronio va a vivere con la sua fidanzata. Poco dopo hanno un bambino, il che è una bella cosa. Ma i figli sono una spesa, richiedono tempo, ed i genitori devono lavorare per vivere: domandano aiuto alle loro famiglie, quasi certi che otterranno sostegno: ma queste le famiglie non possono o non vogliono offrire né denaro né accudire il bambino mentre loro sono al lavoro.

Supponiamone un terzo, dove il nostro signor Sempronio va come ogni mattina al lavoro, tutto contento perché finalmente è giorno di paga. Ma, arrivato all'ufficio, scopre che non esiste neppure più l'ufficio; e che il suo datore di lavoro se né andato all'estero portandosi via stipendio e liquidazione del signor Sempronio. Non succede molto di frequente (per fortuna), ma comunque succede.

Di conseguenza, in un quarto scenario, vediamo il nostro signor Sempronio che in Chiesa accende un cero alla Madonna: lo possiamo capire. Ma nonostante le preghiere e tutto il bene che poteva aspettarsi, dopo due giorni viene investito in pieno da un camion.

Ora, a prescindere da facili battute sul conto del nostro povero signor Sempronio, possiamo provare a tirare le prime somme. Ci siamo limitati a guardare la realtà, o meglio dei fatti che avvengono più o meno frequentemente nel quotidiano. Possiamo dire d'aver semplicemente constatato che, di fatto, vi sono accadimenti di cui tutti, anche noi, possiamo fare esperienza. Ma questo, si è detto, è solo un punto di partenza. I fatti vanno interpretati, per essere capiti. Quindi, cerchiamo di vedere cosa hanno in comune.

La credenza. Non una credenza qualsiasi, attenzione: la credenza tradita. Sempronio credeva che l'auto funzionasse, e non era vero. Credeva che la famiglia lo aiutasse, e si sbagliava. Che quel giorno avrebbe ricevuto lo stipendio, invece ha perso anche liquidazione e lavoro. Infine, che accendendo una candela di fronte ad una statua le cose possano migliorare: è morto.

La nostra vita è piena di simili credenze. Io credo che domani spunterà il sole, o che il macellaio accetterà i miei soldi in cambio di una bistecca. Ma sono credenze che possono venir smentite in ogni momento (la macchina non parte, i genitori non possono aiutarmi ecc.). Proprio in questi momenti ci si accorge d'avere delle credenze: solo quando una "certezza" si rivela falsa, cioè una semplice "credenza". In linea di massima noi non ci rendiamo neanche conto d'avere delle credenze⁴.

Ma perché certe credenze non le riconosciamo come tali, e le crediamo certezze? Per il momento, si può ipotizzare (è una ipotesi, che in realtà fa sua la tesi della falsificazione popperiana) che nella mia esperienza è talmente normale che, ad esempio, i miei genitori mi aiutino (anche perché l'hanno sempre fatto) da non prendere neppure in considerazione l'eventualità, inaudita, che smettano di farlo. Ma per quanto nella mia esperienza vi possano essere innumerevoli casi che mi confermino la mia idea, questa non potrà mai essere una certezza assoluta, ma solo soggettiva: se si preferisce, non sarà mai certezza "matematica", solo credenza⁵.

Di fatto, siamo noi che confondiamo nei fatti del vivere comune ciò che è molto probabile con ciò che è certezza.

Ne abbiamo abbastanza per partire. In questo, che ho vissuto, ed al quale (adesso che scrivo) non posso che ri-vivere come viaggio, come il navigare alla deriva come quell'eroe d'america memoria: viaggio, dove dal nostro porto⁶ possiamo prendere il largo.

³ A tal riguardo va intesa la scelta di testi sulla fiducia. Non essendo questo un discorso comparativo sui vari autori che si cimentarono sulla fiducia (che, per essere completo dovrebbe comprendere anche testi introvabili a tiratura limitata) ma sociologico, ho scelto quelli che sono, nei fatti, i testi rilevanti: quelli solitamente conosciuti, letti, citati e tenuti in considerazione (quelli di Fukuyama, Luhmann, Mutti, Roninger e Sztompa)

⁴ Allo stesso modo, capiamo (spesso lo sappiamo soltanto) di essere vivi quando siamo malati.

⁵ Anche questo principio rischia di portare all'assurdo: che sia certezza l'idea che non vi possa essere certezza. Ma, come vedremo nel capitolo 2, postulati indimostrabili saranno necessari per evitare simili aporie

⁶ Riassumendo,

- il vivere quotidiano è fatto di credenze
- non ci rendiamo conto di tali credenze se non quando vengono smentite
- tali credenze ci paiono certezze perché a più riprese confermate dall'esperienza
- ma le conferme rafforzano solo la credenza, non la rendono mai vera

Dunque, lettore: ti invito al viaggio

2 – La dotta ignoranza

“La dotta ignoranza” è il nome d’un bellissimo libro di Nicola Cusano, un filosofo tedesco del medioevo: già col titolo ci ricorda l’umiltà; come quelle persone che su carri di imperatori romani trionfanti rammentavano all’orecchio “ricorda che sei solo un uomo”; o come gli ecclesiastici che ripetevano “Memento mori” ai nobili quando questi eccedevano d’arroganza.

Dotta ignoranza: un avvertimento dal sapore socratico, che ci ricorda che solo chi sa di non sapere è davvero saggio: che ci spinge quindi ad analizzare con l’umiltà più estrema la realtà delle cose, sapendo che tale umiltà non sarà mai abbastanza.

Per conoscere, prima si dovrebbe sempre avere almeno un’idea di quali sono i nostri limiti; bisognerebbe sempre cercare di fare una “critica della ragion pura”, per evitare di dire più di quanto non sia lecito fare: ricordandosi che anche ciò che si dice non va mai preso troppo seriamente.

Così tenterò di fare in questo capitolo: dove, lasciandomi guidare da Husserl e Popper, tenterò di comprendere quando e come è possibile dire che una nostra conoscenza è certa. Infatti, se c’è certezza non c’è alcun motivo di avere fiducia. La fiducia interviene solo se del domani non v’è certezza.

Seguirò Husserl soprattutto per quanto riguarda l’esperienza, mentre Popper mi interesserà per quelli che lui definisce problema di Hume (induzione) e di Kant (demarcazione).

Ora, cerchiamo di, per chiarezza espositiva, definire due termini che saranno i miei elementi di partenza. Si tratta di una suddivisione che qualcuno potrebbe trovare piuttosto banale o grossolana, ma che comunque aiuta a inquadrare il problema. Distinguo la mia realtà da quelle che sono le mie rappresentazioni della realtà (o, meglio, ciò che credo sia la realtà)⁷. Spero, nel farlo, di non attirarmi gli strali dei realisti⁸, ma spero anche che questi ultimi comprendano che si tratta per me d’una semplice divisione di comodo.

Dunque definirò:

- *Realtà Ontologica*: ciò che esiste, indipendentemente dalle mie percezioni o convinzioni.
- *Realtà Presuntiva*: ciò che io conosco della realtà

A questo punto, per quanto vaga o grossolana possa apparire questa distinzione, abbiamo il materiale per porci delle domande. In particolare,

- 1- è possibile una conoscenza completa, vera e certa della realtà? (ovvero, la realtà ontologica e quella presuntiva hanno o possono avere un solo e identico contenuto? O, altrimenti detto, Realtà Presuntiva e Realtà Ontologica possono coincidere)
- 2- Se ciò non è possibile, qual è il punto di partenza per avere conoscenza?

A scanso di equivoci, preciso che in tutto questo discorso non mi occupo affatto dell’esistenza o meno di una Realtà Ontologica; e questo è il motivo per cui non intendo affrontare affatto questo problema. Allora, mi si potrebbe chiedere, perché ne parli? In verità, ciò che ho fatto è una cosa semplicissima: parlando di “conoscenza”, ho diviso i due termini della questione: ciò a cui si riferisce la mia conoscenza (la conoscenza, spero che questo mi sia dato come assodato, è sempre conoscenza di qualcosa: nel caso specifico, ciò che chiamo Realtà Ontologica: ad esempio, una mela) e ciò che effettivamente conosco (nel caso, la Realtà Presuntiva: ad esempio, l’idea “mela”⁹).

Tuttavia, è vero anche che siamo in democrazia, per cui qualcuno potrebbe sentirsi libero di supporre ad esempio ch’io con questo ragionamento abbia una concezione occultistica di qualche tipo, che creda cioè che “le parole siano cose”¹⁰, o che esista qualcosa semplicemente perché me ne sono fatto un’idea in testa; un po’ come il fazzoletto creato da Marduk¹¹: niente di tutto questo. Io non so se esiste una Realtà Ontologica. Non è neppure dimostrabile che esista, una Realtà Ontologica. Ho semplicemente motivato una distinzione: distinzione che –vale la pena ricordarlo– potrebbe anche essere completamente sbagliata, se ad esempio emergesse che le due realtà (ontologica e presuntiva) sono sempre coincidenti.

⁷ Per intendersi, il noumeno ed il fenomeno kantiani

⁸ I realisti non parlano di rappresentazioni, ma di conoscenza “adeguata” alla cosa conosciuta. Ritengo che il discorso realista si accordi perfettamente con quel che riguarda la presente trattazione, anche se preferisco usare la terminologia kantiana per semplicità espositiva

⁹ Il discorso della idea “mela” può apparire impreciso, soprattutto nell’ambito della filosofia analitica: giusto per precisare, per “idea mela” intendo semplicemente il modo in cui quella mela è conosciuta; senza preoccuparmi se la mela che conosco è una mela particolare, un concetto o quant’altro.

¹⁰ Un libro a caso, Emily Peach, “Manuale dei tarocchi”, p. 154, lo cita come uno dei fondamentali precetti occultistici

¹¹ Marduk, divinità babilonese, per poter sfidare Tiamat dovette prima dimostrarsi degno dell’impresa riuscendo a “creare” attraverso la parola

Ciò detto, dato che l'esistenza della Realtà Ontologica è, secondo i filosofi, indimostrabile attraverso la ragione, e dato che non vedo la ragione per cui debba essere proprio io ad assumermi un simile onére, allora considererò la sua esistenza come postulato.

- 1° postulato: Esiste una Realtà Ontologica

Ora, il primo termine da vedere, prima ancora di sapere se si può dare una “conoscenza certa”, è abbastanza ovvio che sia il cosa si deve intendere per “conoscenza certa”; ed anche cosa si intenda per “verità”.

2.1: Verità e Certezza Cos'è la verità? Cos'è la certezza? Coincidono?

Ora, “Certo” è un termine che rimanda ad un soggetto, dunque anche se non so ancora con precisione cosa sia la “certezza”, posso ipotizzare che contenga qualcosa di soggettivo. “Vero” invece pare essere qualcosa a sé, indipendente da giudizio¹²; tanto più che spesso si tende ad usare “Veramente” come sinonimo di “realmente”.

A questo punto, posso provare a stabilire una correlazione con quanto ho detto prima:

- Realtà Ontologica → Verità
- Realtà Presuntiva → Certezza

E' solo una correlazione, un “esperimento di pensiero”, se può essermi passata l'espressione: non pretendo abbia forza di legge. Quindi, affrontare i due aspetti della correlazione uno alla volta, per vedere a cosa ci possono portare.

2.1.1: Verità “Realtà Ontologica” può far pensare ad una realtà monolitica e statica: così almeno la intendeva Parmenide, e così la intesero a lungo i medioevali; al pari, discutere di una Verità legata con una Realtà Ontologica significa parlare d'una Verità ugualmente statica e monolitica: esiste “un vero”

Per intendersi, se si dà realtà ontologica, allora anche la verità è una¹³. Non a caso gli scienziati spesso sono andati alla ricerca della legge unica che spieghi tutto il cosmo. Così, anche in filosofia gli scolastici ponevano il Verum” tra i trascendentali propri di ogni ente: il “Verum” era ciò che consentiva di conoscere; io conosco la penna perché essa “possiede” il trascendentale del “Verum”; ovvero, io conosco in quanto c'è una metafisica soggiacente¹⁴

Ora, cosa si intende per Vero?

Al di là di ogni descrizione di Vero, esiste un metodo per stabilire cosa sia il Vero, che è il metodo di Tarski¹⁵

Il discorso di Tarski è, sostanzialmente: “«La neve è bianca» è vero solo se la neve è bianca”

Ma questo a cosa ci porta? Perché detto così –questo è il comprensibile pensiero di chi legga questa dimostrazione- il “metodo” di Tarski sembra estremamente banale. Quindi sarà meglio capire di cosa si tratta. Ma dato che Tarski parla di enunciati, è meglio fare un velocissimo richiamo di semiotica.

Gli stoici¹⁶ dividevano gli enunciati in tre componenti: facendo l'esempio del “Cavallo”, i cavalli che vediamo, tocchiamo e magari cavalchiamo sono il referente (ciò a cui si riferisce il nostro enunciato); il concetto, o l'idea “Cavallo” è il significato; mentre la parola “Cavallo”; “Horse” od un disegno raffigurante un cavallo, sarà il significante.

Torniamo a Tarski:

Nella dimostrazione di Tarski, “La neve è bianca” è il significante (ma può essere anche il significato). Dunque, possiamo dire per semplicità che Tarski vuole darci un metodo per verificare se il concetto “la neve è bianca” è vero.

Poi, esattamente come per la conoscenza, sappiamo che ogni concetto si riferisce sempre a qualcosa. Nel caso, si riferisce alla neve: c'è? Esiste? E' davvero bianca?

Quindi, Tarski pone un concetto a confronto con il suo referente. Se concetto e referente coincidono, allora l'enunciato è vero.

¹² Infatti, anche nel linguaggio comune, nel dire “Sei certo che sia veramente così?” di fatto si attribuisce a “certo” una valenza soggettiva ed a “Vero” una oggettiva.

¹³ Se non altro, per via del principio di non-contraddizione: ad esempio la mia penna, in questo istante, o esiste o non esiste: non può esistere e non esistere allo stesso momento. Vedi anche Popper, Logica della scoperta scientifica, pag. 276-277, dove nota che è necessario, per conoscere, un “principio dell'uniformità della natura”

¹⁴ Quest'idea, antica quanto si vuole, è ancora attuale: ancora oggi, per intendersi, si ritiene che alla base della scienza vi sia una metafisica. Tra i tanti, vedi Edgar Morin, in “Scienza con coscienza”, a pag. 38-41 ; Popper, in “Logica della scoperta scientifica”, a p. 19; p. 238-239, a p. 276-277.

¹⁵ Vedi H. Putman “Verità e etica” p. 19-27 per un'esposizione molto chiara del teorema di Tarski; e p. 42 per un suo utilizzo che tenga conto del probabilismo

¹⁶ vedi Eco, “Segno”, par. 1.2.1

2.1.1.1 Verità (concetto e referente: la falsificazione) Ma con questo, ho chiarito solo una parte, la meno importante di quanto detto da Tarski. Perché il suo metodo di fatto ci dà anche un'altra conseguenza fondamentale:

Supponiamo che abbia appena nevicato e che, smog permettendo, la neve caduta sia bianca. Un bambino guarda dalla finestra e dice “La neve è bianca”. Poco dopo, tutto contento, esce fuori a giocare, ma pestando la neve finisce per infangarle –è una esperienza che fa più o meno chiunque giochi con la neve per strada- e dove cammina le sue scarpe infangate rendono la neve color terra. Il bambino guarda e si accorge che la neve non è più bianca.

Quindi, se in un certo momento l'enunciato “la neve è bianca” era vero, ora non lo è più. Cosa significa? Significa che questa verità è stata falsificata¹⁷. Significa che questa verità non è assoluta; ma relativa al tempo o al luogo.

Ma significa anche che ogni verità è, per questo, una “verità fasulla”?

Non necessariamente. Difendere l'ossimoro “ogni verità è falsa” significa dire “è vero che ogni verità è falsa”, che è un assurdo. Piuttosto, la verità dell'enunciato precedente aveva, per dirla con Popper, un basso contenuto empirico¹⁸. Ciò significa anche che dobbiamo stare molto attenti riguardo ciò che intendiamo quando parliamo di verità. Quindi devo introdurre due nuovi tipi di verità: la verità del Concetto e la verità del Referente.

2.1.1.2: Verità del concetto Partiamo dal concetto. L'enunciato “La neve è bianca” può essere a volte vero a volte falso. “La neve è bianca” era vero, quando il bimbo l'ha vista dalla finestra: ma non è più vero che quella stessa neve abbia continuato ad essere bianca anche dopo che ci aveva giocato.

Prendiamo atto che la verità del concetto “La neve è bianca” era vera, e se era vera significa che è stata confermata dal suo Referente; ovvero, per un certo periodo la Verità del concetto coincide con la Verità del referente. Popper direbbe che è stata corroborata¹⁹. Successivamente, però, questa verità del concetto è stata falsificata: ciò non significa che prima fosse falsa: semplicemente, era meno corroborata. Popper direbbe che è stata controllata più severamente²⁰

Quindi, abbiamo una Verità del Concetto che non è mai verificabile, ma solo corroborabile e, a volte (ma non necessariamente, vedi i dogmi) falsificabile

Soprattutto, la verità del Concetto è la Visione del Mondo, il Mito o la Teoria scientifica: ed è quindi una verità soggettiva²¹

2.1.1.3: Verità del referente Vediamo il Referente. Prima si è cercato di vedere l'aspetto “La neve è bianca”: tale aspetto era di competenza di quella che chiamai “verità del concetto”. Vediamo l'altro aspetto; ovvero la neve bianca. L'enunciato è vero solo se la neve è bianca: è quindi la neve a “dettare legge”, a mostrare come vero o come falso l'enunciato. Dunque, il Referente è ciò che viene comparato con la mia Verità del Concetto: la mia Verità del concetto si “riferisce” alla Verità del Referente. Il fatto che sia la Verità del Referente a “dettare legge” alla Verità del concetto, fa pensare che abbia una legittimità maggiore.

2.1.1.4 Verità del Concetto *contra* Verità del Referente A questo punto: qual è la Verità propria della Realtà Ontologica?

Ora, tutto il discorso svolto può essere riassunto a grandi linee o, come si suol dire, “in soldoni” dicendo che esiste un mondo “rappresentato” nella nostra testa (la Verità del Concetto) e che tale mondo rappresentato è più o meno adeguato, più o meno preciso, ma non coincidente, con il mondo “in sé e per sé” (la Verità del Referente)

Dato il ragionamento fatto, si può concludere con una grandissima ovvietà, cioè che la Verità del Referente è propria della Realtà Ontologica (dato che la Verità del Concetto è, essendo appunto del concetto, soggettiva).

Viceversa, la Verità del Concetto, in quanto soggettiva, fallibile (in quanto falsificabile) e costretta quindi ad una adeguazione continua²², sarà propria della Realtà Presuntiva.

¹⁷ Popper, “Logica della scoperta scientifica”, p. 21-22

¹⁸ ibidem, p. 145

¹⁹ Ibidem, p. 304

²⁰ Applicando al bimbo il ragionamento di Popper, ora il bambino dovrebbe pensare “La neve è bianca se non la si sporca”

²¹ Morin, “Conoscenza della conoscenza”, p. 150: “Ogni evidenza, ogni certezza, ogni possessione posseduta della verità è religiosa nel senso primordiale del termine *religio*”

²² Popper, “Scienza e filosofia”, pag. 139, “La mia tesi è che noi non partiamo da osservazioni, ma sempre da problemi: da problemi pratici o da una teoria che si è imbattuta in difficoltà: che cioè ha fatto nascere *aspettazioni* e poi le ha deluse”

La Verità Presuntiva la dovremo porre nell'altro versante, quello della Certezza? Forse. Prima dobbiamo però verificare cosa sia la certezza.

2.1.2: Certezza Qualche frase addietro si disse che la certezza è propria di un soggetto. Una cosa non può essere "certa", perché dovrebbe avere coscienza di qualcosa. Senza perdersi nei meandri di bibliografie più o meno oscure, si può abbastanza tranquillamente constatare che la frase "il sasso è sicuro di esistere" sia abbastanza insensata, come frase. Viceversa, almeno nel linguaggio comune, non credo faccia problema a nessuno ammettere che "io sono sicuro di esistere" sia sensata.

Dunque, la certezza (qualunque cosa sia) dovrebbe avere a che fare col soggetto.

Nel linguaggio comune, "Certo" viene applicato a ciò di cui non abbiamo dubbio alcuno²³.

Ora, di cosa non abbiamo dubbi? La teoria cibernetica della conoscenza è abbastanza chiara, a proposito. Non entrerà nel suo specifico, per ora, e mi limiterò a esporre a grandi linee aspetti che qui mi interessa evidenziare.

Quando vediamo il sole, noi non conosciamo "il sole", ma solo gli effetti che il sole ha sui nostri sensi (nel caso, il calore sulla pelle e la luce forte). Secondo il vocabolario di questa teoria, noi siamo dei "sistemi" (il nostro corpo, in senso psico-biologico) che sono "perturbati" (i sensi, ad esempio) da un ambiente (tutto ciò che ci circonda: le macchine, la strada, l'aria, il sole)²⁴

In realtà le cose sono un po' più complicate, ma per il momento possiamo accontentarci di questa esposizione. Unica cosa importante, è il fatto che io (sistema) di fatto conosco solo le mie percezioni (le perturbazioni che l'ambiente produce al sistema).

Come si può vedere questo concetto è molto semplice, ma anche un concetto semplice può essere a volte mal compreso. Cerco di chiarirlo meglio: poi approfondiremo. Se stai leggendo questo libro, con ogni probabilità ciò significa che lo puoi vedere e toccare, giusto? Ma mentre tu tieni in mano questo libro, di carta o digitale che sia, non è detto che tu conosca "il libro": ma si può ammettere che tu conosca quello (e solo quello) che ti viene riferito ad esempio dal senso del tatto e della vista. Conosci il libro solo perché della luce giunge al tuo occhio in una certa maniera. Non conosci il "noumeno" (il libro) ma il "fenomeno" (come ti appare il libro)

Ciò ci porta ad Husserl.

2.1.2.1 Essere nel mondo Premetto, con molta umiltà, che per esporre Husserl, autore piuttosto complesso, mi rifaccio all'esposizione che ne dà Sofia Vanni Rovighi. Agli inizi del 1900 Edmund Husserl produsse una pubblicazione epistemologica molto complessa dove, come problema fondamentale, figurava il tentativo di svincolare la logica da ogni psicologismo²⁵. In questo lavoro, giunse a porsi la domanda di quale potesse essere il fondamento di ogni conoscenza. Il risultato a cui pervenne fu molto simile a quello che, sul fronte francese, venne proposto da Henry Bergson. Dal pensiero di Husserl si ebbe poi quella concezione a noi nota come "fenomenologia".

Pensiero di fondo della "Fenomenologia" è che "la conoscenza non è conoscenza di sensazioni o di immagini, ma è conoscenza di cose mediante le sensazioni o le immagini"²⁶ Per intendersi, e tornando all'esempio del libro, se in questo momento tu stai leggendo questo libro, secondo la fenomenologia tu non puoi essere certo che il libro esista davvero: ciò detto, sei certo di vedere un libro. Spiega Vanni Rovighi: "L'esistenza del mondo esterno [...] non è dunque apoditticamente evidente: resta però indubitabile il fatto che il mondo *mi appare*"²⁷ Per tornare al sole, tu non potrai mai essere certo che quel sole esista davvero; ma sei certo senza ombra di dubbio di vedere quel sole.

Husserl radicalizzerà tale concezione, il che peraltro è segno di profonda onestà intellettuale; e giungerà a considerare l'Io come unico porto sicuro, motivo per cui giunse in qualche modo, secondo Fink, ad abbracciare l'idealismo²⁸. Una versione realista del pensiero husserliano la si può però vedere ad esempio in Maurice Merleau-Ponty²⁹.

In effetti, il fatto che io possa essere certo solo del mio Io non va sottovalutata; vi sono pensatori che sono giunti a teorizzare il solipsismo; francamente sono convinto che l'idea che il sole che vedo possa essere solo nella mia mente lo trovo sì affascinante, ma anche un po' folle: non a caso tesi simili, probabilmente molto

²³ Sul problema della possibilità di non avere dubbi, se ne discuterà più avanti.

²⁴ Maturana, "Autocoscienza e realtà", p. 35-40

²⁵ Vanni Rovighi, "Husserl", p. 9

²⁶ ibidem, p. 71-72

²⁷ ibidem, p. 119-120

²⁸ ibidem, pag. 132-133

²⁹ Più tardi, Maurice Merleau-Ponty esporrà lo stesso pensiero, anche se in chiave realista, dicendo che il nostro corpo interpreta la realtà, ma con un metro che è appunto quello del proprio corpo: Maurice Merleau-Ponty, "Fenomenologia della percezione", parte seconda cap. 3

estetiche a causa della loro semplicità, sono state abbracciate soprattutto dalla letteratura o cinematografia di fantascienza. Ma per quanto folle, l'idea che ciò che vedo possa non esistere (nel linguaggio fin qui usato, la Realtà Ontologica) è una ipotesi logicamente sostenibile: Io sono Dio³⁰, mi sono inventato il mondo, e tutto ciò che credo esista è solo frutto della mia immaginazione. La si veda come si vuole, ma quella del solipsismo è una tesi inconfutabile, per quanto non mi convinca affatto: credessi nel solipsismo, non avrei neanche scritto questo libro, perché tu non potresti neppure leggerlo: non esisteresti³¹.

Ultimo punto importante, su cui torneremo, è il concetto di esperienza. Come nota Husserl, "Solo i fenomeni sono autenticamente dati al conoscente, oltre il contesto dei suoi vissuti egli non va né andrà mai"³²

2.1.3: Verità e Certezza (in sé e per sé) Ora, devo supporre che Verità e Certezza siano contrapposte? Da quanto si è detto finora, non necessariamente. Difatti, non pare finora che esista motivo di sorta perché io, con le mie percezioni, non possa cogliere la realtà in sé. Certo, ho visto che le mie rappresentazioni (Verità del Concetto) *possono* essere diverse dalla Realtà Ontologica. Inoltre, ho visto che posso essere certo soltanto delle mie percezioni. Quindi, dei miei sensi

Ciò però significa che la Certezza non è propria della Verità del Concetto: infatti, la Verità del Concetto è falsificabile; si adegua; non si ferma al contenuto dei sensi ma elabora teorie che poi vengono confutate: quindi siamo già in un contesto intellettuale³³.

Posso dunque schematizzare quanto detto, e affermare che:

Certezza → Realtà Presuntiva (Fenomeno; organi sensoriali)

Verità Del Concetto → Realtà Presuntiva (rappresentazione; organi intellettivi)

Verità Del Referente → Realtà Ontologica (Noumeno)

Dunque, io posso non aver dubbi solo sulle mie percezioni. Mentre la verità risiede solo su ciò che cerco di percepire (infatti è la Realtà Ontologica la "pietra di paragone")

Inoltre, la mia Realtà Presuntiva diverge dalla Realtà Ontologica. Dunque devo fare un passo aggiuntivo.

2.2 Critica della ragion pura Fenomeno e Noumeno sono parte della terminologia kantiana: in effetti, Kant passò alla storia per aver evidenziato i limiti del nostro conoscere. Ma qui non si farà un discorso kantiano: ho ambizioni molto più umili. Ciò che mi basta vedere è, semplicemente, constatare e capire il perché c'è discordanza tra Realtà Presuntiva e Realtà Ontologica.

Ciò prevede un punto di partenza importante: bisogna che esista un Io ed un Mondo (o Realtà Ontologica), e che l'uno non sia un "totalmente altro" per l'altro.

Come vedi, sono passato da una generale e astratta "Realtà Presuntiva" ed una astratta "Realtà Ontologica" ad un più concreto e personale "Io" e "Mondo". Questo, per un motivo molto semplice: non è un "Ego" astratto a conoscere; ma un "Io" concreto. E' il mio Io, è il tuo Io, che conosce con certezza attraverso i sensi e comprende il proprio mondo circostante in modo più o meno adeguato attraverso l'intelletto. Se finora ho usato termini astratti, è stato solo per rendere "alieno" ciò che è familiare, come insegna Novalis³⁴, in modo tale da studiarlo in modo più distaccato. Ma adesso quell'impalcatura terminologica posso pensionarla, e procedere con termini meno astratti e di più immediata comprensione.

Dunque, ciò che finora chiamammo "Realtà Presuntiva" è l' "Io"; mentre la "Realtà Ontologica" è il "Mondo". In più, abbiamo detto che Io e Mondo devono interagire. Questo è banale, ma necessario: perché tu possa leggere questo libro è per lo meno necessario che tu possa interagire con questo libro: se no, non lo potresti né vedere né toccare. Ora, tu di fatto interagisci col libro: quindi sai perfettamente che Io e Mondo interagiscono tra loro. Tuttavia, un conto è constatare, un conto è produrre una legge universale:³⁵ ma non voglio anticipare la questione dell'induzione, perché ciò farebbe perdere il filo. Basti sapere che (tenendo conto del problema dell'induzione, che qui non ho ancora trattato³⁶) sono costretto a porre un secondo postulato.

³⁰ in Tommaso d'Acquino, "Compendio di teologia e altri scritti", a p. 61 appare: "E siccome Dio è la sua essenza, si deve concludere che in lui l'intelletto, ciò per cui conosce e l'oggetto conosciuto sono una sola e medesima realtà"

³¹ Popper, "La conoscenza e problema corpo-mente", p. 142-144

³² Husserl, "L'idea della fenomenologia", pag. 62

³³ Fabro, "Percezione e pensiero", parte seconda, cap. 6, § 2 punto a): nota come il senso colga le essenze nel loro aspetto concreto; viceversa l'intelletto le coglie separandole dalla materia

³⁴ Citato da Baxandall, "Forme dell'intenzione", p. 167-168

³⁵ Popper, "Scienza e filosofia", pag. 54

³⁶ il ragionamento comunque suonerebbe così: la nostra esperienza ci fa pensare che vi sia una interazione tra Io e Mondo: ma tale pensiero ci viene per induzione, e nessuna induzione è sicuramente vera: di fatto, le volte che ci è parso che Io e Mondo interagissero poteva essere semplicemente una coincidenza o, caso più estremo, avesse ragione il solipsismo allora io non potrei mai interagire col mondo, perché il mondo non esisterebbe neanche.

- 2° postulato: Io e Mondo interagiscono tra loro

A questo punto possiamo avviarci alla conclusione di questa questione. Vi sono due possibilità fondamentali di conoscenza. O la conoscenza è completa, o non lo è.

2.2.1 Th: Realtà Ontologica e Presuntiva coincidono Ovverosia, l'Io può conoscere il Mondo in modo completo.

Questa ipotesi, sia detto per inciso, fu già negato ai punti 2.1.1.2-4 Va detto che in teoria, è possibilissimo. Se diamo retta alla teologia teista, Dio conosce ogni cosa: Dio è un esempio di Realtà Presuntiva che coincide con quella Ontologica. Ma noi non siamo Dio. Non sappiamo neanche se esiste Dio: già il fatto di non sapere se una cosa esista ci mostra come, molto probabilmente, questa tesi sia errata o, comunque, inapplicabile a noi: noi non potremo mai conoscere l'essenza ultima del mondo³⁷

2.2.2 Th: Realtà Ontologica e Presuntiva non coincidono Difatti, la teoria della conoscenza –di cui stavolta parleremo più diffusamente- nega che un ente possa conoscere la totalità dell'essere. Si è prima accennato alla teoria cibernetica proposta da Maturana e Varela: non so se questa idea sia la più precisa possibile (magari, tra cinquant'anni verrà rigettata in blocco come fu secoli fa col sistema tolemaico) tuttavia oggi pare quella meglio “corroborata”, quindi dobbiamo tenerne conto.

a) In particolare, tale concezione sostiene che noi conosciamo per distinzioni³⁸. Lo stai facendo anche tu, leggendo questo libro: leggendo questa pagina, non leggi l'altra. Quando rifletti sulla Realtà Ontologica, escludi dalla tua riflessione la Realtà Presuntiva. Anzi: pensi alla Realtà Ontologica proprio in quanto non è la Realtà Presuntiva. Ciò perché il modo di conoscere delle persone è fondato principalmente sul criterio di non-contraddizione, per cui quando vediamo una penna (faccio per dire) la riconosciamo perché la identifichiamo come non non-penna³⁹ (ovvero come distinta da tutto ciò che non è penna).

Cercherò, come sempre, di fare un esempio abbastanza terra terra: metti la mano sul tavolo, e osservalo. Ecco, se vedi la mano è perché escludi il tavolo dalla tua percezione: non fai caso alla polvere alle penne od al libro appoggiato sulla scrivania: vedi solamente la mano. Poi, guardati l'unghia d'un dito: vedi la tua unghia, ma nel guardarla escludi tutto il resto.

b) Ciò però non significa necessariamente che non si possa avere una conoscenza completa della realtà; ma solo che noi, di volta in volta, cogliamo una parte e non l'altra della realtà⁴⁰. Di conseguenza, si potrebbe ragionevolmente sostenere che, sì, ora io vedo una pagina del libro: ma tra poco osserverò anche l'altra, e da quel momento la mia conoscenza sarà completa.

Tuttavia, si è detto che noi conosciamo perché tracciamo distinzioni (sistema/ambiente; Io/Mondo; o anche Pagina X/resto del libro)

Ma come nota la teoria dell'osservazione, noi nella distinzione Sistema/Ambiente abbiamo, anche se non ce ne accorgiamo, quello che viene detto “punto cieco”⁴¹. Infatti, noi nella distinzione Sistema/Ambiente facciamo caso al “Sistema”; alle volte all' “Ambiente”. Ma mentre facciamo la distinzione, non facciamo assolutamente caso al “/”; ovvero non facciamo caso alla “distinzione” stessa.

Quando hai posto la tua mano sul tavolo, per intenderci, tu hai osservato la mano, oppure il tavolo, ma non il fatto che distingui tra mano e tavolo. Per cogliere la distinzione, avresti dovuto fare un'altra operazione (ovvero, un'altra distinzione) che ti permettesse di farci caso. Dunque, quella che vien detta “osservazione di osservazione”.

Dove tu, facendo un'altra distinzione, riesci a notare quel “punto cieco”. Tuttavia, nel momento stesso in cui lo fai, stai producendo un nuovo punto cieco; e via così in un “regressus ad infinitum”⁴².

c) Infine, la stessa “Distinzione” riveste un certo interesse. Nella distinzione “Sistema/Ambiente”, infatti, oltre ad essere il “punto cieco”, esso è anche il confine del “Sistema”⁴³. Che significa?

La proposta di Maturana e Varela nacque all'interno della Biologia. Questi ricercatori considerarono il batterio come un Sistema che interagiva con l'Ambiente. Ma vi interagiva attraverso la Membrana, che in quanto tale segnava il confine (o, per usare la terminologia usata, tracciava la distinzione) tra Sistema e

³⁷ Popper, “Scienza e filosofia”, pag. 57

³⁸ E. Esposito, “L'operazione di osservazione”, pag. 33

³⁹ ibidem, pag. 74-75

⁴⁰ ibidem, pag. 69 “Per le osservazioni in quanto osservazioni esiste soltanto ciò che rientra nelle operazioni stesse; e quindi soltanto il lato di volta in volta riprodotto”

⁴¹ ibidem, pag. 124: “il punto su cui verte la prova di Gödel è l'individuazione di un oggetto, generato dalle operazioni del sistema in questione, che presenta caratteristiche tali da non poter essere osservato dal sistema stesso senza che esso perda la propria identità”

⁴² Popper, “I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza”, a p. 33 preferisce tale espressione a “circolo vizioso”, per non incappare nella critica di Wittgenstein

⁴³ E. Esposito, “L'operazione di osservazione”, pag. 32

Ambiente. Fosse scomparsa la membrana, non vi sarebbe più stato confine tra Sistema e Ambiente: tutto sarebbe diventato Ambiente, ovvero il batterio si sarebbe disgregato.

Cosa fa la Membrana? La Membrana è una parte del Sistema, un prodotto del Sistema, che quindi agisce secondo la logica interna del sistema. Quindi, lascia passare le sostanze nutrienti per il batterio, e tenta di fermare quelle a lui nocive. Non è detto che sempre vi riesca, ma questa è la sua funzione.

Quando si è fatto l'esempio del sole, o dei sensi, il ragionamento sotteso è proprio questo: io interagisco col sole attraverso la mia Membrana (i sensi). Ma vi interagisco in modo particolare: nel modo proprio dell'uomo. Tant'è, che la mia vista percepisce solo determinate lunghezze d'onda e non altre: così per ogni altro *range* di grandezza. quindi c'è un "codice" che codifica e seleziona le mie percezioni fin dalla fonte, a partire dal mio apparato sensorio

2.2.3 Sintesi Riassumendo, si conosce per distinzione. Attraverso l'operazione di distinzione, produco un punto cieco. Che posso individuare: ma solo se faccio una nuova distinzione, che produrrà un *suo* punto cieco.

Dunque, si finisce in un "circolo vizioso" che non mi permette mai una conoscenza completa

I miei stessi sensi, poi, percepiscono solo a certi *range* di grandezza, non ad altri.

Dunque, possiamo sostenere che la nostra percezione non è mai completa.

2.3 Ma noi conosciamo qualcosa La nostra sarà anche una conoscenza incompleta. La nostra Realtà Presuntiva differirà da quella Ontologica. Ma a questo punto c'è da domandarsi non più, come faceva Kant, come sia possibile conoscere: ma addirittura se ci è data la possibilità di conoscere.

Popper nota⁴⁴ che vi sono fondamentalmente tre possibilità di conoscenza del Mondo; a cui ne aggiungerò una quarta (la b)

- a) Possiamo avere una conoscenza certa
- b) Possiamo avere la conoscenza certa di qualcosa
- c) Possiamo conoscere qualcosa
- d) Non possiamo conoscere niente

La **b)** non viene contemplata da Popper. Non spiega perché, ma credo di poterlo immaginare: ammessi i limiti al conoscere, l'unica conoscenza certa diventa la percezione sensoriale (io sono certo di sentire caldo: non so se faccia caldo, ma certamente sento caldo). Tuttavia tale certezza non riguarda il Mondo, ma solo l'Io. Quindi non rientra nel rapporto Io-Mondo e, come tale, questa proposta non interessa neppure la discussione. L'ho inserita quindi solo per una completezza espositiva.

Passiamo a Popper. Confuta viene subito la **a)**. Ad esempio, infatti, teoria di Newton era fondata su postulati erronei. Ciò fa ragionevolmente pensare che non si possa essere mai essere certi d'una teoria; poiché tale certezza può sempre essere smentita⁴⁵

La **d)** è quella del Dubbio Assoluto (Popper lo chiama scetticismo, oggi si direbbe nichilismo). Il che è di fatto un dogmatismo assoluto: e dimostrarlo è semplice, per quanto prenda un po' la forma di sciogli-lingua. Chi dubita di tutto, infatti, è uno che non dubita mai della validità del proprio dubitare. E' uno che quindi prende per vero un postulato. Dunque,

- I. non dubita di tutto
- II. crede che qualcosa sia vero (il dubitare)
- III. Cade in contraddizione

la **c)** è la adeguazione umile della conoscenza alla realtà ontologica (*skepsi*). Questo è anche ciò che viene fatto dalla scienza, dove noi siamo costantemente costretti a ri-adequare le teorie.

Un esempio pratico è un bastone immerso a metà nell'acqua: lo si vede piegato. Solo una elaborazione successiva mi permette di capire che il bastone non è piegato.

Dunque, ammettendo che esiste una realtà, non mi preoccupo di come sia effettivamente questa realtà, ma solo del fatto che si ha conoscenza di "qualcosa", di una "Realtà Presuntiva" più o meno adeguata, seppur non coincidente, alla "Realtà Ontologica"

2.4 Dogmatica A questo punto c'è una questione, lasciata in sospeso, che è meglio affrontare. I postulati. Ho presentato due postulati, e tutto il discorso fatto finora è da ritenersi valido se e solo se questi postulati sono validi. Ma è lecito un discorso di questo tipo?

Lo è, se teniamo presente le conclusioni a cui si è giunti dopo Gödel, che nel 1931 mostrò come di fatto nessun sistema possa "reggersi" da solo, neppure la matematica, per cui appare necessaria la presenza di postulati⁴⁶

⁴⁴ Popper, "I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza", introduzione del 1978, pag. XVII

⁴⁵ ibidem, pag. XXI

2.5 Il “Problema di Hume” Altra questione lasciata mestamente in sospeso è quella dell’induzione. Perché è importante, l’induzione? Lo è perché io, per conoscere, devo necessariamente interagire, dunque avere esperienza di qualcosa. Ma l’esperienza è inscindibile dall’induzione. Ad esempio, se ci capita un problema spesso lo risolviamo perché abbiamo esperienza di come risolvemmo un problema simile in passato. Anche il dire “ho esperienza di queste cose” significa che ci sono capitati più volte casi simili⁴⁷.

Partiamo da Husserl, del quale feci notare come ritenesse che fosse l’esperienza (o, come si esprime lui, il “contesto dei vissuti”) ciò che conosciamo. Il pensiero di Husserl fu assorbito da discepoli o intellettuali: il suo pensiero venne trasformato in “esistenzialismo”, il punto di partenza divenne quello che Heidegger definì “Essere nel mondo”⁴⁸ Il fatto che sia nel mondo, il fatto che sia egli stesso nella realtà fisica, lo rende non un osservatore disinteressato, ma un osservatore coinvolto nel proprio essere in tale osservazione⁴⁹; un osservatore del mondo che però è parte integrante, egli stesso, dello stesso mondo che osserva⁵⁰: quindi che ha esperienza del mondo che osserva in quanto è parte egli stesso del mondo che osserva.

Detta in altri termini, “L’esperienza è l’insieme della nostra esistenza e del movimento con cui proviamo a comprenderla”⁵¹, in quanto siamo noi l’oggetto della nostra esperienza del mondo.

Questo, per definire cos’è l’ “esperienza”: era necessario, poiché il così detto “problema dell’induzione”, di fatto, mostra come la nostra esperienza possa essere fallace. Il problema dell’induzione lo esporrò seguendo soprattutto l’esposizione Popperiana.

Ad affrontare il problema dell’induzione in modo radicale fu, innanzitutto, Hume. L’argomentare di Hume è sostanzialmente di questo tipo:

Noi assistiamo a eventi che si ripetono più o meno regolarmente. Giusto per intenderci, ad ogni alba segue un tramonto; poi una nuova alba. L’evento “alba” è talmente abituale che spesso non ci facciamo neppure caso: è un evento che si ripete con tale regolarità, da farci pensare che, vada come vada, ci sarà sempre un “domani”⁵².

A questo punto Hume si domanda: è lecito? Dopo di che ci dà anche una risposta: no.

Infatti, propone il famoso esempio dei cigni. Noi vediamo –dice Hume- molti cigni, e sono tutti bianchi. Per cui, finiamo per dare per scontata l’idea che “i cigni sono bianchi”. Se non che in Australia furono scoperti cigni neri⁵³

Dunque, nota Hume, non è corretto dire che “i cigni sono bianchi”, ma piuttosto che “finora abbiamo visto solo cigni bianchi”

Come insegna ogni manuale di storia del pensiero, fu Kant ad analizzare e confrontarsi pienamente con Hume. In particolare, il problema di Kant fu: se l’induzione è erronea, allora come possiamo conoscere? Dato che noi abbiamo esperienza per induzione, come possiamo basarci sull’esperienza? Sarà questo il “problema di Hume”

Solo se ci sono “regolarità” possiamo fondare una conoscenza oggettiva (ovvero, basata su osservazioni “controllabili”, cioè falsificabili). Ciò perché solo il vedere regolarità ci può far supporre che vi siano delle leggi.⁵⁴

A questo punto Popper dispiega in forma sillogistica il ragionamento di Kant: “Solo se esistono «regolarità» è possibile l’esperienza [...] esistono «regolarità» perché l’esperienza è effettivamente possibile”

Da cui conclude:

“In tutte le circostanze devono esistere «regolarità» [...] perché l’esperienza dev’essere possibile in tutte le circostanze”⁵⁵

Ora, facciamo un ragionamento schematico:

- Esiste la regolarità nel Mondo (cioè la Realtà Ontologica)? Non lo so

⁴⁶ Per una chiara esposizione del teorema, Cerrigone, in “Teoria del valore e senso capovolto”, p. 45-74; per gli effetti del teorema di Gödel nell’epistemologia, E. Esposito, “L’operazione di osservazione”, p. 124; Piaget, “Lo strutturalismo”, p. 62

⁴⁷ Nel Dizionario di filosofia di Abbagnano, alla voce “Esperienza” è scritto: “Partecipazione personale a situazioni ripetibili”; “Appello alla ripetibilità di certe situazioni come mezzo per controllare le soluzioni che esse consentono”

⁴⁸ Arendt, “Cos’è la filosofia dell’esistenza?” p. 69

⁴⁹ Abbagnano, “Filosofia Religione Scienza”, cap.6 par. 9

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, “Fenomenologia della percezione”, Parte prima

⁵¹ Jedlowski, “Il sapere dell’esperienza”, pag. 187

⁵² Per intendersi, quando in “Via col vento” l’attore dice “Domani è un altro giorno”, è dato per scontato che vi sarà un domani.

⁵³ Teniamo anche conto dell’epoca: era il 1700 ed i cigni neri erano stati scoperti da poco.

⁵⁴ Popper, “I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza”, pag. 55

⁵⁵ Popper, *ibidem*, Pag. 71

- Ma sono Certo (questo sì) di percepire regolarità.

Tuttavia non mi prendo la libertà di Kant di concludere che vi siano regolarità nel mondo, perché esulerei dal contesto di questo lavoro: mi basta la constatazione che l'Io percepisce regolarità.

- Dunque nella Realtà Presuntiva, o meglio nella mia rappresentazione del mondo, vi sono regolarità.
- Dunque posso fare induzioni riferite alla Realtà Presuntiva, e trarne delle Leggi
- Tali leggi mi daranno ciò che chiamai Verità del Concetto

Giusto per intendersi (altrimenti sembra che si stiano costruendo castelli in aria) è un po' come l'evitare di attraversare la strada se è appena passato un gatto nero: attribuiamo all'attraversare del gatto nero una legge (che porti male) appartenente di certo alla Verità del Concetto, in quanto elaborazione dell'Io. Ma non è detto che tale legge esista davvero (non è cioè detto che sia una Verità del Referente): è solo una nostra astrazione (verità del concetto).

Detto per inciso, neanche l'esperienza è infallibile: l'esperienza infatti si basa sulla memoria, e la memoria è suscettibile d'errore, per cui possiamo trarre leggi universali "dimenticando" determinati eventi

Dunque, fin qui si è giunti ad una soluzione ad un primo problema: il come sia possibile l'esperienza. L'esperienza è possibile perché l'Io percepisce delle regolarità. Tale regolarità può anche non essere reale: sta di fatto che viene percepita e, in funzione di questa, vengono proposte leggi più o meno universali, che vengono col tempo sempre più corrette⁵⁶

2.6 Corroborabilità (o probabilità) A questo punto, va detto come sia l'accordo tra Mondo e Io. Sappiamo che le due Realtà non combaciano, che il Mondo "detta legge", per così dire. Ma, da un punto di vista puramente logico, come si rapportano?

Con le "conferme" o, come usa dire Popper, con la "Corroborabilità". Popper nota infatti come una teoria ha valore perché è stata controllata più severamente⁵⁷: come però nota Popper stesso⁵⁸, tuttavia esiste un'uso di "probabilismo" del tutto simile a ciò che Popper indica con "grado di corroborazione": infatti, secondo questo punto di vista è corretto dire che più una teoria è stata confermata e più è probabile che sia vera: probabile, mai certo⁵⁹.

Una verità Corroborata, ma perfettibile, è appunto ciò che definimmo Verità del Concetto

2.7: Conclusione Seguendo principalmente l'epistemologia popperiana, husserliana e quella di Maturana e Varela, posso concludere e sintetizzare il discorso finora fatto in questo modo (va detto che l'aspetto che mi interessa è solo la conoscenza del mondo):

Dati i postulati:

- esiste una realtà esterna l'Io che chiamo Realtà ontologica (o mondo)
- c'è interazione tra l'Io e il Mondo

Posso dire che:

- ogni conoscenza si basa su postulati logicamente indimostrabili
- Solo la conoscenza sensibile è certa
- La conoscenza del mondo non è certa
- La conoscenza del mondo non è mai completa
- La conoscenza del mondo è solo più o meno probabile (o "corroborata")
- La conoscenza del mondo è sempre una progressiva adeguazione

2.8: Epilogo Ciò ci dice solo come, formalmente, conosciamo (e, quindi, agiamo). Per intendersi, da un punto di vista logico tu dovresti voler girare la prossima pagina solo perché sai che è molto poco probabile che tu possa slogarti le dita nel farlo: tuttavia, tu nella tua visione della realtà dovresti sapere che è possibile comunque che ciò accada.

Ciò detto, voglio sperare che, voltando pagina, tu non abbia seriamente paura di farti male alla mano, anche se da un punto di vista logico potresti fartene. Infatti, gli esseri umani non ragionano propriamente in questo modo; e proprio da lì inizia il nostro cammino verso la fiducia. Percorso sulla fiducia che si andrà a incanalare in quella terra di nessuno che chiamammo "Verità del concetto": una verità incerta, che si adegua al Mondo senza riuscire mai a coglierlo davvero: una verità che, per fondarsi, secondo Hume aveva bisogno proprio (guarda caso) di Faith, di Fede: fede per trarre leggi causali, fede per convincersi dell'esistenza effettiva dei corpi⁶⁰

⁵⁶ Vedi ad esempio Popper, ibidem, XXI; o anche "Logica della scoperta scientifica", pag. XIV-XV

⁵⁷ Popper, "Logica della ricerca scientifica", pag. 294-298

⁵⁸ ibidem, pag. 298

⁵⁹ Questo ragionamento, che fu di Hume, fu poi rivisitato quasi poeticamente da Nietzsche, che avvertiva: chi pensa con profondità, sa sempre di avere torto ("Umano, troppo umano", §518)

⁶⁰ Sofia Vanni Rovighi, "Gnoseologia", pag. 136-137

2.8.1: Post Scriptum E' un'impressione che viene naturale, mentre già abbandoniamo le coste di quest'isola, accorgendoci che in realtà tutto quanto ci siamo detti finora era già presente, *in nuce*, in quel canto che udimmo mentre attraccavamo: "La dotta ignoranza". Ci si potrebbe allora, prima ancora di mollare gli ormeggi verso un'altra questione, perché ci attardammo tanto su questi problemi che, tutto sommato, possono apparire inutili bizantinismi ad alcuni oppure, ad altri, ripetizioni di cose già dette. Per cominciare, rispondo che è molto raro che qualcuno dica qualcosa di nuovo e, se lo fa, molto spesso la si scambia per un'idea molto più antica. Per seconda cosa, per quanto possano essere o apparire bizantinismi o cose già dette, mi erano tuttavia necessarie per inquadrare il problema, ed evitare così ogni possibile equivoco successivo. Per terza cosa, volevo mostrare come sarebbe una conoscenza del mondo fatta in modo prettamente razionale; per evidenziarne la differenza –come farò- con il modo di conoscere umano; e di come alla base della conoscenza vi sia necessariamente l'irrazionalità, la "faith" di Humiana memoria. Neanche questa idea sarà nuova. Ma sarà necessaria per quando, tirando le conclusioni, ritorneremo nel porto dell'epistemologia facendoci guidare quasi per mano da Jean Piaget ed Edgar Morin. Andiamo; il mare ci chiama.

3 – Il viandante e la sua ombra

Una favola tedesca del 1500 racconta di un uomo che perse la propria ombra e, per questo, iniziò a sentirsi reietto dalla società. Le fiabe non nascono a caso: già i fratelli Grimm si accorsero di quanto provenissero dalla sì detta “saggezza popolare”; saggezza che se si conserva e diventa tanto popolare è perché trasmette qualche verità. Per questo ancora oggi si studiano i miti greci (ad esempio) per meglio capire le dinamiche della nostra società. Ma l’ombra, in particolare, ha sempre attirato l’immaginazione e la fantasia di filosofi e poeti: in *Dracula* di Stoker, l’ombra del vampiro pareva possedesse vita propria e che, anzi, mostrasse in modo chiaro e distinto l’aspetto demoniaco del Conte. Così nelle storie dove Satana seduce i peccatori; dove ci si rende conto della sua identità solo grazie alle corna che sbucano dalla sua ombra⁶¹.

Ma fu con Nietzsche che l’immagine dell’ombra acquistò, più che in ogni altro autore, l’aspetto oscuro della personalità umana, quello che poi Freud e Jung avrebbero definito Inconscio. (Tra l’altro, Freud sarebbe stato difficilmente pensabile senza la critica etica di Nietzsche, mentre Jung citò Nietzsche in quasi ogni opera).

E’ proprio di un aspetto inconscio, che qui si vorrà in parte affrontare: inconscio nel suo senso proprio di non-conscio. Vediamo di spiegarci.

Nozione comune, Freud non mostrò solo come in noi vi sia una parte della nostra mente del tutto “altra” dalla coscienza (fatto questo che già da solo fu una sorta di rivoluzione) ma mostrò anche come molti degli atti che facciamo siano involontari, rivelatori di ciò che veramente pensiamo.

Già nel capitolo secondo notammo che siamo un Io. Tale Io ha certezza solo delle proprie percezioni, e si costruisce quindi una visione del mondo che però non è mai assolutamente vera, anzi: tale visione presenta sempre margini più o meno grandi di errore: diciamo che è “probabilmente” vera; ma non è vera mai in modo assoluto. Giusto per semplificare, se ricordiamo i cigni di Hume, è vero che un europeo dell’epoca avrebbe potuto pensare che i cigni sono tutti bianchi: ma per quanto fosse “corroborato” tale pensiero, vi era un certo margine di errore. Infatti, in Australia c’erano cigni neri.

Ma noi non ragioniamo così⁶². Per quanto i filosofi si siano dilettrati per secoli a dirci che l’uomo è “Animale razionale”, la razionalità è solo una delle componenti spirituali dell’uomo, e non è neanche detto sia la principale. Fosse “solo” razionale, allora ragionerebbe in termini di “più” o “meno” probabile, o addirittura secondo modalità computeristiche *à la* Putman⁶³ anche nella vita quotidiana. Ma nessuno lo fa: né io, né tu, mio caro lettore

3.1 - L’uomo di Luhmann

3.1.a L’uomo di Luhmann Un uomo che ragioni in termini di “più o meno probabile” lo chiamerò, giusto per capirsi, “Uomo di Luhmann”⁶⁴. Nulla di affiancabile al Pitecantropo o all’uomo di Neandertal, intendiamoci: semplicemente, Luhmann tentò di immaginarsi come si sarebbe comportato un uomo solito a ragionare sempre e solo in termini di probabilità, giungendo alla conclusione che tale persona non sarebbe neppure scesa dal letto, per non affrontare il rischio (minimo, se vogliamo, ma presente) di cadere e rompersi l’osso del collo⁶⁵.

⁶¹ Nel “Dizionario dei simboli” di J.C.Cooper, si nota come l’Ombra appaia solitamente come un principio negativo (opposto al sole), rappresentante l’anima delle persone

⁶² Si è scoperto che le persone spesso non sanno perché fanno questa o quella cosa, agiscono in modo automatico, irriflesso, “senza pensare”, come si dice. Vedi ad esempio Eiser, “Psicologia sociale cognitivista”, p. 25

⁶³ Idea opportunatamente confutata dallo stesso H. Putman in “Rappresentazione e realtà”, p. 11 e ss.

⁶⁴ la definizione “uomo di Luhmann” è mia

⁶⁵ Luhmann, “La fiducia”, p. 5; l’immagine è una parafrasi del “Galileo” di Brecht (scena terza). Quello prospettato da Luhmann/Brecht si può vedere come immagine, aggiornata dell’asino di Buridano (il quale, seguisse solo la ragione e non i desideri, morirebbe di fame davanti due balle di fieno senza decidersi da quale brucare); individui di questo tipo pare esistano davvero, non si tratterebbe di mera dissertazione accademica: in Goleman, “L’Intelligenza Emotiva”, p. 89-94 è presentato Elliot, avvocato di successo, il quale dopo l’esportazione di una ghiandola del cervello (l’amigdala), ha la vita rovinata. Dopo essere stato analizzato dal medico Antonio Damasio, è emerso che anche la più piccola decisione si rivelava impossibile: la mancanza di emozioni gli impediva d’assegnare una scala di valori (il che costituirebbe di fatto una riduzione di complessità). La ragione non basta: serve la spinta dell’irrazionale, per ridurre la complessità, per erigere scale di valori, per agire. Serve l’irrazionale, per vivere. Un discorso serio sulla fiducia deve quindi partire da questa considerazione. Dopotutto, come notò Morin, l’irrazionalità, la follia, la demenza, sono lo scotto della sapienza (Morin, “Il paradigma perduto”, p. 130. Vedi anche Piattelli Palmarini, “L’illusione di sapere”, p. 11, ss). Dopotutto, il filosofo analitico Moore non fu costretto a mostrare le mani, usando un’argomentazione empirica, non intellettuale, per mostrare che la realtà esiste? (Bonfantini, “L’esistenza della realtà”, p. 145

Di fatto, nota Luhmann, noi non pensiamo mai in questi termini; e Luhmann stesso credo fosse solito a scendere dal letto senza porsi seriamente il problema di poter cadere. Di norma, l'uomo non agisce in termini di probabilità: anzi, oblia molte di queste probabilità. E' necessario lo faccia: altrimenti, la sua sarebbe una vita incredibilmente psicotica.

“Obliare molte probabilità” significa, nei termini di Luhmann, che noi compiamo una riduzione di complessità. Il mondo infatti è troppo complesso. Che significa “Complesso”? Significa che presenta molte possibilità. La probabilità che io cada scendendo dal letto è una possibilità, remota quanto si vuole, ma che può davvero aver luogo⁶⁶.

Ma (si è visto) noi non vediamo “Tutto” il mondo: conosciamo per distinzioni. Per questo Luhmann parla di “Riduzione di complessità”. Ciò non significa che la complessità venga ridotta davvero: semplicemente, che parte della complessità viene ignorata.

Ma “ignorare” possibilità non è propriamente razionale. Converrai che un individuo razionale è uno che pondera, con precisione da matematico, *ogni singola evenienza*. Ma se noi non ci comportiamo in questo modo, ciò significa che abitualmente agiamo in modo non-razionale. E' precisamente in questo momento che interviene la Fiducia⁶⁷: la “Probabilità” viene obliata, diventando “Credenza”. Una credenza in cui si ha fiducia⁶⁸.

Per proseguire, a questo punto, è bene definire cosa intenderemo con Credenza e Fiducia.

3.1.b Credenza e Fiducia Credenza e Fiducia intervengono solo ora nel nostro discorso: in effetti, non potevano esser parte integrante di un discorso epistemologico: fiducia e credenza presuppongono un aspetto non solo soggettivo, ma anche irrazionale, di per sé estraneo a logica ed epistemologia⁶⁹.

Dunque, definisco:

- **Fiducia:** Fiducia significa di fatto credere in qualcosa. Essa non coincide con una “certezza”⁷⁰ quanto con una sorta di scommessa, un tentativo di prefigurarsi il futuro⁷¹ e quindi anche le future induzioni⁷².
- **Credenza:** la credenza è ciò in cui si crede, quindi l'oggetto della fiducia. E' il “contenuto” della fiducia.

Nel linguaggio comune, Fiducia sembra aver più accezioni: come azione (Mi sono fidato) o come oggetto (Dare fiducia). Un qualcosa d'ibrido, quindi, un po' come i fotoni di Einstein e Bohr che sono sia materia che energia, sia corpuscoli che onde. Tuttavia, dire “Ho dato fiducia” è un uso improprio: la fiducia non è una cosa che si dà: non è un oggetto (come, per intendersi, può esserlo una valigia o un ombrello). Io non do fiducia al mio amico: al limite, ho fiducia (o, meglio, sono fiducioso⁷³) nel mio amico.

Dunque, già da un punto di vista puramente linguistico posso dire che

⁶⁶ Piaget, in “La scuola di Ginevra dopo Piaget”, p. 51-56: il reale è connesso al possibile perché quel reale, a sua volta, fu un possibile: quanto oggi è “necessario” in realtà è solo un contingente: un possibile. Bisogna stare attenti all'errore, come nota a p. 69, della pseudo-necessità: cioè, credere che “se i fatti sono quello che sono, è che gli stessi *dovevano essere* tali”. Infatti quella stessa necessità doveva “essere stato reso possibile dagli stati anteriori”(p. 61) che, a sua volta, erano semplici possibilità. Vedi anche Luhmann, “Sociologia del diritto”, p. 40-51 O anche Lanzara-Pardi, “L'Interpretazione della complessità”, p. 154

⁶⁷ “Con la fiducia abbiamo a disposizione una più efficace forma di riduzione della complessità”; Luhmann, “Fiducia”, p. 11

⁶⁸ Una spiegazione molto chiara di “complessità” si può trovare in Luhmann, “Sociologia del diritto”, p. 40. Possibile obiezione: la fiducia può essere intesa come meccanismo razionale di semplificazione della realtà. In effetti, la dinamica con cui abbiamo fiducia ha spesso cause razionali, evidenziate dal fatto che se attribuiamo fiducia a qualcuno o qualcosa, ne siamo responsabili (Luhmann, in “AAVV. Le strategie della fiducia”; p. 127). Ma non sempre siamo consci del perché diamo o non diamo fiducia: anzi, a volte non siamo neppure consapevoli di compiere questa stessa “riduzione di complessità” (non ne siamo consapevoli, perché la riduzione di complessità è proprio il “punto cieco” della nostra osservazione). Vedi anche Luhmann, “Sociologia del rischio”, p. 9-10, dove fa notare che gli psicologi si accorsero che le persone non agiscono come dovrebbero, se fossero mossi da basi razionali. Simili concetti sono presenti anche in tutta l'opera di Weber e Pareto. Vedi anche l'esemplificazione, nell'ottica della psicologia cognitivista, posta da C.André e P.Legeron, “La paura degli altri”, p. 119-120

⁶⁹ Luhmann, “La fiducia”, cap. 6 nota 1, nota che però anche la scienza necessita di una riduzione di complessità, che attua attraverso una ricerca di forme replicabili

⁷⁰ ibidem, p. 43

⁷¹ ibidem, p. 20

⁷² La “Faith” di Hume che ricordammo alla fine della “dotta ignoranza”

⁷³ Fromm, “Avere o essere?”, pag. 40: Il ragionamento forse è più immediato con l'amore, dato che questo è un argomento che ci interessa un po' tutti. Si usa dire “Ha il mio amore” oppure “ti do il mio amore”, ma questo è un uso scorretto: noi non diamo amore, noi siamo innamorati. Discorso analogo per la fiducia.

- Credenza appartiene alla modalità dell'*avere* (io ho una credenza)
- Fiducia appartiene alla modalità dell'*essere* (io sono fiducioso)

In effetti, le credenze le posso accettare o negare: comunque sia, le dovrò giudicare. Nel momento in cui accetto la credenza (ovvero, nel momento in cui accetto di far uso di quella particolare riduzione di complessità) sono fiducioso. Il fatto che “si sia” fiduciosi mostra quanto la fiducia non sia solo una componente accidentale del nostro esistere, come lo può essere il paio di scarpe che sto portando adesso: ma qualcosa di molto intimo.

La fiducia presuppone un giudizio. Nel momento in cui io giudico, io metto in gioco me stesso, manifesto ciò che sono, ciò che penso. Il giudizio è, per dirla come direbbe una certa corrente filosofica, una decisione esistenziale⁷⁴.

Non solo: la fiducia non è un atto di giudizio qualunque. Infatti, io con la fiducia

- Accetto una Credenza; ovvero
- Accetto una particolare riduzione di complessità; ovvero
- Accetto di obliare una parte del Tutto e non un'altra
- Tale accettazione vincola la mia percezione e quindi anche tutta la gamma delle mie azioni future

Non si tratta qui di capire come si manifesti la credenza dal punto di vista psicologico⁷⁵ o genetico⁷⁶: semplicemente ci si limiterà a prendere atto che esistono tali credenze; e che queste credenze coinvolgono il nostro essere. Non solo noi siamo ciò che facciamo (Marx) o mangiamo (Feuerbach) ma anche ciò che pensiamo: non fosse così, non si spiegherebbero del resto gli studi sulle culture “degli altri”.

Noi siamo ciò che siamo in virtù di ciò che sappiamo e crediamo: non a caso fin dai tempi di Socrate si riteneva il discepolo un individuo “condannato” a non essere più; per essere qualcosa di diverso⁷⁷ Dunque:

- giudicare è un atto esistenziale
- la fiducia è un giudizio (tant'è che ne siamo responsabili)⁷⁸

Mentre la “Credenza” è il prodotto della riduzione di complessità; la “Fiducia” è l'accettazione della credenza. Tale accettazione definisce ciò che siamo (siamo individui che accettano questa o quella credenza) e ci responsabilizza (perché eravamo pur sempre liberi di non accettarla).

3.1.c Psicologia cognitiva Passiamo alla psicologia cognitiva. Essa dice esattamente quanto si è detto finora. Dato che la psicologia cognitiva è quella branca della psicologia che studia il modo in cui conosciamo le cose, quanto ha da dire è per lo meno degno di nota.

Gran parte della psicologia cognitiva parte dall'assunto che nella psiche vi siano degli schemi, in un modo assimilabile al costruttivismo⁷⁹: schemi che forse sono in parte innati⁸⁰, ma anche in continuo sviluppo⁸¹; in particolare la posizione di Piaget si pone nel mezzo (a differenza di quanto sembra ritenere ad esempio

⁷⁴ Abbagnano, La struttura dell'esistenza, § 72: “Egli può scegliere tra le *sue* possibilità, e queste possibilità sono *sue* solo perché egli è, nella sua struttura, la possibilità delle sue possibilità”; Introduzione all'esistenzialismo § 6; in termini più sociologici, la fiducia è legata ad una scelta, e questa è legata alla responsabilità (Luhmann, in AA.VV. “Le strategie della fiducia”, p. 127). Da notare: il tema della responsabilità è tanto legato da seguirci per tutta l'argomentazione.

⁷⁵ Stich, “Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva”; a p. 83-86 nota come vi siano diverse scuole, riducibili a due: chi ritiene le credenze sussistenti di per sé, e chi ritiene debba esservi correlazione tra tali idee. L'esempio di Stich è quello di una donna anziana, forse affetta da alzheimer, che non ricordava cosa fosse la morte, cosa fosse un assassinio, chi fosse un certo XYZ, ma che ricordava che XYZ era stato assassinato. Da cui conclude che le credenze possano sussistere da sole.

⁷⁶ Vedi ad esempio Ionnoe, “Meme”. L'ipotesi “genetica” del Meme propone di vedere le idee come virus. Infettano l'uno o l'altro ospite (noi), come fossero dotate di vita propria.

⁷⁷ Platone, “Eutidemo”, 283, si vede proprio un gioco linguistico che verte proprio su questo.

⁷⁸ Già Epitteto osservò che l'accettare il mondo delle apparenze comporta sempre una valutazione. Ciò che mi appare reale, deve sempre essere sottoposto al mio giudizio, per apparire reale anche per me (Arendt, “La vita della mente”, p. 395-400)

⁷⁹ Neisser; “Conoscenza e realtà”, p. 37-44, 108-111; G. Benjafield, “Psicologia dei processi cognitivi”, pag. 25 mostra un caso di “ristrutturazione percettiva”: dopo aver visto una figura, modifichiamo lo “schema” e vediamo il viso di Frankenstein; a p. 216-217 mostra come possa capitare di non risolvere i problemi perché si resta troppo ancorati agli schematismi

⁸⁰ Neisser, “Conoscenza e realtà”, p. 77-87; Mounod, in “La scuola di Ginevra dopo Piaget”, p. 228

⁸¹ Piaget: “Strutturalismo” pag. 44, 74; “L'equilibratura delle strutture cognitive”, p. 44

Neisser⁸²) e propone l'idea che gli schemi siano non tanto "innati" quanto "con-causati" dalla struttura biologica nella sua interazione con l'ambiente⁸³

Comunque sia già lo psicologo William James si accorse di come tali schemi influenzino la nostra vita, spesso senza neanche esserne consapevoli⁸⁴

3.1.d Conclusioni momentanee Supponiamo che esista un uomo senza "schemi": forse non sarebbe un Uomo di Luhmann (non possiamo saperlo, non potendolo verificare empiricamente), ma di certo il fatto stesso di non avere schemi significa che dovrebbe di volta in volta pensare "adesso sollevo la coperta; adesso mi alzo dal letto; adesso faccio un passo, ora un altro, ecc.". Nessuno si comporta così. Quando guidiamo, camminiamo, scriviamo con la penna, o semplicemente ci manteniamo in equilibrio, (o respiriamo nel sonno, facciamo battere il nostro cuore ecc.) non facciamo caso a tutta quella serie di schematismi comportamentali⁸⁵ che ci consentono di guidare, camminare, scrivere o non cadere. Sono comportamenti fatti non consciamente, "ovvi", dati per scontato. In altre parole, sono credenze: noi le diamo per scontate perché abbiamo fiducia di poter "ovviamente" camminare o stare in equilibrio, almeno fino a che una malattia o l'età non ci mostrano che questa "ovvietà" *non è*, e ripeto *non è*, per nulla così scontata.

Passiamo oltre: difetto della psicologia cognitivista è che gran parte dei suoi risultati sono considerati, da molti suoi critici, inattendibili nel vivere comune, perché svolti in laboratorio, cioè in un ambiente irreale⁸⁶ Per questo mi accontenterò di questi risultati.

Passiamo ora ad affrontare la costruzione sociale della realtà, ed alla lotta che quotidianamente svolgiamo per difenderla dalle costruzioni sociali della realtà degli "altri"⁸⁷

3.2 - La guerra dei mondi (la costruzione sociale della realtà)

Partiamo da due film, entrambi famosi, sebbene parecchio diversi tra loro: in questo modo sarà forse più facile inquadrare il discorso, che qui tengo a livello molto introduttivo per poi entrare successivamente nello specifico.

Uno è appunto "La guerra dei mondi"⁸⁸, film di fantascienza dove i soliti e cattivi alieni verdi tentano di conquistare la terra. Nel film sono marziani, immaginati come talmente inumani da avere persino un modo tutto loro di percepire il mondo, (hanno tre occhi, ciascuno adattato per vedere un colore primario: come una televisione, per intendersi)

Se ora passiamo un momento al nostro vivere quotidiano, è facile rendersi conto di quante persone dalla cultura, reddito o professione differente dalla nostra percepiscano la realtà in modo diverso da noi; di come gli stessi problemi siano visti e trattati in modo differente se siamo in casa oppure a scuola, al lavoro, con gli amici ecc. La vita quotidiana è, in un certo senso, una vera "guerra dei mondi": uno scontro tra diversi modi di percepire e regolarsi con la realtà.

Ma percepire il mondo in un certo modo significa anche obliare, far finta che tutti gli altri mondi possibili non esistano: se ci ricordiamo il secondo capitolo, riguardo le distinzioni, ci accorgiamo quanto sia ovvio che ogni distinzione tracciata cancelli automaticamente tutte le altre virtualmente possibili. Ognuna di quelle distinzioni permetteva un modo diverso di vedere il mondo. E' un po' lo stesso motivo per cui ogni

⁸² Neisser, "Conoscenza e realtà", p. 86-87

⁸³ Piaget, "Biologia e conoscenza", pag. 234; 367-374; Bocchi-Ceruti: "Disordine e costruzione", p. 298. L'idea di Piaget si può porre in questi termini: un pittore, ad esempio Giotto, riesce a dipingere con prospettiva: perché? Perché ha una visione bioculare che consente di cogliere la profondità. Ciò non significa che, avendo una visione bioculare, necessariamente il pittore dipinga con profondità. Gli indigeni africani non sanno neanche vedere la prospettiva e la profondità in una fotografia (vedi ad esempio Sauvageot, "Sguardi e Saperi") Significa però che una certa struttura biologica (come l'aver due occhi vicini) lo rende possibile. Vedi anche Cassano, "Approssimazione", p. 21.

⁸⁴ citato da G. Benjafield, Psicologia dei processi cognitivi, p. 69

⁸⁵ Ruggeri, "L'identità in psicologia e teatro", p. 161-169

⁸⁶ Neisser critica l'utilizzabilità dei risultati di questa scienza. Joyson "psicologia e senso comune", p. 108 va più in là, e mostra come tale scienza non sia neanche confutabile perché non è giunta ad alcun risultato né utilizzabile né confutabile. Stesso parere era già di Merleau-Ponty, "Il visibile e l'invisibile", p. 47

⁸⁷ Aggiungo un appunto solo: non si sa se gli schemi siano innati, appresi o con-causati. Tuttavia, nell'ipotesi che le idee non siano in alcun modo innate (come pensa ad esempio Piaget, "Biologia e conoscenza", p. 129-131), si dovrebbe concludere che la *fiducia* non sia un aspetto innato quanto appreso, *assimilato*, del nostro vivere ed essere-nel-mondo. Avesse ragione Piaget, apparirebbe più evidente l'importanza della fiducia come fatto non-banale, non-scontato: soprattutto, renderebbe più chiaro come sia possibile l'*atrofia* della fiducia, come vedremo più avanti.

⁸⁸ The War of the World, USA, 1952, col., 81'52"; regia di Byron Haskin; Con Gene Barry, Ann Robinson, Les Tremayne, tratto dal racconto di H.G. Wells.

religione o visione del mondo è inevitabilmente totalizzante: perché ogni religione nega necessariamente anche le altre⁸⁹.

Qui interviene il secondo film che vorrei introdurre: “Il sesto senso”⁹⁰. Nel sesto senso, un bambino riesce a parlare e comunicare con gli spettri, guidato e aiutato da uno psicologo. Solo alla fine ci si rende conto che anche lo psicologo è un fantasma: fino a quel momento, aveva agito “come se”, aveva nascosto sia a noi che a se stesso ogni singolo fatto che potesse rivelargli d’essere fantasma. Così facciamo noi, quando cerchiamo di “non vedere” ciò che ci rivelerebbe che la nostra visione del mondo è solo “una” visione e non necessariamente la migliore.

Per tale teoria della conoscenza, di cui mi limiterò a dare accenni per evidenziare di volta in volta il ruolo della fiducia, seguirò soprattutto i lavori di Berger e Luckmann, oltre che qualche esemplificazione tratta soprattutto da ideologie e dalla religione (poiché più evidenti di altri fattori sociali)

3.2.a La costruzione della realtà Siamo noi a “costruirci” la nostra visione della realtà: l’uomo si caratterizza perché è animale culturale e simbolico, che dal caos si crea un ordine fittizio⁹¹ organizzato in modo più o meno coerente, ma che tuttavia non cessa d’essere fittizio. Il motivo, forse, è dovuto alla debolezza umana⁹² ed al suo bisogno di regolare il mondo.

Sul come si costituisca la nostra costruzione della realtà seguirò soprattutto l’esposizione di Berger e Luckmann; e quella di Shutz nella sua esposizione del Don Chisciotte.

Questo processo non è immediato, ma avviene nel tempo e nella storia: supponiamo un gruppo di naufraghi in un’isola deserta, che chiamerò “fondatori”. Prima questi cercheranno, improvvisando, di trovare da mangiare e di costruirsi delle capanne: immagino ci siano molti modi di costruire delle capanne, ma alla fine si finirà per erigerle in un modo soltanto, sempre quello. “Anche l’individuo solitario –notano Berger e Luckmann- nella proverbiale isola deserta abitualizza la propria attività”⁹³. Non che ci siano stati motivi precisi per scegliere quel metodo: magari, chi costruì quelle capanne sapeva farlo solo in quel modo o non aveva né molta fantasia né molto ingegno. O forse perché quel tipo, e non altri, riusciva particolarmente bene. Quale sia il motivo, non conta: ciò che conta è che quel metodo diventa istituzione per il semplice fatto che è. I figli, che non hanno partecipato alla formazione di quel metodo (e, quindi, non l’hanno concepito come semplicemente “un metodo tra tanti”), ma l’hanno ricevuto già fatto, lo ritengono “istituzione” che possiede autorità⁹⁴

A questo punto si ha quella che viene detta Legittimazione: un processo di giustificazione; soluzioni anche *ad hoc* che giustificano lo *status quo*. Gli anziani aiutano i giovani a rispettare correttamente le istituzioni, e ciò impone un ragionamento sull’istituzione, da cui emerge la Teorizzazione⁹⁵. La Teorizzazione serve a giustificare un dato tipo di universo concettuale; e si sviluppa quando l’Istituzione viene messa in crisi⁹⁶

3.2.b Etnocentrismo Facile capire come tale mondo sociale sia fittizio: vi fosse un cataclisma, basterebbe il tempo di una generazione per spazzare via la cultura. L’umanità ha potuto constatare da secoli che le società possiede regole e visioni del mondo l’una diversa dall’altra⁹⁷. Ce ne siamo dimenticati: oggi, in piena

⁸⁹ In questo senso, anche il politeismo, recentemente tornato in auge presso alcuni circoli culturali come religione più “tollerante” delle religioni monoteistiche, nasconde inevitabili aspetti totalizzanti

⁹⁰ USA, M. Night Shyamalan 1999 Drammatico 107’ Bruce Willis, Haley Joel Osmont, Toni Collette, Olivia Williams

⁹¹ Escobar, “metamorfosi della paura”, p. 51; Morin, “Il paradigma perduto”, p. 141; Gehlen, “Le origini dell’Uomo e della tarda cultura”, p. 66. Pare anche chiaro che da questo “ordine fittizio” sia impossibile uscire, come nota Merleau-Ponty, “La disillusione è la perdita di un’evidenza solo perché è l’acquisizione di un’altra evidenza” (Merleau-Ponty, “Il visibile e l’invisibile”, p. 65. Vedi anche Arendt, “La vita della mente”, p. 138). Da cui, deriva che anche i discorsi sul “disincanto” weberiano non sono altro che un nuovo incanto, una nuova illusione (Vattimo, “Credere di credere”, p. 18)

⁹² Gehlen, “L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo”, p. 60

⁹³ Berger, Luckman, “La costruzione sociale della realtà”, p. 85; vedi anche Gehlen, “Le origini dell’uomo e la tarda cultura”, pag. 26

⁹⁴ Berger, Luckman, op. cit. pag. 93-98; a p. 176 si legge “Si fanno certe cose non perché funzionano, ma perché sono giuste: giuste, cioè, nei termini delle definizioni supreme della realtà promulgate dagli esperti universali”. Tale “realtà”, che Berger e Luckmann non esitano a definire “frotti” educative, si può riconoscere anche in altri ambiti, come la tradizione. Prendiamo un caso famoso, il *kilt* scozzese: di quand’è? Del XII, del XIII? Dell’epoca romana? No, è della metà del 1700 (Giddens, “Il mondo che cambia”, p. 53-54)

⁹⁵ ibidem, p. 142-144

⁹⁶ Ibidem, pag. 158-161: un esempio di teorizzazione che propongono gli autori è quella fatta dalla Chiesa per difendersi dalle eresie

⁹⁷ Ad esempio Montesquieu, con le sue Lettere persiane, o anche Pascal, nel suo rilevare (Pensieri, 294) come una azione corretta o un’idea vera dietro un confine, come ad esempio i Pirenei, sia sbagliata e pericolosa dall’altro.

globalizzazione, iniziamo a ricordarcelo di nuovo⁹⁸, anche e soprattutto grazie a quella “guerra tra civiltà” giunta alla ribalta dopo l’attentato dell’11/9/2001 al W.T.C. di Nuova York. Potremmo comparare tra forme legislative, religiose, linguistiche, e noteremmo quanto le culture possano essere diverse tra loro; come noteremmo come ogni singola cultura tenda a considerarsi “La” cultura⁹⁹. Di fatto, come notano gli antropologi, non esiste una società *in toto* migliore delle altre: ma solo società adatte all’ambiente in cui sono collocate¹⁰⁰

Possiamo fare anche un esempio che oggi ha quasi il sapore di barzelletta, per la sua assurdità. Due secoli fa un francese, convinto che il francese fosse la “vera” lingua, si convinse anche del fatto che, ad esempio, i ghanesi parlassero sì ghanese, ma pensando con strutture francesi. A volte si finisce per credere che il linguaggio abbia una valenza in sé: ad esempio René Guenon ci mostra come l’arabo posseda, fin nei suoi simboli grafici, significati profondissimi, per chi a tutti i costi li voglia trovare: molto simili a quelli che sono riscontrati dai cabalisti o dai talmudisti per la lingua ebraica. Ma anche senza andare nell’esoterismo è facile accorgersi come, ad esempio in filosofia, Heidegger, ragioni come se certe lingue (nello specifico, greco e tedesco) abbiano un significato ben più profondo di altre; idea che Heidegger considerò ovvia: nei fatti, una crassa baggianata; ma crassa davvero¹⁰¹.

Restando sul linguaggio, scopriamo che gli esquimesi si fanno chiamare Inuit: e che Inuit in eschimese significa uomo. Chi non è Inuit non è neppure uomo¹⁰² Un po’ come i Greci che chiamavano gli stranieri “barbari”. Sempre meglio tuttavia di certe tribù del Kenia che considerano le altre etnie “mangiatori di carne umana”¹⁰³

Non che gli occidentali facciano molto diversamente: io stesso ho sentito varie persone storcere il naso all’idea di lavorare con meridionali o extracomunitari spiegando che “non sono come noi”. Atteggiamento questo analizzato in modo approfondito da Del Lago; Adorno ed Escobar¹⁰⁴

Seguirò soprattutto Escobar, per presentare come l’etnocentrismo si manifesti nella nostra dinamica con gli altri.

L’altro ha una cultura diversa, e quindi le sue reazioni ci paiono inattese, improvvise e imprevedibili: per questo abbiamo come una reazione di fuga¹⁰⁵: lo si vede in Inghilterra, riguardo i malesiani, visti come stranieri anche se da generazioni vivono in Inghilterra¹⁰⁶. Si ha la tendenza a concepire la propria civiltà come la migliore possibile: e il diverso un pericolo. Un pericolo che diventa un male da eliminare, un essere astratto che chi lo affronta è un eroe nazionale. Lo straniero è il male, perché noi siamo il bene: questa la semplificazione a cui tendiamo: infatti, uno dei due deve essere in torto¹⁰⁷ Il fatto stesso che possa esistere un “al di là” dei confini stabiliti dalla società¹⁰⁸ ci mette in allarme: l’azione del ribelle (che Escobar chiama Prometeica) di mostrare che le convenzioni sociali sono, per l’appunto, solo convenzioni¹⁰⁹, distrugge la sicurezza del convenzionale e tranquillo cittadino (Epimeteica)¹¹⁰ Da qui la necessità di difendere quelle

⁹⁸ Ad esempio Escobar, in “Miti e archetipi”, p. 489; *Metamorfosi della paura*, p. 5

⁹⁹ Per questo Augé, “Il senso degli altri”, cap. 4, ci avverte come nessuna cultura sia in toto superiore alle altre, e anzi di come non sia possibile giudicare: nessuna cultura è giusta in assoluto, ma solo in relazione alla cultura in cui questa pratica si manifesta. Di quanto però questo sia più facile a dirsi che a farsi –e, quindi, di quanto sia tutt’altro che banale- ci avverte Geertz, “Antropologia interpretativa”, p. 71, in cui nota come anche il fondatore dell’antropologia, Malinowski, facesse fatica a non disprezzare le culture “primitive” con le quali entrava in contatto.

¹⁰⁰ Luhmann, “Teoria della società”, p. 33

¹⁰¹ Eco, “Sulla letteratura”, p. 96. Sull’idea che certe lingue nascondano significati profondi anche nei semplici simboli grafici, ad esempio, i talmudisti si posero domande addirittura sul perché la Bibbia inizi con la seconda lettera dell’alfabeto (Beth) e non con la prima (Aleph). Il significato trovato, in effetti molto profondo, è stato nella forma di Beth, che somiglia ad una parentesi quadra, come per dire: non puoi indagare che da un preciso momento, dal giorno della creazione: non il prima (Pacifici, “Midrashim”, p. 25)

¹⁰² Lanternari, “Problemi di etnocentrismo e d’identità”, p. 9

¹⁰³ *ibidem*, p. 44

¹⁰⁴ Del Lago, “Non-Persone”: p. 41, mostra come nell’extracomunitario si sia portati a vedere una “propensione a delinquere”; Escobar, “Metamorfosi della paura”, p. 7-8

¹⁰⁵ Bauman, “La società dell’incertezza”, p. 83-84

¹⁰⁶ Bauman, “Voglia di comunità”, p. 100

¹⁰⁷ Escobar, “Metamorfosi della paura”, p. 33

¹⁰⁸ *ibidem*, p. 53; o anche Maffesoli, “Del nomadismo”, p. 148

¹⁰⁹ Berger, Luckmann “La realtà come costruzione sociale” parlano di “truffa”, perché si fa credere necessaria la costruzione sociale la quale, di fatto, è semplicemente contingente: p. 202. Discorso simile per la Tradizione, vissuta come vincolante. Prendiamo un caso famoso, il *kilt* scozzese: di quand’è? Del XII, del XIII? Dell’epoca romana? No, è della metà del 1700 (Giddens, “Il mondo che cambia”, p. 53-54)

¹¹⁰ Escobar, “Metamorfosi della paura”, p. 137-138

convenzioni, attraverso le quali identifichiamo noi stessi ed il nostro essere uomini¹¹¹: per questo dobbiamo convincerci che gli altri “non sono come noi”.

E nel momento in cui li definiamo come diversi, lo facciamo secondo la *nostra* logica, secondo il *nostro* modo di definire ciò che è normale e ciò che è diverso: cercando di far accettare e percepire al “diverso” il fatto che è lui in “errore”¹¹². Tuttavia, mentre ciò accade, la nostra stessa persecuzione del diverso è a sua volta una sorta di denuncia del fatto che anche noi stessi ci rendiamo conto che forse il “diverso” può essere nel giusto e noi in errore¹¹³

3.2.c Meccanismi di difesa Schutz esemplificò i meccanismi di difesa mostrandoli in atto nella figura di Don Quijote; il quale difese strenuamente un suo mondo che noi lettori sappiamo benissimo essere fittizio. Noi sappiamo che il *suo* è fittizio: ciò che spesso non sappiamo e neppure vogliamo sapere è che è fittizio anche il *nostro*.

La cosa più interessante è il fatto che Don Quijote trovi alla “sua” realtà conferme non molto diverse da quelle che noi stessi utilizzeremmo per la nostra: certo, dice Quijote, che la cavalleria esiste ed è fatta in questo modo. Non vi sono forse statue e poemi a dimostrarlo?¹¹⁴ E’ come se si domandasse «perché questi dovrebbero essere falsi mentre il *De Bello Gallico* (o la Bibbia, il Corano o un Manuale di Chimica Industriale) dovrebbe essere parola di verità?». Che Giulio Cesare sia esistito, lo pensiamo vero perché *diamo per scontato* che gli storici romani non abbiano lavorato di fantasia a riguardo: ma nulla vieta che anche Cesare possa essere un’invenzione letteraria¹¹⁵.

Ma la realtà di Don Quijote (qui il punto) non è una realtà che gli altri condividano: viene deriso, ostacolato, mal menato¹¹⁶. Si trova insomma sottoposto a quella che i sociologi della conoscenza definiscono “dissonanza cognitiva” per cui, sentendosi minacciato, difende in modo ancor più fanatico le proprie posizioni:¹¹⁷ un esempio pratico di questi fatti possiamo ad esempio riscontrarli nella religione, dove dallo scontro tra due visioni differenti della realtà può derivarne un atteggiamento fanatico¹¹⁸ il che porta anche a divisioni all’interno della stessa “scuola di pensiero”¹¹⁹.

Si tratta di difese “necessari”e, per proteggersi dal pericolo di scoprire che le proprie leggi ed il proprio modo di condurre la vita è soltanto “un” modo (uno tra i tanti), che non è neppure detto sia il migliore.¹²⁰

Don Quijote cerca quindi di radicalizzare la sua idea, e lo fa andando nettamente contro l’evidenza: si inventa giustificazioni *ad hoc*, come il “Mago Frescone” il quale, con la sua magia, inganna gli occhi degli altri che vedono ad esempio una scodella in quello che per Don Quijote è un elmo da cavaliere¹²¹

Un lettore del romanzo si rende ben conto che questo è un tentativo disperato del nostro eroe per convincersi di non essere lui il pazzo, e per continuare a credere che i pazzi siano tutti gli altri. Ma quello stesso lettore rimane poi perplesso quando scopre che vi sono popolazioni, come gli Zande (non solo loro, ma pare sia moda citare solo questa tribù) che si comportano esattamente nella stessa maniera: se qualcosa

¹¹¹ ibidem, p. 170

¹¹² Berger e Luckmann, “La realtà come costruzione sociale”, p. 169-170

¹¹³ Fornari, in “L’apprendimento della vittima”, p. 153; Escobar, “Metamorfosi della paura”, p. 156

¹¹⁴ Schutz, Don Chisciotte e il problema della realtà, p. 28-29

¹¹⁵ Analogamente sono esistite teorie secondo le quali la figura di Socrate sia stato solo un’invenzione letteraria; stessi dubbi sono a volte avanzati riguardo la veridicità storica di Gesù o di Mohammed (Maometto)

¹¹⁶ Schutz, “Don Chisciotte e il problema della realtà”, p. 33

¹¹⁷ Berger, “Una gloria remota”, p. 16.

¹¹⁸ ibidem, a proposito del fondamentalismo islamico, p. 37. Più nello specifico, Tibi, “Il fondamentalismo religioso alle soglie del 2000”, cap. 1 nota come il fondamentalismo sia una cultura di difesa, reattiva al moderno; stessa prospettiva in Kurtz, “Le religioni nell’era della globalizzazione”, p. 229, dove evidenzia come la globalizzazione e le idee occidentali di libertà portino a veri e propri conflitti generazionali. In ambiente laico, la reazione al modernismo ha portato in Europa a reazioni anti-moderniste altrettanto accese, con idee relativamente simili (etnocentriche e tradizionaliste); come il fenomeno skinhead; ad esempio vedi Vallarelli in AA.VV. “Costruzioni sociali del gruppo”, p. 92

¹¹⁹ Un esempio, la scissione tra ebrei e cristiana, probabilmente non voluta né da Gesù né da Paolo; scissione che tuttavia c’è stata. Vedi Digby Moule, “Le origini del nuovo testamento”, p. 65-71; dove nota che vi fu una de-giudaizzazione; e fa il paragone col movimento Metodista inglese che, a dispetto della volontà dei suoi fondatori, si divise dalla Chiesa Anglicana.

¹²⁰ Berger, “Una gloria remota”, p. 43, parla qui di pericolo di “contaminazione cognitiva”

¹²¹ Schutz, “Don Chisciotte e il problema della realtà”, p. 35

va male, è colpa di uno stregone¹²² Un po' come quando in Italia se qualcosa andava male era sempre ed ovviamente colpa dei servizi segreti deviati.

Questo è del resto il meccanismo della "Teorizzazione": teorizzazione che dà luogo a un "mondo" che diamo per scontato, pieno di giustificazioni che paiono però *ad hoc* per chi di questo mondo non ne fa parte. Meccanismo presente in ogni società, anche nella tua

Altro meccanismo possibile, è l'Annichilazione: cioè il negare la realtà, o aspetti della realtà che non fanno parte (o vorremmo credere non facciano parte) del nostro universo¹²³.

Un esempio di annichilazione lo vediamo nel film "Il sesto senso", ma anche l'esperienza comune, ad esempio il caso nostro o di un nostro amico che "nega l'evidenza"¹²⁴. Dopo tutto, se l'individuo è portato a fuggire le possibili "contaminazioni culturali", allora dev'essere anche portato a negare ogni aspetto positivo delle altre culture, se non altro per un certo periodo. "Gli esseri umani –scrivono Taifel e Forgas- appaiono molto più propensi a confermare piuttosto che a falsificare le ipotesi relative al mondo sociale"¹²⁵

Queste difese danno luogo a vistosi paradossi, tanto più evidenti quanto queste persone non se ne rendono conto. Un bellissimo esempio credo che sia quello presentato negli anni '50 da Daniel J. Levinson sull'antisemitismo, commentando le idee di un ragazzo, Mack. Mack è convinto che gli ebrei dovrebbero partecipare maggiormente alla vita pubblica, e che anzi è questo ciò che dovrebbero fare; ma è convinto anche che non potranno mai integrarsi e quindi che è meglio non farli partecipare alla vita pubblica¹²⁶

Ciò probabilmente si deve al fatto che viviamo in una cultura, ragionando con le categorie di pensiero che hanno dato luogo a quella cultura ed a tutte le assurdità in essa presenti: per cui non riusciamo a scorgerle mentre, viceversa, non abbiamo difficoltà a riconoscerle negli Zande¹²⁷ Ad esempio, per quanto oggi facciano molto sorridere (o indignare) in occidente certe vecchie e (quasi) superate considerazioni sull'inferiorità civica della donna¹²⁸ è vero anche che non solo nell'ottocento tale idea era la norma¹²⁹, norma che raramente veniva contestata, e quando ciò accadeva il risultato, spesso, era che venivi considerato pazzo, ma che tutto questo (nella "civilissima" Italia ciò era attualità neanche trenta anni fa) avviene tutt'ora e soprattutto è considerato normale e giusto in varie parti del mondo¹³⁰

Quando però tali obiezioni si presentano, come abbiamo già accennato, si verificano le Teorizzazioni: il sistema culturale riflette su sé stesso, si definisce meglio in funzione delle obiezioni ricevute, il che porta ad una evoluzione¹³¹ Tali teorizzazioni possono assumere l'aspetto di un dogma, se è presente una *ecclesia* che si preoccupi di difendere l'ideologia¹³² (che sia la Chiesa Cattolica o il Partito Comunista in Russia) oppure non essere esplicita: il che avviene se la religione è "sociale", dove si osserva l'esistenza di un "cosmo sacro" implicito, sottinteso (o dato per scontato) che dà senso al mondo¹³³

¹²² Geertz, "Antropologia interpretativa", p. 97-99. Passando dagli Zande all'occidente cristiano, si potrebbe osservare che nessun occidentale cristiano si stupisce del sacramento della comunione: ma come notò un filosofo arabo, quella di mangiare il proprio Dio è una usanza ben strana.

¹²³ Berger e Luckmann, „La realtà come costruzione sociale“, p. 171. Vedi anche P.Legéron-C.André, "La paura degli altri", p. 128-129

¹²⁴ Ad esempio, la canzone di Battisti "Francesca". O, se si preferiscono più dotti esempi, il caso di Gentile, Croce e Lukaks, che rifiutarono d'accettare la figura di Hegel come pensatore religioso, nonostante la pubblicazione dei suoi libri spirituali.

¹²⁵ Taifel e Forgas, in "La costruzione della conoscenza", p. 146

¹²⁶ Vedi "AA.VV.La personalità autoritaria"

¹²⁷ Luhmann, "Teoria della società", p. 43. In particolare, per i movimenti di protesta, a p. 338 nota come, almeno da un punto di vista strettamente razionale, sia un paradosso la loro stessa esistenza

¹²⁸ Vedi Cristofaro Longo, "Identità e cultura", p. 113-135; Ortu, in AAVV, "L'interazione deviante"

¹²⁹ Giddens, "la trasformazione dell'intimità", p. 33-34. Addirittura, fin agli inizi del '900, veniva tramandato da madre a figlia l'insegnamento di "sopportare" quella cosa sgradevole, quel dovere nient'affatto piacevole: il sesso.

¹³⁰ Es. Bürgi, "Risposte istituzionali alla delinquenza minorile in Algeria", p. 7-26; 127

¹³¹ Luhmann, "Teoria della società", p. 221

¹³² Lukmann, "La religione invisibile", p. 88. Per quanto riguarda il termine "ideologia", che ha significato diverso per quasi ogni autore che ne parli (e di cui Boudon fa una carrellata, in "L'ideologia"), intenderò semplicemente l'insieme di credenze che permettono di dare una giustificazione (fittizia) al mondo ed al nostro posto del mondo, come adeguatamente mostrato dallo stesso Boudon, p. 188-189, e poi con un efficace esempio riguardo il successo del libro "Elogio della Pazzia" di Erasmo (p. 191-192). Ciò si accorda anche con la tesi di Luhmann, secondo cui le ideologie sarebbero funzionalmente equivalenti. Il loro scopo, l'orientare l'azione: cioè come strumenti di riduzione di complessità (e la riduzione di complessità è sempre attribuzione di senso). Luhmann, "Illuminismo sociologico", p. 61-66

¹³³ Lukmann, "La religione invisibile" p. 134

3.2.d Dissonanza cognitiva e conversione Alla fine però Don Quijote rinnega la visione del mondo che aveva, ed accetta la realtà del senso comune. Ciò avviene perché Don Quijote non riuscì a trovare conferme né negli oggetti né nelle persone¹³⁴. Per continuare a credere che il nostro mondo sia vero, noi abbiamo bisogno che esso sia riconosciuto anche da altri¹³⁵

Se gli altri non lo riconoscono, potremmo essere portati, per difenderci dalla “contaminazione cognitiva” e difendere la nostra identità culturale, a rifugiarci nei ghetti: così gli ebrei conservarono la propria cultura nonostante la diaspora.

Essere a contatto con persone di idee o religioni differenti può mettere in crisi le nostre idee ed i nostri schemi di valore: per un cattolico od un islamico, ad esempio, non sarà il suo rapporto di lavoro con il collega buddista a mettere in crisi la sua fede; ma è molto probabile che lo faccia sua moglie, se ad esempio anziché essere cattolica è ortodossa o shintoista¹³⁶.

Fondamentalmente, Don Quijote ci insegna che “ciascuno di noi ritiene «reale» ciò che gli altri confermano”; se ciò non avviene non possiamo che concludere d’aver soltanto sognato¹³⁷ e, quindi, non possiamo che accettare il senso comune.

3.2.e epilogo Una conversione è un avvenimento esistenziale: non a caso ho scelto una parola come “conversione”, particolarmente carica di significato. La conversione è un avvenimento radicale nella vita di un uomo; a volte l’evento che focalizza tutta la sua esistenza. La conversione di Saulo, quel dì famoso della famosa strada di Damasco, ne è un esempio più che evidente. La conversione di Don Quijote forse ha prodotto meno libri di filosofia, ma senza dubbio non fu meno drammatica. Tutta la storia del pensiero è colma di filosofi passati dal teismo all’ateismo, dal marxismo a Dio, dallo scientismo al misticismo e viceversa.

Si disse che il giudizio è un atto esistenziale: qui lo vediamo. Prendere atto che la Realtà è questa e non un’altra è l’atto di giudizio che maggiormente investe l’esistenza di un essere umano; poiché in funzione di questa “conversione” sono rivoluzionati un po’ tutti i suoi schemi di valori.

Ma prendere atto che la realtà è questa e non l’altra porta anche ad una diversa percezione del proprio ruolo nel mondo: in altre parole, dell’Identità e della costruzione del Sé. Su questo aspetto dovremmo focalizzarci più a fondo.

Conclusioni momentanee

Tutto il discorso fatto finora, come quello che faremo assieme tra poco, apparentemente non ha direttamente a che fare con la fiducia: così, mio caro lettore, potresti anche credere ch’io mi sia perso naufragando tra i flutti del pensiero, arrancando verso ogni appiglio e scoglio su cui riposare le membra. Non è questo il caso, anzi. Ma prima vorrei focalizzare con te alcune questioni che abbiamo fin qui rinvenuto:

- La realtà si regge su una costruzione fittizia
- Costruzione fittizia che richiede il nostro consenso
- Tale consenso non è basato su dati oggettivi (non può basarsi su dati oggettivi, perché la costruzione è fittizia), ma solo sull’abitudine
- In altre parole, diamo consenso al mondo perché lo diamo per scontato
- Ma il mondo dato per “scontato” di fatto “non esiste” o, meglio, potrebbe disgregarsi in ogni istante, perché fittizio (quindi si regge solo su una sorta di “allucinazione collettiva”): e lo vediamo in tutti i casi di paradosso
- Paradossi dai quali cerchiamo di difenderci in tutti i modi

In altre parole, il mondo è così perché noi abbiamo fiducia che sia così: e basta che ci venga strappato il “velo di Maja” dal viso almeno una volta, per renderci conto che si fonda sul “nulla”: che è fittizio, appunto. Per questo abbiamo tecniche per evitare la “disillusione”, la perdita di fiducia.

Dunque, esattamente come Hume giunse alla conclusione che serve fede per credere che esista questo libro che stai leggendo, serve fede anche per credere che esista questa tua realtà sociale che dai sovente per scontata

Ma andiamo, adesso. Indugiammo troppo, è ora di passare alla costruzione sociale dell’identità

3.3 - “Conosci te stesso”

¹³⁴ Berger e Luckmann, “La realtà come costruzione sociale”, p. 58

¹³⁵ A parte le formulazioni e gli autori già citati, la dimostrazione di questo si può trovare in Arendt, “La vita della mente”, p. 128-129; 557: l’Enrico IV di Pirandello è uno splendido esempio di illusione portata avanti artificialmente: non fosse stato per essa, il protagonista sarebbe già guarito. Vedi anche Bettelheim, “Psichiatria non oppressiva”, p. 69

¹³⁶ Berger e Luckmann, “La realtà come costruzione sociale”, p. 225

¹³⁷ Jedlowski, in “A. Schutz, Don Chisciotte e il problema della realtà”, p. 12

“Conosci te stesso” è il dettame con cui iniziò la filosofia greca da Talete in poi. Straordinario come l’unico vero comandamento della filosofia sia stato così spesso ignorato dai filosofi stessi; ma soprattutto è straordinario come possa apparire saggia una proposizione tanto banale. Tant’è, se fu formulata e la storia mondiale la conservò e tramandò a noi tanto banale forse non è. Da cui si può supporre esistano miriadi di persone che non conoscano sé stesse, che si “lasciano vivere”¹³⁸, che continuino a “farsi scegliere” dalla vita, anziché diventare padroni del proprio destino¹³⁹.

D’altra parte, la storia della civiltà sembra a volte plasmata proprio da chi sembrava certo del proprio ruolo nel mondo. Il Re di Francia diceva “La Francia sono io”, e doveva avere le sue buone ragioni per farlo. Così Cristo, Ghandi, Socrate dovettero avere i loro motivi per ergersi tra la folla e imporsi come individui. Dovevano essere certi di poterlo fare: dovevano quindi avere una certa idea di chi erano loro stessi.

Andiamo a cominciare.

3.3.a – Piaget: quello dei bambini Piaget, epistemologo, ai più è famoso grazie ai suoi libri sui bambini, scritti negli anni ’30; ciò detto, Piaget non è affatto “quello dei bambini!”. Limitarsi alla figura di Piaget come “quello dei bambini” è molto limitativo: un po’ come considerare Kant “Quello del libro sulle fantasie di un visionario”. Ma ora è proprio quel Piaget “dei bambini” che ora ci interessa.

Piaget presentò l’evoluzione del bambino per “stadi”: era un modello, e come tutti i modelli ha più che altro funzione chiarificatrice, descrittiva: *non* normativa. Serve soprattutto per capire, per farsi un’idea. E’ assurdo credere che la Natura obbedisca completamente a questi stadi, e Piaget se ne rendeva benissimo conto¹⁴⁰.

Con ciò, vediamo cosa ci chiariscono gli stadi. Al di là della loro validità o precisione, ci presentano come evolva la consapevolezza del bambino¹⁴¹: consapevolezza che avviene attraverso periodiche “rivoluzioni”¹⁴², un’evoluzione per nulla lineare, per arrivare a rendersi conto che “la palla” (ad esempio) esiste veramente, e non è solo un’immagine fatua¹⁴³.

Ciò avviene, secondo Piaget, attraverso la progressiva interazione con l’oggetto: “Il nostro studio –scrive Piaget- ci ha portati a ricollocare la presa di coscienza nella prospettiva generale della relazione circolare fra il soggetto e gli oggetti, il primo che impara a conoscersi solo agendo su questi e i secondi che diventano conoscibili solo in funzione del progresso delle azioni esercitate su di loro”¹⁴⁴. Attraverso l’azione, il bambino riesce a prevedere, diventa più “esperto”, capisce meglio la situazione¹⁴⁵. Tale idea si ritrova anche in Pierre Mounoud, seppur Mounoud sia poi critico su Piaget su altre questioni: per lui esiste una immanenza tra pensiero e azione: l’una dipende dall’altra, tanto che per lui sarebbe forse corretto dire *Ago ergo Cogito*¹⁴⁶.

Come avviene tale evoluzione? Secondo Piaget, attraverso successive “perturbazioni”. Cerchiamo di spiegarlo in modo schematico, semplice e chiaro: il bambino si fa una idea del mondo. Tale idea del mondo può essere anche tradita, ma prima che si modifichi può passare anche molto tempo: perché ciò avvenga infatti è necessario che il bambino si riesca a formare una nuova visione del mondo¹⁴⁷. Ogni tradimento delle aspettative (o della propria “visione del mondo”) porta ad una perturbazione: ci si rende conto, per usare un termine popperiano, che la propria visione non era abbastanza corroborata. Da ciò la compensazione: cioè

¹³⁸ Abbagnano, Introduzione all’esistenzialismo, §5

¹³⁹ F. De André, “Verranno a chiederti del nostro amore”, in “Storia di un impiegato”

¹⁴⁰ Bocchi-Ceruti: “Disordine e costruzione”, p. 174: notano come alcuni critici di Piaget (Flawell e Wohlwill, ad esempio) considerino gli stadi come normativi, là dove per Piaget hanno solo valore ermeneutico: valore ermeneutico già ben chiarito da Piaget stesso varie volte, una su tutte in “Biologia e conoscenza”, p. 21

¹⁴¹ Piaget, “Psicologia ed epistemologia”, p. 3-6, la conoscenza è un processo, e non un fatto o uno “stadio”

¹⁴² Tale caratteristica in verità è una impostazione che Mounoud assurge criticando la tesi più “lineare” di Piaget: Valente Torre, “L’evoluzione dell’intelligenza in Jean Piaget”, p. 28, sebbene tale tesi della “rivoluzione” non mi paia affatto in antitesi con Piaget: Piaget, “L’equilibratura delle strutture cognitive”, pag. 47-58 parla anzi di perturbazioni, che consentirebbero l’evoluzione: perturbazioni che portano ad un successivo “accomodamento”. Le rivoluzioni in fondo non sono altro che forme di perturbazioni, più vaste e radicali del solito, che però portano comunque ad un nuovo equilibrio successivo.

¹⁴³ Piaget, La costruzione del reale nel bambino, (1; 3° stadio – 4; 4° stadio)

¹⁴⁴ Piaget, “La presa di coscienza”, pag. 201

¹⁴⁵ Piaget, “Riuscire e capire”, p. 242

¹⁴⁶ Fabbri-Farneti, in “Pierre Mounoud, Dal pensiero all’azione”, pag. 16. Tuttavia, tale idea credo non si discosti molto da quella piagetiana: in “Biologia e conoscenza”, p. 9, appare l’idea, che già fu di Vico, che si conosce solo agendo e trasformando la realtà; idea che si ritrova anche in “La presa di coscienza”, p. 187-189, dove spiega come, per Claparède, il bimbo prenda coscienza di sé perché vede le proprie aspettative disattese. Quando ciò avviene, il bimbo cerca soluzioni: questa, per Piaget, è una azione, che corrisponde ad una assimilazione.

¹⁴⁷ Piaget, “l’equilibratura delle strutture cognitive”, pag. 44

un adattamento che tende a ignorare la perturbazione o trarne informazioni utili¹⁴⁸ in un processo conservativo¹⁴⁹

Anche la scienza si comporta in questo modo: come mostra Popper, essa si crea delle “visioni del mondo”, quindi delle aspettative che possono venir tradite. Da ciò si può passare a nuove teorie, che però tendono non a smentire le teorie precedenti, quanto a considerarle un po’ meno precise: da cui il carattere conservativo dell’epistemologia

Con Piaget abbiamo visto a grandi linee come il bambino integra le nuove esperienze; e di come, integrandole, comprenda di essere un “qualcosa” che agisce nell’ambiente. Il fatto di poter agire nell’ambiente è il nocciolo della coscienza di sé.

Passiamo ora al processo con cui ci differenziamo dagli altri.

3.3.b - L’Io e il Tu Una corrente della filosofia politica pone al centro della propria dottrina idee come il “principio dialogico” buberiano. Non entreremo per ora in merito di questa corrente di pensiero (la terremo in serbo alla conclusione di tutto questo volume); ma solo del valore del “principio dialogico” per la costituzione del sé.

Noi viviamo in un mondo di relazioni: lo stesso bambino, abbiamo visto, concepisce sé stesso attraverso la sua relazione col mondo. La relazione a cui Buber fa riferimento è il rapporto esclusivo Io-Tu. Elemento fondante di questo rapporto è l’esclusività: non importa che il “Tu” sia una persona, un cane o l’albero sul quale il cane si sofferma: l’importante è che vi sia un rapporto esclusivo tra l’Io e l’Altro, il Tu¹⁵⁰ Proprio il rapporto con l’Altro (il Tu) fonda l’Io: “L’uomo –scrive Buber- si fa Io nel Tu”. Perché? Perché, attraverso la relazione, colgo il divenire; mi accorgo che l’Altro cambia (il bruco diventa farfalla, il ghiaccio si scioglie, non mi riesco a bagnare con la stessa acqua dello stesso fiume, ecc.) e nel cogliere i cambiamenti colgo anche qualcos’altro: che Io resto sempre uguale¹⁵¹

A rigor di logica ciò non è del tutto corretto: ad esempio la nostra identità è data anche dalla memoria; come anche il nostro Io (ciò che ero un minuto fa è diverso da ciò che sono adesso) ma bisogna anche considerare il differente piano di prospettiva: in questo caso ci poniamo come un osservatore impersonale, un po’ come il Manzoni dei Promessi Sposi, che tutto vede. Buber, come un autore autobiografico, dal punto di vista dell’Io. Pacifico il fatto che anche l’Io cambi (anche l’Io fa parte del divenire) ma non se ne rende conto, a meno di empatizzarsi, di porsi nei panni dell’altro¹⁵².

Quindi, l’Io diventa Io perché si pone come differenza dall’altro. Noi conosciamo le nostre idee perché le confrontiamo con quelle degli altri, e da quelle possiamo prendere posizione¹⁵³ Anzi, riusciamo a definirci proprio quando e perché riusciamo a dire “No” alle situazioni. Non a caso Hegel definì la storia della filosofia come un processo dialettico, di negazione e contro-negazione delle posizioni precedenti. Così, ed è solo un esempio, Nietzsche non sarebbe stato Nietzsche se non si fosse ancorato –e non avesse criticato- Shopenhauer Ma al di là della storia della filosofia, possiamo vedere come il dire “No” sia addirittura necessario nella vita quotidiana. Dobbiamo dire “No” alla nostra infanzia per diventare adolescenti;¹⁵⁴ ai nostri genitori per diventare adulti; agli altri per manifestare la nostra personalità e difendere la nostra integrità¹⁵⁵

3.3.c l’Io come “Differenza” dall’altro Da quanto si è detto finora, sembra abbastanza consequenziale l’idea che l’Io sia una sorta di “prodotto” da un incontro-scontro con l’altro, il che mi definisce meglio. Non è un’idea nuova: già la trovammo riferendoci alle società (parte 3b), e non dovremmo stupirci. Anzi, tale nozione la ritroveremo quando parleremo di autismo¹⁵⁶

Come il Sistema Sociale si costruisce come differenza dall’ambiente e da altri sistemi sociali (3b), così il Sistema Psicico si costituisce come differenza da altri sistemi psichici. La nostra identità si caratterizza come “non essere X”. Ma a questo punto dovremo capire cos’è l’identità; e per farlo seguiremo – soprattutto- i lavori di Erikson, e Cristofaro Longo

¹⁴⁸ ibidem, pag. 57-58

¹⁴⁹ ibidem, pag. 61

¹⁵⁰ Buber, “Il principio dialogico”, p. 13

¹⁵¹ ibidem, Pag. 30

¹⁵² Edith Stein, „empatia“, p. 165-167. Questo discorso fu già abbozzato da Mannheim, nel 1924: “Le strutture del pensiero”, p. 170-173

¹⁵³ Buber, „Il principio dialogico“, p. 137. Castelli, “La mediazione”; p. 28, giunge a dire che il nostro avversario è nostro “amico”, proprio perché mostra i limiti delle nostre posizioni

¹⁵⁴ Rossi, “psicodialettica”, p. 33-52

¹⁵⁵ Pasini, “l’autostima”, p. 36

¹⁵⁶ Per completezza, e senza dilungarmi troppo, dirò qui soltanto che secondo i teorici, tra i suoi fenomeni l’autistico (per cause psicologiche) presenta difficoltà a percepire il limite, la differenza tra il Io ed il Tu.

3.3.d L'identità: Mimesi Una volta che abbiamo “capito” di essere un ente fra tanti enti, il problema diventa: *che tipo di ente sono?* Così, un apprendista scrittore leggerà molto anche e soprattutto per trovare modelli a cui rifarsi, modelli da cui “copiare” lo stile, modelli che lo facciano sentire appartenente ad una certa categoria di scrittori anziché un'altra

Tale fase è importante: ad esempio, il bambino prima deve far suoi i valori dei genitori e, solo successivamente, potrà anche permettersi il lusso di porli in discussione¹⁵⁷ Lo stesso avviene anche in altri campi: ad esempio, l'insegnante riesce a insegnare meglio se riesce a diventare un modello per lo studente, di modo che la sua passione per la materia possa essere imitata anche dall'allievo¹⁵⁸ Non a caso Luckmann e Berger notano che “l'Io è una entità riflessa, che riflette gli atteggiamenti degli altri nei suoi confronti”¹⁵⁹

3.3.e L'Identità: Identificazione A questo punto, l'Io si sente parte di una determinata realtà. Il figlio si sentirà simile ai genitori (e infatti spesso voterà e pregherà come loro), l'apprendista scrittore si sente simile a Hesse, Hemingway (o, nel mio caso, ad Anatole France); l'apprendista medico al suo primario, e così via. Il fatto di prendere qualcuno come modello, di voler essere simile a questo modello, porta anche a condividere con questo (in una certa misura) gli stessi valori. Ad esempio, i fan dei gruppi musicali “Heavy Metal” della mia adolescenza tendevano a vestirsi, parlare, suonare e atteggiarsi come i loro idoli; oggi in Inghilterra i ragazzi portano spesso i capelli alla David Beckham; e negli anni '60 furieggiava tra le donne il taglio ed il biondo platinato di Marilyn. Si potrebbe continuare.

Ora, l'individuo si sente appartenente ad una certa realtà: ciò significa anche se si sente “altro” rispetto le altre realtà¹⁶⁰. Se esiste un Noi, infatti, di certo dev'esserci anche un Loro.

Tale identità presuppone altri che condividano la nostra stessa identità; con simili motivazioni, e tendenza all'aggregazione, all'appartenenza¹⁶¹ Appartenenza che non puoi o non devi tradire, perché significherebbe tradire te stesso¹⁶² a meno che non giungi a capire come il tuo “mondo” sia solo un mondo fra tanti, nel qual caso sarai in grado di relativizzare molti tuoi comportamenti e comprendere anche dove e in che misura sono ridicoli o sbagliati¹⁶³

3.3.f Identità: la mediazione culturale Ma non basta che un individuo si senta “appartenente” ad una data identità. Serve anche l'accettazione degli altri: la “mediazione culturale”¹⁶⁴ Noi ci facciamo un'idea di noi stessi: essa può essere condivisa oppure no. Così, io posso ritenermi uno scrittore *à la* Anatole France, ma tale presunzione può essere condivisa o, piuttosto, le può essere preferita quella di scrittore *à la* manualista per impianti idraulici. Gesù si autodefiniva Messia, Luce ecc. ma chi lo condannò a morte dovette esser d'altro avviso. La discrepanza tra ciò che riteniamo di essere, e ciò che gli altri vedono in noi, si coglie soprattutto nei casi di “devianza”.

Partiamo dal “diverso” in quanto diverso. Già prima si notò come per il “Diverso” si inneschi un meccanismo tale per cui si vede costretto a vedere sé stesso come diverso¹⁶⁵. Goffman lo spiega molto bene: un uomo (Vattelapesca) è cresciuto normalmente. libri, la televisione, le discussioni con gli amici l'hanno abituato a pensare agli omosessuali come “Diversi”, sorte di malati di mente, appestati da cui stare lontani perché, un po' come untori da medioevo, potrebbero attaccarti il “morbo” dell'omosessualità. Ma avviene la tragedia: giunto all'età dell'adolescenza, scopre d'esser lui stesso omosessuale. Ragion per cui Vattelapesca (che interiorizzò l'opinione comune che l'omosessuale sia una sorta di mostro) scopre di essere lui quel mostro.

¹⁵⁷ Ad esempio Storr, “l'integrazione della personalità”, p. 62; Siri, “Genesi del sé e psicologia evolutiva”, p. 25

¹⁵⁸ L'esempio specifico lo devo a Fornari, in “L'apprendimento della vittima”, p. 145-148

¹⁵⁹ Berger-Luckmann, “La costruzione sociale della realtà”, p. 197

¹⁶⁰ Cristofaro Longo, “Identità e cultura”, p. 41. Alcuni esempi sono gli scontri tra Rokers e Mods negli anni '60 o quelli politici degli anni '70; come negli stadi

¹⁶¹ Cristofaro Longo, “Identità e cultura”, p. 39-40: la non aggregazione spiega ad esempio a Marx perché i contadini non si costituirono in gruppi; mentre Goffman mostra come spesso sia difficile costituire gruppi se non riesci a identificarti con coloro che condividono la tua condizione: “Asylum”; p. 319. (Un esempio abbastanza crudo si può trovare esposto da Levi, “Se questo è un uomo”, p. 113)

¹⁶² Berger-Luckmann, “La realtà come costruzione sociale”, p. 251

¹⁶³ Ibidem, p. 253-254

¹⁶⁴ Cristofaro Longo, “Identità e cultura”, p. 90

¹⁶⁵ Evidente nel Gay-Pride: più che manifestazione di eguaglianza, appare manifestazione di diversità: per quanto gli stessi partecipanti a questi movimenti possano non essere d'accordo, a livello comunicazionale il messaggio è “noi siamo orgogliosi di essere diversi da voi”

Il nostro Vattelapesca potrà reagire in vari modi. Può cercare di nascondere la propria diversità; picchiare chi manifesta in modo plateale questa diversità (per nascondere a sé stesso e agli altri di essere anche lui omosessuale); o accettarla¹⁶⁶

La cosiddetta “Labelling Theory” di Beker o Goffman ci dà un’idea di come possa avvenire¹⁶⁷.

Ultimo accenno che vorrei fare è la teoria presentata da Erikson, secondo la quale è addirittura possibile che persone, “etichettate” come diverse, finiscano per accettare il modo in cui gli altri li vedono, un po’ come farà, per intendersi, la protagonista della commedia “Così è se vi pare” di Pirandello.

A differenza del caso prospettato da Goffman o Beker, quello presentato da Erikson è semplicemente spaventevole. Mentre Goffman e Becker osservavano persone portatrici davvero d’uno “stigma”¹⁶⁸ Erikson presenta il caso di individui a cui è attribuito uno stigma che non gli appartiene, e che quasi per disperazione finisce per accettare.

Prendiamo di nuovo il nostro Vattelapesca, e supponiamo che lui non sia neanche lontanamente omosessuale. Tuttavia, non importa per quale precisa ragione, si comincia a considerarlo tale. Vattelapesca sa perfettamente di non esserlo, tenta anche di dimostrarlo: del resto non è colpa sua, ma proprio non gli piacciono i maschietti. Non importa. La società si è ormai convinta, e così il nostro Vattelapesca, etichettato come omosessuale, finisce per diventare veramente omosessuale: almeno così non deve più vivere la condizione schizofrenica di sentirsi “normale” e di essere percepito “diverso”¹⁶⁹

Un esempio interessante, è quello presentato da Marc Augé: in Africa, il deviante sociale è lo “stregone”, periodicamente accusato per ogni cosa che non funziona nel villaggio. Ma se questo deviante rifiutasse il suo “ruolo” da stregone, sarebbe doppiamente deviante, perché si porrebbe fuori dal contesto ammesso. Augé ci racconta che un ragazzo effettivamente protestò e negò di essere stregone: ma l’effetto fu solo quello di apparire ridicolo. Singolare, non solo gli indigeni, ma anche Augé rise: a tanto può arrivare il coercizzante potere della società¹⁷⁰

La nostra identità la cogliamo dalla società. Ci dice chi siamo, qual è il nostro ruolo, ci convince addirittura che siamo ciò che noi sappiamo perfettamente di non essere¹⁷¹ (nei campi di concentramento, Levi imparò di essere “solo” un organismo, non più una persona¹⁷²)

In parole povere, *Abbiamo bisogno degli altri, per definire la nostra identità*¹⁷³

3.3.g. Conclusione Cosa significa tutto questo? Finora, procedemmo a circolo: partiti dal come ci facciamo una costruzione della realtà sociale, siamo giunti a vedere il come la realtà sociale faccia una costruzione della nostra identità. Ho riassunto all’osso un discorso in verità molto complesso; ma che già mette in luce i problemi legati alla fiducia. Partiamo dalla realtà sociale:

- La realtà sociale è una costruzione fittizia
- Tra altre costruzioni fittizie
- Ciascuna di queste realtà fittizie sono talmente coercizzanti che sono date per scontato
- Sebbene non siano scontate affatto

Se dunque andiamo a cercare il fondamento delle realtà sociali, abbiamo un po’ il sospetto di trovare ciò che già Pirandello credeva si nascondesse dietro le maschere: il nulla. Il che ci porta direttamente a:

- Le società sono realtà prive di fondamenti veri, hanno solo fondamenti illusori

¹⁶⁶ Goffman, „Stigma“, p. 155. Caso simile lo devono aver vissuto anche i giudei od i pagani che si convertirono al cristianesimo, in un’epoca in cui (fatto singolare) i cristiani mangiavano i bambini. Un po’ come i comunisti qualche anno fa. (Tertulliano, apologia del cristianesimo, 7,1), ed in cui anche Paolo deve aver avuto crisi di coscienza. Per quanto riguarda il nascondere a sé e gli altri la propria appartenenza al gruppo “tabù” vedi anche Escobar, in “Miti e Archetipi”, p. 455-456

¹⁶⁷ Fondamentalmente, le persone “etichettabili” fanno di tutto per nascondere agli altri la propria caratteristica, ma quando ciò avviene inizia ad innescarsi un “circolo vizioso” per cui iniziano a essere visti non come “persone” quanto come, ad esempio, drogati. Fase finale di questo percorso è quando questa persona riconosce sé stessa come “drogato”. Ciò avviene quando ogni aspetto della sua vita è caratterizzato da questa “caratteristica”. Chiunque abbia avuto a che fare con drogati sa perfettamente che questi iniziano a considerarsi tali quando i loro “vecchi” amici li hanno abbandonati, quando ormai le loro sole frequentazioni sono altri drogati. Becker, “Outsider”, p. 40-43

¹⁶⁸ O invece, come in “Asylum” di Goffman, ricevevano lo stigma ma lo rifiutavano da mane a sera (p. 323-324; e l’introduzione di Dal Lago, p. 16)

¹⁶⁹ Erikson, “Gioventù e crisi d’identità”, Pag. 203-206, dove espone un caso davvero accaduto.

¹⁷⁰ Augé, “il senso degli altri”, cap. 4

¹⁷¹ Pascal, “Pensieri”, §. 82 nota come l’immaginazione persuade gli uomini; § 309 mostra come sia la moda a determinare ciò che è giusto e cosa sbagliato; come quindi ci lasciamo suggestionare nelle nostre percezioni da quanto è ritenuto giusto dagli altri.

¹⁷² Levi, “Se questo è un uomo”, p. 45

¹⁷³ Cristofaro Longo, “Identità e cultura”, p. 40

Se riandiamo alla memoria a quanto detto riguardo l'epistemologia, possiamo osservare che, molto probabilmente, come credo per fede che la matita davanti a me esista; sempre per fiducia, per fede, che credo nella validità delle realtà sociali (es. i rapporti di autorità, le gerarchie, la proprietà privata ecc.)

Ma andiamo avanti. Abbiamo osservato come esistano mezzi per "salvare" la nostra fiducia in tale realtà: fuggire, negare (che è sempre un bel fuggire) o teorizzare, cioè creare impalcature giustificative dello stato di fatto. Ad esempio, Aristotele trovò argomenti validi per lui a giustificare la schiavitù; la Chiesa Cattolica aveva i suoi per giustificare l'appoggio agli stati schiavisti durante la guerra di secessione americana, e in occidente esistono altrettanti argomenti per giustificare la condizione operaia, che talvolta viene (ad es. Max Adler) considerata schiavista¹⁷⁴. Del resto, anche negli argomenti contro la schiavitù sarebbe facile trovarvi aporie su cui ironizzare. Dunque,

- Teorizzazioni, o difese della nostra realtà sociale, sono analogamente giustificazioni fittizie, spesso *ad hoc*.
- Quindi anche tali giustificazioni traggono forza dalla fiducia

Proseguiamo. Noi dipendiamo dagli altri, nella nostra percezione della realtà: gli altri confermano se la nostra visione del mondo è giusta o sbagliata. Questo è importante: la conferma non significa certezza; ma è sulla conferma che si fonda la nostra conoscenza sulle cose; su ogni cosa. La conoscenza scientifica e popperiana, come quella fondata sul senso comune, è sempre conoscenza fallibile. Per questo *cerchiamo conferme, sempre*. Ciò detto, se guardando il mare vedo solo il mare, mentre tutti coloro che mi sono accanto vi vedono il regno di Nettuno, non è assolutamente detto che la loro percezione sia migliore o più esatta della mia; ma è vero che la loro *influenzerà* e forse *modificherà* la mia. La "conferma", per quanto riguarda il senso comune, si basa sulla petizione di principio che la maggioranza abbia ragione. Ma non è detto che l'abbia.. Dunque,

- Tendiamo a modificare la nostra cognizione della società, per renderla più vicina ai valori condivisi con le persone con cui entriamo in contatto
- Ciò avviene per cause non razionali (se invece del gruppo X avessi incontrato il gruppo Y, ora condividerei diversi valori)
- Ciò avviene per il bisogno di farci accettare¹⁷⁵
- Ma è necessario ch'io abbia fiducia (accetti cioè la credenza) nella validità del modo che l'altro ha di cogliere la realtà

Proseguiamo. Arendt, partendo da Portmann, nota che noi siamo enti che si pongono in mostra agli altri: il fatto stesso di essere visibili ci porta a considerare questo aspetto nel nostro vivere quotidiano: gli animali tendono ad avere pellicce che li mimetizzano meglio, vuoi per scappare vuoi per prendere la preda: la visibilità riveste grande importanza. A livello sociale, non possiamo non manifestarci: ma possiamo simulare, cioè cercare di manifestarci (o non manifestarci) come noi stessi vogliamo¹⁷⁶.

Nei confronti degli altri, cerchiamo di manifestarci in un certo modo: questo modo è la nostra identità. Ma tale identità si forma non "a sé", ma come continua differenza dall'altro. Io cioè mi rendo conto delle mie peculiarità perché mi confronto con l'altro, il che mostra la nostra dipendenza estrema con la realtà sociale, dipendenza che può portarci ad accettare identità che non ci appartengono

Esiste l'identità, al di fuori della società? I bambini autistici, i quali tendono a porsi fuori dalla società, fanno disegni stereotipati¹⁷⁷, il che fa pensare che la partecipazione attiva della e nella società abbia un ruolo fondamentale nella formazione dell'identità. Per cui,

- La società è con-formante l'identità del singolo
- A volte la società *impone* una certa identità al singolo

Notammo come la realtà sociale, fittizia, si fonda sulla fiducia. Così ogni sua difesa. Così, anche la nostra accettazione dei valori degli altri. Per cui:

- *La nostra identità si fonda ed è plasmata dalla fiducia che abbiamo in noi stessi* (il che indica quanto resisteremo alle pressioni conformanti della società. Per intenderci, se nell'esempio di

¹⁷⁴ Adler, "Religione e società", p. 66-71

¹⁷⁵ Ad esempio Storr, "L'integrazione della personalità", p. 57-62

¹⁷⁶ Arendt, "La vita della mente", p. 99-103. Che questa modalità sia intrinseca lo si nota anche nell'autistico per cause psicologiche, che affronteremo: per quanto l'autismo appaia caratterizzato dalla non-comunicabilità, Bettelheim ci ricorda che anche il suo non-comunicare può essere comunicazione (Bettelheim, "la fortezza vuota", p. 77). In generale i resoconti sugli autistici mostrano come il bambino, che dondola in silenzio, lo fa per richiamare disperatamente l'attenzione ma, allo stesso tempo, cerca di farlo nel modo più discreto possibile per timore d'essere punito.

¹⁷⁷ Storr, "L'integrazione della personalità", p. 27

Erikson il nostro Vattelapesca avesse avuto più fiducia in sé stesso, non avrebbe mai accettato uno stigma che gli era estraneo)

- La nostra identità si fonda ed è plasmata dalla fiducia che attribuiamo alle definizioni che altri, o l'ambiente, dà di noi.
- *La nostra identità è dunque fragile come e quanto la nostra rappresentazione della società*

Ma soprattutto,

- *Il nostro Io si fonda sulla fiducia di poter agire attivamente nella realtà. Svanendo questa fiducia, svanisce anche l'Io.*

Quest'ultima suona come mera affermazione; la andrò a giustificare.

3.4 - I sommersi e i salvati

Sommersi e salvati è tra i più intensi capitoli di "Se questo è un Uomo", il libro dove Primo Levi raccontò la propria esperienza nei campi di concentramento. Ce ne serviremo, perché ora applicheremo quanto detto alle "situazioni estreme", come le definisce Bettelheim: situazioni che portano alla degradazione e devastazione del sé. Lo faremo seguendo in particolar modo Goffman, Arendt, Bettelheim; le testimonianze di Levi e Solzenicyn; con particolare riferimento alla realtà dei manicomi (fino agli anni '70) dei campi di concentramento e dell'autismo psicologico

3.4.a – l'Uomo di Goffman – Asylum Partiamo da una descrizione molto generale degli "istituti totali", seguendo soprattutto Goffman¹⁷⁸, la cui analisi ha il merito, come notano i Basaglia, di mostrare come i meccanismi disumanizzanti propri dell'ospedale psichiatrico non siano tipici solo dei nosocomi, ma anche di conventi, prigioni, campi di concentramento¹⁷⁹ Il che ebbe due effetti: per prima cosa, ci si è accorti che i malati mentali sono (guarda te) esseri umani¹⁸⁰ la seconda, i metodi usati per "curare" i malati non sono propriamente psichiatrici, ma piuttosto di controllo degli individui (malati o sani che siano)

Cosa fa l'individuo, secondo Goffman? Cerca di salvare il proprio Sé dalle pressioni esterne: pressioni che vengono dall'Istituzione Totale e dalla società¹⁸¹ In questo senso, l'Uomo di Goffman è un vero e proprio archetipo: siamo noi, noi tutti, in lotta per difendere la nostra identità da forze che cercano di schiacciarla. Cristo Gesù, nei giorni della Passione, è un ottimo esempio di Uomo di Goffman: deriso, flagellato,¹⁸² nonostante le umiliazioni non rinnega sé stesso, non cede. Vero: nel supplizio esclama (in modo umano, molto umano) "Papà, perché mi hai abbandonato?", ma non abjura mai il proprio Sé. Per questo potremmo vedere, in tutti questi malati psichiatrici, autistici e carcerati dei lager, tanti "uomini di Goffman", umani, molto umani, rinchiusi tutti nella loro passione.

Partiamo dall'Ambiente. L'Istituzione Totale è una struttura che deve organizzare (o, meglio, manipolare) la vita di centinaia di persone¹⁸³ Si deve agire "all'ingrosso": poiché tutti hanno esigenze particolari, non tutte facilmente soddisfabili per motivi organizzazionali, si preferisce agire in modo burocratico, formalizzato: pranzo ad un certo orario, per tutti uguale; a dormire ad un altro ecc¹⁸⁴ o anche il portare abiti orrendi, seppur funzionali, senza tener conto dei gusti delle persone: e soprattutto uguali per tutti¹⁸⁵ Come nota Bettelheim, parlando dei manicomi, è che è una struttura che "dovrebbe essere progettata veramente per servire ai bisogni dei *pazienti*, e non per soddisfare la preoccupazione irrazionale che il personale e il

¹⁷⁸ In verità, gran parte di questo capitolo anticipa la parte sul totalitarismo (04). Ho preferito, per chiarezza espositiva, seguire Goffman, più legato al Sé e all'individuo, e per il totalitarismo seguire Foucault, più orientato sullo studio delle istituzioni

¹⁷⁹ Basaglia, in "Asylum" di Goffman Pag. 403

¹⁸⁰ Non volevo fare una mera provocazione: ad esempio Genti, "contro l'istituzione totale" parlando della realtà francese nota come spesso i malati mentali siano visti come "scorie" (p. 13) da nascondere (p. 17): un razzismo vero e proprio (p. 8-9) che porta anche ad augurarsi la morte di questi "infelici" (p. 10). Basaglia (op. cit.) descrivono la stessa sensazione in Italia, p. 402-403. A questo punto capiamo anche la posizione dei Basaglia: se Goffman si fosse limitato a parlare dei manicomi, senza coinvolgere i lager, i gulag, monasteri e prigioni, il suo saggio non avrebbe avuto una simile capacità di penetrazione nell'opinione pubblica. Anziché di manicomi, del resto, questa argomentazione si sarebbe potuta svolgere sugli "istituti per minori" a cui i bambini vengono affidati dopo essere stati "salvati" da assistenti sociali che li allontanano dalla famiglia. Giusto per fare un esempio, un testo, redatto da un criminologo ed un giudice minorile, riportante la situazione del 1971 (Balloni-Fadiga, "La fabbrica dei disadattati"), mostra come prima di tutto i bambini siano vittime di violenze effettuate da queste stesse strutture che dovrebbero "salvarli", strutture neppure controllate dalle istituzioni (p. 11-16); strutture che soprattutto non offrono integrazione sociale di sorta (p. 118): nell'insieme, dei lager.

¹⁸¹ Dal Lago, in "Asylum" di Goffman, p. 16

¹⁸² Edinger, "L'archetipo Cristo", p. 71-73

¹⁸³ Goffman, "Asylum", p. 36

¹⁸⁴ ibidem, p. 106

¹⁸⁵ ibidem, p. 107

mondo in generale siano protetti dai pazienti”¹⁸⁶ Dunque, l’individuo viene immerso in una struttura che procede con una logica tutta sua, e tale logica tende a “manipolare” quella delle persone che vi sono soggette. Vediamo meglio come

3.4.b L’Uomo di Goffman – La distruzione del Sé 0-18; Null-Achtzen. Gli ultimi numeri di “matricola” d’un compagno di prigionia di Primo Levi. Nessuno sapeva come si chiamasse; la “struttura totale” aveva soppresso la sua identità tanto da essere conosciuto solo attraverso la matricola. Un vero e proprio “morto vivente”, senza volontà di vivere, che si spostava da una parte all’altra come semplice automa: ed era probabile, nota Levi, che se glielo avessero ordinato, si sarebbe tolto la vita con la più totale indifferenza¹⁸⁷. Era un “Musulmano”, una definizione che Levi confessa di non comprendere, e che Bettelheim spiega: il “musulmano” derivava dall’idea (errata) che gli islamici siano fatalisti, che abbandonino completamente nelle mani di Dio il proprio destino¹⁸⁸

Chi moriva nei campi di concentramento? Soprattutto chi perdeva la volontà di vivere¹⁸⁹. Ciò avveniva perché “le persone siano o meno convinte che, qualsiasi cosa facciano, tutti i loro sforzi non riusciranno mai a esercitare il minimo influsso positivo sull’ambiente circostante”¹⁹⁰ Il che è più facile di quanto si creda: “Soccombere è la cosa più semplice –spiega Levi- basta eseguire tutti gli ordini che si ricevono, non mangiare che la razione, attenersi alla disciplina del lavoro e del campo”: così facendo, si diventa “Musulmani” in tre mesi.¹⁹¹

Soprattutto, di ciò neppure te ne accorgi, come si rese conto Primo Levi nell’ “infermeria”: “non c’è più volontà [...] sono esattamente determinati; non pensano e non vogliono: camminano”; ed è quando riesci a vedere tutto questo “dall’esterno”, che ti rendi conto di quanto la tua personalità sia incredibilmente fragile¹⁹²

Ma come avviene questo? Non voglio qui dispiegare la “carriera morale” di queste persone in tutti i dettagli; ciò esula dal compito di questo libro. Tuttavia, si può descriverla a grandi linee. Schematicamente, i modi sono:

1. Umiliazione appena entrati¹⁹³
2. Perdita di ciò che indica la nostra identità:
 - a. nome
 - b. vestiti¹⁹⁴
 - c. oggetti personali¹⁹⁵
 - d. ruolo nella società¹⁹⁶.
3. Divenire “non-persona”¹⁹⁷

¹⁸⁶ Bettelheim, “Psichiatria non oppressiva”, p. 104; sulla paura irrazionale vedi anche Gentis; “Contro l’istituzione totale” egli mostra che l’ideologia del malato di mente pericolosa sia immotivata (sono quasi tutti catatonici); p. 8-9; finendo per aggiungere “E’ così che noi abbiamo visto un giorno arrivare un paralitico, confinato a letto da mesi, con un certificato che lo dichiarava «pericoloso»”; p. 32

¹⁸⁷ Levi, “Se questo è un uomo”, p. 38

¹⁸⁸ Bettelheim, “il cuore vigile”, p. 175; in “Sopravvivere” p. 104 nota come tali musulmani fossero persone che avevano rinunciato alla vita; ma tale rinuncia (ciò è importante) era condizionata dall’ avere o non avere un legame col mondo “esterno” (p. 105).

¹⁸⁹ Bettelheim, “il cuore vigile”, p. 167

¹⁹⁰ Bettelheim, “il cuore vigile”, p. 169. Il motivo lo spiega a p. 172: ciò era dovuto, soprattutto, all’impossibilità nella quale veniva posto l’internato di poter prevedere il proprio futuro: il che (fatto importante, da ricordare, quando tireremo le somme) aveva come esito di distruggere la fiducia delle persone

¹⁹¹ Levi, “Se questo è un uomo”, p. 81

¹⁹² Ibidem, p. 45-48

¹⁹³ Goffman, “Asylum”, p. 44; Levi, “Se questo è uomo”, p. 20-21 racconta come vennero spogliati, rasati, umiliati.

¹⁹⁴ Goffman, „Asylum“, p. 48;

¹⁹⁵ ibidem, p. 49; a p. 269 nota come sia forte il legame del sé e l’oggetto; a p. 324 nota come il disperato tentativo di avere oggetti personali sia una manifestazione di difesa della propria identità.

¹⁹⁶ Bettelheim, “Sopravvivere”, p. 62-64 nota come i “normali cittadini” (borghesi, commercianti) spesso cedevano subito perché non vedevano riconosciuto quello che era il loro ruolo. Aristocratici ed alto-borghesi parevano più difesi, perché tendevano a lungo a considerarsi una “eccezione”: questa illusione li aiutava all’inizio a sopportare l’internamento e ad adattarsi; “il cuore vigile”, p. 138, nota come appena entrati nei campi di concentramento le persone si stupivano, e si svenivano umiliate, sentendosi dare del “tu”

¹⁹⁷ vedi Dal Lago, “Non-persone”, p. 9. A p. 213.214 nota come un essere umano sia “persona” solo se ciò gli viene consentito per legge: il che significa che se non si esiste per la legge allora diventa una mera “cosa”. Nel caso del Lager, divenire quello che era detto “musulmano”. Tutti comportamenti che il singolo attua per difendere il proprio sé

4. Negazione d'ogni autodeterminazione: non sei padrone di nulla, neppure delle tue azioni¹⁹⁸

I punti 1,2,3 sono in definitiva propedeutici al punto 4; perché è il punto 4 a determinare la disgregazione del Sé. Il perdere il nome lede l'identità;¹⁹⁹ così come perdere gli oggetti ed il ruolo sociale. Ma cosa sono in definitiva il nome, una camicia, un accendino, il riconoscimento del proprio prestigio, se non manifestazioni del proprio ruolo nella società? Attorno quella camicia o quel nome sono intrisi ricordi di una vita in cui era possibile agire; in cui si era persona. In cui si aveva auto-determinazione.

Parliamo di un diverso tipo di lager: il manicomio criminale di Aversa. Marina Valcarengi scrive, nel 1975, riferendosi alle persone imprigionate: "Prendete quest'uomo: allontanatelo dalla famiglia, dalle amicizie. Segregatelo in una cella lurida, senza possibilità di guadagnare, di istruirsi, di rendersi utile, di divertirsi. Degradatelo, togliendogli la possibilità di lavarsi convenientemente, di aggiornarsi su quello che succede nel mondo, di avere rapporti sessuali come e con chi vuole. Umiliatelo, classificatelo matto e criminale, togliendogli tutti i diritti, anche i pochi dei carcerati, anche la possibilità di acquistare e vendere, fare testamento, protestare, reclamare, scegliersi un vestito, una camicia, un golf. Intontitelo con la radio, accesa tutto il giorno, con una promiscuità che non dà respiro, con la luce di notte e di giorno, con le cimici, la scabbia e le piattole. Prostratelo con la denutrizione, i letti di forza, le cinghie, le bastonate e il disprezzo e lo scherno del «normali». Tutto questo non è già morire?"²⁰⁰

O Levi, ancora lui: "Allora per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo. In un attimo, con intuizione quasi profetica, la verità ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo"²⁰¹

3.5 - I sommersi e i salvati (Autismo)

3.5.a L'Autismo psicologico L'Autismo di cui qui si farà riferimento è *l'autismo psicologico*. Oggi è appurato che vi sono tre possibili cause di malattia mentale, compreso l'autismo: organiche, psicologiche, entrambe²⁰². A molti non piace l'idea che la causa sia psicologica (fosse organica, saremmo giustificati a vedere nel malato un "diverso" da noi, senza contare che non ci si sentirebbe in colpa per il suo stato) ma non possiamo fingere che le cose stiano come vorremmo noi altri.

Quando (ripeto, quando) la causa è psicologica, allora è nell'interazione tra bambino e ambiente che dobbiamo trovare i motivi d'essere dell'autismo. Chiaro, per un bambino il suo ambiente sono i genitori, il che spiega l'iracondità di quest'ultimi che si sentono quindi colpevolizzati. Vero è che in molti credettero di vedere espressa, da Bettelheim, analogie tra il loro modo di crescere i propri figli ed il trattamento che le SS naziste riservavano agli internati²⁰³ e ciò a dispetto del fatto che nella Fortezza vuota, p. 53, Bettelheim insistette sul fatto che la causa è da ricercare non tanto nel comportamento del genitore, quanto nell'interpretazione datane dal figlio: ma così va il mondo, e non intendo protrarmi oltre.

avrebbero, secondo Goffman, appunto lo scopo di evitare di riconoscersi in tale identificazione di "cosa", di "non-person": Goffman, "Asylum", p. 210; Dal lago, in "Asylum", p. 17

¹⁹⁸ Goffman, "Asylum", p. 67-71, nota come tenda alla "rottura della reazione abituale fra l'individuo che agisce e i suoi atti": un esempio sono i regolamenti, inutili, che vogliono dare un controllo sul corpo, fino a creare vere e proprie ossessioni p. 71-73 (ad esempio, non lo si ascolta quando parla; o non gli si parla neanche e lo si spinge con forza per fargli fare ciò che si vuole da lui); Altro tipo di queste difese è dato da Steinlauf, un tedesco che condivise la prigionia con Primo Levi: anche lavarsi ogni giorno è importante, se non altro per cercare di difendere un'impalcatura, un'ectoplasma di civiltà: perché tale atto di autodeterminazione è l'unica difesa che esiste tra l'essere ancora uomo e "musulmano": Levi, "Se questo è un uomo", p. 35-36

¹⁹⁹ Anzi, il nome è il primo segno dell'identità: Cristofaro Longo, "Identità e cultura", p. 73

²⁰⁰ Valcarengi, "i manicomi criminali", Pag. 102

²⁰¹ Levi, "Se questo è un uomo" Pag. 23

²⁰² Vedi Tustin "Proiezioni autistiche nei bambini e negli adulti", p. 6-8, nota che vi sono due mitologie da sfatare: che tutti i bambini autistici siano tali per cause organiche, e che tutti i bambini autistici siano tali per causa del comportamento dei genitori. In particolare (p.8) Tustin ha analizzato bambini autistici nei quali non era stato diagnosticata la presenza di disfunzioni neurali. Ma spesso gli psichiatri mostrano di non voler accettare, a dispetto dei fatti, l'idea che il bambino possa essere autistico per motivi non biologici (vedi ad esempio Spensley, "Frances Tustin", p. 11). Citandone solo alcuni, Frith ritiene categorico che dietro l'autismo vi sia sempre una causa biologica: ma a convalida della sua tesi ha solo indizi frammentari, non prove (Frith, "L'autismo", p. 85-91) che quindi non supportano affatto il suo giudizio. Più cauta Tallis, "Autismo infantile", dove pur dichiarandosi persuasa che l'autismo abbia radici biologiche, ammette che oggi come oggi ciò non possa essere dimostrato (p. 49); infine Cottini, "Che cos'è l'autismo infantile", confessa come, da alcune ricerche, sia emerso come vi siano autistici (la metà, nota Cottini) che non presentano danni neurologici (p. 38)

²⁰³ Bettelheim, "Sopravvivere", p. 113, nota come la differenza tra i prigionieri di un Lager e la schizofrenia infantile è che "il bambino non ha avuto per così dire il tempo di sviluppare una personalità compiuta". Se per il lattante basta l'illusione di essere in balia di forze incontrollabili e imprevedibili, per l'adulto ciò deve essere vero.

3.5.b Bettelheim e La fortezza vuota (la teoria) Bettelheim fu internato in campo di concentramento nazista nel 1938. Vi restò un anno. Qui notò come “L’integrazione dell’individuo può essere completamente annientata quando il sistema di credenze a cui si affidava per la propria integrazione [...] non solo non lo sostiene più, ma addirittura minaccia di distruggerlo fisicamente e psicologicamente”²⁰⁴. Quando tali prigionieri perdevano la speranza venivano detti, si ricorderà, “musulmani”²⁰⁵. Proprio tali “Musulmani” tornarono alla mente di Bettelheim studiando gli autistici: tale accostamento lo portò a supporre, aristotelicamente, che l’autistico è “ciò che era allo stato potenziale non è arrivato a realizzarsi”²⁰⁶; un bambino dallo sviluppo interrotto.

Secondo suo passo nell’indagine dell’autismo fu il rendersi conto della convinzione, dell’autistico, che ogni cambiamento sia distruttivo in quanto cambiamento²⁰⁷: gli autistici non riescono a pensare a cambiamenti in meglio: il cambiamento è distruttivo in quanto cambiamento: il cambiamento potrebbe modificare il Sé, il che lo ucciderebbe²⁰⁸.

3.5.c Tustin ed il buco nero (la teoria) Le analisi di Tustin sono successive di circa vent’anni a quelle di Bettelheim. Per lei, il bambino autistico è tale soprattutto a causa di un trauma: l’aver scoperto da neonato che il seno non è parte del suo corpo²⁰⁹. Ciò lo farebbe sentire incredibilmente fragile, realtà precaria, che può dissolversi già solo toccandolo (per questo evitano il contatto fisico)²¹⁰ o tenendo con sé oggetti duri per essere, come quegli oggetti (nel caso citato da Tustin, un mazzo di chiavi) ugualmente resistenti²¹¹. Fondamentalmente, per usare le parole di Tustin, “L’incapsulamento autistico sembra una protezione specifica contro la paura di essere feriti, che deriva dalla vulnerabilità corporea e dall’impotenza”²¹².

3.5.d Sintesi teorica Ho riportato due prospettive diverse, d’interpretazione dell’autismo infantile. Perché? Per dar l’idea di come la psicologia si approcci all’autismo, almeno secondo alcuni dei suoi maggiori epigoni. Sia in Bettelheim che in Tustin possiamo notare come l’interpretazione sia quella di *bambini terrorizzati dal mondo*; bimbi angosciati da ciò che li circonda; angosciati da una realtà che non riescono a capire²¹³. Un autistico, Therese Joliffe, citato da Cottini, scrive “Se su questo pianeta dovesse improvvisamente cambiare tutto, una persona normale si preoccuperebbe, soprattutto se non capisse il significato di questo cambiamento”²¹⁴. Ciò potrebbe spiegare perché Bettelheim, confrontando l’autismo coi “musulmani”, giunse all’idea che il bambino autistico si sente in balia di fatti incomprensibili, soggetti a un fato non prevedibile²¹⁵.

3.5.e Autismo: ritorno ad Husserl (metodo) Vediamo di fare un po’ di ordine. Partiamo dal fatto che non credo sia possibile affermare che esista una teoria psicologica che sia “oggettivamente valida”: le teorie psicologiche sono pur sempre interpretazioni: più o meno precise, ma pur sempre interpretazioni. Per questo, al di là della teoria di questo o quel psicologo, ritengo che il discorso migliore sia di attenersi ai fatti. Le interpretazioni si possono contestare. I fatti, no²¹⁶.

Il fatto che Husserl desse tanta importanza alla “constatazione” ci ha portato a privilegiarlo in molti dei ragionamenti finora seguiti. La constatazione ci mostra che vi sono, piaccia o non piaccia, bambini autistici per cause psicologiche; il fatto che sono come noi e non degli “alieni”²¹⁷ la constatazione ci mostra che

²⁰⁴ Bruno Bettelheim, “Sopravvivere”, pag. 24

²⁰⁵ ibidem, pag. 104

²⁰⁶ Bettelheim, “La fortezza vuota”, p. 13

²⁰⁷ ibidem, pag. 63-69

²⁰⁸ ibidem, pag. 80. Il che somiglia molto al ragionamento in Platone, “Eutidemo”, 283

²⁰⁹ Tustin, “proiezioni artistiche nei bambini e negli adulti”, p. 33-34. Tra l’altro, su tale presupposto si basa anche la ricerca di Meltzer, “Esplorazioni sull’autismo”, p. 25 e, per un esempio clinico, il caso di John: p. 70-116

²¹⁰ ibidem, pag. 41; una psicologa autistica, Grandin, in “Pensare in immagini”, p. 61, dà una diversa interpretazione: il bambino autistico si ritirerebbe perché non ha avuto il tempo di elaborare l’informazione.

²¹¹ ibidem, pag. 84

²¹² ibidem, pag. 133; su simili questioni, a parte Bettelheim vedi anche Amy, “Affrontare l’autismo”, p. 76,

²¹³ Hartmann, “Psicologia dell’Io e problema dell’adattamento”, p. 63, mostra che già nel 1939 si sapeva che un bambino fin dal suo primo giorno di vita si adatta all’ambiente. L’autismo psicologico quindi è plausibile sia un “prodotto” o, meglio, una situazione dovuta a fattori ambientali, ad un mancato adattamento all’ambiente

²¹⁴ Cottini, “Che cos’è l’autismo infantile” p. 216

²¹⁵ Bettelheim, “Sopravvivere”, p. 113

²¹⁶ Sono proprio i fatti a dare ragione a Bettelheim, a dispetto dei suoi pessimi detrattori.

²¹⁷ E’ un timore che emerge in modo estremamente chiaro nell’incontro-scontro tra Bettelheim e Dan Berenson, in Bettelheim-Rosenfeld, “l’arte dell’ovvio”, p. 103-117 dove Berenson dà più volte dimostrazione di non considerarli – di non volerli considerare- a pieno titolo esseri umani, il che scatenerà le critiche di Bettelheim il quali insiste: gli autistici sono esattamente come noi. “vorremmo considerarli di un’altra specie [...] perché il considerarli esseri umani

alcuni di questi bambini autistici, “inguaribili”, sono tanto inguaribili da essere in parte o del tutto guariti. E’ importante: significa che di fatto le persone possono ricostruire il proprio Sé a dispetto di “istituzioni Totali”

3.5.f Un genitore quasi perfetto Partiamo dall’educazione dei bambini “normali”. Di solito si tenta di *fare* i bravi genitori; non di *essere* bravi genitori: ecco la prima critica di Bettelheim²¹⁸. Chi vuole “fare” il bravo genitore, di solito, segue meccanicamente le istruzioni del pedagogo, come vi fosse un libretto di istruzioni sul come crescere il bambino; come se i bambini fossero “giocattoli” o “cose”, non persone²¹⁹. Tale atteggiamento è sbagliato, come sbagliato il dare consigli. L’unica aspirazione che Bettelheim si propone, è nel “incoraggiarlo e nel guidarlo *a pensare sempre con la propria testa*”;²²⁰ soprattutto di cercare sempre di sforzarsi per capire cosa può pensare o provare suo figlio: di fronte ad un accesso di rabbia del figlio – argomenta Bettelheim- non dovremmo reagire con punizioni (che non risolvono nulla) ma cercare di capire perché si sentì costretto a reagire in quel modo²²¹. Per far uso di un termine che a Bettelheim sembra piacere, il genitore dovrebbe *empatizzare* col figlio. Dovrebbe sforzarsi, prima ancora di guidarlo o punirlo, di capire cosa pensa, cosa vuole, se è felice oppure no. Sforzarsi di capire suo figlio²²².

Fondamentalmente, il metodo di Bettelheim si risolve nel rispettare i bambini ed il loro modo di percepire il mondo: sembra sempre nella sua opera echeggiare Janusz Korczak²²³. Un esempio pratico lo si osserva in Marcia, autistica.

Parlando del caso di Marcia, nota come “i bambini affetti da autismo ci provocano incessantemente, perché solo con la nostra paziente attesa li può convincere che se agiscono è perché desiderano farlo e non perché vi sono costretti da noi”²²⁴. Restando su Marcia, dove (a proposito del falso mito di Bettelheim nemico dei genitori) i genitori furono disponibili in tutto, nota “Una considerazione fondamentale: se non rispettassimo i sintomi che rappresentano lo sforzo più grande compiuto dal bambino (per esempio incoraggiandolo a rinunciarvi) non potremmo neppure convincerlo del nostro rispetto per lui. Infatti non faremmo che convalidare la sola cosa di cui è intimamente persuaso: cioè che consideriamo privo di valore, e disprezziamo, ogni suo spontaneo tentativo di cercare un certo sollievo o addirittura dominare le sue tensioni interne [...] gli daremmo la sensazione di misconoscere la sua comunicazione”. Marcia si tappava orecchie e narici con le dita: ma così facendo non poteva mangiare. Con pazienza e frustrazione la madre cercava di farla stare composta come i bambini normali, non potendo ad accettare il modo di fare di sua figlia, il che è comprensibile. Nell’istituto di Bettelheim, però, anziché tentare d’imboccarla a forza, le si chiuse con le dita le orecchie e lei, vedendosi riconoscere le sue “necessità”, poté fidarsi dei terapeuti²²⁵.

Per Bettelheim, è fondamentale porsi nei panni del bambino accettando il suo modo di vedere il mondo: se un genitore rifiuta il modo del figlio di percepire e rapportarsi al mondo, il bambino rischia una crisi di identità²²⁶.

Bettelheim non usa un metodo molto diverso, con i malati di mente. Quello da lui usato, sia con Marcia che con gli altri suoi pazienti, è che dobbiamo conquistare la fiducia dell’altro, e per farlo dobbiamo accettare le sue posizioni. Solo quando avremo accettato lui, allora lui sarà disposto ad accettarci²²⁷.

3.5.g Temple Grandin Temple Grandin, psicologa autistica, si occupa di psicologia animale: progetta impianti zootecnici basandosi sul loro modo di ragionare. Per lavorare con gli animali, empatizza,

come noi vorrebbe dire riconoscere anche per noi il rischio di cadere nell’autismo”. Il fatto di non accettare, o meglio, *non voler vedere*, sarà, lo vedremo (parte 04.5.e) d’estrema importanza: per questo ne accenno fin d’ora.

²¹⁸ Bettelheim, Un genitore quasi perfetto, p. 32

²¹⁹ ibidem, p. 31. Un esempio lo si può trovare a P. 53: spesso, il genitore è tranquillo se e solo se suo figlio è nella “norma”, nella “media”: se è “come tutti gli altri”, dove gli “altri” sono gli estranei. Di fatto (p. 55) se cerchiamo di interpretare le sue azioni come “Norma”, tratteremo nostro figlio come un numero, non come persona: e non potremo mai davvero capire né chi è né cosa fa.

²²⁰ ibidem, pag. 20

²²¹ ibidem, pag. 96-100

²²² ibidem, pag. 118

²²³ Korczak, “Il diritto del bambino al rispetto”, mostra come il bambino, a differenza dell’adulto, possa essere strapazzato da tutti (p.30) come sia indifeso, senza diritti, costretto a sottomettersi alle leggi che gli adulti gli impongono, trattandolo come proprietà privata, una cosa (p. 34) Una cosa che, in compenso, deve essere disponibile ad abbracciarli a comando: e nel farlo gli adulti si sentono teneri, mentre in realtà sono solo egoisti (p. 52) perché quando sono loro, a voler abbracciare gli adulti, diventano spesso un fastidio (p. 44)

²²⁴ ibidem, Pag. 83

²²⁵ ibidem, Pag. 182-183

²²⁶ Bettelheim, un genitore quasi perfetto, p. 124-125

²²⁷ Bettelheim, Psichiatria non oppressiva, p. 16

esattamente come Bettelheim consiglia di fare con i bambini. In particolare, Grandin riconosce in alcuni comportamenti animali degli atteggiamenti propri anche dell'autismo²²⁸ il che le permette di capire che si ottengono risultati migliori se si collabora con loro, e non se si agisce contro di loro²²⁹: esattamente quanto Bettelheim fece con Marcia.

3.5.h Metodo Montessori Il metodo più seguito per i bambini autistici è quello Montessori: per Montessori, la pedagogia moderna è caduta in un paradosso, per cui “educazione” (che in origine significava “trar fuori”) divenne “metter dentro”²³⁰ Viceversa, il maestro dovrebbe farsi quasi assente, non dovrebbe avere un ruolo attivo ma lasciare che il bambino possa interagire liberamente con l'ambiente, che impari dall'ambiente²³¹ La maestra rischia di essere solo un impiccio²³². Unica cosa che dovrebbe fare la maestra, secondo Montessori, sarebbe dare al bambino “*un ambiente privo di ostacoli*”²³³ Per quanto riguarda la sua applicazione ai bambini autistici, seguirò l'esposizione di Marie D. Amy. Il metodo Montessori consiste nel far sì che il bambino si senta indipendente, che possa decidere e fare da solo²³⁴ E per farlo, spesso, si è costretti (come insegna Bettelheim) ad accettare il loro modo di percepire il mondo²³⁵

Ciò detto, imparando a pulirsi e vestirsi da soli, manifestare i propri desideri, si riesce a recuperare questi bambini, poiché li costringe a mantenersi in contatto, a rapportarsi ed agire nel mondo²³⁶

Sintesi provvisoria Dunque, il metodo di cura del bambino (o dell'adulto) autistico per cause psicologiche pare essere l'empatia, il “porsi nei panni dell'altro”; accettare il mondo dell'altro e spingerlo ad agire nel mondo. E' proprio l'agire nel mondo che pare essere la chiave: musulmani –abbiamo visto- erano chi ormai non avevano *fiducia* nel loro agire nel mondo. Fintanto avevano fiducia di influenzarlo, erano “persone”. Se tale fiducia svaniva, diventavano Non-person, musulmani. O autistici.

3.6 - La resurrezione

Osiride, Dioniso, Cristo, martiri della nostra cultura; divinità morte e risorte. La teoria antropologica girardiana vede in loro il ricordo di fatti storici e sociali; probabilmente ha ragione. Ma i simboli, se sopravvivono, è perché in sé racchiudono non uno, ma vari significati, stratificati a più livelli, un po' come i libri ermetici del 1500. A livello individuale è facile vedere nella resurrezione il momento della reintegrazione del sé²³⁷ Quando l'adolescente diventa adulto, e riesce ad accettarsi pienamente, anche negli aspetti infantili; quando un drogato o un alcolista “escono dal tunnel”; quando un autistico o un profugo del lager riesce a ricostruire la propria identità distrutta: assistiamo ad una resurrezione. Lenta, graduale, ma comunque somigliante ad una rinascita.

Ma come avviene tale “rinascita”? Lo vedemmo, seguendo soprattutto Montessori, Korzac e Bettelheim; ora lo noteremo attraverso il recupero dei malati di mente. Si potrebbe fare un analogo discorso sui profughi dai lager²³⁸

Parlando di manicomi, desidero porre una premessa. I manicomi degli anni '70, di cui si parlerà in questo brano avevano vari difetti: questo è pacifico, se no non sarebbero stati chiusi a furor di popolo con la L. 180. (Tengo a precisare che, per quanto non traspaia molto dal linguaggio, qui volutamente retorico, fu proprio grazie all'esperienza accumulata in quei nosocomi ed ai medici spesso eroici che, un po' a tentoni, sperimentarono come pionieri nuove soluzioni, portando alla realizzazione di manicomi come quelli di Bettelheim e Basaglia²³⁹)

²²⁸ Grandin, Pensare in immagini, p. 137

²²⁹ ibidem, p. 27

²³⁰ Montessori, “Manuale di pedagogia scientifica”, p. 15

²³¹ ibidem, p. 38

²³² ibidem, p. 93

²³³ ibidem, p. 19; in corsivo nel testo.

²³⁴ Amy, “Affrontare l'autismo” Pag. 35

²³⁵ ibidem, Pag. 58; Tustin, “Proiezioni autistiche nei bambini e negli adulti”, p. 55. Fordham, in “Il sé e l'autismo”, p. 119 spiega che la loro teoria, per alcuni forse strana, nei fatti si rivela efficace

²³⁶ Amy, p. 62; Tustin, p. 102 ricorda che “I bambini autistici devono essere incoraggiati a usare gli oggetti secondo la loro funzione reale e condivisa, invece che secondo le modalità speciali dominate dalle sensazioni”

²³⁷ Edinger, “l'archetipo Cristo”, p. 89.96

²³⁸ Lo fa Bettelheim in “Sopravvivere”

²³⁹ In effetti, non esisteva alcuna vera esperienza per la cura dei malati di mente. Tempo addietro, o li si allontanavano, come si fa con gli appestati (la nave dei folli) o li si rinchiodava nelle torri. I primi medici che cercarono di curarli non avevano strumenti, fisici o concettuali, per gestire la situazione. Erano un po' come i medici di alcuni secoli fa che ancora, non conoscendo dell'esistenza dei germi, non sterilizzavano gli strumenti e vedevano poi morire i pazienti di infezione. Ciò non toglie che probabilmente fecero del loro meglio.

3.6.a Psichiatria non oppressiva – l’empatia Cos’è l’empatia, per prima cosa?

Empatia: porsi nei panni dell’altro²⁴⁰. Ovvero, accettare (o comprendere) le credenze dell’altro. Il che mette l’empatia in diretta relazione con la fiducia.

Mi baserò qui soprattutto sulla realtà dell’Orthogenic School di Bettelheim. Sono esistiti, val bene precisarlo, anche altri istituti con analogie con questo (pensando alla realtà italiana, quello di Brasaglia in trentino, o il manicomio criminale di Castiglione dello Stiviere) i quali, almeno secondo Marina Valcarenghi (la quale, va detto, era ostile a ogni tipo di manicomio) furono la dimostrazione che un tipo diverso di manicomio, non più repressivo ma riabilitativo, era non solo auspicabile, ma anche possibile²⁴¹

Di più: è realtà.

Che difetto aveva il classico manicomio?

Parlando dell’Uomo di Goffman, raccontammo che luogo di degradazione fosse; e di come Bettelheim tra i primi l’avesse denunciato. Elaborò anche una teoria sul perché tali istituti fossero spesso così orrendi: non per motivi funzionali quanto per creare forti distanze tra “normali” e “malati”²⁴². E’ un meccanismo presente anche nei Lager; meccanismo che viene mostrato ad esempio nella figura di Franz Stangl, quando questi si trovò a dirigere il campo di sterminio a Treblinka. Stangl fece di tutto per evitare di vedere i “carichi” che venivano portati per essere “smaltiti”, soprattutto evitava di assistere alle “baracche di svestizione”: non sopportava di vedere quella gente passare dall’essere “persone” a bestiame²⁴³. Eppure era proprio quel rendere le persone “bestiame” a permettere ai nazisti di riuscire a fare ciò che facevano²⁴⁴.

I presunti (ripeto, presunti) malati mentali, quando giungono nel manicomio, sono già bollati come tali. Il fatto stesso che siano lì li rende malati²⁴⁵ quindi su loro si può infierire come si vuole²⁴⁶. Sono non-person, sono malati di mente. Sono niente

Partire con tale preambolo non è casuale: oggi sappiamo che è possibile, o è stato possibile, fare ospedali costruiti e diretti in modo differente che in passato. Ospedali peraltro più efficienti di quelli soliti²⁴⁷ Cercare di capire cosa presentavano di diverso dall’ospedale normale ci aiuterà a capire meglio cosa permetta ad un individuo di re-integrare il proprio sé.

Scrivete Bettelheim: “Creeremo istituzioni che offrano una speranza di restituire il malato mentale alla sua piena umanità solo quando avremo il coraggio di affrontare con impegno il problema della pazzia e del trattamento del malato mentale, resistendo alla tentazione di distoglierne lo sguardo”²⁴⁸ In altre parole, sarà possibile curare il malato solo quando non lo si riterrà più un “qualcosa”, ma in lui vedremo (avremo il coraggio di vedere) un essere umano, una persona, come sono io e come sei tu.

Per farlo, è necessario comportarsi in modo diverso dai carcerieri di Aversa, Montelupo narratici da Valcarenghi. Il modo, per Bettelheim, è lo stesso che consiglia ai genitori per i loro figli: di porsi –di essere capaci di porsi- nei panni dell’altro. Lo psichiatra deve potersi mettere nei panni del malato –e non discostarsene!- per conquistare la sua fiducia e poterlo curare

*La cura inizia con l’empatia: con il mettersi nei panni dell’altro; il condividere le sue credenze*²⁴⁹

3.6.b Psichiatria non oppressiva: guadagnarsi la fiducia del malato Empatizzare significa anche gettare le basi per guadagnarsi la fiducia dell’altro (il che è ovvio: con Buber vedemmo che l’identità è sempre dialogica)

²⁴⁰ Bonino, Lo Coco, Tani, “Empatia”, p. 40-41

²⁴¹ Valcarenghi, “I manicomi criminali”, p. 141

²⁴² Bettelheim, “psichiatria non oppressiva”, p. 12; E’ lo stesso meccanismo che porta a “desiderare” che ogni malattia mentale abbia causa organica.

²⁴³ Sereny, “In quelle tenebre”, p. 273. Questo è anche il motivo per cui Stangl smise di mangiare carne e divenne vegetariano: per la forte somiglianza tra quelle persone ed il bestiame mandato al macello, p. 270.

²⁴⁴ Ibidem, p. 135

²⁴⁵ vedi anche Goffman, “Asylum”, p. 179-180; Bettelheim-Rosenfeld, “l’arte dell’ovvio”, p. 37-46; Solzenicyn, “Arcipelago gulag”, p.158-159; Valcarenghi, “I manicomi criminali”, p. 45-52; Gintis, “Contro l’istituzione totale”, p. 18-19

²⁴⁶ Marina Valcarenghi, “I manicomi criminali”, presenta varie testimonianze. In particolare, p. 120-139

²⁴⁷ All’Orthogenic School veniva guarito l’85% dei pazienti, il che è una cifra molto elevata

²⁴⁸ Bettelheim, “Psichiatria non oppressiva”, p. 12

²⁴⁹ Scrivete Bettelheim, “Psichiatria non oppressiva”, p. 18, “confrontando le mie reazioni a certi eventi con quelle dei miei collaboratori, mi resi conto che le mie erano fortemente influenzate dall’esperienza di essere stato alla mercé di altri che credevano di sapere come dovevo vivere, o piuttosto che non dovevo vivere. Mancando di quest’esperienza, i miei colleghi avevano una comprensione meno immediata delle reazioni di una persona che è costretta da altri a mutare il proprio modi di vita contro la sua volontà”.

Tuttavia chiediamoci, sinceramente: perché mai lui dovrebbe darti retta? Supponiamo tu sia lo psichiatra: cosa hai fatto per il paziente, per guadagnarti la sua fiducia?²⁵⁰ Infatti, fino a quel momento, tu o qualche tuo collega, lo ha messo nudo in una stanza spoglia, sotto lo sguardo impudico di uomini e donne che gli scrutano le vergogne.²⁵¹ O è restato legato giorno e notte nel letto di contenzione per altro motivo se non che è colpevole di essere assegnato al tuo reparto.²⁵² Non credo siano i modi migliori per guadagnarsi la fiducia di qualcuno.

In fondo puoi pensare che, essendo lui pazzo, non valga la pena lottare per avere la sua fiducia. Forse non è neanche capace di avere fiducia, chissà! Del resto, dato che tu lavori per il suo bene, puoi presumere che la fiducia ti debba esser data d'ufficio.

Non so che pensassero i medici (in verità gli infermieri, perché i medici pare che, per ragioni burocratiche, vedessero poco e raramente i malati²⁵³) ma i fatti fanno credere che della fiducia del paziente non importasse a nessuno. E' solo un'interpretazione dei fatti, intendiamoci, che se vera andrebbe contro ogni logica: persino chi ha un animale (siano cani o cavalli) sa perfettamente che per prima cosa è necessario guadagnarsi la sua fiducia. Così come è un'ovvietà che il retore debba per prima cosa conquistarsi la fiducia del pubblico²⁵⁴

Bettelheim fu praticamente un pioniere in questo senso. La sua preoccupazione principale fu conquistare la fiducia del malato e, piaccia o non piaccia, anche grazie a questa "cosa da poco", a questa "inezia" riuscì a curare l'85% dei suoi pazienti²⁵⁵. Non grazie a farmaci. Di certo non li curò meglio grazie a maggiori quantità di denaro a disposizione: Daniel Karlin, giornalista, fece notare come "il trattamento di un bambino alla Scuola Ortogenica costi relativamente due volte di meno che negli ospedali psichiatrici francesi, con risultati che il più delle volte sarebbe crudele confrontare"²⁵⁶. Se il merito non è attribuibile a maggiori possibilità economiche, dovremo concludere che dipende dal metodo. Ed il metodo, ripeto, fu innanzitutto conquistare la fiducia del paziente; empatizzare con lui.

Come ottenne la fiducia dei pazienti? Mi limiterò ad un elenco approssimativo: evitare che le decisioni del "personale" siano prese in segreto, per evitare che il paziente si senta una "pedina" e che quindi accresca i suoi istinti paranoidi²⁵⁷ Lasciargli libertà di mangiare come e quando desidera, di modo che non senta l'angoscia di non poter soddisfare i propri bisogni²⁵⁸ Lasciargli libertà d'accedere ai suoi oggetti personali,²⁵⁹ perché non abbia angoscia di non poterli usare; permettergli di riempire il proprio alloggio dei propri disegni, avere la possibilità di partecipare alla scelta della mobilia per il suo alloggio²⁶⁰ Evitare gente che giri per l'ospedale con mazzi di chiavi, che parevano ai degenti inquietanti figure dell'Inquisizione uscite dai romanzi gotici dell'800²⁶¹ Farli mangiare in piatti in ceramica e non di ferro²⁶²

²⁵⁰ Ibidem, p. 15; 41-42

²⁵¹ Goffman, "Asylum", p. 54

²⁵² ibidem, p. 175; Valcarengi, "I manicomi criminali", p. 45-52; Gentis, "Contro l'istituzione totale" p. 18-19

²⁵³ Valcarengi, "i manicomi criminali", p. 139

²⁵⁴ Reboul, "introduzione alla retorica", p. 69

²⁵⁵ Bettelheim, "psichiatria non oppressiva", p. 14. In verità, nota Sutton nella biografia a Bettelheim, i risultati furono un po' meno trionfalistici: ma ottimi (Bettelheim gonfiò i dati, già di per sé buoni, per ottenere maggiori fondi economici da destinare all'istituto. Il che però ha a che vedere forse con l'etica professionale, non col valore delle sue tesi): Sutton, "Bettelheim, una vita", p. 296

²⁵⁶ Karlin, "Uno sguardo diverso sulla follia", p. 31

²⁵⁷ Bettelheim, psichiatria non oppressiva, p. 57

²⁵⁸ ibidem, p. 62

²⁵⁹ ibidem, p. 73. è importante per l'integrazione del sé l'aver oggetti personali. (Goffman, in "Asylum", pag. 49, nota come spesso i pazienti si sentano frustrati perché costretti a elemosinare, e talvolta a umiliarsi, per avere le proprie cose es. sigarette, giornale ecc.: p. 69)

²⁶⁰ ibidem, pag. 119-12

²⁶¹ ibidem, Pag. 132-133

²⁶² ibidem, pag. 172-176. Questo caso in particolare fa ben capire la differenza tra l'Orthogenic School e il normale ospedale psichiatrico. L'idea di Bettelheim era molto banale, non servono lauree per comprenderla: è difficile sentirsi una persona, e quindi guarire, se ti fanno mangiare in un qualcosa che sembra una scodella per cani. Si potrebbe obiettare che i malati romperebbero i piatti in ceramica; ma tale obiezione è confutata sia nella teoria (non puoi mettere in ordine di priorità prima la salvaguardia di un piatto e solo dopo la guarigione mentale di un paziente) che nella pratica (di fatto, la quantità di piatti rotti non fu più alta di quella di un grande ristorante). Ovviamente Bettelheim spiega perché ciò non avveniva: i piatti di ceramica esprimono l'idea che noi NON ci aspettiamo che li rompa (p. 172) e dato che il malato tende a comportarsi in base alle nostre aspettative (pag. 64-65) egli non romperà il piatto, perché non ci si aspetta lo faccia; o meglio perché gli viene mostrato che noi abbiamo *fiducia* non lo faccia. "L'esperienza ha

Ciò non basta: bisogna guadagnarsi la fiducia del paziente anche nell'agire quotidiano; mostrare cioè, con le nostre azioni, che teniamo davvero a loro. Ciò si mostra dando più importanza a loro che ai possibili piatti rotti;²⁶³ o non punendoli se, ad esempio, rompono il vetro di qualche finestra, neppure con la comprensibile e proverbiale occhiataccia del portinaio.²⁶⁴ Oltre che, di nuovo, empatizzare con loro, facendoli così capire che noi li *capiamo*.

3.6.c Psichiatria non oppressiva- il volto umano della follia Vediamo ora il risultato. Passiamo dalla teoria alla pratica, vediamo gli effetti di tale metodo.

Partiamo dall'aspetto degradante di un normale ospedale psichiatrico. Pareti bianche e spoglie, televisione accesa, sedie in fila come un'eterna e alienante sala d'aspetto d'una stazione allucinaria, e in tale realtà fantasmi dalla faccia stranita vestiti di verde o bianco, catatonici, invecchiati guardando spigoli di mura, abbandonati: loro, i malati di mente, che solo a guardarli *puzzano* di follia.

Questa l'immagine può vederla chiunque, seguendo vecchi *reportage* dei telegiornali. Ma quando Daniel Karlin, giornalista francese, giunse all'Orthogenic School per filmarne i malati, l'impatto fu completamente diverso. I segni della follia erano molto più rari. Erano malati, è vero: ma erano anche esseri umani, con aspetto di esseri umani²⁶⁵ e, più sorprendentemente (la vera cosa sorprendente è che *questo* paia sorprendente) trattati *come* esseri umani. Un esempio fu la (apparentemente banale) iniziativa di Bettelheim, che fece decidere in prima persona ai bambini se accettavano le riprese: decisero *loro*, i pazzi²⁶⁶

Sembra straordinario: non dovrebbe. Non dovrebbe esserlo perché, anche se pazzi, anche se bambini, restano persone. Bettelheim non fece che trattarli come tali: né più, né meno.

Scriva Karlin: "Se la gente ha ben compreso e ammesso che questi bambini erano o erano stati quelli che chiamano «bambini pazzi», allora il solo fatto che avessero l'aria normale, e che si potesse discutere con loro di una cosa o dell'altra, come con un qualunque altro bambino, doveva rimettere in discussione la maggior parte delle idee ricevute sulla follia. Come mi ha detto una telespettatrice: «Non si sa mai se sono pazzi o no, questi ragazzi!»²⁶⁷

Il fatto che non abbiano l'aspetto di "pazzi" non li rende guariti: semplicemente, spiegò Bettelheim a Karlin, non hanno bisogno di questi accorgimenti. Il comportamento "da pazzo" è semplicemente una reazione di fronte alla soffocante realtà, alle mille tensioni, in cui vivono nel mondo. Nell'Orthogenic School si cerca di evitare tali tensioni, e la conseguenza è che i bambini non necessitano più di questi mascheramenti. Ma se è facile fargli perdere quei comportamenti, il guarirli è comunque complicato²⁶⁸ Bisogna insegnare al paziente ad amare la vita. "Amare la vita –spiega Bettelheim a Karlin- è la guarigione"²⁶⁹

3.6.d Conclusione. Il mito del pazzo incurabile Bettelheim ci insegna diverse cose.

1°: l'aspetto inumano del malato mentale è in realtà un'abalità²⁷⁰ del malato di mente: una caratteristica che non fa parte della malattia (se no, anche i malati di Bettelheim avrebbero avuto l'identico aspetto di tutti gli altri) ma che è di difesa da una situazione che vivono come alienante. L'istituzione totale, anziché migliorare la situazione, la peggiora²⁷¹: abbiamo visto come spesso sia proprio l'Istituzione Totale a rendere "inumano" il malato di mente, il detenuto del Lager, del Gulag²⁷².

2°: il malato anche se malato è e resta un essere umano: ed è umano nella misura in cui anche gli altri gli riconoscono la sua dignità di essere umano.

dimostrato che quanto più bello e attraente è l'ambiente che noi creiamo per i pazienti, tanto minori sono le distruzioni deliberate o dovute a negligenza che hanno luogo", p. 104

²⁶³ Ibidem, p. 176

²⁶⁴ ibidem, p. 282-283: lo scopo in questione era quello di diminuire i possibili stati d'ansia dei degenti.

²⁶⁵ Karlin, "Uno sguardo diverso sulla follia", p.14

²⁶⁶ ibidem, p. 12

²⁶⁷ ibidem, p. 148

²⁶⁸ ibidem, Pag. 49. A p. 56 c'è la testimonianza di "Marianna" (è uno pseudonimo), riguardo alcuni sintomi come "mezzi comunicazionali" fini a sé stessi: "La gente non si rende conto che c'è veramente qualcosa che non va! Allora tu gridi, gridi, ti fai uscire le budella a forza di urlare e finisci col fare quello che serviva perché loro comprendano che c'è qualcosa"

²⁶⁹ ibidem, p. 113

²⁷⁰ Abalità, da ab-alio, da altro: accidentale, per sé. Il fatto ch'io ora indossi o meno scarpe da ginnastica è una abalità (posso portare anche scarpe eleganti). L'errore è scambiare un elemento accidentale per uno sostanziale (come se le scarpe fossero state incorporate dal mio organismo).

²⁷¹ Goffman, "Asylum", p. 67; 119

²⁷² Bettelheim, "psichiatria non oppressiva", p. 74; Levi, "Se questo è un uomo", p. 38, 102; Solzeniscyn, "Arcipelago Gulag", p. 502-503

3°: la pazzia, come l'autismo, sono curabili: certo, serve impegno e fatica: il malato mentale trattato come animale è frutto di una mitologia che vuole il malato di mente incurabile; ma tale mitologia non regge²⁷³ Bettelheim ha dimostrato una cosa fondamentale: per curare un malato di mente è essenziale aver *fiducia* di poterlo guarire. Senza tale fiducia, lo condanniamo all'oblio. Ma tale fiducia va alimentata, come il fuoco delle vestali e, come il fuoco vestale domanda sacrificio: sacrifici per conquistare la fiducia del malato, sacrifici per sopportare e anche superare l'anomia e l'angoscia di lavorare con tali individui. E' chiaro che è più comodo legare il malato al letto di contenzione, dicendo poi che ciò è necessario (e non lo è, come testimoniato da Karlin, il quale era –vorrei precisarlo– ostile ai manicomi *in toto*: il che rende ancora più straordinario il suo giudizio favorevole sull'Orthogenic School)²⁷⁴. Oppure altrettanto comodo, come si è preferito fare, gettare il bimbo, l'acqua sporca e la bacinella tutta, chiudendo i manicomi perché chi li gestì nel '70 era schiavo del paradigma “malato di mente = inumano”²⁷⁵

3.6.e Conclusione. Il futuro alle spalle I romani prevedevano il futuro in relazione al passato. E' il passato a insegnarci come potrebbe essere il futuro e ancora Vico, Hegel, Giolitti, insegnano che la storia si ripete; dalla storia dobbiamo trarre insegnamento. Sta bene.

Raccogliendo tutto il discorso fatto finora (non sembra, ma è molto e apparentemente dispersivo) passiamo a dare una interpretazione al tutto. E' una interpretazione (non più una esposizione dei fatti) quindi ti prego d'essere attento, perché proprio qui più facile cade l'errore.

La storia (e quanto si è detto finora) insegna che la fiducia è essenziale perché una persona possa realizzarsi appieno. La psicologia da tempo ha mostrato che un bambino a cui non è stata instillata fiducia, eviterà di esplorare, di mettersi in gioco, di rischiare²⁷⁶. Così, l'autismo psicologico ci mostra che senza fiducia il bambino non svilupperà tutte le sue potenzialità.

Primo Levi, e gli altri reduci o cronisti delle istituzioni totali di cui parliamo, mostrano che quando non hai più fiducia d'essere tu l'artefice del tuo destino, e diventi solo una marionetta, un semplice corpo guidato da altri, la tua personalità tende a morire.

Bettelheim insegna la fiducia; anzi la mostra a più livelli: da una parte, il malato (o anche il reduce del lager) deve aver fiducia di poter tornare a vivere come persona, per guarire o superare il lager. Dall'altra, il medico deve aver fiducia di poterlo guarire²⁷⁷.

L'analisi sull'identità e sul modo di percepire il mondo ci dice che noi abbiamo bisogno di fiducia per ancorare sia la nostra identità e sia per *credere* “necessaria” l'identità che abbiamo attribuito al mondo.

La fiducia riveste particolare importanza nel lavoro: l'ambiente iperburocratizzato, il comportamento talvolta del superiore, i piccoli soprusi quotidiani è vero, rendono il lavoratore più docile, raramente questi darà problemi, ma perderà anche fiducia in sé stesso e lavorerà male²⁷⁸

Tale fiducia, per inciso, ha un preciso legame anche con la fisiologia: una persona sicura di sé è maggiormente rilassata, mentre una insicura, quindi costretta a “controllare” ogni suo gesto e ogni situazione (il che già mostra quanto il controllo sia associato all'insicurezza e all'impotenza) è sempre tesa, costretta a controllarsi in ogni istante, quindi anche più ansiosa²⁷⁹

²⁷³ Sul fatto che il malato mentale non sia spesso stato curato, e sia stato lasciato a morire perché considerato “incurabile”, è un concetto che lo si ritrova in Bettelheim, “psichiatria non oppressiva”, p. 14; Karlin, “Uno sguardo diverso sulla follia”, p. 40-41; Basaglia, in Goffan, “Asylum”: «Del resto, è stata la psichiatria che, nel definire il malato come *irrecuperabile e incomprensibile*», p. 404

²⁷⁴ Sarebbe bene precisare che tale “comodità” ha un prezzo salato anche per le guardie. Forse parrà comodo che le guardie compiano “solo” atti repressivi; spesso non ci si accorge che tale “comodità” gli si ritorce contro. Se da una parte impongono ai carcerati il degrado, dall'altra, in quel degrado vi vivono loro stessi: artefici e vittime dello stesso inferno in terra. (Valcarengi, “I manicomi criminali”, p. 172-173; Sereny, “In quelle tenebre”, p. 78; Solzeniscyn, “Una giornata di Ivan Denisovic, p. 37; Escobar, “Il silenzio dei persecutori”, p. 10)

²⁷⁵ Vedi Basaglia; in Goffman, “Asylum”, p. 402-403; Gentis, “Contro l'istituzione totale”, p. 8-9

²⁷⁶ André-Lelord, “La stima di sé”, p. 66-70. Che il problema pedagogico sia importante, anzi essenziale per la sociologia, è un'altra banalità che spesso non viene posta in debita considerazione. Come già abbiamo visto in questo capitolo, e come nota Durkheim, è proprio con la pedagogia che si creano le norme e vincoli, che si “insegna” la socializzazione (“La sociologia e l'educazione”, p. 49, 81-84)

²⁷⁷ Di più. Molti problemi psicologici sono causati da problemi nella stima di sé, ed i casi psichiatrici, per essere curati, necessitano spesso di alimentare questa stima (André-Lelord, “La stima di sé”, p. 193-216): dove la fiducia è un elemento fondamentale dell'autostima (p. 12-17)

²⁷⁸ Masloch –Leither, “Burnout e organizzazione”, p. 19-23. A p. 68-69 mostra come tale situazione, spesso creata per risparmiare, sia nel lungo termine un danno economico

²⁷⁹ Ruggieri, “L'identità in psicologia e teatro”, p. 186. A proposito, A. Miller ipotizza che Nietzsche, da bambino, costretto per precetti educativi e disciplinari a “non ridere” e “non urlare”, aveva sempre la gola in tensione: infatti fu

Si potrebbe sintetizzare il tutto in una formula, che parrebbe uno slogan se non fosse stato lungamente preparato e giustificato dall'argomentazione fatta finora:

Un sistema psichico, privato della fiducia di poter agire nel mondo, tende ad atrofizzarsi.

Un sistema psichico, a cui venga infusa fiducia di poter agire nel mondo, può realizzare le proprie potenzialità”²⁸⁰

L'esperienza dei manicomi e dell'Orthogenic School ci porta al corollario:

“Ogni progetto si paralizza se non vi è fiducia nella sua possibile realizzazione concreta”

E' implicito il fatto che la fiducia è vista qui come un elemento necessario, non come sufficiente.

epilogo: verso il Sociale Abbiamo visto come il Sociale modifichi e influenzi il singolo per quanto riguarda la fiducia. Potremmo fermarci qui, ma preferisco procedere con un discorso –per certi versi parallelo–mostrando la fiducia nel suo aspetto sociale. Mi farò accompagnare per questo da Mosé, poiché Mosé fu politico, legislatore, capo religioso; perché Mosé accentrò a sé i ruoli più fondamentali della società. Soffia il vento, è tempo di andare.

costretto a disertare spesso la scuola per motivi di salute. Di fronte al cavallo sofferente, a Torino, rivide sé stesso, bambino, educato a soffrire in silenzio, e da lì traboccò la sua sofferenza (Miller, “La fiducia tradita”, p. 29-31)

²⁸⁰ Un esempio, molto famoso, è dato da un esperimento di autostima che si può fare anche ora, tra amici. Se vari ragazzi iniziano a invitare fuori una ragazza un po' scialba e bruttina, questa inizia a poco a poco ad acquistare fiducia: col risultato che si sente bella, inizia a curarsi un poco, e alla fine (vuoi il nuovo modo di vestire, di pettinarsi, di atteggiarsi) acquista un modo tale di relazionarsi col prossimo che, da scialba che era, ora si sente (e appare) bella.

4 – Per amore del mondo

4.0 Introduzione

4.0.a: Mosé. L'argomento in questione Eccoci, nonostante i flutti e le traversie che affaticano i naviganti, su quel porto dove di società si parla e discute. Ma “Società” è termine vago, impreciso, spesso non si sa neanche bene cosa si intenda; se ne parla a sproposito o non se ne parla affatto; tant'è impalpabile da non farvi caso²⁸¹ Per questo abbiamo bisogno di un simbolo che si imponga, che ci guidi e ci aiuti a capire. Così il pensiero si sofferma su quell'uomo che, solo, racchiuse a sé le più fondamentali basi sociali; agì a nome di un popolo, guidò, plasmò e si identificò in quel popolo. Mosé.

Mosé²⁸² forse è una figura reale, forse leggendaria, poco importa. Importa il fatto che noi ne parliamo, importa ciò che rappresenta e ciò che dovette aver rappresentato. Radunato il popolo degli ebrei (forse neppure un popolo, ma solo una accozzaglia di lavoratori stranieri²⁸³) secondo la tradizione gli diede un'identità politica, religiosa, giuridica; gli diede una scrittura, un testo sacro: rese popolo quella che era soltanto una massa.

Vi sono molti aspetti in una società, soprattutto in una complessa quanto la nostra. Ma vi sono pochi aspetti veramente necessari, in una realtà sociale; gli stessi (per intendersi) propri ad una famiglia (la forma sociale più semplice esistente). L'aspetto ideologico (idee comuni che tengano unita la comunità); politico (la partecipazione collettiva per raggiungere fini comuni a tutti) e giuridico (regole simili per tutti). Nonché, naturalmente, come necessaria condizione di possibilità a tutto questo, la presenza di un mezzo di comunicazione²⁸⁴

Parliamo già di “ideologia” e di “etnocentrismo”. Si tratterà, in definitiva, di vedere questi concetti in certe specifiche realtà sociali.

Ciò che deve servirci, in questo discorso, è cogliere la presenza e la funzione, in questi tre ambiti, della fiducia. Nonché, come già facemmo al capitolo precedente, capire cosa succede quando la fiducia finisce per disgregarsi.

4.0.b Mosé: precisazione Chiaro che politica, diritto, ideologia (o religione) e linguaggio non si presentano nella nostra esperienza come realtà a sé stanti. Durkheim e tutta la sinistra hegeliana mostrarono i legami tra Religione e Diritto; Weber quella tra Religione ed Economia (e politica); Tocqueville tra Politica e Diritto, per poi far caso come queste traessero la loro forza dalla Religione: sarebbe solo una digressione sì interessante, ma non attinente, ricercare quanto queste sfere si influenzino a vicenda. Quindi, anche se nei fatti queste sono realtà che non si manifestano mai in modo “puro”, cercheremo di trattarle come se lo fossero, un po' al modo dei Tipi Ideali di Weber, per intendersi.

4.1 L'essenza della religione

4.1.a Feuerbach e Durkheim Dobbiamo soprattutto a Feuerbach gran parte delle idee che fondano l'ateismo moderno; ma dobbiamo a Durkheim se quelle idee penetrarono nella teoria sociologica. Feuerbach, per intendersi, ritiene che Dio sia la proiezione, l'idealizzazione dell'Uomo: adorando Dio, l'uomo di fatto adora ciò che lo rende differenza specifica da tutto il resto. C'è del vero in ciò che Feuerbach espone, se non altro negli aspetti psicologici. (Ad esempio, San Tommaso riteneva che l'uomo fosse innanzi tutto animale razionale, e Dio gli parve soprattutto una entità razionale²⁸⁵).

Durkheim tradusse, come si è detto, questo concetto in forma sociale: Dio è sì l'immagine dell'Uomo: ma non del singolo uomo, quanto dell'Umanità. Ma quale umanità?

Nel capitolo precedente parliamo, ad esempio, dell'etnocentrismo, e del fatto (uno fra i tanti) che i greci consideravano i non-greci “Barbari”, inumani. Difatti, l'Umanità di cui parla Durkheim non è l'unione di tutti coloro che sono *homo sapiens sapiens*, ma tutti coloro che sono parte integrante della medesima comunità²⁸⁶

4.1.b L'oppio dei popoli: Nostra Madre Ideologia Quando Marx, criticando la religione, la definì oppio dei popoli, introdusse come concetto politico il termine “Ideologia”. Cosa intendeva Marx? Sono tentato a dire che non si sa: tanto si è scritto che si fatica a capire quale sia il suo pensiero e quale quello degli

²⁸¹ Simmel, “la differenziazione sociale”, p. 24

²⁸² Seguo l'interpretazione che ne diede Buber, nel “Mosé” quando delineò la figura storica: come unica arma ebbe la Parola (comunicazione), p. 59; è profeta (guida spirituale) e potere (p. 82-84); guida militare (p. 85-86); legislatore (p. 136) e, conferma di tale unità, solo dopo la sua morte i ruoli di potere temporale e spirituale di distinsero (p. 193-194)

²⁸³ vedi ad esempio Herrmann, “Il soggiorno di Israele in Egitto”, p. 66-69

²⁸⁴ Altri aspetti (es. lavoro, organizzazione) seppur importanti nella nostra società, di fatto sono “acquisizioni evolutive”, come le indica Luhmann: “Teoria della società”, p. 222

²⁸⁵ Berger, “il brusio degli angeli”, p. 68-71

²⁸⁶ Un'interpretazione di tal senso, sulla società moderna, viene da Luckmann, “La religione invisibile”, p. 104

interpreti. Va detto però che Marx, un po' come Nietzsche più tardi, insistette nel dire che il suo non è un "sistema" del quale essere "adepti": ma che anzi sarebbe fondamentale sviluppare il libero pensiero²⁸⁷.

Di fatto, il comunismo divenne, come fu definita successivamente, una religione "atea". Questo ci riporta a Durkheim: l'essenza della religione è quella di *religio*, di legare, vincolare. Non importa, nota Durkheim, che nella religione vi sia un credere in una divinità: può essere atea. L'importante è che crei una ideologia comune, un collante sociale²⁸⁸

4.1.c Ideologia e utopia: Cos'è la fede, per cominciare? Abbagnano scrive "Come atto intellettuale la fede è *credenza* in una dottrina o in un complesso di dottrine"²⁸⁹ ovvero, è credenza in una religione o in una ideologia²⁹⁰.

Ma l'ideologia non è eterna: può essere scalzata –e viene scalzata- da altre ideologie. Fintanto viviamo nella nostra ideologia, tutti gli altri modi di pensare ci paiono sbagliati, li consideriamo un errore²⁹¹. Ai pagani, quella ebraica pareva un ateismo: idea per noi assurda, ma indubbiamente parve vera ai pagani. Così, come ancor oggi ebrei e musulmani non capiscono come possano i cristiani adorare un morto; o come (come notò Averroé) quella cristiana è una religione ben strana perché i fedeli ad un certo punto si mangiano il loro Dio. Tale fenomeno fu ben illustrato da Mannheim; mostrando come le ideologie vengano abbattute da utopie; le quali utopie diventano nuove ideologie²⁹².

Le nostre ideologie, per intenderci, noi stessi non ci rendiamo conto di viverle; né ci accorgiamo che sono ex-utopie. Vediamo come ingenui le credenze dei popoli primitivi, e con grande ingenuità crediamo di non averne. Di fatto, per dirne una, la democrazia (che oggi viviamo come realtà) un tempo era vista come utopia. Il fatto che essa sia *solo* ideologia è mostrato dal fatto che, più la società si sviluppa e si burocratizza, e più il singolo si trova a "subire" la democrazia che diventa, per l'appunto, "tirannia della maggioranza"²⁹³

4.1.d La fiducia e l'ideologia religiosa A che serve una ideologia o una religione? Serve a ridurre la complessità del sistema e rendere, così, l'indeterminatezza del mondo un po' più determinata²⁹⁴. In questa, la fede (secondo Luhmann) ha il ruolo di essere la "riflessività" del sistema religione: sarebbe ciò che rende possibile sia il formarsi della religione, sia il suo mantenersi²⁹⁵. Mosé, per intendersi, fondò (con l'Alleanza) la religione ebraica: anche dopo continuò ad agire riferendo sempre l'autorità a Dio, all'Alleanza, permettendo così che si rinnovasse continuamente la fede²⁹⁶.

Infatti, non si dà religione senza fede. Vero: la religione non è semplicemente l'aver fede (vi sono i dogmi, il mito, i riti, le tradizioni). Ma di certo essa ne è un elemento fondamentale²⁹⁷

Possiamo dunque concludere che *la fiducia è necessaria, non sufficiente, per la religione e l'ideologia*

4.2 - reprimere e punire

4.2.a La Sacra Dottrina Parlare di quanto la religione sia relazionata alla fede è facile. Tuttavia il diritto non è da meno; dopotutto lo stesso diritto è figlio dell'ambito religioso²⁹⁸. Secondo la tradizione, fu Dio in

²⁸⁷ Morin, "Uscire dal XX secolo", p. 98-99

²⁸⁸ Vedi capitolo precedente. In particolare, su questa questione, Luhmann, "Funzione della religione", p. 24-25 fa caso che vi sono religioni disgreganti, per cui "integrazione" sarebbe un termine inappropriato. Vero tuttavia che le religioni "disgreganti" a cui si riferisce sono le "sette" che nel costituirsi si "allontanano" (non si integrano) con la società. Ma all'interno della religione "disgregante" vi è forte coesione, anzi: proprio la forte coesione le rende disgreganti rispetto la società (vedi anche Simmel, "la differenziazione sociale"; p. 27; e Durkheim, "La divisione del lavoro sociale", p. 25-28; "Per una definizione dei fenomeni religiosi", p. 68

²⁸⁹ Abbagnano, "Filosofia, Religione, Scienza"; Cap. 3, §2. Vedi anche Berger, "Una gloria remota", p. 53-58 nota come le opinioni non si reggono da sole, ma siano basate sempre su altre opinioni

²⁹⁰ Vedi anche Durkheim, "Per una definizione dei fenomeni religiosi", p. 66; Simmel, "La religione", p. 60-61

²⁹¹ Vedi sempre Berger, "Una gloria remota", p. 74-75. Per un esempio nell'ambiente cristiano, il caso della posizione "esclusivista", a p. 142

²⁹² Mannheim, "Ideologia e utopia", p. 205

²⁹³ Su questo problema, vedi il paragrafo 04.2.f

²⁹⁴ Vedi capitolo precedente. Nello specifico, vedi anche Luhmann, "Funzione della religione", p. 31-36; o Simmel, "La religione", p. 60-61

²⁹⁵ Luhmann, "Funzione della religione", p. 47-48

²⁹⁶ Per rendere il concetto più chiaro, è ciò che succede nell'amore: prima c'è l'innamoramento. Ma tale innamoramento va poi mantenuto, alimentato, rinnovato giorno per giorno.

²⁹⁷ Luhmann, "La funzione della religione", p. 123-124

²⁹⁸ Dalla, "Istituzioni di diritto romano", p. 140-149; Durkheim, "la divisione del lavoro sociale", p. 113; Tocqueville, "La democrazia in America", p. 315, dove mostra come gli avvocati americani somiglino a sacerdoti egiziani; come quindi la professione forense somigli ad una pratica religiosa; Corwin, "L'idea di «legge superiore»", p. 23-24

persona a consegnare a Mosé le tavole con le leggi che vincolarono Elohim al popolo ebraico. Questi fattori possono, già intuitivamente, mostrarci quanto realtà giuridica e fede possano essere legate.

4.2.b Il culto di Temi Temi fu per i greci la Titanessa legata alla giustizia; e non a caso fu anche madre di Efesto, titano che pur percependo l'ingiustizia è incapace di ribellarsi: arriva anzi a incatenare, pur sapendola una pena ingiusta, il fratello: quel Prometeo viceversa ribelle alle Leggi quando queste sono cattive. Per elaborare un mito come quello prometeico, e scrivere una tragedia come quella che Eschilo ci ha presentato, è necessario per lo meno essersi fatti un'idea del giusto, dell'ingiusto e del fatto che a volte anche la legge possa essere sbagliata.

Questo concetto lo troviamo anche in Platone, dove nelle Leggi mostra come la legge sia un "male minore", ma pur sempre e inevitabilmente un male²⁹⁹ Lo troviamo anche presso i latini, i quali insegnano quanto la legge, anche la più giusta, se applicata in modo fiscale diventi sommamente ingiusta.

4.2.c La legge Prima di procedere, vediamo di chiarire un aspetto: cos'è la legge? S. Tommaso la definisce "regola e misura degli atti, secondo la quale si è incitati all'agire o distolti dall'agire"³⁰⁰ Dunque la visione giuridica di Tommaso vede l'aspetto politico (l'agire) come soggetto a quello della "regolazione". La regolazione in questione è, precisa Tommaso, il frutto di una decisione³⁰¹ Dunque la realtà giuridica pare legata all'aspetto decisionale: quasi un migliaio d'anni dopo Luhmann definirà il diritto positivo come "l'insieme delle norme giuridiche che entrano in vigore mediante una decisione e che quindi possono anche essere revocate mediante una decisione"³⁰².

La peculiarità della realtà giuridica è che, fin dall'inizio, è una realtà fittizia: non a caso Kelsen la caratterizza come Dover Essere distinto dall'Essere: l'Essere ha leggi inviolabili (la gravità, ad esempio) mentre il Dover Essere ha leggi che sono sottoposti unicamente dall'arbitrio umano: violabili (io posso rubare, anche se vietato)³⁰³

La realtà giuridica è quindi una realtà fittizia, un "dover essere" costruito attraverso decisioni.

In base a quale criterio si tracciano queste decisioni?

4.2.d L'idea di Dio e di Legge superiore Abbiamo visto che già Eschilo e Platone ben sapevano che la legge poteva essere ingiusta. Non accontentandosi di utopie come il Re-Filosofo di Platone, Aristotele tentò di stabilire come fosse possibile fondare un diritto davvero giusto: così ritenne che la legge più valida fosse quella dettata dalla Ragione³⁰⁴ L'idea di Aristotele tornò in Cicerone³⁰⁵ e Ulpiano³⁰⁶. In età moderna la ritroviamo nel Coke, il quale insistette perché Re Giacomo I non si considerasse al di sopra delle leggi, poiché non è il Re a fondare la legge ma la Legge, al limite, a legittimarla³⁰⁷

Tale "Legge Superiore" di fatto assume forma diversa, oserei dire una diversa per ogni persona che ne parla. Intendiamoci: non so se esiste una Legge Superiore, né se sia possibile quella *retta ragione* che dovrebbe poterla riconoscere³⁰⁸: tutto ciò che mi è dato sapere è il come si è manifestata, nella storia, questa "idea": ovverosia di come ciascuno se ne sia sempre fatta un'idea diversa. Occam vedeva la Legge Superiore in Dio³⁰⁹. Altri, molto darwinianamente, nella legge del più forte³¹⁰ Altri, come Kelsen, vi vedono tutto sommato un aspetto di necessità: è necessario credere che vi sia un principio superiore, se no tutto l'apparato giuridico rischierebbe di crollare³¹¹. Su simili posizioni si attesta anche Pattaro secondo il quale "La fonte di validità del diritto è ciò che, secondo le diverse etiche politiche e giuridiche, rende il diritto

²⁹⁹ Voegelin "Ordine e storia"; p. 289, chiarisce l'aspetto religioso delle leggi; a p. 228- 233; 291 si osserva come le leggi fossero, per Platone, un "ripiego": le leggi sono sempre parziali. Proibire di "non rubare" ad esempio è un principio in sé giusto: ma perde molta validità se rischiamo di morire di fame: in tal caso, punire il ladro è un'ingiustizia (e su questa ingiustizia prenderà le mosse Hugo ne "I miserabili"). Possiamo correggere la legge, renderla più elastica a seconda dei casi: ma per essere assolutamente giusti saremmo costretti ad aggiungere un'infinità di eccezioni che possano contemplare tutti i casi possibili. Il che è umanamente impossibile.

³⁰⁰ Tommaso, "Summa Teologica", I-II, 90,1

³⁰¹ ibidem, I-II, 90, 4

³⁰² Luhmann, "Procedimenti giuridici e legittimazione sociale", p. 141. Vedi anche "Illuminismo sociologico", p. 208-212

³⁰³ Pattaro, "Rivisitazione di luoghi classici del pensiero giuridico", p. 19-20. Del resto, scopo della legge è quello di dare un'illusione di ordine, di nascondere il caos (Bellei, "Violenza e ordine nella genesi del politico", p. 91-127

³⁰⁴ Corwin, "L'idea di «legge superiore»", p. 26

³⁰⁵ ibidem, p. 32

³⁰⁶ ibidem, p. 36

³⁰⁷ ibidem, p. 63

³⁰⁸ Finance, "etica generale", P. 174

³⁰⁹ Pattaro, "Rivisitazione di luoghi classici del pensiero giuridico", P. 141

³¹⁰ ibidem, p. 142-143

³¹¹ ibidem, Pag. 188

obbligatorio: la ragione per cui si deve obbedire al diritto”³¹² Ovverosia, le leggi sono di fatto espressioni, regolazioni, di ciò che una cultura *crede, ritiene, si illude* sia giusto: e non di ciò che è giusto in sé³¹³ Va detto che non tutti parlano in modo esplicito di “legge superiore”. Ma che questa vi sia è implicito, dato che la legge viene sempre fatta in conformità di un valore superiore (che sarà ciò che è giusto, o ciò che è meglio ecc.)

4.2.e Efesto Vediamo ora il lato oscuro della legge. Il suo aspetto irrazionale. Per prima cosa, la scienza giuridica non è scienza: è *tecné*; tecnica, arte, un saper-fare³¹⁴ Dunque non ha una base razionale, ma empirica, esperenziale; i testi di legge non sono univoci ma da interpretare. Ecco perché autori come Aulis Aarnio descrivono la dottrina giuridica come dottrina produttrice sì certezze: ma mai certezze scientifiche³¹⁵ Per seconda cosa, vedemmo come la realtà giuridica si caratterizzi in quanto “dover essere” fondato su decisioni. Ma proprio in quanto “dover essere”, finisce per essere soggetto alle stesse critiche che investono il kantismo: esso infatti è troppo elastico, nel senso che ciascuno può voler ritenere “universale” ciò che vuole e ritenere conseguentemente giusta ogni cosa, a cui obbedire semplicemente perché quella è la legge³¹⁶, un po’ come Efesto obbedisce alla legge ingiusta di Giove. Proprio con Efesto abbiamo il simbolo dell’obbedienza cieca alla legge, per quanto ingiusta: un simbolo concretizzatosi ad esempio nella versione distorta dell’etica kantiana presso la Germania Nazista³¹⁷

4.2.f Prometeo; Antigone e la rivolta degli angeli La catena di proteste, in USA, contro la guerra in Vietnam, fu l’origine nel febbraio del 1970 di una conferenza dal titolo: “Il diritto è morto?”. Da questo problema prese le mosse Arendt, la quale fece caso al fatto che qui non ci si limitava a violare la legge: ma a rifiutarla, a negarle autorevolezza³¹⁸ Per lei, la disobbedienza civile è presa d’atto che le richieste del popolo sono inascoltate, perché imbottigliate dalla macchina burocratica statale³¹⁹

Non bisogna credere che tale fenomeno sia segno di decadenza, come spesso si è portati a credere: anzi, ne è una ricchezza, un segno di partecipazione politica, una forma recente di associazione³²⁰

La disobbedienza civile è una rivolta prometeica, una ribellione a ragion veduta, fatta contro leggi ingiuste, sebbene tale fenomeno difficilmente potrebbe essere accettato dalla legge stessa (il diritto, nota C. Cohen, non può giustificare la violazione di una legge, anche se questa violazione è finalizzata a impedire la violazione di altre leggi)³²¹ Così Antigone e Prometeo rappresenteranno sempre la lotta contro le leggi ingiuste, contro il potere corrotto, perché sanno che le leggi sono solo invenzioni di esseri umani e, come tali, possono essere sbagliate³²².

4.2.g La fiducia Vediamo di riunire quanto detto:

La legge è costruzione fittizia, priva di un vero fondamento se non quello (eventuale) di “Legge superiore” che, come nel caso nazista, può portare a situazioni di illegalità assolute. Non è scienza; non è esatta, tant’è che non solo viene violata, ma può essere violata, prometeicamente, anche in nome di quella stessa idea di “giustizia” che in teoria dovrebbe fondare anche la legge istituzionale. Dunque, la giurisprudenza si trova ad essere una semplice tecnica fondata su ideologie che fanno capo all’idea di una “Legge superiore”, alla giustizia, un po’ come la religione (anche quella atea) fa sempre capo ad un’idea di “ente sommo” (ad esempio lo Spirito hegeliano nel marxismo) e, quindi, il suo fondamento si trova soltanto nella fiducia verso questa ideologia.

³¹² ibidem, p. 48

³¹³ Ferrari, “lineamenti di sociologia del diritto”, p. 174

³¹⁴ Pattaro, “Rivisitazioni di luoghi classici del pensiero giuridico” p. 125

³¹⁵ ibidem, p. 124

³¹⁶ Finance, “Etica generale”, p. 168

³¹⁷ Vedi Arendt, “La banalità del male”, p. 142-153. Tale questione di fatto ne apre molte altre: soprattutto a proposito della burocrazia, problema troppo vasto per affrontarlo in questa sede. Per questo discorso, basti Arendt, “La banalità del male”, p. 122 ,dove Eichmann, come “Ponzio Pilato”, si lavò le mani delegando ogni responsabilità ai propri superiori. “Le origini del totalitarismo”, p. 516, dove mostra come ogni militante nazista non si ritrovasse ad essere semplice esecutore, ma incarnazione della legge o, meglio, della volontà, incarnata, di Hitler. Vedi anche Milgram, “Obbedienza all’autorità”, p. 4-9; Z. Bauman, “Modernità e Olocausto”, p. 147-152; Bettelheim, “Il cuore vigile”, p. 94-95 (dove spiega come, nella società di massa, si corra il rischio di agire come automi: infatti iniziamo a delegare ad altri le nostre azioni e decisioni. Da cui iniziamo a fare altrettanto anche per i nostri conflitti interiori (come nel caso di Stagl e Eichmann, che vedremo).

³¹⁸ Arendt, “La disobbedienza civile e altri saggi”, p. 35

³¹⁹ ibidem, p. 57; (vedi anche Nock, “il nostro nemico lo Stato”)

³²⁰ ibidem, p. 81-83; vedi anche il paragrafo sulla politica di questo capitolo.

³²¹ Ibidem, p. 85

³²² Sul mito di Antigone, in attinenza a questo discorso, vedi ad esempio Broussard in AAVV “Miti e Archetipi”, p. 511-516

Il diritto trova statuto ontologico nella fiducia di essere una valida divisione tra ciò che è giusto e ciò che non lo è

4.3 – Il Principe (la politica)

4.3.a Giosué La guida politica del popolo ebraico si materializzò in Mosé: che sopravvisse a lotte di potere e tentativi di usurpare il suo ruolo come guida di Israele. Finché, giunto in vista di Caanan, non cedette lo scettro a Giosué che avrebbe poi condotto quei nomadi a conquistare la Terra Promessa. Ma né Mosé, né Giosué, né nessun'altra guida o condottiero da Ramesse III a De Gaulle sarebbero riusciti mai a diventare “Magni” senza l’aiuto di quelle generazioni senza nome di popoli o soldati che obbedirono loro. Il problema della politica non è tanto il perché Re o Presidenti scelgono una determinata linea d’azione (questo al limite può interessare psicologi, storici e strateghi) ma perché mai decine, migliaia o milioni di persone scelgono di aderire a quella linea d’azione. Quando Serse, “L’impetuoso che spopolò il continente”³²³ tornò sconfitto dalla guerra con Atene, la madre di Serse (vedova di quel Dario che già mosse a Maratona la guerra contro Atene) si rese conto che il regno persiano era caduto³²⁴. Non tanto per la sconfitta militare (una sconfitta militare non porta necessariamente alla caduta d’un regno) quanto per la perdita di quello che i retori latini avrebbero definito *Consensus Iuris*. Come credere, come fidarsi d’un Re reo d’aver condannato a morte una quantità di soldati tale da non esservi casa nella quale non si celebri un lutto?

4.3.b Consensus Iuris et vox populi Partiamo da un problema. Cos’è la politica? Appena ci poniamo la domanda scopriamo che la risposta diventa molto vaga³²⁵. Può essere vista come “quello che fanno i politici”. Ma è vero anche che la Politica riguarda anche il singolo cittadino: “un’entità –scrivono Morlino, Dalla Porta e Cotta- diventa politica se si pone come la collettività all’interno della quale questo problema viene affrontato, anche se non necessariamente risolto”³²⁶

I problemi politici, quindi, non sarebbero avulsi dalla sfera del popolo: il popolo partecipa e influenza l’agire politico del sovrano³²⁷. Vediamo quindi che, per governare, i Re necessitano del consenso civile: fatto questo che si manifestò in modo estremamente chiaro nella *polis* greca. Se pensiamo ad esempio alle Supplici di Eschilo, il Re Pelasgo fu riluttante a salvare le figlie di Danao, temendo una guerra con gli egiziani: solo quando fu certo del consenso della polis poté permettersi di rischiare la guerra. L’autorità di Pelasgo non è qualcosa che piove dal cielo: è “un qualcosa che si consegue. E’ un fenomeno di relazione”³²⁸. Così, Bruto non uccise Cesare “per cattiveria” o invidia, ma per obbedire alla *vox populi* romana che gli domandava, di fronte a questo generale che voleva farsi “Re”, d’emulare quel Bruto suo antenato che scacciò i Tarquini da Roma³²⁹.

4.3.c L’autorità come relazione; controllo e violenza Abbiamo detto che l’autorità è relazione. Di più: l’autorità è ciò che si ottiene in virtù dell’organizzazione con gli altri. In particolare “gli atti primari della solidarietà, l’aiutare e il dividere”³³⁰. Capirlo è importante: l’idea che il potere sia un monopolio, da custodire gelosamente e per il quale sacrificare ogni cosa è un’idea palesemente sbagliata. Potere e solidarietà non solo non sono in contrasto: sono l’uno l’effetto dell’altro.³³¹ L’unico modo per ottenere potere monopolistico (quello di Stalin ed Hitler, per intendersi) è quello di imporre un controllo: ma il bisogno di controllo è, di fatto, segno di debolezza, non di potere³³². Vediamo subito: la prigione (come manicomi, collegi e monasteri) è un ambiente dove tutto è dominato dal controllo: un controllo che si esercita come violenza continua sugli individui per meglio dominarli³³³

³²³ Eschilo, “I persiani”

³²⁴ ibidem, quando parla con lo spettro di Dario

³²⁵ Lo notano ad esempio Cotta, Della Porta, Morlino (“scienza politica”, p. 18)

³²⁶ ibidem, p. 27

³²⁷ Vedi ad esempio Pasquino, “Scienza politica”, p. 208-209: dove espone il modello Top-Down (gli ordini vanno dal potere supremo al popolo) che però, per resistere, deve sempre essere integrato da quello Bottom-Up, dove il popolo, più legato alla realtà “concreta” e locale, impone aggiustamenti delle direttive del potere supremo, per adattarle alle differenti esigenze. Fenomeno questo che, nota Pasquino, porta alla burocratizzazione del potere)

³²⁸ Popiz, “Fenomenologia del potere”, p.31

³²⁹ Bruce Lincoln, “L’autorità”

³³⁰ Popiz, “Fenomenologia del potere”, p. 145

³³¹ Hillman, “Il potere”, p. 278

³³² ibidem, p. 137, dove in particolare scrive: “malgrado la sua posizione di comando, sicura di sé, si basa su una visione difensiva”, per la paura di poter perdere il potere stesso. Le stesse espressioni “dionisiache” (Maffesoli, “L’ombra di Dioniso”, p. 28-29) sono del resto manifestazioni della difficoltà e soprattutto impotenza del potere di esercitare il controllo assoluto.

³³³ Foucault, “Sorvegliare e punire”, p. 150

Il controllo è legato alla violenza, anzi: *E'* violenza. La violenza infatti crea l'obbedienza ma (e questo è un fatto di cui troppo spesso ci si dimentica) a scapito del potere. La violenza *distrugge* il potere³³⁴

4.3.d Autorità autorevole (politica) e autorità autoritaria (violenta) Questa distinzione –ricorda Popitz– è legata a una distinzione che fu posta a suo tempo da Horkheimer. Così come fu posta da Horkheimer, la questione sembrava quella di una scelta tra una autorità “buona” e una “cattiva” ma Popitz, da buon weberiano, non accetta simili giudizi di valore, e ricerca quindi un altro modo di selezionare i tipi di autorità, vedendolo (si è detto prima) nella relazione: un individuo ha tanta più autorità quanto più “lega” un individuo, diventa il suo modello, la sua guida³³⁵

Discorso simile in Arendt: la quale parte dal concetto propriamente romano di Autorità, *Augere* (innalzare): l'autorità è tale perché non necessita di violenza, per imporsi: si impone da sola, attraverso l'esempio³³⁶. Anzi: secondo Arendt fu l'inserimento di elementi di violenza (il castigo infernale) a indebolire l'autorità della Chiesa (infatti la secolarizzazione, dividendo politico e religioso, portò al decadere anche della paura dell'inferno)³³⁷

Se pensiamo alla pedagogia, Arendt ci presenta un esempio forse più concreto di questo suo discorso: un insegnante non veramente padrone della propria materia non è autorevole: ciò lo costringe a porsi sulla difensiva, a essere autoritario: non autorevole³³⁸

4.3.e. Autorità e fiducia Abbiamo visto che la politica non è dettata dalla violenza, ma dall'autorità. Serse, nella tragedia eschilea, perse il regno perché perse autorità: nessuno avrebbe più avuto fiducia in un uomo che aveva portato tanto male. Ha perso potere, perché ha perso *consensus iuris*. Pelasgo è autorevole: il suo potere non viene da un esercito, ma dal *consensus iuris*. Il buon insegnante, come il buon genitore, non è autorevole perché usa la violenza (anzi) ma perché riesce a diventare un modello per il discepolo o per il figlio; perché riesce a conquistare il suo *consensus*.

L'autorità è autorevole quando su di essa vi si ripone fiducia.

L'autorità è autoritaria quando per sopravvivere necessita di violenza

La violenza serve solo a nascondere, con la paura, il disprezzo del popolo o dello studente verso il suo tiranno.

4.3.f. Associazione e fiducia (teoria) Non abbiamo finito.. La politica, si è detto, non riguarda solo l'autorità, i presidenti, i Re: riguarda anche e soprattutto il popolo (Vedi 4.3.c). Pelasgo è Re: ma grazie al consenso del popolo, e non può prendere tutte le decisioni senza il suo appoggio.

Il popolo è spesso sottovalutato, nell'idea che la politica sia ciò che fanno i partiti: invece riveste notevole importanza, soprattutto per quanto riguarda l'associazionismo. I partiti politici, per intendersi, sono forme di associazione³³⁹

Seguirò, per quanto riguarda l'associazionismo, soprattutto Tocqueville, Robert Putman, Diego Gambetta e Francis Fukuyama.

Tocqueville visitò l'Unione Americana agli inizi del XIX. Comparandola con i regimi presenti all'epoca in Europa, si accorse di un fenomeno, quello dell'associazionismo, estremamente influente. Sembrava quasi che gli americani tendessero a associarsi per ogni singola cosa, riuscendo così a fare ciò che il singolo non poteva permettersi da solo. Di solito in Europa ci si doveva affidare alla cortesia di qualche filantropo: da lui dipendeva l'apertura o meno di una scuola, una chiesa, la costruzione di un ponte. In America non si attendeva dall'alto l'azione di qualcuno: ma la gente, unendosi, dava vita ad associazioni dove essendo in molti supplivano alla debolezza individuale³⁴⁰ Non a caso Arendt vede nei fenomeni di “disobbedienza civile” un logico esito dell'associazionismo³⁴¹

³³⁴ Arendt, “Vita Activa”, p. 148-149; “la violenza”, p. 48. Sul quanto sia errata la credenza che violenza e potere siano legate, vedi p. 39-42. Tornando alla pedagogia e alla psichiatria, la violenza è deleteria, diminuisce anzi l'autorità del genitore o dell'analista, vedi Bettelheim (“un genitore quasi perfetto”, p. 138: “la pretesa di essere rispettato rivela al bambino l'insicurezza del genitore, che evidentemente non è convinto che il rispetto possa venirgli offerto spontaneamente”)

³³⁵ Popitz, “Fenomenologia del potere”, p. 20-22

³³⁶ Arendt, “Tra passato e futuro”, p. 135

³³⁷ ibidem, p. 148-152

³³⁸ Ibidem, p. 199

³³⁹ Per quanto riguarda la fiducia, la questione della fiducia elettorale non verrà trattata; in quanto è solo sintomo, uno dei tanti, della fiducia politica (la fiducia elettorale è sintomo di quanto ho fiducia che il mio agire politico, attraverso il voto, possa influenzare il mondo. Se tale fiducia di agire viene a mancare, uno dei sintomi sarà per l'appunto il disertare le urne)

³⁴⁰ Tocqueville, “la democrazia in America”, Pag. 597. Va detto che questa realtà, all'indomani del “New Deal”, era già cambiata: Nock, “Il nostro nemico, lo stato” Tuttavia, ancora all'epoca della seconda guerra mondiale era viva,

Non a caso le associazioni hanno come sbocchi eventuali le realtà partitiche o di disobbedienza civile: l'associazione è il prodotto stesso delle partecipazioni politiche. Dove non vi è partecipazione politica non v'è neanche associazione di altro genere: per questo Tocqueville definisce le associazioni politiche "scuole gratuite" dove imparare la teoria e tecnica delle associazioni³⁴². Va detto che le associazioni politiche però sono e restano fenomeni *particolari* di associazionismo, che non tratterò perché mi riferirò anzi all'associazionismo in generale.

4.3.g Associazione e fiducia (pratica) Tocqueville aveva un interesse pratico nell'espone le sue esperienze in America, poiché intendeva mostrarne le leggi per comprendere se, come e in che misura fosse possibile evolvere la democrazia in Francia. Anche Putman e Fukuyama cercano di trarre leggi generali: ma quanto mostrano è anche un documento di come ora si presenti la situazione in Italia e negli altri paesi.

Partiamo dalla realtà italiana, a noi più familiare: Putman³⁴³ mostra come le regioni italiane più sviluppate siano anche quelle dal livello di "civismo" più elevato. In Emilia Romagna, le istituzioni sono le più efficienti ed organizzate di tutta Italia; mentre la Calabria è desolatamente disorganizzata. Il che non è un giudizio di valore: è un giudizio basato sui fatti: fatti come la stabilità della giunta, le riforme legislative, l'efficienza dell'apparato burocratico (dove, per dirne una, in Emilia Romagna si può ottenere una risposta in una settimana tramite posta: in Calabria nessuno risponde e si fatica ad ottenere qualcosa anche andandoci di persona)³⁴⁴

La causa non è economica (il Sud riceve dallo stato più soldi), tanto più che il Molise, più arretrato della Campania, è più efficiente³⁴⁵. Ciò che nota Putman è l'assenza, in quelle regioni meno efficienti, di collaborazione sociale³⁴⁶ mentre in Emilia vi sarebbe un retroterra culturale democratico, dove si crede alla collaborazione; in Calabria si punta sulle "conoscenze", sull' "Eccezione"³⁴⁷ Già Gramsci poté notare come il Sud fosse una "disaggregazione sociale"³⁴⁸

Quale pare essere il problema, nel Sud? E' che mancando fiducia reciproca, costringendo le persone a contare solo su sé stesse, ci si costringe a una realtà dove tutti controllano tutti, sprestando così molte risorse anziché utilizzarle per produrre benessere per sé e per gli altri, *con gli altri*³⁴⁹

La reciprocità del senso civico, nota Putman, non è tanto "faccio questo perché hai più potere di me", ma "faccio questo per me, certo che tu farai poi qualcosa per me"³⁵⁰

Tutto questo discorso ci porterà necessariamente al problema della mafia: ma quella è una questione che affronteremo a suo tempo. Veniamo ora ad altre realtà disgregate:

Francis Fukuyama denuncia (al pari di Nock, mezzo secolo dopo Nock) come la vita civica che Tocqueville e Arendt avevano tanto ammirato si stava disgregando.³⁵¹ Ma vediamo, un esempio credo convincente, la condizione dei neri americani: a differenza dei neri africani (anzi in grado di associarsi) quelli americani,

giacché Arendt poté far notare, a Jasper (lettera del 29/1/46) di come, dopo che il governo americano pose in campi di concentramento americani d'origine nipponica, subito i piccolo-borghesi si associarono per protestare minacciando di ritirare il voto al loro congress-man di fronte ad una simile azione che giudicavano anti-costituzionale

³⁴¹ Arendt, "la disobbedienza civile e altri saggi", p. 81-83

³⁴² Tocqueville, "la democrazia in America", p. 606

³⁴³ R. Putnam fu criticato su vari aspetti, in Italia: ad esempio, Pardo obietta a Putnam il fatto che abbia usato i suoi parametri concettuali per analizzare il meridione, senza cogliere le modalità tipicamente meridionali di relazione fiduciaria (Pardo, "Elite senza fiducia", p. 18-24). Così altre critiche, che tuttavia confessano come Putnam abbia rivelato aspetti importanti della questione, in AA.VV. "Lo spirito civico e i suoi nemici". Comunque sia, resta il fatto che in meridione vi è scarsa efficienza, e che tale inefficienza è -come insegna la sociologia dell'organizzazione- dovuta anche alla collaborazione; collaborazione possibile solo se si innestasse una relazione fiduciaria. Tanto più che lo stesso Pardo (p. 82-83) pone ben in evidenza come questa s-fiducia sia autopoietica, una sorta di "profezia autorealizzante": aziende e politici del nord non hanno fiducia del sud, provocando situazioni che pongono ancor più in difficoltà il meridione: la situazione che si viene a creare convince ancor più i politici settentrionali della "cronica mancanza di fiducia" al Sud: da qui si ripeterà poi quello che ha la forma di un circolo vizioso.

³⁴⁴ R. Putnam, "La tradizione civica nelle regioni italiane", p. 78-85

³⁴⁵ ibidem, p. 101

³⁴⁶ ibidem, p. 104-119

³⁴⁷ ibidem, p. 120-126

³⁴⁸ ibidem, Pag. 169

³⁴⁹ ibidem, Pag. 193-202. Scrive Fukuyama, "Fiducia", p. 174: "Se si dovesse affrontare ogni contratto con il presupposto che i nostri soci cercheranno di imbrogliarci appena possibile, allora si dovrebbe spendere una considerevole quantità di tempo per blindare il documento in modo da essere sicuri che non ci siano scappatoie legali per mezzo delle quali venire penalizzati"

³⁵⁰ R. Putnam, "La tradizione civica nelle regioni italiane", Pag. 215-216

³⁵¹ Fukuyama, "la fiducia", p. 23; 67;

discendenti di schiavi, e forse proprio per questo, non sembrano capaci di creare strutture amicali; o per lo meno non ne hanno mai dato prova convincente. Non a caso, nota Fukuyama, in America i neri non si fidano dei neri, e gli stessi appelli dei leader afroamericani di “comprare nero” sono testimonianza di questa sfiducia che li danneggia tutti e li costringe al ghetto³⁵² Vi saranno anche altri fattori, intendiamoci: ma se italiani, irlandesi e coreani poterono costituire comunità forti, non si capisce perché lo stesso non si riesca a fare tra i neri, a meno di non vedervi come causa la sfiducia reciproca.

4.3.h Il Leviatano Veniamo alla mafia. Veniamo al Re. Veniamo alle strutture autoritarie che sopprimono le associazioni intensificando così l’anomia, la sfiducia reciproca.³⁵³

Prenderemo in esame una realtà concreta: la mafia. La mafia consiste, come già ricordava Falcone, in una entità politica, da sconfiggersi solo con mezzi politici. Nella mafia, si verifica quello che Hobbes prospettò come la politica del “Leviatano”: in un mondo dove nessuno può fidarsi dell’altro, serve un potere forte che, con la spada, costringa all’ordine la gente. In tale realtà, per intendersi, se mi reco da un venditore di macchine usate sarò certo che mi venderà una macchina buona *non* perché mi fido della sua professionalità, *ma perché* mi fido del leviatano il quale, se informato del fatto che il mercante di auto usate mi ha truffato, procede penalmente.

Fosse tuttavia limitata a questo, la Mafia sarebbe solo una sorta di surrogato dello stato, un (permettimi l’espressione) “azienda produttrice di servizi”. Non è così: per mantenere tale ruolo, la mafia necessita di monopolio (si deve aver fiducia solo del capo-mafia, e di nessun’altro) e quindi di impedire ogni formazione societaria, foss’anche embrionale. Di conseguenza, attraverso un costante *dividi et impera*, la mafia può imporsi.

La Mafia probabilmente sarebbe, secondo la concezione di Arendt, una realtà che, utilizzando la violenza (e il controllo) è anti-politica: credo da un certo punto di vista avrebbe ragione. La Mafia è estremamente vicina all’antipolitica: ma qualcosa di politico la mafia lo conserva: perché come notò Falcone, la mafia non si regge semplicemente sulla violenza: ma sulla *consensus iuris*. La Mafia esiste perché, piaccia o non piaccia, presenta un sistema legale vincolante anche per il Capo-mafia³⁵⁴. Esiste perché è tollerata e anzi creduta necessaria in determinate regioni. Essa è politica perché tutto sommato permette vi sia ancora una struttura politica: dove tuttavia le persone non sono legate tra loro, come avviene in democrazia, ma vincolate, verticalmente, soltanto con il Capo-Mafia. La mafia resta politica, perché e solo perché permane questo legame tra le persone.

4.3.i: conclusione

*La società politica esiste fintanto che esiste qualche tipo di fiducia
Più in una società vi è fiducia, più questa è sviluppata
Meno vi è fiducia, meno la società è sviluppata*

4.4 - Comunicazione

4.4.a Lingua sacra Tradizione vuole sia stato Mosé a scrivere il Pentateuco. Su tale tradizione si adagia Shuré (un teosofo del 1800) e addirittura Buber. Poco importa la sottigliezza (degnata dell’ilarità del miglior Anatole France; tanto più che passò inosservata agli eruditi per almeno duemila e passa anni) che secondo la tradizione Mosé avesse raccontato, dall’oltretomba, il proprio stesso funerale. In effetti, può darsi che Mosé avesse composto gran parte del Pentateuco, o che gran parte dello stesso si fosse formata durante l’Esodo, o infine fosse stato lui a inventare la grafia ebraica (tant’è che, secondo teosofi come Shuré, Mosé sarebbe stato nientedopodimeno che sacerdote di Iside, e per questo letterato)

Dove il mito, dove la leggenda, poco conta. Conta il fatto che la tradizione trovò necessario vedere in Mosé, plasmatore del popolo ebraico e artefice dell’Alleanza con YHWH, anche il fondatore del suo principale veicolo culturale: la Bibbia. Di più: dopo la Diaspora Mosé fu plasmatore del popolo ebraico soprattutto perché li dotò di una comune cultura, a tutti veicolata; di un qualcosa che permettesse agli ebrei di sentirsi un popolo, nonostante fossero dispersi tra i *goym*; tra i gentili. Era la loro Bibbia e l’ebraico, addirittura divinizzato nella cabala, a distinguerli, a farli sentire uniti.

4.4.b Comunicazione (necessaria, non sufficiente) Proprio la comunicazione permette al popolo di sentirsi unito. Non bastano leggi, tradizioni e tutto il resto: serve anche un sostrato comune, comunicativo. Le leggi, perché siano valide, devono essere comunicabili: devi avere almeno la possibilità di conoscerla,

³⁵² ibidem, p. 331-339

³⁵³ Mi rifarò soprattutto, in quest’esposizione, a Pogden, in “AA.VV. Le strategie della fiducia”, p. 168-173 e Gambetta, stesso volume, p. 207-220

³⁵⁴ Esempio di legge mafiosa, non si poteva uccidere un uomo se questi era accompagnato da un bambino. Il mafioso avrebbe aspettato anche vent’anni, per poi ucciderlo il primo giorno che avesse messo da solo il naso fuori di casa: non si trattava di violenza incontrollata, ma di politica.

per poterla seguire. Il sacerdote, a qualunque confessione tu appartenga, deve poterti spiegare ad esempio se e come adorare Elohim, Cristo, Allah, Zeus o Vihsnù. Per agire di concerto con i concittadini, serve poter comunicare: Atene non avrebbe potuto resistere all'offensiva di Serse se gli ateniesi non avessero agito in comune. Gli stessi movimenti di protesta e disobbedienza civile hanno innanzitutto una componente comunicativa: si protesta perché ci si aspetta che l'altro reagisca³⁵⁵

Senza comunicazione non vi sarebbe società. Senza società non vi sarebbe (perché non vi sarebbe la necessità) una comunicazione³⁵⁶ La comunicazione *E'* la società; o meglio: la società è un prodotto della comunicazione, come la comunicazione è un prodotto della società³⁵⁷. Sono due facce della stessa medaglia, dove l'una non può esistere senza l'altra.

Luhmann, seguendo l'insegnamento di Simmel, insiste sul fatto che la società è qualcosa di essenzialmente diverso dalla "somma" delle persone che la costituiscono³⁵⁸ Per intendersi, nell'ottica di Simmel e Luhmann noi stiamo alla società come le nostre cellule stanno al nostro corpo: sicché pretendere di parlare della società, riferendosi alle singole persone che la costituiscono, sarebbe come voler parlare della tua personalità partendo dai tuoi atomi.

Simmel presentò la sua idea dell' "oggetto" Società, rilevando come ciò che la caratterizza siano, in definitiva, le relazioni. Non sono gli individui a creare leggi e istituzioni: ma le relazioni³⁵⁹. (ad esempio, perché sia fatta una legge sulla famiglia –poniamo- serve prima che esista nel mondo una relazione familiare)

Luhmann, a circa un secolo di distanza, presenta la stessa concezione in termini più precisi: non sono generiche "relazioni" a caratterizzare la società: ma una relazione particolare, la comunicazione³⁶⁰

A conferma di ciò, scrive Morin: "Si ha dunque società là dove le interazioni comunicatrici/associatrici costituiscono un tutto organizzato/organizzatore, sa società, appunto, che, come ogni entità sistemica, è dotata di qualità emergenti, e, con le sue qualità, retroagisce in quanto tutto sugli individui, trasformandoli in membri di questa società"³⁶¹

4.4.c Comunicazione e fiducia Dunque appare superfluo aggiungere che la comunicazione presuppone uno che parla (emittente) ed uno che riceve la comunicazione (ricevente); come appare superfluo notare come, perché vi sia tale comunicazione, l'emittente deve per lo meno sperare di essere capito³⁶². Certi intoppi comunicativi, come la balbuzie³⁶³, derivano dal timore di essere fraintesi, non capiti o addirittura non ascoltati. Ciò può portare addirittura a mutismi patologici oppure a fenomeni come le "maggioranze silenziose".

Certi cioè di non essere ascoltati, apprezzati ecc. spesso certe persone rischiano di non "mettersi in gioco", e non realizzare, come si è concluso nella parte 3, tutte le proprie potenzialità.

A livello sociale, tuttavia, ciò si realizza nella deflagrazione totale di ogni struttura sociale. Se non posso più comunicare con te, o (perdonami l'espressione retorica) allora, anche se forse posso parlarti, non potrò però dirti nulla: non vi è più società. Già la mafia, per reggersi, necessita di "omertà" (non vedere, non sentire, non sapere). Ma tale omertà inibisce solo alcuni, non tutti gli aspetti della vita sociale.

Diverso quando non puoi vedere, sentire, sapere; quando non puoi comunicare in assoluto: quando *puoi parlare*, certo: ma *senza dire* mai niente.

4.5 – Prima Scilla; poi Cariddi: lager e Totalitarismo

Due volte Odisseo rischiò di cadere tra Scilla e Cariddi. Una volta in nave, con i compagni, di cui di alcuni ne vide impotente la morte, mentre quegli infelici imploravano aiuto. Impotenza: parola che maggiormente mi raggiunge mentre leggo delle vittime e carnefici protagonisti nel nazismo e nello stalinismo. Realtà che, grazie a Dio, non ho vissuto.

4.5.a L'impotenza dei congiurati Bruto e Cassio non ebbero problema a uccidere Cesare con l'inganno. Caio Caligola fu linciato da senatori che ne mangiarono brandelli di carne e poi, per difendersi dal popolo

³⁵⁵ Luhmann, "sociologia del rischio", p. 144

³⁵⁶ Morin, "il paradigma perduto", p. 89

³⁵⁷ Come scrive Morin, "L'umanità dell'umanità", p. 15, "Non ci sarebbe cultura senza le attitudini del cervello umano, ma non ci sarebbero parole né pensiero senza cultura". Così, notano Berger e Luckmann, l'individuo viene plasmato dalla società, che a sua volta è plasmata da lui (vedi). Per questo, sempre Morin ("il paradigma perduto", p. 191) nota come cervello, coscienza, linguaggio e società sono ciascuna causa e effetto di tutti gli altri

³⁵⁸ Luhmann, "teoria della società", p. 15; Simmel, "la differenziazione sociale", p. 13-15

³⁵⁹ Simmel, "la differenziazione sociale", p. 18-19

³⁶⁰ Luhmann, "teoria della società", p. 24-28

³⁶¹ Morin, "la vita della vita", p. 158

³⁶² Welte, "Che cosa è credere", p. 68-69; 85-90

³⁶³ Parlo per esperienza personale

che lo adorava, usarono ogni strumento di potere per far credere folle quello che già appariva loro come un secondo imperatore martire ed eroe. Siamo privi di strumenti per giudicare se avessero ragione o meno a compiere la congiura: quel ch  certo   che non ebbero problemi ad organizzarla. Par quindi strano scoprire come attorno Hitler fossero in tanti gli uomini di potere intenzionati a ucciderlo, ma che non riuscirono mai nella congiura. Per citarne alcuni, Canaris (capo del servizio spionistico dell'esercito), i capi di stato Von Kluge, Von Kleist, Ludwig Beck, Alfred Jodl. Alcuni, fin dal '38 cercarono aiuto di francesi e inglesi per far cadere Hitler e, iniziata la guerra, tentativi per ucciderlo. Non ci riuscirono mai³⁶⁴

4.5.b Il terrore dell'intimit  Cambiamo scena: un'opera teatrale, giustamente famosa di Bertold Brecht, presenta la situazione di una famiglia al tempo del nazismo. Ad un certo punto, il figlio tarda ad arrivare: i genitori hanno paura; e se mi denuncia?, iniziano a pensare, se mi denuncia perch  osai criticare Hitler?

Fa impressione pensare ad una realt  in cui neppure nell'intimit  della propria abitazione possa esser concessa libert  di pensiero. Certo: come nota Bettelheim, che il figlio denunciasse i genitori era un avvenimento raro: vero   che il governo nazista incit  i figli a farlo; vero   che in effetti vi furono delle denunce; vero   che quelle che ci furono (o che si fece credere ci furono) gettarono nell'ansia e nella paura i genitori, che ora i figli (questo s , accadeva abbastanza spesso) minacciavano di denunciare³⁶⁵

In Russia Stalin us  mezzi pi  drastici: le epurazioni non solo colpivano l'accusato, ma tutta la sua cerchia. Ogni parente, amico, chiunque avesse avuto a che fare con l'accusato diventava sospettato³⁶⁶. L'accusato era (per usare un'immagine che Foucault avrebbe forse apprezzato) un lebbroso che contagiava chiunque toccasse. Di pi : ogni individuo diventava un potenziale accusato, il che port  ad un sempre progressivo timore del prossimo. Il tuo collega, il tuo amico, persino tuo fratello poteva essere una spia pronta a denunciarti. Mai, quindi, contare sugli altri³⁶⁷

In Germania si segu  un diverso procedimento: venivano condannati alcuni membri dell'associazione ostile, magari influenti. Non quelli pi  in vista, ma anzi spesso scelti a caso, lanciando cos  il messaggio che chiunque collaborasse o solo simpatizzasse con organizzazioni antinaziste rischiava l'arresto e la vita³⁶⁸

4.5.c l'atomizzazione – le non-associazioni. A posteriori Giudicare il totalitarismo, basandoci su un passato che neppure conosciamo con chiarezza, non   possibile. Ma abbiamo casi di paesi dove   possibile vedere gli effetti di questo regime: i paesi dell'ex Unione Sovietica. Piotr Sztompka ci mostra come in Polonia si viva una, come lui la definisce, "cronica mancanza di fiducia". O meglio, scrisse pi  avanti, una "sindrome dilagante di diffidenza".

Vedemmo come una societ  sia tanto pi  "politica" quanto pi  gli individui partecipano alle associazioni. Viceversa, una persona che si chiude solo nel lavoro o nella famiglia, senza partecipare all'agor , non partecipa alla vita sociale se non per l'aspetto biologico ed economico.³⁶⁹ Politicamente parlando,   come non esistesse.

4.5.d l'atomizzazione – l'uomo di massa L'uomo di massa, che non si associa (che teme di associarsi) e non si confida (teme le denunce, anche dai figli) si caratterizza fundamentalmente per la mancanza di normali relazioni sociali³⁷⁰ Non   detto sia un "prodotto" casuale: pu  essere voluto. Voluto tanto che Stalin dovette organizzare micidiali "purghe" per rendere la Russia ci  che la Germania gi  era durante la repubblica di Weimar³⁷¹ Jean Marabini ci esemplifica tale "uomo di massa" con un personaggio fittizio:

³⁶⁴ Marabini, "La vita quotidiana a Berlino ai tempi di Hitler", p. 96-100; p. 195-196

³⁶⁵ Bettelheim, "il cuore vigile", p. 315-316

³⁶⁶ Arendt, "l'origine del totalitarismo", p. 447

³⁶⁷ Solzenicyn nota a p. 62 di "Arcipelago Gulag" come si potesse essere arrestati per essersi rifiutati di spiare amici e colleghi. Di pi : a p. 527 scrive: "I condannati devono capire che la loro massima colpa da liberi   stata quella di aver tentato di comunicare o unirsi in qualche modo con altri, scavalcando l'organizzazione di partito, il sindacalista e l'amministrazione. In carcere si finisce per temere qualunque protesta *collettiva*: esprimere una lagnanza a due voci, firmare in due il medesimo foglio". Arendt, in "Le origini del totalitarismo", p. 619, nota come appena arrestato il marito, subito la moglie chiedesse il divorzio per salvare la vita ai figli.

³⁶⁸ Arendt, "Le origini del totalitarismo", p. 475

³⁶⁹ Arendt, "Vita Activa", p. 130-131

³⁷⁰ Arendt, "le origini del totalitarismo", p. 439 R. Esposito nota, in "Communitas" come sia proprio della condizione umana questa atomizzazione. L'idea che l'uomo sia lupo tra lupi  , infatti, in tutti i pensatori da Hobbes a Bataille. La societ  non   una realt  dell'uomo, nota Arendt:   anzi una realt  extra-umana (Arendt, "Cos'  la politica?" P. 7) Di fatto, se si distrugge la vita pubblica, se il mondo non   pi  mondo di relazioni, allora si ha l'atomizzazione. Ma tale situazione, rilevata dagli autori citati da Esposito, si  , secondo Arendt, acuitizzata e concretizzata in quest'epoca moderna, perch  si   atrofizzato quell'aspetto pubblico che solo pu  porre in relazione le persone (Arendt, "Vita Activa", p. 39)

³⁷¹ Arendt, "L'origine del totalitarismo", p. 440-447

Karl. Karl è disoccupato, non ha idennità né sussidio. Non ha carbone per la stufa. La moglie è morta di tubercolosi³⁷². E' un personaggio fittizio, ma nella Germania degli anni '20 dovettero effettivamente esistere molti "Karl"; che con la recessione persero il lavoro, vivendo in povertà estrema, senza legami lavorativi, familiari, sociali. Senza legami con nessuno³⁷³.

Tale assenza di legami fu presente anche *nel* partito: il movimento totalitario *non era* un ambiente di socializzazione, non era (per intendersi) una "chiesa", un "partito" o una "setta". Per prima cosa, mancava una solidarietà "verticale": l'esperienza ci insegna che preti, vescovi, semplici credenti e addirittura membri di altre religioni possono essere amici e discutere di Dio alla pari. In questo caso, scordiamocelo: i simpatizzanti erano visti con sufficienza dagli iniziati, che a loro volta erano visti con altrettanta sufficienza da chi era più addentro al movimento.³⁷⁴ Secondariamente, mancava anche quella "orizzontale". Spostando costantemente i suoi uomini, togliendo dal giorno alla notte il potere all'uno per darlo all'altro, Hitler e Stalin distrussero ogni solidarietà esistente tra i membri del movimento³⁷⁵. Chi era nel "partito", fosse sovietico o nazista, non solo disprezzava chi stava sotto di lui, ma diffidava dei colleghi. Possiamo così intravedere perché una figura come il capo della Gestapo, col potere che poteva avere il capo della Gestapo, fu impotente a uccidere Hitler.

4.5.e L'atomizzazione: Concorso di colpa Precisazione: Hitler, a più riprese, insistette che tutti i tedeschi erano colpevoli. Finirono per crederlo anche gli alleati, sì che gli americani imposero alla Germania post-bellica una ri-educazione civica, come se la Germania fosse, ai loro occhi, ripiombata a quella Germania di cui Tacito serba memoria. Anche i tedeschi dovettero pensarlo, dato che dopo il conflitto si sentirono in dovere di porre in discussione tutto il loro patrimonio culturale.³⁷⁶

I tedeschi, insomma, erano tutti colpevoli, secondo l'ottica hitleriana: lo erano perché avevano tutti beneficiato del regime, al quale nessuno si era opposto (chi l'aveva fatto o era scappato o era morto). Lo erano perché, scrive Arendt riferendosi a Stalin, "Così, nel 1939, dopo la conclusione della gigantesca purga, Stalin poté dichiarare soddisfatto che «il partito ha potuto promuovere a posti direttivi nello stato e nell'apparato del partito oltre 500 mila giovani bolscevichi». L'umiliazione implicita nel fatto di dovere il posto all'ingiusta eliminazione del proprio predecessore aveva lo stesso effetto corruttore dell'eliminazione degli ebrei dalle professioni in Germania: faceva di ogni funzionario un complice consapevole dei crimini del governo, volente o nolente un loro beneficiario, col risultato che quanto più sensibile era l'individuo umiliato, tanto più ardentemente difendeva il regime"³⁷⁷

Anche Arendt, e Bettelheim le fa eco, sembra considerare i tedeschi colpevoli. Colpevoli: ma quanto e come ebrei e americani Perché la colpa, il peccato commesso, è diverso da quello imputato solitamente. Non tanto il fatto d'essere corresponsabili di quanto avvenuto, il fatto d'aver accettato e goduto delle ingiustizie del regime (il che si limiterebbe ad un semplice e banale *mors tua, vita mea*) quanto il fatto, più radicale, di non aver voluto *vedere*.

La colpa di americani, ebrei e tedeschi fu negare l'olocausto e l'orrore nazista, come dell'occidente post-bellico sarà il negare il terrore sovietico ed i gulag³⁷⁸

³⁷² Marabini, op. cit. p. 31-32

³⁷³ Vedi anche Parise, "La politica dopo Auschwitz", p. 61-62 dove, citando Sergio Bologna, nota come la società di Weimar fosse fortemente atomizzata

³⁷⁴ Arendt, "Le origini del totalitarismo", p. 507-511; 528-530; 544-554

³⁷⁵ ibidem, pag. 558-559

³⁷⁶ vedi Arendt, "Ebraismo e modernità", già nel 1945 colse cosa stava accadendo. p. 64: in particolare, a p. 66 osservò che ora è quasi impossibile capire se un tedesco che ti sta di fronte è nazista o antinazista.

³⁷⁷ Arendt, "Le origini del totalitarismo", Pag. 590-591

³⁷⁸ Ma questo "non voler vedere" non si è limitato ai lager: si è esteso alle deportazioni. Come nota la storica Rossi-Doria, in "Memoria e storia", questo non voler ricordare le deportazioni corrisponde ad un non volersi sentire responsabili (p.13): non per nulla i deportati furono isolati, inascoltati, da ogni partito (p. 31) e anzi trattati come appestati dai connazionali italiani, al rientro (p.29). Ma anche sullo stesso linguaggio tuttora adoperato vi sarebbe da discutere: spesso fuorviante, serve solo a nascondere quanto accaduto: "olocausto", ad esempio, significa offerta sacrificale, mentre quelle persone morirono senza scopo alcuno (Bettelheim, "Sopravvivere", p. 92-93) Questo negazionismo deriverebbe da una necessità, umana, di difendersi dalla verità (vedi 3.2.c di questo volume; Bettelheim, "Sopravvivere", p. 91). In particolare, Morin mostra gustosi esempi di autori che si sforzano di mostrare come l'assassinio di milioni di innocenti non sia mai avvenuto; di come siano state persone di religione ebraica ad aver aggredito Hitler; infine di come il gulag non sia mai esistito (Morin, "uscire dal XX secolo", p. 166-175). Il fatto che però Morin si sia preso la briga di confutarli mostra anche qualcuno, a simili assurdità, vi credette. Da parte loro, i tedeschi del dopoguerra reagirono "come se" non fosse successo nulla, arrivando a lavorare per dimenticare gli strazi della guerra (Arendt, "Ritorno in Germania", p. 24-35). Neppure i profughi ebrei in U.S.A. che mai videro i lager sono

4.5.f. L'atomizzazione. Vita inactiva Cerchiamo ora di spiegarci perché non si volle “vedere”. Lo vedremo a due livelli: uno sociale, uno individuale. Partiamo da quello sociale.

Uno dei testi fondamentali di Arendt è Vita Activa: dove distingue la vita umana in vita privata (le necessità biologiche, come il lavoro e la vita familiare), e vita pubblica (la vita attiva). Ma la vita attiva, la vita pubblica, necessita di una partecipazione tra persone, uno spirito associativo perlomeno embrionale. La vita attiva richiede la possibilità di andare liberamente nell'agorà ad esporre le proprie opinioni: chiaro è che, se nastrini azzurri o teste di morto³⁷⁹ ti sparano per questo, non potrai attuare una “vita attiva”. In questo caso si crea quel regime temuto da Tocqueville, verso la fine della sua *Démocratie*: una società senza vita sociale, senza vita attiva³⁸⁰ A causa di questa situazione, fu difficile reagire.

Difficile, non impossibile. Korczac, si lasciò uccidere a Treblinka piuttosto che lasciare soli i bambini affidatigli all'orfanotrofio; come altre persone rischiarono la vita per salvare ebrei, per sabotare il regime, per lottare.

La maggioranza, tuttavia, per difesa cercò di negare ogni cosa. Questa ad esempio la critica che Bettelheim rivolge alla famiglia di Anna Frank: “Il desiderio dei genitori di Anna Frank di continuare la loro intima vita familiare, e la loro incapacità di organizzare in modo più efficace la propria salvezza, sono il riflesso di un'analogia reazione di tanti, troppi ebrei di fronte all'orrore del nazismo”: insegnavano Latino alle figlie, ma non pensarono di insegnarle a fuggire ai nazisti³⁸¹ Va detto che nessuno, proprio nessuno, nemmeno Himmler, si aspettava che Hitler ordinasse qualcosa di simile allo sterminio totale: tuttavia tutti oramai nell'Europa occupata sapevano che essere ebrei significava rischiare la vita: non reagire significava negare la realtà³⁸².

Infine, e soprattutto, vi fu chi negò contro ogni evidenza ogni responsabilità nello sterminio, è il caso –tra gli altri- di Franz Stagl e Adolf Eichmann³⁸³

4.5.g – Atomizzazione: due casi (che, per quanto si credettero assolti, furono comunque – coinvolti)

Stagl fu direttore di Sobibor prima e di Treblinka (il campo di sterminio più grande) poi. Eppure, si considerò innocente fin poco prima la morte. Aveva elaborato una serie di difese psicologiche per sentirsi innocente: una fra tante, non chiamava mai gli individui uccisi “persone”: parlava del “lavoro”, come se quanto avveniva lì dentro non fosse stato che un compito come tanti³⁸⁴ Non era il solo: soprattutto, sia lui che le altre SS agivano come se non vedessero niente, come se non stesse avvenendo nulla. Era come se negassero a sé stessi quanto accadeva³⁸⁵ somigliando, in questo, agli ebrei di Buckenwald costretti a *fare come se non stesse accadendo nulla*³⁸⁶

Ma queste divagazioni sono niente di fronte alla straordinaria giustificazione che seppe trovare Stagl, per considerarsi non colpevole: disse, a Gitta Sereny che lo intervistava, “Alla scuola di polizia ci avevano insegnato [...] che un'azione, per essere definita criminale, doveva possedere quattro requisiti: doveva esservi un soggetto, un oggetto, un'azione, e uno scopo. Se mancava uno di questi quattro elementi, allora non si trattava di un'azione punibile [...] l'unico modo che avevo per sopravvivere, era di dividere la mia coscienza in compartimenti stagni. In tal modo potevo applicare questo principio alla mia situazione; se il «oggetto» era il governo, l'«oggetto» erano gli ebrei, e l'«azione» erano i gasaggi, allora potevo dire a me stesso che, per me, il quarto elemento, lo «scopo» [lui lo chiamava «volontà libera»] mancava”³⁸⁷

Non serve avere rudimenti di cultura etica per vedere quanto sia capzioso questo ragionamento. E' un ragionamento figlio di un tentativo, disperato, di un uomo che voleva sentirsi assolto da quanto accadde a Treblinka.

Il processo ad Eichmann fu ancora più interessante, su questo aspetto. Fin dalle prime battute: Lei è colpevole, gli chiesero? Al che Eichmann rispose: No. Non nel senso dato dall'accusa.

esenti da questo desiderio d'oblio: si comportano come volessero dimenticare: ma è un comportamento, nota Arendt, da *disperati*. Tanto più che spesso si tolgono la vita (Arendt, “Ebraismo e modernità”, p. 37-38)

³⁷⁹ Rispettivamente, i servizi di polizia ideologica in Russia e Germania

³⁸⁰ Tocqueville, “la democrazia in America”, p. 811-818

³⁸¹ Bettelheim, “Sopravvivere”, p. 174-177

³⁸² Che notizie su lager e campi di sterminio già circolassero ne dà un'informazione Janina Bauman, nella sua memoria sul ghetto di Varsavia: suo nonno possedeva, *prima* del settembre '39, un libro marrone che riportava documenti e foto a riguardo: (J. Bauman, “inverno nel mattino”, p. 39-40)

³⁸³ Rispettivamente comandante a Treblinka e organizzatore della deportazione degli ebrei nei campi di sterminio

³⁸⁴ Gitta, “In quelle tenebre”, p. 228

³⁸⁵ ibidem, pag. 225

³⁸⁶ Bettelheim, “Sopravvivere”, p. 147.

³⁸⁷ Gitta, “In quelle tenebre”, Pag. 220

Non ci è dato sapere –nota Arendt- cosa intendesse Eichmann: ma ci è dato sapere che Eichmann non si rendeva conto di cosa facesse. Vero, sapeva di mandare a morte delle persone. Ma lui queste persone *non le vedeva, non le toccava, non le uccideva*. In Eichmann si realizzava, se è concesso il parallelo, quello che già Tocqueville e Marx a suo tempo temettero dell'operaio: che divenendo semplice ingranaggio di una struttura si rendesse completamente alienato da ciò che faceva. Eichmann organizzava i trasporti: ma la sua responsabilità, dal suo punto di vista, finiva lì.

Di più: Eichmann affermò di seguire l'etica kantiana –cosa questa che scatenò l'ilarità isterica e indignata del tribunale di Israele- ma, a parte il fatto che più che kantiana era la versione nazista all'etica di Kant, Eichmann rivendicava il fatto di aver agito in rispetto della Legge, in rispetto del Dovere.

4.5.h – La critica del giudizio estinto Ecco, da qui Arendt parte analizzando il giudizio: dal vedere come Eichmann (e, l'avesse conosciuto, Stagl) non avessero fatto uso di una facoltà piccola, trascurata (troppo trascurata) e fondamentale. Il giudizio. Vedemmo a suo tempo come la Fiducia si basi su un giudizio: ritroviamo ora il giudizio in un caso storico e concreto.

Eichmann non giudicò se quanto faceva era giusto o sbagliato. Neppure Stagl. Qui si potrebbe replicare all'infinito quell'accozzaglia di banalità, peraltro false, che si dissero a riguardo (che erano tutti pazzi, che non conoscevano la differenza tra il bene ed il male, che odiavano strenuamente gli ebrei³⁸⁸). La questione è un'altra. Eichmann e Stagl non osarono opporsi. Entrambi confessano quanto fu difficile accettare i tanti piccoli tradimenti a sé stesso che il movimento imponeva. Eppure, perché li accettavano? L'unica risposta che danno è: la paura delle conseguenze.

Oggi si dice che non si sa di SS uccise perché non accettarono un incarico: sta bene, ma non serve a nulla giudicare delle azioni col senno di poi. Quelle persone non conoscevano le statistiche che oggi possediamo: quelle persone sapevano soltanto quanto rischiavano a non obbedire. Avevano paura delle conseguenze se si fossero rifiutati. E poi, se anche si fossero rifiutati, che cosa sarebbe cambiato? Loro sarebbero morti, e quancun'altro avrebbe avuto quell'incarico lo stesso.

E' importante mettere in luce questi fattori, perché sono fondamentali.

Eichmann, Stagl, i complici del nazismo e dello stalinismo, il totalitarismo tutto, ha potuto reggersi grazie alla paura delle conseguenze o, detta in altro modo (visto che già scoprimmo la fiducia come legata all'agire, la sfiducia come alla paura di agire)

Il Totalitarismo è caratterizzato e prodotto dalla Sfiducia di agire.

Maggiormente un individuo ha sfiducia di agire, maggiormente sarà un soggetto atto a servire un movimento totalitario

Maggiormente una massa ha sfiducia di agire, maggiormente sarà portata ad avere una struttura atomizzata, adatta al movimento totalitario

4.5.i – Totalitarismo quale anti-società Da quanto detto, è chiaro che il totalitarismo è una struttura non-sociale. Ciò è importante, e tenerne conto aiuta ad evitare pericolosi equivoci

Vediamo l'Ideologia: Si è detto che una società possiede una Religione o comunque una Ideologia che unisce. Tale ideologia forma un Noi/Loro (principio dell'etnocentrismo), di identificazione e legame. Ma nel totalitarismo, come abbiamo visto, neppure tra membri del partito si forma solidarietà, identità (l'identificazione, per inciso, esisteva solo col leader totalitario: ciascuno è legato al leader, mai agli altri membri di partito). Esiste un "etnocentrismo", ma che più che unire tende a isolare. Le SA, le SS, le Teste di Morto: sono tutti gruppi "etnocentrici" che di fatto frantumano ancor più i membri del movimento. Ma tutte queste possono assumere valore di chiacchiera, dal momento che ancor oggi molto di quanto accadde in quelle realtà non ci riesce ancora chiaro. Ciò che invece riveste un valore determinante è il fatto che la stessa ideologia semplicemente non esisteva. Lo rivela il fatto che Stalin, ogni giorno, modificava le decisioni in modo tale che ci si smise di chiedersi quale fosse l'obiettivo reale³⁸⁹.

La legge? La legge esiste, ma solo per essere costantemente calpestata.³⁹⁰

La politica: come si è detto, non vi è più vita sociale. Di più: non vi è più neppure consensus iuris³⁹¹.

³⁸⁸ Né Eichmann né Stagl furono antisemiti: anzi Eichmann si vantava di avere buoni rapporti con gli ebrei e si considerava sionista. Stagl era poliziotto di carriera con anche vari riconoscimenti e onorificenze sotto l'Austria. Difficile quindi non conoscesse la differenza tra bene e male. L'idea della pazzia, infine, è offensivo anche solo lo sforzarsi per screditarla) (Arendt, "La banalità del male", p. 33-34, nota che Eichmann non era pazzo; p. 41 che non conosceva l'ideologia del movimento; p. 48-49 anzi si considerava "filosionista", simpatizzante degli ebrei)

³⁸⁹ Arendt, "Le origini del totalitarismo", p. 449

³⁹⁰ Arendt, "Le origini del totalitarismo", p. 631-632;

³⁹¹ Arendt, "Le origini del totalitarismo", p. 633. Su questo aspetto, se vogliamo a margine dell'argomento qui trattato, devo limitarmi ad accennare al fatto che non vi era *consensus iuris*: il totalitarismo non si basa su una condivisione di decisioni, ma sul *consensus culpas*, sulla condivisione di colpe comuni (vedi 4.5.e). E sull'assenza di associazioni.

Se è vero che in una società più vi è fiducia e più vi è sviluppo, e che meno fiducia porta a meno sviluppo, il totalitarismo porta alla necrotizzazione nella società (e possiamo infatti osservarlo nei paesi ex-sovietici): Il totalitarismo è legato alla distruzione della fiducia della società, da cui segue l'Atomizzazione: la riduzione della società nei suoi elementi costituenti (gli individui); la degradazione della società in massa, in folla di persone slegate tra loro

4.5.1 – Uomini o scimmie? Spesso Bettelheim criticava i genitori su due punti: il primo, quello di cercare, dai pedagoghi o dai suoi libri, “leggi” per crescere il proprio bambino. Il bambino non è, diceva, una macchina: non è che per forza agendo in questo o quel modo avrà una determinata reazione. Dipende dal momento, dipende dal bambino.

Il secondo era vedere il bambino come automa: tendenza in verità presente anche altrove: il carcerato, lo studente, l'operaio in fabbrica.³⁹² Ad esempio, criticava il genitore che pretendeva che il bambino obbedisse a tutti gli ordini, come fosse un cane ammaestrato. Certo: a tutti i genitori farebbe comodo un figlio che ubbidisca sempre, senza fare domande: non renderebbe la vita più comoda. Ma, domandava Bettelheim, volete che vostro figlio diventi una persona, o volete che diventi come il cane di Pavlov che inizia a salivare a comando?³⁹³

Proemio pedagogico, questo, che mi serve per far capire come furono le cose nei campi di concentramento. Bettelheim descrisse Dachau e Buchenwald come “laboratori” sociali³⁹⁴. A poco a poco, dicemmo, si rendevano alcune persone (la maggioranza) dei “Mussulmani”. Obbedivano alle cose più assurde, compreso il gettarsi contro un filo spinato elettrificato, o andare in silenzio e in marcia nelle docce dove sapevano di essere gasati. Non reagirono quasi mai: anzi, il fatto che avessero reagito così di rado dà un'idea di quanto fosse svanita la capacità di iniziativa. Questi discorsi però li facemmo verso la fine della parte 3, e qui li riporto solo alla memoria, con poche integrazioni.

Vedemmo che il campo di concentramento implica il massimo controllo. Il suo modello è la prigione. In questi campi, il totalitarismo è attivo al sommo grado. Il controllo, già onnipresente tra i cittadini, diventa assoluto tra i prigionieri. Il controllo è violenza. Per quanto il controllo sia un possibile aspetto della politica³⁹⁵ è indubbio che il controllo inibisce una componente peculiare della politica, per lo meno nel senso romano del termine: l'agire

Incredibilmente controllato, costretto ogni istante a piegare la propria volontà, a fare solo ciò, e quanto, ti viene ordinato: perdi la facoltà di agire. La perdi in un modo tanto totale e sottile, che scoprire che ciò sia accaduto proprio a te diventa scioccante³⁹⁶

4.6 – conclusione

Ecco dunque: alla fine, tornando ai Lager per altro percorso, da un altro aspetto, abbiamo chiarito meglio come questi individui perdessero la facoltà di agire. Partimmo da un singolo individuo: ed eccoci, di fronte alla contemplazione della distruzione della società, di nuovo agli individui. Siamo andati in circolo o, più corretto, a spirale.

Abbiamo già elaborato “leggi” che mostrano l'importanza della fiducia nella vita sociale e in quella individuale.

A questo punto, possiamo aggiungere che totalitarismo e Lager necessitano (o devono istituire, per sopravvivere) di distruggere la fiducia. Soprattutto, possiamo notare come la distruzione della fiducia porti alla negazione di una componente che (nella psicologia, nella filosofia politica, nella sociologia) è importante: l'agire.

Quanto sia importante, quanto sia essenziale, lo vedremo alla fine. Per intanto, se Lisia mi darà la forza, concluderò, forse in modo retorico, ma non tanto pedante, questa quarta parte.

Forse nazismo e stalinismo non sarebbero crollati se un bambino si fosse azzardato a gridare che il Re era nudo: forse. Forse l'ha gridato, ma non è servito. O forse l'ha gridato, l'ha gridato forte e chiaro: ma in una piazza in cui tutti, abituati a parlare senza dire, poterono sentirlo senza ascoltarlo per niente. Avevano

L'atomizzazione portò all'impossibilità di congiure, sebbene vi fossero tutti i congiurati possibili e necessari: solo che non si fidavano neppure tra loro. Non si spiegherebbe altrimenti il fallimento di una congiura organizzata da Canaris.

³⁹² Foucault, “Sorvegliare e punire”, p. 154-155; 247

³⁹³ Bettelheim, “Dialoghi con le madri”, p. 172-174

³⁹⁴ Il campo di concentramento somigliava ad una sorta di laboratorio pavloviano, che distruggeva ogni spontaneità (Bettelheim, “Sopravvivere”, p. 84-85, Arendt, “immagine dall'inferno”, p.123-127; “Le origini del totalitarismo”, p. 599-600 e 624-626 dove in particolare mostra come il lager fosse solo l'aspetto più estremo della distruzione dell'identità provocata dal regime totalitario; mentre a pag. 620-623 mostra come il lager avesse tra i suoi obiettivi quello della distruzione d'ogni spontaneità)

³⁹⁵ Ad esempio Hillman “Il potere”, p. 135

³⁹⁶ Levi, “se questo è un uomo”, p. 48

troppa paura per ascoltare, forse. Troppa, per vivere una *vita activa*, per credere in lui; per credere in sé stessi.

05- Anche gli Dei giocano coi dadi

5.1 – Ordine e disordine

Eccoci, quasi giunti alla fine del viaggio e pronti quasi a riveder le stelle. Ma un ultimo sentiero ancora è da attraversare; un sentiero breve, nient'affatto scosceso, in questo ritorno nell'Epistemologia che sarebbe bello fosse stata cantata da Omero. Ma l'epistemologia che ora sarà più necessaria, non potrà più essere quella di Husserl o Popper, fin qui utile per discernere e distinguere i vari elementi ma, come un tessitore intreccia i fili, servirà una epistemologia che ci permetta di raccordare queste conclusioni in un tutto coerente. Tutto che di certo avrà le sue manchevolezze ed i suoi errori: ma, del resto, solo le tautologie non presentano errori, e le tautologie non aiutano a capire e far progredire la scienza. Lasciemo quindi che siano i due epistemologi Jean Piaget ed Edgar Morin³⁹⁷ ad aiutarci a mettere ordine in questa struttura che a poco a poco abbiamo innalzato. Lasciamo siano loro a guidarci la strada.

5.1.a l'Ordine/disordine (panico) Primo discorso da affrontare, il più fondamentale, è dell'ordine e disordine. Cerchiamo prima di tutto di fare un parallelo con l'astrofisica. Tutti conosciamo a grandi linee la teoria dei "buchi neri". Secondo la *vulgata* della quale dobbiamo ringraziare alcuni scienziati particolarmente generosi verso i non addetti ai lavori, sappiamo che l'universo tende ad espandersi in modo indefinito. Sappiamo anche che l'universo tende sempre più verso il disordine, in osservanza con la "legge dell'entropia" (qualunque trasformazione avvenga nel sistema, aumenterà sempre e comunque il disordine complessivo dell'ambiente). Tutto questo però si scontra, volenti o nolenti, con la realtà dei "buchi neri": realtà estremamente ordinate, prodotte proprio dal disordine, dal caos interstellare. I buchi neri sono definiti, termine un po' bizzarro, "singolarità". Il termine è bizzarro, perché se per "singolare" si intende, come può intendere il benedetto e vituperato uomo della strada, "eccentrico", allora si è costretti ad aggiungere che è molto probabile che vi siano più buchi neri di quanto ne possa immaginare tutta la nostra filosofia. Anzi: dovremmo far notare come è più bizzarro, curioso, eccentrico o, appunto, "singolare", l'esistenza di stelle e pianeti che non quella di buchi neri. Fu proprio dall'astrofisica, in particolare quella di Hubble, che (come ci ricorda Morin) si iniziò a capire che non si dava un universo ordinato o, meglio, che ogni "modello" di universo necessitava anche della nozione di disordine. Di fronte alle utopie conoscitive dell'ontologia scolastica tomista, ad esempio, od a quelle di Cartesio, cioè all'utopia di poter giungere a concetti che fossero certi, che fossero chiari e distinti, si arrivò alla scoperta che non si dà, in modo assoluto, un ordine eterno. Scrive Morin: "L'acquisizione irreversibile della rivoluzione hubbleana è non soltanto di avere distrutto irrimediabilmente il vecchio ordine, la macchina perpetua, lo *steady state*, il cosmo banale e piatto, ma soprattutto di richiedere necessariamente un principio di spiegazione complesso. L'idea semplice di ordine eterno non potrebbe venire sostituita da un'altra idea semplice, foss'anche il disordine"³⁹⁸ Prendiamo l'esempio dei vortici: Bernard mostrò come da vortici instabili si possa formare, ad un certo punto, una "struttura"; di come cioè da una situazione di disordine possa emergere l'ordine³⁹⁹ Ciò porta Morin alla seguente conclusione, che ha invero l'aspetto di legge: "*E' disintegrandosi che il cosmo si organizza*"⁴⁰⁰ o, altrimenti, "Non vi è organizzazione senza anti-organizzazione"⁴⁰¹ Un po' come il Dio di Zoroastro, che risultava composto da Ohzram e Ahriman, così anche l'universo appare l'unione di opposti che si uniscono: non in una *coincidentia oppositorum*, né in una semplice unione al modo della natura secondo i fisici di Mileto, quanto una con-causa: l'ordine è causa del disordine, il disordine causa dell'ordine: un'idea già abbracciata da Croce⁴⁰² ma che trova ad esempio in Morin compattezza epistemologica.

³⁹⁷ Avrebbero potuto figurare anche Pirogine, Alain e altri: ma una scelta espositiva è sempre necessaria. Piaget (come mostrano Bocchi-Ceruti, in "Disordine e costruzione") partì da Alain per elaborare un'epistemologia che prendesse le mosse dall'idea di un Ordine prodotto dal Disordine (p. 325-326); inoltre, l'idea stessa di Piaget era quella di elaborare una epistemologia che fosse una sorta di "collante" dalla biologia e alla realtà sociale (p. 97). Infatti, problema di Piaget era che la scienza appariva troppo settoriale: ad esempio, la scienza microfisica agiva "come se" la scienza macrofisica non esistesse (p. 105-117). Morin sviluppò queste tematiche di Piaget. Ad esempio, in "Le idee: Habitat, organizzazione, usi e costumi", p. 74, nota che l'essere umano, studiato "a pezzi" da vari dipartimenti di ricerca, non viene mai visto nel suo ambito globale

³⁹⁸ Morin, "La natura della natura", p. 47-48. A p. 68 esprime questo concetto in modo diverso, forse anche più chiaro: "il nuovo universo non è razionale, ma il vecchio [quello cartesiano] lo era ancora di meno: meccanicista, determinista, privo di eventi e innovazioni: era impossibile"

³⁹⁹ ibidem, p. 43-44

⁴⁰⁰ ibidem, p. 48

⁴⁰¹ ibidem, Pag. 138

⁴⁰² Croce, Lo hegel,

5.1.b Ordine/disordine (nei viventi) A livello della biologia, Maturana e Varela partirono dall'idea che gli esseri viventi fossero "macchine": ma non macchine "cartesiane", meccanica, come orologi (secondo Cartesio ed i razionalisti del suo tempo, per intendersi, sia l'uomo che il cosmo erano "meccanismi", tant'è che Dio stesso era spesso paragonato ad un "orologiaio", ad un meccanico).⁴⁰³ Le "macchine" viventi hanno, secondo i due biologi, una caratteristica molto particolare: *l'autopoiesi*. Sono, cioè, capaci di adattarsi alle situazioni senza modificare la propria organizzazione interna; attraverso un meccanismo di "feedback"⁴⁰⁴ Anzi: i sistemi viventi sono tali solo se possono continuare a conservare la propria organizzazione ed il proprio adattamento.⁴⁰⁵ Un esempio di Maturana, che forse può chiarire meglio, è quello di un ragazzo il quale, oltre ad essere "in sé" un essere umano, è anche "per sé", o "per Accidens" uno studente: il ragazzo può smettere di essere studente, e iniziare a lavorare, il che implicherà un necessario adattamento: ma non per questo smetterà di essere un essere umano⁴⁰⁶. Diverso se immergiamo lo stesso studente nell'acido: vi sono cioè eventi a cui il "sistema" può adattarsi, ed altri che distruggono lo statuto ontologico del sistema stesso.

Torniamo a Morin: uno degli aspetti che affronta è quello che definisce "pangenetismo", cioè l'ideologia che l'essere umano sia determinato in tutto e per tutti dai propri geni⁴⁰⁷ Il che non è altro che una forma diversa del meccanicismo di Cartesio: l'uomo sarebbe formato solo da mattoncini, e determinato da questi; predestinato dai geni ad essere bravo, inetto, buono o cattivo. Ma a parte il fatto che la criminologia ha smentito del tutto Lombroso (non ci sono propensioni biologiche all'onestà o al delitto) bisogna osservare, come nota Morin, che "noi siamo determinati *nei* nostri geni, non *dai* nostri geni. I nostri geni non sono responsabili delle nostre imprese o delle nostre carenze. Ne sono soltanto i contabili e i computisti"⁴⁰⁸

Ciò indica, per Morin, che nell'essere vivente vi è un aspetto, un sostrato, che è determinato (la struttura dell'essere vivente) mentre è completamente indeterminabile il suo aspetto fenomenico: non si spiegherebbe altrimenti l'esistenza di pedagogie che mirano a "plasmare" il bambino anche contro il suo volere⁴⁰⁹

5.1.c Ordine/disordine nell'Uomo Tale divisione, che Morin vede mostrata ad esempio in Nietzsche (Apollo-Dioniso) o Freud (conscio-inconscio), viene da lui definita come "sapiens-demens": ragione e follia⁴¹⁰ così come il discorso umano si distingue in Mythos e Logos: dove a lungo, fino a Cassirer, si è creduto il Mythos come un discorso senza valenza veritativa: mentre oggi ci si è accorti di quanto anche il Mythos (l'irrazionalità, la favola, la poesia) siano legati alla verità⁴¹¹ Tale rapporto di ragione e follia lo ritroviamo nelle ideologie: Popper ci ha mostrato che non si dà una conoscenza certa e che, anzi, più una conoscenza è incerta (confutabile) e più è scientifica mentre Gödel ci mostrò come nessun sistema, neppure la matematica, non possa trovare in sé stesso prova della propria validità: di come, cioè, non vi sia più un "fondamento" della scienza, ma tutta la scienza navighi sulle sabbie mobili. Le ideologie sono delle *vulgata*

⁴⁰³ Morin, "La natura della natura", p. 189

⁴⁰⁴ Maturana e Varela, "Macchine ed esseri viventi", p. 31

⁴⁰⁵ Maturana, "Autocoscienza e realtà", p. 75. Dove, in particolare, scrive (le parentesi quadre sono esplicazioni mie) "Qualsiasi sistema, fino a che viene distinto, è in una situazione in cui conserva l'organizzazione e l'adattamento al suo dominio d'esistenza [ovvero: se in luoghi dove non può adattarsi, si distrugge: es. un uomo immerso nell'acido] dove un dominio d'esistenza è un dominio di accoppiamento strutturale [definito a p. 34, indica la relazione tra il sistema vivente ed il suo ambiente] che implica tutte le coerenze operative che rendono possibile quel sistema che lo definisce"

⁴⁰⁶ *ibidem*, p. 57-58

⁴⁰⁷ Morin, "la vita della vita", p. 42. Dieto questa ideologia, estremamente attuale, è presente tutta una letteratura, scientifica ma anche di fantascienza e cinematografica basata su usi, abusi e la dis-umanizzazione derivanti dall'ingegneria genetica

⁴⁰⁸ Morin, "La vita della vita", p. 45. Piaget; "Biologia e conoscenza", p. 48-49

⁴⁰⁹ Vedi A. Miller, "La persecuzione del bambino", p. 16-48, mostra come l'educazione, mirante all'aver un figlio ubbidiente, che "non dia noia", che renda il bambino il più somigliante possibile ad un cane pavloviano, porti ad avere figli forse educati, ma di certo pieni di nevrosi. Per la cronaca, Miller mostra come i gerarchi nazisti fossero stati educati, quand'erano bambini, in questa maniera: ad essere "bravi figlioli", obbedienti e rispettosi, amanti dell'umanità, magari con una carriera sacerdotale

⁴¹⁰ Morin, "L'umanità dell'umanità", p. 111; vedi anche "il paradigma perduto", p. 113, ove mostra come la razionalità dell'uomo ponga ancor più in evidenza gli aspetti irrazionali dell'uomo

⁴¹¹ Morin, "conoscenza della conoscenza", p. 178. Sulla fiaba, Bettelheim nota come sia un difetto dell'adulto moderno, e non della fiaba, se essa non comunica più molto: in realtà, può trasmettere molte "verità" utili per riuscire ad affrontare la vita di ogni giorno (Bettelheim, "Il mondo incantato", p. 29-30); così come Eric A. Havelock "Alle origini della filosofia greca" mostra come gli aedi non fossero solo poeti, ma anche educatori col compito d'insegnare alle persone come comportarsi.

di problemi filosofici (che, in quanto filosofici, sono perennemente in discussione)⁴¹²; ma è nondimeno vero che ogni ideologia prospetta un suo modo di vedere le cose⁴¹³ e che nessuno di questi è assolutamente vero ma, anzi, sempre fallibile⁴¹⁴. Il problema dell'ideologia è il fatto che spesso è invisibile: sicché, credendo di agire o scegliere in modo estremamente razionale, si finisce spesso per accogliere tesi irrazionali⁴¹⁵. Lo stesso razionalismo di Cartesio, ad esempio, è irrazionalistico, perché è fondato (in modo nascosto, in verità) dalla fede nella ragione. Stesso discorso per gli illuministi, che arrivarono a rendere tale aspetto plateale nelle cerimonie alla “Dea Ragione”.

Ogni conoscenza è fallibile. E, comunque sia, noi possiamo conoscere solo in relazione alla nostra struttura biologica: ovvero, dal momento che siamo esseri viventi, organici e umani, dal modo del nostro corpo umano⁴¹⁶. Su questo fondamento prese le mosse la ricerca epistemologica di Piaget: oggi, sappiamo che già la cellula ha un suo modo di cogliere il “sapere”⁴¹⁷. In particolare, Piaget notò come noi conosciamo qualcosa sia grazie all'esperienza sia perché tale apprendimento è reso possibile dalla nostra struttura organica⁴¹⁸.

5.1.d Ordine/disordine: La fiducia Veniamo a noi. Tutto questo discorso, perché mai sarebbe attinente alla nostra questione sulla fiducia? Vedo di rispondere subito: si è visto come l'ordine ed il disordine siano, secondo l'epistemologia moderna, co-presenti e co-determinanti sia nelle realtà fisiche (es. i buchi neri) che nelle cellule, negli organismi, nell'uomo, nella sua conoscenza e nelle sue ideologie. Ho, in sostanza, fatto un breve riassunto di Morin che di certo non rende ragione di tutto il suo pensiero, ma che almeno mi può permettere di far inquadrate il discorso che segue.

Affrontando il nostro modo di conoscere (parte 3) avevamo osservato come le persone iscrivesse delle “soglie di possibilità”, al di là delle quali si era “barbari”, “Stranieri”, inumani o *non-person*. Abbiamo visto come tali divisioni fossero fittizie, come fittizio era l'ordine sociale costituito. Abbiamo visto come la fiducia fosse necessaria per credere vera una struttura che, di fatto, si fondava sul nulla. Ora, se ogni struttura sociale o conoscitiva si fonda sul nulla; e se è la fiducia a darci l'*illusione* che tale struttura sia vera, allora possiamo vedere che, all'interno dell'epistemologia moderna, nella questione della distinzione Ordine/Disordine, il “punto cieco” è proprio la fiducia. La conferma la troviamo dal fatto che tale fiducia, tale fede, non viene neppure notata: come, ad esempio, la fede irrazionale di Cartesio nella razionalità. Concludiamo, dicendo che:

*nella coscienza, la distinzione Ordine/Disordine è fondata e saldata sulla fiducia*⁴¹⁹.

5.2 – l'emergere dell'improbabile

5.2.a Gli stati emergenti C'è un secondo punto importante: quello delle “emergenze”. Il concetto di emergenza di per sé è semplice, tanto che spesso è dato per scontato in vari testi di epistemologia e sociologia.

Vediamo di dare una esposizione sommaria: la teoria delle “emergenze” parte dall'idea che il tutto sia qualcosa di più della semplice somma delle parti⁴²⁰.

Facciamo un esempio, così il concetto apparirà più chiaro. Un atomo è composto da protoni, elettroni e neutroni, disposti in una certa maniera. Ma l'atomo non è semplicemente una “accozzaglia” di queste particelle: ma una precisa struttura, con precise caratteristiche. Una struttura “emergente”.

La somma di alcuni atomi (carbonio, azoto, idrogeno, ossigeno) danno luogo a molecole particolari, dette “organiche”, come ad esempio l'alcohol. Tali molecole hanno proprietà che esulano da quelle dei loro semplici componenti. Sono una struttura “emergente”.

La somma di alcune di queste molecole danno luogo a nuovi composti: i virus, i batteri, gli amminoacidi: alla Vita. Ma la Vita è qualcosa che prima non esisteva nelle singole molecole, nei singoli atomi, nelle singole particelle. E' una struttura “emergente”.

⁴¹² Morin, “Le idee: Habitat, vita, organizzazione, usi e costumi”, p. 149

⁴¹³ Morin, “Per uscire dal XX secolo”, p. 69-73

⁴¹⁴ Morin, , “Le idee: Habitat, vita, organizzazione, usi e costumi”, p. 84

⁴¹⁵ ibidem, p. 229

⁴¹⁶ Cassano, “Approssimazione”, p. 11. Anche solo l'età ci mostra le cose in modo diverso (p.53-54).

⁴¹⁷ Morin, “Conoscenza della conoscenza”, p. 43-44

⁴¹⁸ Vedi 3.1.c

⁴¹⁹ Non è un concetto nuovo. Ad esempio Nietzsche specificò che il cercare dell'uomo è un cercare strutture che non esistono affatto (Gaia scienza, §109); mentre in campo costruttivistico vedi ad esempio, un titolo tra tanti, “L'interpretazione della complessità”, di Lanzara e Pardi, p. 33,

⁴²⁰ D'altra parte, è vero che, come corollario della distinzione ordine/disordine, nello stesso momento in cui il tutto è più della somma delle parti, anche la somma delle parti sono qualcosa di più di quel tutto

La somma di cellule dà luogo a organismi, come il corpo umano. Ma il corpo umano è un tutto che, sebbene influenzato da cellule (ad esempio la gravidanza come il cancro) non si riduce alla semplice somma di cellule: mentre scrivo queste parole, nessuna mia cellula scrive o ragiona su quanto scrivo; né io sono cosciente di loro. Il mio corpo, come il tuo, è un sistema emergente.

La nostra coscienza non è la semplice interconnessione di neuroni; è un tutto emergente.

La nostra società non è la semplice interazione tra individui: ma un sistema emergente prodotto dalle interazioni (le comunicazioni) tra individui.⁴²¹

5.2.b Strano, ma vero (l'improbabile) Si sa che, secondo una legge della fisica, il disordine complessivo dell'universo è condannato ad aumentare. Ma sappiamo, perché l'abbiamo notato prima, che anche l'atomo, la cellula, la vita sono tutte delle formazioni di ordine: un ordine fondato sul disordine, certo, e quindi votato alla propria morte⁴²²: ad esempio il sole è un sistema, che si genera (attraverso esplosioni) producendo la propria stessa disgregazione⁴²³. Detto in altro modo, *ogni ordine, in quanto fondato sul disordine, è improbabile*.

“Improbabile” è un termine che non ha senso per le realtà fisiche (un atomo non “percepisce” cosa sia l'improbabile: “percepisce” al limite solo i campi di forza suoi e degli altri atomi, ammesso che un atomo possa “percepire”). “Improbabile” è un termine che ha senso al limite solo per la coscienza. Solo la coscienza percepisce la continuità, la ripetizione, la replicabilità e quindi anche la probabilità o meno degli eventi. Un evento non è mai improbabile in sé, ma per sé: per l'osservatore, per la coscienza. L'improbabilità è una caratteristica che la coscienza attribuisce alle cose; come l'intelligibilità o altro⁴²⁴. La storia dell'uomo è costellata di eventi che si davano per improbabili, e che nonostante noi volessimo considerar tali si sono cocciutamente imposti. Non sono gli “eventi” ad essere improbabili, ma la nostra coscienza su di essi.

Ma se l'ordine, in quanto fondato sul disordine, è improbabile, allora *più un sistema è “emergente”, più è improbabile*.

Ad esempio, che vi sia un pianeta dove la pressione, la gravità, la distanza dal sole, l'atmosfera possano permettere la vita, è improbabile. Che in questo pianeta si formi effettivamente la vita, è improbabile. Che questa vita si evolva in una forma intelligente, che dia luogo a legami e interazioni che sopiscano la conflittualità tra individuo e individuo⁴²⁵

5.2.c L'improbabilità-complessità: l'emergere della fiducia L'improbabilità, l'abbiamo già affrontato, è altrimenti detta complessità⁴²⁶. Ogni sistema, abbiamo notato, fa uso di mezzi di “riduzione di complessità”: ed abbiamo anche osservato di come, nell'uomo, tale “riduzione di complessità” si espliciti nella Fiducia.

A questo punto possiamo ripetere, dopo aver più profondamente spiegato e giustificato, la legge sopra esposta:

*Nella coscienza, la distinzione Ordine/Disordine è formata e saldata sulla fiducia*⁴²⁷

Di conseguenza, richiamandoci ai capitoli 2, 3, 4 di questo volume,

La conoscenza della realtà è fondata sulla fiducia (scienza, ideologia)

Società e Intelletto fondano la loro realtà (emergente dal disordine) sulla fiducia

Corollari, tenendo a mente quanto dicemmo ai capitoli 3 e 4,

- a. Fiducia è essenziale nella vita psichica, se no si giunge alla sua atrofizzazione e riduzione alla mera realtà biologica (autismo, Mussulmanner)
- b. Fiducia è essenziale nella vita sociale, se no si giunge alla sua atrofizzazione e riduzione all'anomia, alla anarchia, all'atomizzazione.

⁴²¹ Quanto detto è esposto, tra gli altri, anche in Morin, (“La natura della natura”, p. 119-130; “L'umanità dell'umanità”, p. 68); in Piaget, (“Lo strutturalismo”, p. 38-41, dove tra l'altro pose, tra i primi, forte accento sulla genesi delle strutture emergenti; “Biologia e conoscenza”, p. 52-54)

⁴²² Morin, “La natura della natura”, p. 139; Piaget, “Biologia e conoscenza”, p. 4

⁴²³ Morin, “La natura della natura”, p. 136

⁴²⁴ Piaget, in “La scuola di Ginevra dopo Piaget”, a pag. 59-60 scrive che la necessità non esiste di per sé, ma è “sempre ricavata da costruzioni inerenti a un soggetto”; all'osservatore:

⁴²⁵ Homo hominem lupus, insegna Hobbes che parafrasò Plutarco: del resto, la vita si fonda sulla non-vita (Piazzi, “La ragazza e il direttore”, p. 69); trova della Non-vita la sua differenza, il suo fondamento: e anche il suo nutrimento. Tant'è che la Vita si fonda sul parassitismo della non-vita (le alghe prendono forza dal sole) come dal parassitismo tra individui (Morin, “La vita della vita”, p. 69-75)

⁴²⁶ Par. 3.1.a di questo volume

⁴²⁷ Ciò risponde anche al problema, postosi da Mutti, a p. 132 di “Capitale sociale e sviluppo”, nel quale evidenziava la necessità di chiarire il rapporto tra razionalità ed emozioni: la fiducia è il “punto cieco” di questo rapporto, l'illusione che fa credere comprensibili (razionali) scelte, di fatto, fondate sull'irrazionalità

5.3 – Conclusione

Torniamo a Husserl. Abbiamo cercato di limitarci a constatare, anche se talvolta abbiamo dovuto anche interpretare quanto affrontavamo: il che è necessario, altrimenti la scienza si limiterebbe ad essere pura unione di tautologie fini a se stesse. Ora, che conclusioni possiamo trarre da quanto detto, senza rischiare di esagerare la portata dei risultati?

Per cominciare, se la mancanza di fiducia è un danno, perché porta all'atrofia, è chiaro che essa è necessaria, come è necessaria l'aria per respirare. Ma è anche sufficiente?

L'unica risposta che posso dare è, molto junghianamente, "Non lo so". Non lo so perché non ho elementi per dirlo: mi devo attenere a quanto emerso finora. E quanto emerso mi dice che

La fiducia è condizione necessaria (non sufficiente) perché vi sia vita psichica e vita sociale⁴²⁸

Corollario:

Più la fiducia è coltivata, più alla vita psichica e a quella sociale si aprono condizioni di possibilità

Più essa è repressa, più alla vita psichica e quella sociale si chiudono le possibilità, poiché si tende a far ridurre il "sistema emerso" ai suoi elementi costitutivi: la società a meri individui (tutti uguali) e l'individuo al corpo

⁴²⁸ A titolo di mera curiosità: il filosofo Welte, in "Che cosa è credere", p. 24-31 nota che vi sono biologi che, riguardo anche le cellule, parlano di "fiducia originaria"

6- Sagunto

Non resta che concludere, non resta che farlo nell'unico stile degno di senso: giustificare a cosa serva quanto è stato finora detto, spiegare perché è importante dirlo e, soprattutto, che dirlo non è cosa scontata. Lisia sapeva non ci si può limitare alle sudate carte: per questo lo invoco. Che Lisia m'assisti⁴²⁹.

6.1 – La cura

Secondo Vattimo, esisterebbe un legame, tra nichilismo e marxismo: il nichilismo sarebbe derivato dalla trasformazione (o depauperazione) del “valore d'uso” in “valore di scambio”⁴³⁰

In cosa consiste il valore d'uso? Prendiamo (ad esempio) un comodino: va da sé, il comodino possiede un determinato “valore d'uso” dalle qualità differenti da (poniamo) un essere umano. Ma quando si inizia a ragionare in termini di quantità, di danaro, ecco: il comodino non è più un comodino, ma equivale ad una certa quantità di danaro. Così, un essere umano (od un suo rene, perché no?) “varrà” una certa quantità di danaro, per cui –per assurdo- un uomo sarà “equivalente” a 6 comodini. L'uomo viene ridotto a “cosa”. Si realizza così la profezia che fu di Platone, commentando il pensiero di Protagora: l'uomo è la misura di tutte le cose d'uso (perché fatte dall'uomo). Da cui, anche l'uomo finisce per diventare semplice mezzo, semplice strumento⁴³¹

Passiamo al secondo termine, il nichilismo, e cerchiamo di vedere perché, secondo Vattimo, il nichilismo è legato a questa questione. Secondo il giudizio, sarcastico e sprezzante di Nietzsche, il nichilismo è la fede nella mancanza di fede (Gaia scienza, §347). E' la fede nell'idea che tutto sia opinabile, che non vi sia nulla di certo. Se non vi è nulla di certo, però, come ebbe a dire, giustamente, un romanziere russo, allora tutto diventa possibile: ha ragione; ma *solo* nel campo dell'ontologia. Tutto diventa possibile, tutto diventa contingente, perché più nulla è necessario, perché ogni cosa che è poteva non *essere*. Tu potevi non esistere, questo libro, la lingua italiana, il mondo, l'universo, il Big-Bang: tutto, tutto poteva non esistere –o essere diverso.

Dio è morto, disse Nietzsche. Si è fatto un parlare, inutile e grasso, di questo “Dio è morto”: quando Nietzsche con “Dio” intese citare non il “Dio” teista della tradizione babilonico-ebraico-cristo-islamica, ma Hegel. Il “Dio morto” è il Dio della metafisica, l'Ente necessario. L'universo è composto solo da entità possibili, entità contingenti. Così, come nella cultura: le idee tendono a perdere “qualità”, diventano semplice “valore di scambio”, da cui il “relativismo culturale” ed altri fenomeni che manifestano, piaccia o meno, il problema che “Dio è morto”: se la metafisica è crollata, se non esiste più un “centro di gravità permanente”: la verità non esiste: ma si piega a diventare semplice “opinione”. Ma questo nichilismo, questa spossatezza culturale, non interessa solo la massa, il volgo, i plebei: anche i patrizi della cultura mostrano a più riprese d'esserne affetti. Prendiamo le “scienze umane”: ecco che restiamo abbagliati dal “Relativismo sociale”, dalle chiacchiere sul “multiculturalismo”⁴³² e le varie ideologie che rischiano di rendere le così dette “scienze sociali” (sociologia, scienza politica, giurisprudenza, ecc.) semplici contenitori di “opinioni”.

Ecco, qui, il legame tra nichilismo e marxismo. Le “idee” come pure “cose”, da cambiare, osservare, da “passarsi”. Una cultura fatta non di sapienti, ma di eruditi.

Ripensiamo a Fromm, per un momento, ed al discorso che ponemmo a 3.1.b.

- ❑ Idee come “valore d'uso”: io *sono* sapiente
- ❑ Idee come “valore di scambio”: io *ho* conoscenze⁴³³

E' una dicotomia parallela a quella della credenza. Ecco qui tornare la credenza: oggi viviamo, secondo la prospettiva nichilista-marxista di Vattimo, in un'era in cui si hanno conoscenze, in cui si hanno credenze: ma dove non si sa (e non si è più fiduciosi, non si ha credenza) in nulla.

Certo, si può obiettare che chi sa che non esiste nulla di vero sia legittimato ad agire in questa maniera. Ma, a parte il solito e ritrito vizio logico (credere vero che non esista nulla di vero), si è già visto non solo che l'essere umano non ragiona come un computer, ma soprattutto che la fede è *necessaria* per vivere. Bisogna aver fede in qualcosa, anche se questo qualcosa è forse solo illusione⁴³⁴.

⁴²⁹ Retore greco, nemico dei 30 tiranni che lo perseguitarono perché meteco; difensore di quella che Arendt chiama Vita Activa

⁴³⁰ Vattimo, “La fine della modernità”, p. 29-32

⁴³¹ Arendt, “Vita Activa”, p. 113-114

⁴³² Il multiculturalismo, su cui viene posta forte propaganda, solitamente è solo un mezzo per conservare, amplificare, acutizzare differenze che portano al razzismo: Z. Bauman, “Voglia di comunità”, p. 91-100

⁴³³ Fromm, “Avere o essere?”, p. 49-50

⁴³⁴ Riguardo l'individuo, “disilluso” e, di fatto, sempre più disperato, dato che l'incidenza della depressione non fa che aumentare, vedi ad esempio l'individuo “Blasé” (Simmel, “La metropoli e la vita dello spirito”, p. 42-43) e la sua

Ecco dunque l'importanza della Fiducia; un'importanza non molto diversa dal "Sì" alla vita Nietzscheano. Fiducia significa prendere atto di questa mancanza di un "centro di gravità permanente", ma reagire non col dubbio distruttivo, negando ogni realtà come fosse "superficiale"⁴³⁵, quanto costruire, attraverso la fiducia, una visione del mondo che sarà sì fittizia, ma della quale saremo stavolta consapevoli che è fittizia⁴³⁶. Non dico sarà la panacea; dico potrebbe essere la cura per uscire dalla situazione di spaesamento a cui la società moderna è affetta⁴³⁷.

Fiducia significa desiderio di Agire, desiderio di Essere: è per lo meno ragionevole pensare che un individuo con molta autostima non accetti più di sentirsi ridotto a "cosa", il che è (ammettiamolo): un segno di insicurezza⁴³⁸.

6.2 – E mentre a Roma si discute, Sagunto cade⁴³⁹

Non esistono azioni fatte a caso. Questo stesso libro nacque come autobiografia: le autobiografie non sono fatte mai per caso. Ogni nostro agire contiene in sé una giustificazione: ecco un grande insegnamento della psicologia che dovremmo tenere a mente, sempre, leggendo libri. Perché dietro ogni volume, ogni lettera, ogni brandello di carta si nasconde sempre un motivo, una giustificazione dello scorrere d'inchiostro. Dunque, perché mi imponi tanto penare? Per mostrare quanto la fiducia sia importante?

Sarebbe stata cosa da poco annunciare e mostrare quanto da tempo conoscevamo⁴⁴⁰. In effetti, sappiamo quanto la fiducia sia "importante". E' – come affermano spesso i sociologi – ricchezza, una "risorsa", per parafrasare Sztompka. La mancanza di fiducia porta a guardarsi maggiormente le spalle, a inibire sia i rapporti personali che sociali.

Lo sappiamo. Da sempre.

Lo sappiamo. Ma non l'abbiamo capito. Perché questo? Per un ottimo motivo: perché *non facciamo assolutamente niente di conseguenza*. La dimostrazione di questo assunto? Basta affacciarsi alla finestra. La fiducia stessa è un argomento di sempre più interesse: e ciò perché ce n'è sempre meno. E non viene fatto nulla per risolvere il problema.

Certo: pensare e ragionare è importante; la vita contemplativa merita tutto il nostro rispetto. Ma è vero anche che la sociologia prese le sue mosse fin dai primordi degli insegnamenti di Marx il quale, leggendo Feuerbach, avvertiva come non bastasse capire il mondo: bisognava cambiarlo.

versione più "aggiornata": l'individuo *cool* (Z. Bauman, "Voglia di comunità", p. 50-53); che Ehrenberg descrive in altro modo: *uomo fusionale* "a caccia di continue sensazioni che gli facciano dimenticare la sua perenne inquietitudine": Ehrenberg, "La fatica di essere se stessi", p. 284-285

⁴³⁵ Il dubbio distruttivo, infatti, non ci ha reso più liberi, nota Ehrenberg: semplicemente ci ha resi senza guida, con una maggior paura di sbagliare, quindi anche più depressi (ibidem, p. 8)

⁴³⁶ Come si disse, la sola cosa di cui possiamo essere certi sono le nostre sensazioni. Così, la sola cosa "concreta" di fronte a un mondo "fittizio" è la Vita (Piazzi, "La ragazza e il direttore", p. 11). Forse è fittizia anche la vita? Può darsi, ma è l'unico valore a cui abbia senso puntare

⁴³⁷ Ad esempio il fanatismo (che altro non è che il sintomo di un *disperato bisogno* di credere), la ricerca di soluzioni attraverso comunità settarie; la cui insorgenza fu già mostrata da Fromm, "I cosiddetti sani", p. 25, mostrandoli come sintomo d'un malessere sociale profondo a cui, fin dalla denuncia di Fromm (1953) non si è trovata soluzione. I danni causati dalle sette sono mostrati ad esempio in Kurtz, "Le religioni nell'era della globalizzazione", p. 260-276. Ma non è necessario cercare questi estremi, basta guardare in campo psichiatrico; il 2-4% della popolazione francese (e presumibilmente europea) soffre di fobia sociale: la patologia più diffusa, dopo depressione e alcolismo (C. André-P.Legeron, "La paura degli altri", p. 105-107): va detto che depressione, alcolismo (come ogni dipendenza) e fobia sociale derivano da una mancanza di fiducia, e sono curabili solo di conseguenza (André-Lelord: "La stima di sé", p. 193-216; Ehrenberg, "La fatica di essere se stessi" p. 94). Alain Touraine, in "Critica della modernità", p. 433-434 osserva che per uscire dall'alienazione è necessario riconoscere il soggetto, l'irrazionalità che sfugge alla vincolante razionalizzazione; che ragione e soggetto possono anche non essere ostili, ma anzi collaborare (dove in Touraine il "soggetto" corrisponde il "singolo"; hegelianamente parlando all'aspetto non-razionale del sistema)

⁴³⁸ Un esempio tra tanti altri possibili, essere trattato come "oggetto", sottoponendosi a bisturi e diete, è una dimostrazione di scarsa autostima (André-Lerord, "La stima di sé", Pasini, "L'autostima", p. 57-79)

⁴³⁹ Sentenza di Livio, storico romano: all'assedio, fatto da Cartagine a Sagunto, i Romani reagirono discutendo. Discutere soltanto non servì a niente altro che a far cadere l'alleata Sagunto. Una pagina di nera responsabilità e viltà romana, da cui dovremmo spesso prendere lezione.

⁴⁴⁰ Vero è anche che spesso proprio l'ovvio può riservarci sorprese: infatti, l'«ovvio» in sé non esiste: esiste solo la nostra percezione di ovvietà, che può sempre essere disattesa, come già visto nella sezione 2. Ciò si verifica spesso, più di quanto solitamente si creda: J. Eiser, "Psicologia sociale cognitivista", p. 19

Averlo dimenticato: ecco il peccato originale della sociologia. Sì, perché se la sociologia non si confronta e non tenta di modificare la realtà sociale, se non ha utilità nel mondo, è solo disciplina di libri da gettare alle fiamme, senza neanche l'incoronamento poetico di un Verlaine⁴⁴¹.

I romani antichi, questo, l'avevano capito.

Andiamo a monte. Perché l'uomo vive in società con altri? La risposta classica è: Perché l'uomo è animale sociale. Non vive forse in società? Ragionamento apparentemente convincente, se non fosse che questa interpretazione di Aristotele è del tutto sbagliata. Per cominciare, per Aristotele (come per tutti i greci) solo il greco è persona: gli altri sono "barbari". Secondo, la sociabilità non è un sentimento innato, basta osservare i bambini per notare come debbano imparare a stare con gli altri. Infine, è difficile concepire l'uomo come "animale sociale", dato che l'uomo è anche animale che uccide, stupra, fa guerre. A meno di non supporre, il che è invero più satirico che scientifico, l'uomo come sì animale sociale, ma "con moderazione".

Altra ipotesi, la più comune, l'uomo convive con gli altri perché ne ha bisogno. In effetti, si è visto come l'associazione sia un "ambiente" associativo di persone che si aiutano l'un l'altra. Ipotesi che di fatto nasconde una petizione di principio (molto frequente, il che è a dir modo imbarazzante) che tra loro vi sia fiducia (se no, non si assocerebbero)

Dunque, l'uomo non è "animale sociale" per volontà divina o aristotelica, né vive in società per il semplicistico motivo del bisogno ma, più radicalmente, "*L'uomo è animale sociale perché è capace di fiducia*" o, anche, "*L'uomo è animale sociale perché non può vivere e agire nel mondo senza dare fiducia*"

La fiducia non è dunque "ricchezza"⁴⁴²; ma una *necessità*. E' la linfa vitale di una società (o di una personalità).

Lo ripeto, lo sappiamo. Ma non lo abbiamo capito. Non lo abbiamo capito perché, per dirne una, affrontando il problema di cosa sia la società è più unico che raro vederla citata⁴⁴³. Non lo abbiamo capito perché, per dirne un'altra, è assurdo scoprire come la fiducia sia trascurata in discipline (ad esempio pedagogia, psicologia, psichiatria; ma anche politica) che dovrebbero anzi tenerne in debito conto⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Durkheim, "Le regole del metodo sociologico", p. 132, spiegò chiaramente che la sociologia non è politica: il suo scopo è studiare i fatti, non di riformarli. Ma ciò non esclude che la sociologia debba avere scopi pratici: in "La divisione del lavoro sociale", p. 48, così si esprime: "Ma il nostro proposito di studiare innanzitutto la realtà non significa che rinunciamo a migliorarla: le nostre ricerche non meriterebbero neppure un'ora di lavoro se non avessero che un interesse speculativo"

⁴⁴² "Ricchezza" indica surplus. Si è ricchi se si ha più danaro di quello necessario. Dire che la fiducia è una "ricchezza" significa paragonarlo ad un "lusso": il paragone fiducia-ricchezza non solo è concettualmente sbagliato e senza senso: è pericoloso perché il termine, per la sua proprietà connotativa, ha influenza anche sul pensiero. Nel caso specifico la fiducia appare come argomento "accidentale", "surplus", non essenziale e del quale si può fare a meno nella teorizzazione. Per questo, parlarne in termini di "ricchezza" è segno ulteriore della sua sottovalutazione

⁴⁴³ I testi sulla fiducia si stanno moltiplicando (Mutti, "Capitale sociale e sviluppo", p. 37) ; ma quelli a cui faccio riferimento sono i pochi che hanno maggiore influenza nel dibattito accademico. Ancora nell'85-86, Luhmann poté affermare che la fiducia non è mai stato un problema centrale nella sociologia (AA.VV., "Le strategie della fiducia", p. 123). I più importanti testi successivi (Roninger, Mutti, Sztompka, Fukuyama) non rendono ragione del problema della fiducia. Lo affrontano da un punto di vista soprattutto contrattuale (Roninger, "La fiducia nelle società moderne", p. 15, anche se lo stesso Roninger compirà rapidi excursus in altri ambiti, come la pedagogia); come una "ricchezza" per la vita economica (Fukuyama), persino Sztompka, che si rende conto che una società ha bisogno di fiducia per essere sana ("La fiducia nelle società post-comuniste", p. 23) non può fare a meno di considerarla una "ricchezza", cosa che la fiducia *non è*. Persino Luhmann, che tornò sul tema più e più volte, dal '68 in poi, non pone la fiducia come colonna portante della società: la ritiene importante, ma non centrale (forse, perché dopotutto è difficile non tanto sapere, quanto accettare che società e le nostre personalità sono una "frode", come direbbero Berger e Luckmann). L'errore non è di essersi occupati poco di fiducia (se ne sono occupati) ma di non averla considerata dalla giusta prospettiva: l'hanno considerata "utile", non necessaria. Per fare un parallelo con una nota all'inizio di questo volume, io sono un asmatico. Ora, un asmatico (o anche uno che affoga) nel momento in cui gli manca l'aria non vive l'aria come ricchezza, come utilità o come risorsa: ma come *necessità*. Parlare di "risorsa" lascia presumere che vi siano eventuali equivalenti funzionali. Ebbene: non vi sono equivalenti, perché la fiducia non è una "utilità", è una condizione di esistenza del sistema.

⁴⁴⁴ Bettelheim spiega che il solo modo per spiegare la moralità ad un bambino, è con l'esempio: se dici a tuo figlio che deve dire la verità, e poi inizi a mentire, di certo sarai un pessimo genitore: il bambino apprenderà poco a dire la verità, molto a dire bugie; e tale discrepanza lo potrà anzi portare a diventare disadattato, perché trova una discrepanza in quella che è la "visione del mondo". (Bettelheim, "Un genitore quasi perfetto", p. 124-136). Esiste una filosofia politica, portata avanti da Jasper e Buber: quella del dialogo. Ma, come nota la stessa Arendt, parlare sarà sì importante, ma non basta (Arendt, "Vita Activa", p. 37; "La vita della mente", p. 528). Di certo non bastò agli abitanti di Sagunto. Vero: la politica è comunicazione: ma sarebbe riduttivo e sbagliato limitarla alla comunicazione dialogica;

Prendiamo il caso concreto dell'educazione di un bambino: l'importanza della fiducia implica che non si darà tanta importanza al fatto che il bambino conosca a memoria le capitali d'Europa, quanto che al bambino venga infusa fiducia in sé stesso. Ma ciò non avviene.

Prendiamo il caso della scienza: non avesse avuto fiducia, Cristoforo Colombo non avrebbe scoperto mai il continente americano. Meglio per gli Inca, d'accordo. Nella psichiatria, opinione unanime fu: i pazzi non si possono guarire, men che meno gli autistici. Avranno avuto le loro ragioni: ma è bastato che alcuni di loro si svegliassero un mattino dicendo "Ci voglio provare", per scoprire che un malato di mente può essere guarito; e senza neanche l'uso di farmaci.

Ecco, prendiamo i farmaci. I quali avranno senza dubbio la loro ragion d'essere, ma dei quali si fa presto ad abusarne. In una società come la nostra, dove si fa quasi più uso di ansiolitici che caramelle⁴⁴⁵ sarebbe auspicabile *almeno fare finta di* domandarsi se non vi sia qualcosa di sbagliato nel modo in cui è strutturata la nostra vita. Più importante sarebbe però domandarsi perché ci ostiniamo a voler essere condannati ad un ergastolo di cure, anziché guarire⁴⁴⁶. Va da se che se riuscissimo a capire cosa ci rende ansiosi, avremmo fatto un passo avanti: ma dato che limitarsi concettualizzare, insegna Marx, non basta, dovremmo iniziare anche a reagire e trovare una soluzione.

Certo: se neppure proviamo a cambiare la situazione che ci rende ansiosi, non possiamo guarirne. Va da se: per poterla modificare *dobbiamo almeno credere di poterlo fare*⁴⁴⁷.

Crederci. Dobbiamo a chi ha creduto, a chi ha avuto fiducia, a chi tentò nonostante i fallimenti, tutto il nostro progresso: senza loro, oggi non sapremmo neppure accenderci il fuoco.

Lo sappiamo? Forse. Eppure, alla fine di questo libro ho quasi il dubbio che si tratti di pia illusione. Forse "si sa" che la fiducia è importante, che è il fondamento della società tutta. Ma non lo si è compreso affatto.

Chi lo dice? I fatti. Un teologo italiano, Anselmo d'Aosta, una volta così spiegò l'importanza delle opere nella fede: se ami qualcuno, ti viene spontaneo mostrarglielo in ogni tuo gesto. Se non lo ami, difficilmente glielo potrai mostrare, e se lo farai sarà sempre e solo in modo meccanico, stereotipato, non sentito. Così la fede, spiega: la fede senza opere è morta⁴⁴⁸.

Così noi. Avessimo capito il senso della fiducia, l'avremmo declamato, innalzato, denunciato; soprattutto *agito* di conseguenza.

Non lo facciamo. Mi sono sempre basato sui fatti, ed i fatti mostrano questo: non lo facciamo, *ciò mostra quanto la fiducia sia ignorata*. Weber⁴⁴⁹ spiegò una volta che vi è un'etica della responsabilità: siamo responsabili sia delle nostre azioni sia del nostro non aver voluto, un po' come Eichmann, agire. Nel '68 si

si comunica di più con l'agire o la semplice presenza che non con le parole. (Merleau-Ponty, "Il visibile e l'invisibile", p. 144-45; p. 205-206; anche Luhmann, "Teoria della società", p. 62-63, sebbene egli per comunicazione intendesse soprattutto il linguaggio, p. 70, perché più "astratto". Ciò nondimeno, anche Luhmann converrà, ad esempio, che un attore non è credibile se non comunica emozioni anche e *soprattutto* col corpo; come che le parole vanno sempre accompagnate da fatti, per essere credibili) Per quanto consta la fiducia, a dispetto delle parole vuote a riguardo, il messaggio accademico è chiaro: *non occuparsi della fiducia*.

⁴⁴⁵ Morin, "Una politica di civiltà", p. 115

⁴⁴⁶ Ehremberg, "La fatica di essere se stessi" p. 274-280; Piazzzi, "La ragazza e il direttore", p. 380, nota come la realtà Sociale offra droghe per accettare (e adattarsi) la finzione sociale. Ma cosa significa "droga" per riuscire ad adattarsi? Significa "bonificazione". L'essere umano, per intendersi, è una "cosa" da "bonificare" (Piazzzi, "Il Principe di Casador", p. 303). Significa che anziché affrontare il problema, anziché risolvere il perché dell'aumento di suicidi e depressioni, ad una realtà di di-sperazione, di non-fiducia, si reagisce con pilloline che aiutino a "non vedere" (vedi 4.5.e di questo volume)

⁴⁴⁷ Mannheim, "Ideologia e utopia", p. 213-221. Tale convinzione sarebbe un "Chiliasmo" (che altro non è che la fiducia nella credenza di riuscire). Senza inoltrarmi nel merito della questione (che comprenderebbe le gnosi e quant'altro) inserisco una veloce precisazione sul "come", poiché (se guardiamo la storia) spesso il desiderio di cambiamento fu associato alla violenza. Si è disgraziatamente pensato spesso a metodi violenti, paradossalmente citando e difendendo la violenza ad esempio attraverso Marx: il quale, come ogni buon fondatore di ideologie di massa, venne tanto citato quanto poco letto. Come nota Arendt, secondo Marx la violenza era semplicemente un fattore secondario, accidentale: l'emergere della società proletaria sarebbe stata preceduta, *non* causata, dalla violenza ("Arendt, "La violenza", p. 13) Anzi, la mera violenza non avrebbe fatto altro che, secondo Marx, sostituire una classe politica ad un'altra (ibidem, p. 21-22). Un'altro esempio di credenza, dunque: per mostrare quanto il dogma della "lotta proletaria" sia non solo dogma religioso, ma pure sbagliato e fondato sull'ignoranza. Il dogma della violenza è probabile abbia altre origini, essendo comune ad ambienti culturali diversi: da Hitler ("Mein Kampf") a Weber ("La politica come professione", p. 73-74) fino ai vari "movimenti di protesta"

⁴⁴⁸ Anselmo d'Aosta, "Molologio", §78

⁴⁴⁹ Weber, "La politica come professione", p. 75: secondo l'etica della responsabilità, noi siamo responsabili del nostro agire

cantava “Per quanto voi vi crediate assolti, siete lo stesso coinvolti”⁴⁵⁰. Si può fingere sia un discorso retorico: Eichmann l’avrebbe creduto tale. Oppure accettarlo, ma trovare poi spiegazioni che troppo somigliano a giustificazioni atte a sentirsi “innocenti”.

Ebbene, non sei innocente: ma colpevole. Lo sei, ed io con te, con tutti. Perché non dico non sia stato fatto abbastanza: non è stato fatto *nulla* per diffondere o cercare mezzi per amplificare la fiducia⁴⁵¹.

Ho finito: grazie per avermi accompagnato. E’ stato un bel viaggio.

⁴⁵⁰ Ad esempio Illich, “Rovesciare le istituzioni”, p. 16. Ma questo problema della responsabilità non è semplicemente retorica. La responsabilità è legata all’agire (e l’agire alla fiducia). Noi siamo sempre responsabili, sia se agiamo che se non facciamo niente: perché comunque sia il nostro agire comporta delle conseguenze, Luhmann, “Teoria politica nello stato del benessere”, p. 153) e perché è necessario per lo meno dire “NO” alla situazione, per cambiare le cose Luhmann, “Teoria della società”, p. 208

⁴⁵¹ La sentenza è certamente esagerata: di fatto, vi è chi ha cercato il “come” (ad esempio Mutti). Ma inserire dei “ma”, “tuttavia” e “però” avrebbe troppo stemperato la funzione conativa di questa sentenza. Di fatto, comunque, se è vero che dal punto di vista accademico ci si è posti la questione, è vero anche che dal punto di vista pratico non si vedono molti risultati; il che, detto in altri termini, è come non si fosse fatto nulla. Un paio di esempi pratici, giusto per vedere come questo discorso influenzi la nostra vita di tutti i giorni: la nostra società si rinchiude nella ricerca di “sicurezze” (porte blindate ecc.) Di fatto però la certezza è un’utopia che vive solo nel pianeta degli unicorni. Ma anziché sfatare questo mito (che è anomizzante!) lo si amplifica: così gli allarme auto che non allarmano nessuno (perché non è la mia auto: io cerco la sicurezza, la MIA sicurezza, e non posso occuparmi anche della sicurezza dell’altro). Così spendiamo per difenderci, e quando usciamo di casa lo facciamo con l’ansia (ma per quella ci sono i farmaci) che possano comunque derubarci. Vedi, ad es. Z. Bauman, “Voglia di comunità”, p. 137-138. Dopotutto, la ricerca di sicurezza porta ad un circolo vizioso, perché è impossibile non correre rischi (Luhmann, “Sociologia del rischio”, p. 38) Diverso sarebbe se si mirasse ad una realtà dove ciascuno ha fiducia nel vicino, e nella sua collaborazione contro i furti.

Secondo esempio, la burocrazia: l’opera letteraria di Kafka mostra come l’uomo, soggetto alle vessazioni burocratiche, tenda all’alienazione (Arendt, “Le origini del totalitarismo”, p. 343). In verità non serve Kafka per sospettarlo. Ma anziché cercare alternative alla burocrazia, ci si limita a *perfezionarla*: modo asettico per nascondere il fatto che diverrà sempre più alienante (Piazzì, “Il Principe di Casador”, p. 383: «Oggi si dice: gestione delle risorse umane. Cioè: c’è in atto una bonifica dell’ambiente umano ancor più intensiva»)

7 - Bibliografia

- AA.VV.: “Costruzioni sociali del gruppo (un programma di ricerca teorica ed empirica)”, Quattroventi, Urbino, 1996
- AA.VV.: “Miti e archetipi (Linguaggi e simboli della storia e della politica)”, vol 1°, ETS, Pisa, 19
- AA.VV.: “La generazione invisibile”, Il Sole 24 ORE, Milano, 1999
- AA.VV.: “La scuola di Ginevra dopo Piaget”, Raffaello Cortina, 1992
- AA.VV.: “La personalità autoritaria”, vol. 1, Comunità, 1973
- AA.VV.: “Le strategie della fiducia (indagini sulla razionalità della cooperazione)”, Einaudi, Torino, 1989
- AA.VV.: “La costruzione della conoscenza (l’approccio europeo alla cognizione del sociale)”, Franco Angeli, Milano, 1988
- AA.VV.: “L’interazione deviante” (per un orientamento psico-sociologico al problema norma-devianza e criminalità)”, Giuffré, Milano, 1981
- AA.VV.: “Lo spirito civico e i suoi nemici (il dibattito sui valori civici nella società italiana)”, Quattroventi, Urbino, 1999
- AA.VV.: “Teoria del valore e senso capovolto”, Quattroventi, Urbino, 2000
- Adolf Hitler: “Mein Kampf (La mia battaglia)”, La lucciola, Varese, 1991
- Alain Ehrenberg: “La fatica di essere se stessi (depressione e società)”, Einaudi, Torino, 1999
- Alain Touraine: “Critica della modernità”, Il saggiatore, Milano, 1993
- Alessandro Dal Lago: “Non persone (L’esclusione dei migranti in una società globale)”, Feltrinelli, Milano, 1999
- Albert Jay Nock: “Il nostro nemico, lo Stato”, Liberilibri, Macerata, 1995
- Aleksander Solzenicyn “Arcipelago Gulag”, Mondadori, Milano, 1974
- Aleksander Solzenicyn: “Una giornata di Ivan Denisovic”, De Agostini, Novara, 1986
- Alfred Schutz: “Don Chisciotte e il problema della realtà”, Armando, Roma, 1995
- Alexis de Tocqueville: “La democrazia in america”, UTET, Torino, 1968
- Alexis de Tocqueville: “L’antico regime e la rivoluzione”, UTET, Torino, 1968
- Alfio Mastropaolo: “Antipolitica (all’origine della crisi italiana)”, L’ancora del mediterraneo, Napoli, 2000
- Alice Miller: “La fiducia tradita (violenze e ipocrisie dell’educazione)”, Garzanti, 1991
- Alice Miller: “La persecuzione del bambino (le radici della violenza)”, Bollati Boringhieri, Torino, 1988
- Andrea Bassi: “Dono e fiducia (le forme della solidarietà nelle società complesse)”, Lavoro, Roma, 2000
- Anna Rossi-Doria: “Memoria e storia: Il caso della deportazione”, Rubbettino, Soneria Mannelli (CZ), 1998
- Anne Sauvageot: “Sguardi e saperi”, Armando, 2000
- Anthony Giddens: “Durkheim”, Il Mulino, Bologna, 1998
- Anthony Giddens: “Il mondo che cambia (come la globalizzazione ridisegna la nostra vita)”, Il Mulino, Bologna, 2000
- Anthony Giddens: “La trasformazione dell’intimità”, Il Mulino, Bologna, 1995
- Anthony Giddens: “Sociologia”, Il Mulino, Bologna, 1991
- Anthony Storr: “L’integrazione della personalità”, Astrolabio, Roma, 1969
- Antonio Mutti: “Capitale sociale e sviluppo (la fiducia come risorsa)”, Mulino, Bologna, 1998
- Arnold Gehlen: “L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo”; Feltrinelli, Milano, 1983
- Arnold Gehlen: “Le origini dell’uomo e la tarda cultura”, Il Saggiatore, Milano, 1994
- Augusto Balloni – Luigi Fadiga: “La fabbrica dei disadattati (Infanzia abbandonata e gioventù deviante)”, Sapere edizioni, Roma, 1974
- Bassam Tibi: “Il fondamentalismo religioso alle soglie del 2000”, Bollati Boringhieri, 1997
- Bernardo Valli: “Comunicazione e Media: modelli e processi”, Carocci, 2000
- Bernhard Welte: “Che cosa è credere”, Morcelliana, Brescia, 1997
- Birgit Bürgi: “Risposte istituzionali alla delinquenza minorile in Algeria”, tesi di laurea in Urbino, Sociologia, A.A. 2002-2003, relatore Maggioni
- Blaise Pascal, “Pensieri”, Le Monnier, Firenze, 1925
- Bruce Lincoln: “L’Autorità (costruzione e corrosione)”, Einaudi, Torino, 2000
- Bruno Bettelheim: “Dialoghi con le madri”, Comunità, Milano, 1964
- Bruno Bettelheim: “Il cuore vigile”, Adelphi, Milano, 1988
- Bruno Bettelheim: “Il mondo incantato (Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe)”, Feltrinelli, Milano, 1979

- Bruno Bettelheim: "La fortezza vuota", Garzanti, 1981
- Bruno Bettelheim: "Psichiatria non oppressiva", Feltrinelli, Milano, 1976
- Bruno Bettelheim: "Un genitore quasi perfetto", Feltrinelli, Milano, 1987
- Bruno Bettelheim: "Sopravvivere", Feltrinelli, Milano, 1991
- Bruno Bettelheim - Alvin A. Rosenfeld: "L'arte dell'ovvio"; Feltrinelli, Milano, 1994
- Charles Francis Digby Moule : « Le origini del nuovo testamento », Paideia, Brescia, 1971
- Chiara Scivoletto: "C'è tempo per punire", FrancoAngeli, Milano, 1999
- Christina Masloch – Michael P. Leither: "Burnout e organizzazione (modificare i fattori strumentali della demotivazione al lavoro)", ed. Erikson, 2000
- Christophe André – François Lelord : "La stima di sé", Corbaccio, Milano, 2000
- Christophe André – Patrick Legeron: "La paura degli altri (Agitazione, timidezza e fobia sociale)", Mondolibri, Milano, 2001
- Claudio Tugnoli – Giuseppe Fornari: "L'apprendimento della vittima (implicazioni educative e culturali della teoria mimetica)", Franco Angeli, Milano, 2003
- Clifford Geertz: "Antropologia interpretativa", Il Mulino, Bologna, 2001
- Cornelio Fabro: "Percezione e pensiero", Morcelliana, Brescia, 1962
- Cristiano Maria Bellei: "Violenza e ordine nella genesi del politico (Una critica a Renè Girand)", Goliardiche, 1999
- Daniel Karlin "Uno sguardo diverso sulla follia", Cittadella, Assisi, 1979
- Daniel Goleman: "L'Intelligenza emotiva", Superpocket, Milano, 2000
- Daniilo Dalla: "Istituzioni di diritto romano", Giappichelli, Torino, 2001
- Donald Meltzer: "Esplorazioni sull'autismo (studio psicoanalitico)", Boringhieri, Torino, 1983
- Edgar Morin: "Educare gli educatori", ed. PU, 1997
- Edgar Morin: "Il paradigma perduto (Che cos'è la natura umana?)", Feltrinelli, Milano, 1994
- Edgar Morin: "La conoscenza della conoscenza", Feltrinelli, Milano, 1989
- Edgar Morin: "La natura della natura", Raffaello Cortina, Milano, 2001
- Edgar Morin: "La vita della vita", Feltrinelli, Milano, 1987
- Edgar Morin: "Le idee: Habitat, organizzazione, usi e costumi", Feltrinelli, Milano, 1993
- Edgar Morin: "L'umanità dell'umanità", Raffaello Cortina, Milano, 2002
- Edgar Morin: "Per uscire dal XX", Pierluigi Lubrica editore, Bergamo, 1989
- Edgar Morin: "Scienza con coscienza", Franco Angeli, Milano, 1984
- Edgar Morin - Sami Naïr: "Una politica di civiltà", Asterios editore, Trieste, 1999
- Edith Stein "L'empatia", Franco Angeli, Milano, 1986
- Edmund Husserl: "L'idea della fenomenologia", Bruno Mondatori, Milano, 1995.
- Edward S. Corwin: "L'idea di «legge superiore» (e il diritto costituzionale americano)", Neri Pozza, Venezia
- Edward F. Edinger: "L'archetipo Cristo", Zephyro, 2000
- Elena Esposito: "L'operazione di osservazione (costruttivismo e teoria dei sistemi sociali)", Franco Angeli, Milano, 1992
- Elias Canetti: "Massa e Potere", Adelphi, Milano, 1981
- Emile Durkheim: "La divisione del lavoro sociale", Newton Compton, Roma, 1972
- Emile Durkheim: "Le regole del metodo sociologico", Editori Riuniti, Roma, 1996
- Emile Durkheim: "La sociologia e l'educazione", Newton Compton, Roma, 1971
- Emile Durkheim: "Per una definizione dei fenomeni religiosi", Armando, Roma, 1996
- Emily Peach, "Manuale dei tarocchi", Newton Compton, Roma, 1995
- Enrico Pattaro: "Rivisitazione di luoghi classici del pensiero giuridico (lezioni per l'anno accademico 2002-2003)", Gedit, Bologna, 2002
- Eric Voegelin: "Ordine e storia (la filosofia politica di Platone)", Il mulino, Bologna, 1986
- Erik H. Erikson: "Gioventù e crisi d'identità", Armando, 1999
- Erik H. Erikson: "Infanzia e società", Armando, 1986
- Erich Fromm: "Avere o essere?", Mondolibri, Milano, 1999
- Erich Fromm: "I cosiddetti sani (patologia della normalità)": Mondatori, Milano, 1996
- Erving Goffman: "Asylum (Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza)", Comunità, Torino, 2001

- Erving Goffman: "Stigma-L'identità negata", Laterza, Roma-Bari, 1970
- Eugenia Parise: "La politica dopo Auschwitz (Rileggendo Hannah Arendt)", Liguori, Napoli, 2000
- Frances Tustin: "Proiezioni autistiche nei bambini e negli adulti", Raffaello Cortina, Milano, 1991
- Francesco Ianneo, "Meme: genetica e virologia di idee, credenze e mode", Castelvechi, Roma, 1999
- Francis Fukuyama: "Fiducia", Rizzoli, Milano, 1996
- Franco Cassano: "Approssimazione (esercizi di esperienza dell'altro)", Il Mulino, Bologna, 1989
- Franco Nannini: "La leadership efficace", Quattroventi, Urbino, 1999
- Fred Davis: "Moda (cultura, identità, linguaggio)", Baskerville, Bologna, 1993
- Friedrick Nietzsche: "La gaia scienza", Adelphi, Milano, 1977
- Friedrick Nietzsche: "Umano, troppo umano (un libro per spiriti liberi)", Newton Compton, Roma, 1990
- Gabriella Mazzoli: "L'impronta del sociale. (La comunicazione fra teorie e tecnologie)", Franco Angeli, Milano, 2001
- Georg Simmel: "La differenziazione sociale", Laterza, 1998
- Georg Simmel: "La metropoli e la vita dello spirito", Armando, Roma, 1996
- Georg Simmel: "La religione", Bulzoni editore, Roma, 1994
- Gianfranco Pasquino: "Corso di scienza politica", Il Mulino, Bologna, 1997
- Gianluca Bocchi – Mauro Ceruti; "Disordine e costruzione (un'interpretazione epistemologica di Jean Piaget)", Feltrinelli, Milano, 1981
- Gianni Vattimo: "Credere di Credere", Garzanti, 1996
- Gianni Vattimo: "La fine della modernità", Garzanti, 1991
- Gitta Sereny: "In quelle tenebre", Euroclub, Milano, 1978
- Gioia di Cristofaro Longo: "Identità e cultura (per un'antropologia della reciprocità)", studium, Roma, 1996
- Giorgio Donini: "Come si ascolta una conchiglia (il senso capovolto nella medicina moderna)", Quattroventi, Urbino, 1998
- Giorgio Manfrè: "Ambiente umano e valore di scambio", Quattroventi, Urbino, 2000
- Giovan Francesco Zanzara – Francesco Pardi: "L'interpretazione della complessità (Metodo sistemico e scienze sociali)", Guida, Napoli, 1980
- Giovanni Boccia Artieri: "Lo sguardo virtuale (itinerari socio-virtuali della deriva tecnologica)", Franco Angeli, Milano, 1998
- Giovanni Siri: "Genesi del sé e psicologia evolutiva (personalità ed educazione prescolare)", La Scuola, Brescia, 1996
- Giuliano Piazzi: "Il principe di Casador", Quattroventi, Urbino, 1999
- Giuliano Piazzi: "La ragazza e il direttore", Franco Angeli, Milano, 1995
- Hannah Arendt: "Cos'è la filosofia dell'esistenza?", Jaca Book, Como, 1998
- Hannah Arendt: "Cos'è la politica?", ed. Comunità, Milano, 1995
- Hannah Arendt: "Ebraismo e modernità", Feltrinelli, Milano, 2001
- Hannah Arendt: "La banalità del male (Eichmann a Gerusalemme)", Feltrinelli, Milano, 2001
- Hannah Arendt: "La disobbedienza civile e altri saggi", Giuffrè, Milano, 1985
- Hannah Arendt: "La vita della mente", Il Mulino, Bologna, 1991
- Hannah Arendt: "Le origini del totalitarismo", Ed. Comunità, Milano, 1996
- Hannah Arendt: "L'immagine dell'inferno", Editori Riuniti, Roma, 2001
- Hannah Arendt: "Ritorno in Germania", Donnizzelli, 1996
- Hannah Arendt: "Sulla violenza", Guanda, Parma, 1996
- Hannah Arendt: "Tra passato e futuro", Vallecchi, Firenze, 1970
- Hannah Arendt: "Vita Activa", Bompiani, Milano, 1988
- Hanna Arendt – Karl Jaspers: "Carteggio 1926-1969", Feltrinelli, Milano, 1989
- Heinrich Popitz: "Fenomenologia del potere (autorità, dominio, violenza, tecnica)", Il Mulino, Bologna, 1990
- Heinz Hartmann: "Psicologia dell'io e problema dell'adattamento", Boringhieri, 1966
- Hilary Putman: "Rappresentazione e realtà (Il computer è un modello adeguato per la mente umana?)", Garzanti, 1993
- Hilary Putman: "Verità e etica", Il saggiaiore, Milano, 1982
- Howard S. Becker: "Outsiders (Saggi di sociologia della devianza)", Gruppo Abele, Torino, 1996

- Humberto Maturana: “Autocoscienza e realtà (la fondazione biologica della conoscenza di sé ed il dominio fisico dell’esistenza)”, Cortina, 1993
- Humberto Maturana – Francisco Varala: “Macchine ed esseri viventi (l’autopoiesi e l’organizzazione biologica)”, Astrolabio, Roma, 1992
- Italo Pardo: “Elite senza fiducia (ideologie, etiche di potere, legittimità)”, Rubettino, Soneria Mannelli (Cz), 2001
- Ivan D. Illich: “Rovesciare le istituzioni”, Armando, Roma, 1973
- J. Richard Eiser: “Psicologia sociale cognitivista”, il mulino, Bologna, 1983
- Jaime Tallis: “Autismo infantile”, Ed. scientifiche Ma.Gi., Roma, 2000
- James Hillman: “Il potere (come usarlo con intelligenza)”, Mondolibri, Milano, 2002
- Janina Barman: “Inverno nel mattino, una ragazza nel ghetto di Varsavia”, Il Mulino, Bologna, 1994
- Janusz Korczak: “Come amare il bambino”, Emme, Milano, 1979
- Janusz Korczak: “Il diritto del bambino al rispetto”, Luni, Milano, 1994
- Jean Marabini: “La vita quotidiana a Berlino ai tempi di Hitler”, Fabbri, 1999
- Jean Piaget: “Biologia e conoscenza”, Einaudi, Torino, 1983
- Jean Piaget: “La costruzione del reale nel bambino”, la nuova Italia, Firenze, 1973
- Jean Piaget: “La presa di coscienza”, ETAS libri, Milano, 1975
- Jean Piaget: “L’equilibratura delle strutture cognitive”, Boringhieri, Torino, 1981
- Jean Piaget: “Lo strutturalismo”, Il Saggiatore, Milano, 1985
- Jean Piaget: “Psicologia ed epistemologia”, Loescher, Torino, 1971
- Jean Piaget: “Riuscire e capire”, Editori Riuniti, 1976
- John Flavell – Patricia H. Miller – Scott A. Miller: “Psicologia dello sviluppo cognitivo”, Il Mulino, Bologna, 1996
- John G. Benjafield: “Psicologia dei processi cognitivi”, Il Mulino, Bologna, 1995
- Joseph De Finance: “Etica Generale”, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997
- Karl Mannheim: “Ideologia e utopia”, Il Mulino, Bologna, 1964
- Karl Mannheim: “Le strutture del pensiero”, Laterza, Roma-Bari, 2000
- Karl Popper: “I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza”, Mondadori, Milano, 1987
- Karl Popper: “La conoscenza e il problema corpo-mente”, Il Mulino, Bologna, 1996
- Karl Popper: “Logica della ricerca scientifica”, Einaudi, Torino, 1970
- Karl Popper: “Scienza e filosofia”, Club degli editori, Milano, 1998
- Lester R. Kurtz: “Le religioni nell’era della globalizzazione (una prospettiva globale)”, Il Mulino, Bologna, 2000
- Liana Valente Torre: “L’evoluzione dell’intelligenza in Jean Piaget”, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Luciano Rossi: “Psicodialettica (Il viaggio archetipico dell’antropos verso il Sé artificiale)”, Quattroventi, Urbino, 1999
- Lucio Cottini: “Che cos’è l’autismo infantile”, Carocci, 2002
- Luigi Berzano – Franco Prina: “Manuale di sociologia della devianza”, NIS, 1995
- Luigi Ceccarini: “Le voci di Dio”, L’ancora del Mediterraneo, Napoli, 2001
- Luis Roninger: “La fiducia nelle società moderne (un approccio comparativo)”, Rubbettino, Messina, 1992
- Lynn Hunt: “La rivoluzione francese (Politica, cultura, classi sociali)”, Il Mulino, Bologna, 1989
- Marc Augé: “Il senso degli altri (attualità dell’antropologia)”, Bollati Boringhieri, Torino, 2000
- Maria Montessori: “Manuale di pedagogia scientifica”, Giunti-bemporad Marzocco, Firenze, 1970
- Marie Dominique Amy: “Affrontare l’autismo”, Armando, Roma, 2000
- Marina Valcarengi: “I manicomi criminali”, ed. Gabriele Mazzotta, Milano, 1975
- Marina Valcarengi: “Nel nome del padre”, ed. Tranchida, Milano, 1987
- Mario Rizzardi: “Argomenti di psicologia sociale ed evolutiva”, Quattroventi, Urbino, 2000
- Martin Buber: “Il principio dialogico”, Comunità, Milano, 1959
- Martin Buber: “Mosé”, Fabbri, Milano, 1991
- Massimo Piattelli Palmarini: “L’illusione di sapere”, Mondadori, Milano, 1995
- Maurice Merleau-Ponty: “Fenomenologia della percezione”, Bompiani, 2003
- Maurice Merleau-Ponty: “il visibile e l’invisibile”, Bompiani, Milano, 1993

Maurizio Cotta – Donatella Dalla Porta – Leonardo Morlino: “Scienza Politica”, Il Mulino, Bologna, 2001

Massimo Bonfantini, “L’esistenza della realtà”, Bompiani, Milano, 1976

Massimo Negrotti: “La terza realtà”, Dedalo, Bari, 1997

Massimo Negrotti: “Letture di metodologia delle scienze sociali”, Quattroventi, Urbino, 1998

Max Adler “Religione e società”, Cadmo editore, Roma, 1991

Max Weber: “La politica come professione”, Anabasi, Milano, 1994

Michael Baxandall: “Forme dell’intenzione (Sulla spiegazione storica delle opere d’arte)”, Einaudi, Torino, 2000

Michael Fordham: “Il sé e l’autismo”, Ma.Gi, 2003

Michel Foucault: “Sorvegliare e punire (la nascita della prigione), Einaudi, Milano, 1993

Michel Maffesoli: “Del nomadismo (per una sociologia dell’erranza)”, Franco Angeli, Milano, 2000

Michel Maffesoli: “L’ombra di Dioniso (una sociologia delle passioni)”, Garzanti, 1990

Michelantonio Lo Russo: “L’avventura del rischio”, Rubbettino, 2002

Naomi Klein: “No Logo (economia globale e nuova contestazione)”, Baldini-Castoldi, 2001

Nicola Abbagnano: “Scritti esistenzialisti”, Utet, Torino, 1988

Niklas Luhmann: “Funzione della religione”, Morcelliana, Brescia, 1991

Niklas Luhmann: “Illuminismo sociologico”, Il Saggiatore, Milano, 1983

Niklas Luhmann: “Il Rischio”, Bruno Mondatori, Milano, 1996

Niklas Luhmann: “La Fiducia”, Il Mulino, Bologna, 2002

Niklas Luhmann: “Procedimenti giuridici e legittimazione sociale”, Giuffré, Milano, 1995

Niklas Luhmann: “Sociologia del diritto”, Laterza, Roma-Bari, 1977

Niklas Luhmann: “Teoria politica nello stato del benessere”, Franco Angeli, Milano, 1983

Niklas Luhmann – Raffaele De Giorgi: “Teoria della società”, Franco Angeli, Milano, 1991

Nina Sutton: “Bettelheim: una vita”, Le lettere, Firenze, 1997

Olivier Reboul: “Introduzione alla retorica”, Il Mulino, Bologna, 1996

Orlando Carpi: “E. Kant: Dalla critica alla metafisica della moralità”, V.A.E., Bologna, 1988

Paolo Jedlowski: “Il tempo dell’esperienza (studi sul concetto di vita quotidiana)”, Franco Angeli, Milano 1986

Paolo Jedlowski: “Il sapere dell’esperienza”, Il Saggiatore, Milano, 1994

Patrizia Querini – Sabrina Cipolletta: “Struttura psicologica nella relazione individuo-gruppo”, Franco Angeli, 1998

Peter L. Berger: “Il brusio degli angeli (Il sacro nella società contemporanea)”, Il Mulino, Bologna, 1995

Peter L. Berger: “Una gloria remota (avere fede nell’epoca del pluralismo)”: Il Mulino, Bologna, 1994

Peter L. Berger – Thomas Luckmann: “La realtà come costruzione sociale”, Il Mulino, Bologna, 1969

Philip Abrams: “Sociologia storica (estratto capp. I-V)”, Il Mulino, Bologna, 1983

Pierre Lévy: “Cybercultura (gli usi sociali delle nuove tecnologie)”, Feltrinelli, Milano, 1999

Pierre Mounoud: “Pierre Mounoud, Dal pensiero all’azione”, La Nuova Italia Scientifica, 1995

Piotr Sztompka: “La fiducia nelle società post comuniste (una risorsa scomparsa)”, Rubbettino, Messina, 1996

Platone: “Eutidemo”, Nuova Italia, Firenze, 1969

Primo Levi: “Se questo è un uomo-La tregua”, Euroclub, Milano, 1979

R. B. Joyson: “Psicologia e senso comune”, Il mulino, Bologna, 1976

Raffaella Fabbri: “Giovani e mode: modalità del comunicare”, Mediateca delle Marche, Ancona, 2000

Raymond Aron: “Le tappe del pensiero sociologico (Montesquieu, Max, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber)”, Mondatori, Milano, 1981

Raymond Boudon: “L’ideologia (origine dei pregiudizi)”, Einaudi, Torino, 1991

Riccardo Pacifici: “Midrashim (fatti e personaggi biblici)”, Fabbri, Milano, 1997

Robert Putnam: “La tradizione civica nelle regioni italiane”, Mondatori, Milano, 1999

Roberto Escobar: “Il silenzio dei persecutori (il coraggio di Shahrazad)”, Il Mulino, Bologna, 2001

Roberto Escobar: “Metamorfosi della paura”, Il Mulino, Bologna, 1997

Roberto Esposito: “Communitas (origine e destino delle comunità)”, Einaudi, 1998

Roger Gentis: “Contro l’istituzione totale”, Savelli, Roma, 1974

- Scheila Spensley: "Frances Tustin", Armando, Roma, 1997
- Siegfried Herrmann: "Il soggiorno di Israele in Egitto", Paideia, Brescia, 1972
- Silvia Bonino – Alida Lo Coco – Franca Tani: "Empatia (i processi di condivisione delle emozioni)", Giunti, Firenze, 1998
- Sofia Vanni Rovighi: "Gnoseologia", Morcelliana, Brescia, 1963
- Sofia Vanni Rovighi: "Husserl", La Scuola, Brescia, 1947
- Stanley Milgram: "Obbedienza all'autorità", Einaudi, Torino, 2003
- Stefano Castelli: "La mediazione (teorie e tecniche)", Raffaello Cortina, 1996
- Stephen P. Stich: "Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva", Il Mulino, Bologna, 1994
- Temple Grandin: "Pensare in immagini (e altre testimonianze della mia vita di autistica)", Erikson, Trento, 2001
- Thomas Luckmann: "La religione invisibile", Il Mulino, Bologna, 1969
- Thorstein Veblen: "La teoria della classe agiata (studio economico sulle istituzioni)", Comunità, Torino, 1999
- Tommaso D'Acquino: "Compendio di teologia (e altri scritti)", UTET, 2001
- Tommaso D'Acquino: "Summa Teologica", vol. 12, Salani, 1965
- Ugo Volli: "Il libro della comunicazione: idee, strumenti, modelli", il Saggiatore, Milano, 1994
- Ugo Volli: "Manuale di semiotica", Laterza, 2001
- Ugo Volli – Omar Calabrese: "Come si vede il telegiornale", Laterza, 1980
- Ulric Neisser: "Conoscenza e realtà (Un esame critico del cognitivismo)", Il Mulino, Bologna, 1981
- Umberto Eco: "Segno", ISEDI, Milano, 1973
- Umberto Eco: "Sulla letteratura", Mondolibri, Milano, 2002
- Uta Frith: "Autismo (spiegazione di un'enigma)", Laterza, Milano, 1996
- Veziò Ruggeri: "L'identità in psicologia e teatro", Ed. scientifiche Ma.Gi., Roma, 2001
- Vincenzo Ferrari: "Lineamenti di sociologia del diritto", Laterza, Roma-Bari, 2002
- Vittorio Lanternari: "Crisi e ricerca di identità (folklore e dinamica culturale)", Liguori, Napoli, 1977
- Vittorio Lanternari: "Problemi di etnocentrismo e identità"
- Wendy Griswold: "Sociologia della cultura", Il Mulino, 2002
- Willy Pasini: "L'autostima (volersi bene per voler bene agli altri)", Mondolibri, Milano, 2001
- Zygmunt Bauman: "La libertà", Città aperta, Troina (En), 2002
- Zygmunt Bauman: "La società dell'incertezza", Il Mulino, Bologna, 1999
- Zygmunt Bauman: "Modernità e Olocausto": Il Mulino, Bologna, 1992
- Zygmunt Bauman: "Voglia di comunità", Latenza, Roma-Bari, 2001