

ISSN 2283-642X_ DICEMBRE 2020 /16

IUSVE*Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE



#16

I dipartimenti scrivono

IUSV*Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE

DIRETTORE RESPONSABILE:

Riccardo Michielan, SDB Padova

DIRETTORE SCIENTIFICO:

Roberto Albarea, IUSVE

REDAZIONE:

Anna Pileri, Vicedirettrice e Redazione, Dipartimento Psicologia IUSVE

Michela Drusian, Dipartimento Comunicazione IUSVE

Christian Crocetta, Dipartimento Pedagogia IUSVE

Michele Marchetto, Dipartimento Comunicazione e Dipartimento Psicologia IUSVE

Enrico Orsenigo, IUSVE

SEGRETERIA DI REDAZIONE:

Anna De Rosa, IUSVE

COMITATO SCIENTIFICO:

Anna Maria Ajello, Università di Roma "La Sapienza"

Olga Bombardelli, Università di Trento

Roberta Caldin, Università di Bologna

Lucio Cottini, Università di Udine

Sabino De Juan Lopez, CES Don Bosco Madrid

Michele Pellerey, UPS Roma

Arduino Salatin, docente ord. IUSVE

CONCEPT E PROGETTO GRAFICO:

Ufficio di Comunicazione Integrata IUSVE

IMPAGINAZIONE:

Michele Lunardi, Ufficio di Comunicazione Integrata IUSVE

- 04** **EDITORIALE**
Roberto Albarea
- 08** **LETTURE JASPERSIANE: PSICOLOGIA DELLE VISIONI DEL MONDO**
Michele Marchetto (coordinatore), Luca Cremasco,
Francesco Manfrè, Denis Rossi - IUSVE
- 34** **CONSAPEVOLEZZA CORPOREA E AUTOREGOLAZIONE NELLO SPORT:
IL PROTOCOLLO BAHIYA-S**
Marcella Bounous, Davide Mate, Raffaele Zenti - IUSVE
- 50** **AUTOIMPRENDITORIALITÀ E SENSO DI INIZIATIVA**
Cristiano Chiusso - IUSVE
- 64** **RECUPERO SCOLASTICO E REINSERIMENTO SOCIALE
NEL COMUNE DI FRATTAMAGGIORE:
IL PROGETTO RS²**
Vincenza Festa - Progetto Giovani
- 78** **TUTELARE IL NEGATIVO**
Enrico Orsenigo - IUSVE
- 92** **HIKIKOMORI: ANALISI DI UN MESSAGGIO DELL'ANIMA.**
Marco Marcato - IUSVE
- 108** **RECENSIONI**

EDITORIALE

Roberto Albarea

Con questo numero termina la mia collaborazione a *IUSVEducation*, in quanto direttore scientifico della rivista.

Gli articoli qui presentati sono, a mio parere, rilevanti e di diversa provenienza, così da testimoniare la tensione e il rispetto (e mi si perdoni l'inserzione personale) che mi hanno accompagnato in questi otto anni di lavoro. Si è cercato di non escludere aprioristicamente alcun autore, al di là del ruolo ricoperto: potevano essere docenti o affermati ricercatori, neolaureati o collaboratori esterni, confidando nelle risorse dell'intelligenza personale di ciascuno.

Sono stato aiutato da molte persone, sia dai membri del comitato di redazione sia da collaboratori capaci, perché su di essi ho fatto affidamento. Lo ripeto: ho fatto riferimento principalmente alle persone.

A tutti loro va il mio ringraziamento sincero.

Per quanto riguarda il presente numero, si vedrà che alcuni scriventi sono gli stessi che hanno fornito contributi apparsi nei due numeri precedenti (Michele Marchetto e collaboratori, di cui abbiamo apprezzato l'impegno nel contributo del n. 14; Enrico Orsenigo e Marco Marcato), altri autori sono collaboratori non nuovi nel contesto della rivista (Marcella Bounous e Cristiano Chiusso).

Questo per testimoniare la continuità nei percorsi di riflessione e di ricerca che ciascuno ha intrapreso. A tali affezionati collaboratori si aggiunge in questo numero Vincenza Festa, la quale presenta uno studio sulla dispersione scolastica in una zona del Napoletano complessa e frastagliata; d'altra parte la Festa lavora da anni presso il *Cantiere Giovani*, una ONG di Frattamaggiore che favorisce e diffonde azioni di volontariato, si occupa di politiche giovanili, di inclusione sociale e di promozione culturale, per cui il lavoro, frutto della sua tesi magistrale, si presenta come una ricerca sul campo, documentata sia dal punto di vista teorico sia dal punto di vista della propria esperienza personale.

Gli articoli spaziano da alcune riflessioni propriamente filosofico-educative (Marchetto e coll.) ad attente esplorazioni su casi specifici (Bounous e Marcato), dall'importanza del pensiero critico e divergente (Orsenigo) a interessanti indicazioni relative ad una rinnovata configurazione del 'fare impresa' (Chiusso) sino alla ricerca testimoniata sul campo della citata Vincenza Festa.

Il contributo di Luca Cremasco, Francesco Manfré e Denis Rossi, coordinato da Michele Marchetto, dal titolo *Lecture jaspersiane: Psicologia delle visioni del mondo*, è l'esito di un laboratorio condotto con gli studenti del corso di laurea di Psicologia dello Iusve nell'a.a. 2019-2020. Il suo intento è di introdurre alla lettura dell'opera dello psichiatra e filosofo tedesco Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, con l'attenzione a riflettere sia sullo statuto epistemologico della psicologia in relazione alla filosofia, sia sulle implicazioni esistenziali della pratica psicologica. In ciò l'articolo, che non vuole né può essere esaustivo, si distingue per gli strumenti ermeneutici che offre al lettore interessato alla tematica.

Marco Marcato sviluppa una analisi dell'*Hikikomori*, come manifestazione socio-psicologica e patologica, per spaziare oltre, attraverso un percorso intrecciato di riferimenti interessanti e stimolanti, fra i quali emerge l'esperienza del Monte Verità, che diede vita anche agli incontri multidisciplinari di *Eranos*, descritti ed analizzati dall'autore.

Da parte sua Marcella Bounous offre in questo numero uno stimolante studio sperimentale che ha come focus l'autoregolazione corporea nella pratica sportiva, la quale include le dimensioni educative della consapevolezza, della disponibilità e della interpretazione di sé; dice l'Autrice: «Il nucleo portante di queste pratiche di accettazione è quello di sviluppare una capacità contemplativa rispetto ai propri stati interni: osservare, accettare senza modificare».

L'articolo di Enrico Orsenigo porta a pensare e a riflettere intorno al lavoro dell'intelligenza critica e al ruolo della resistenza (o della resilienza), facendo emergere la dimensione dell'interrogativo (piuttosto che le facili risposte) rispetto alle problematiche emerse agli inizi di questo terzo decennio del XXI secolo.

Il contributo di Cristiano Chiusso risulta essere un puntuale *excursus* sulle competenze imprenditoriali oggi necessarie: sottolineando come l'imprenditorialità sia intesa soprattutto: «come l'abilità dell'individuo di trasformare le idee in azioni; comprende competenze trasversali quali la creatività, l'innovazione e l'assunzione di rischi, la pianificazione e la progettazione per raggiungere degli obiettivi; essa non serve solo alla professione, ma alla vita di tutti i giorni» (cit.); in questo modo le *Entrepreneurial Skills* non sono un sinonimo delle *Business Skills* ma convogliano altre dimensioni che si rifanno (come si desume dalla citazione) alle *General e Soft skills*. Si tratta di appellarsi alla cultura e all'educazione, rivolte esse stesse ad una nuova figura di imprenditore, in un processo di *Self-empowerment*.

Come non riferirsi a tale proposito alla lungimirante persona che fu Adriano Olivetti?¹ Come si vede, sono questioni di rilevanza fondamentale che mostrano, ancora una volta, come l'attività educativa rivolta alla crescita dei giovani e delle giovani sia polivalente e come essa richieda un atteggiamento e uno sguardo di ampi orizzonti, capace di coniugare la correttezza/competenza professionale e la comprensione umana e relazionale dell'operare.

Infine, per terminare, vorrei avanzare alcune considerazioni in merito a come si è affrontata (*e si affronta*) nel nostro Paese la lotta contro la diffusione della pandemia virale: si tratta di riflessioni che hanno a che fare con il nostro compito di educatori. Sono state le competenze scientifiche degli esperti e le responsabilità etiche assunte dai numerosissimi operatori sanitari e volontari impegnati nel sociale che hanno permesso di superare la prima fase, delicatissima, della diffusione del virus.

1 Cfr. Albarea, R. (2012), *La nostalgia del futuro*, Pisa, ETS, pp. 95-126.

In tale contesto la tecnologia è stata preziosissima ma (come ho scritto nel precedente editoriale) sono state le *persone* che sono state capaci di gestirla.

Noi tutti, infatti, assistiamo a due tempi di elaborazione.

Da un lato si fa riferimento alla scienza, la quale per sua natura è cauta, deve vagliare attentamente le proprie procedure e le conclusioni cui essa arriva (la sostenibilità), tenendo presente le numerose variabili che intervengono in un dato fenomeno (la complessità); dall'altro ci sono le esigenze economiche e sociali sempre più pressanti, che chiedevano nella prima fase di fare in fretta.

La *buona* politica ha cercato, e cerca, di mediare fra queste due modalità di tempistica, in un processo che ha posto in risalto il senso di responsabilità individuale e comunitario.

Ecco, vorrei dire che questo è il compito primario dell'educazione: sviluppare l'intelligenza in tutti i suoi aspetti, con umiltà, senza troppe esaltazioni, stando in continua ricerca, e permettere a ciascuno di fare le proprie scelte responsabili, in vista del bene comune.

Detto questo, non mi resta che augurare buon lavoro a tutti.

LETTURE JASPERSIANE: PSICOLOGIA DELLE VISIONI DEL MONDO

**Michele Marchetto (coordinatore), Luca Cremasco,
Francesco Manfrè, Denis Rossi**

IUSVE

Questo articolo è l'esito di un lavoro seminariale e laboratoriale tenuto nell'ambito del corso di laurea in Psicologia dello IUSVE nell'a.a. 2019-2020, al quale hanno partecipato circa venticinque studenti, coordinati dal prof. Michele Marchetto. Di loro, tre hanno contribuito alla stesura di quanto viene qui presentato, valorizzando i report degli incontri seminariali condotti sulla lettura dell'opera di K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*. Di essa si presentano qui, in termini molto essenziali, i nuclei concettuali più importanti, con l'intento di sollecitare la riflessione sui temi che vi vengono affrontati. Ciò è in linea con l'edizione 2018-2019 del laboratorio, condotto sul testo di E. Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, nella comune attenzione allo statuto epistemologico della psicologia e al suo fondamento esistenziale.

Parole chiave: psicologia, esistenza, visione del mondo, immagine del mondo, involucro, totalità, personalità, persona.

This paper is the result of a seminar and workshop held at IUSVE in 2019-2020, which was attended by twenty-five students under the coordination of prof. Michele Marchetto.

Three of them contributed to write what is here submitted, that is the report of their workshop as regards K. Jaspers work, Psychologie der Weltanschauungen. Here its fundamental conceptions are focused in a very essential way, in order to urge some thoughts about topics which are faced by Jaspers. This is consistent with Psycholab 2018-2019, which was devoted to Husserl's, Phänomenologie und Psychologie, with the same attention to psychology's epistemology and its existential basis.

Keywords: Psychology, Existence, Vision of world, Image of world, Shell, Whole, Personality, Person.



Stare insieme a pensare, di nuovo

Dopo la fortunata edizione dell'a.a. 2018-2019 dello *Psycholab* dedicato al rapporto fra fenomenologia e psicologia¹, si è deciso di riproporre la formula, affrontando la lettura di un'opera complessa e molto articolata come la *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicologia delle visioni del mondo*, 1919) di Karl Jaspers (1883-1969). La scelta è stata suggerita dalla medesima esigenza che aveva mosso alla lettura del saggio di Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, ossia la riflessione sui fondamenti epistemologici della psicologia, cui si è aggiunta una prospettiva esistenziale.

Leggere, interpretare, comprendere un testo di questo genere ha comportato un lavoro preliminare, al quale si sono dedicati, in particolare, Luca Cremasco, Francesco Manfrè e Denis Rossi, che ne hanno individuato i nuclei concettuali fondamentali da presentare nel Laboratorio. Su di essi si è svolto il confronto con un gruppo di studenti del corso di laurea di Psicologia dello Iusve, che, inizialmente concentrati solo sull'*Introduzione* dell'opera, hanno finito quasi tutti con il leggerla per intero.

Il che ha consentito un dialogo di ampio respiro, i cui *report*, curati a turno da una coppia di studenti, sono confluiti nel presente articolo. Ne deriva il suo carattere non sistematico né organico, a volte necessariamente frammentario, che ripropone suggestioni appena abbozzate, insieme al tentativo di restare fedeli al testo e ai concetti jaspersiani.

È su queste premesse che si è scelto di introdurre questo breve saggio con una riflessione relativa all'ermeneutica del testo della *Psicologia delle visioni del mondo*, che pone al centro il processo di comprensione del suo senso. Si tratta di una dinamica speculare al procedere dello stesso Jaspers, che intende sollecitare un nesso costitutivo fra le forme del conoscere e l'esistenza, o l'esperienza vissuta, del lettore.

Da questo punto di vista si è cercato di indicare in termini assolutamente essenziali, e naturalmente parziali, il significato di alcuni concetti filosofici che fanno da presupposto alla visione jaspersiana della psicologia, di cui si sono affrontati alcuni nuclei concettuali. Ad essi seguono alcuni spunti di riflessione che, come gli altri lungo il testo, sono evidenziati all'interno di un riquadro grigio.

Va infine sottolineato che, come la precedente esperienza laboratoriale, anche questa ha ricevuto la spinta decisiva dallo Iusve, che, anche nella difficoltà provocata dal *lockdown* del secondo semestre dell'a.a. 2019-2020, non ha mancato di sollecitare il confronto fra studenti e fra docenti e studenti.

La stessa formula dello *streaming* non ha privato i partecipanti della possibilità di confrontarsi su temi di grande respiro; anzi, ha aperto nuove possibilità, sempre fondate sull'idea della centralità della persona "singolare e irriducibile".

Michele Marchetto

La stesura del presente articolo è opera di Luca Cremasco, Francesco Manfrè e Denis Rossi, che hanno potuto usufruire dei *report* dei colleghi dello *Psycholab*, fra i quali ricordiamo i frequentatori più assidui: Gaia Carniato, Federico Casarin, Maria De Palma, Elena Fabiani, Matteo Foletto, Rachele Fuser, Sara Gabrieli, Giacomo Garon, Fabio Lot, Elena Manfrin, Sara Manfredi, Francesca Masut, Chiara Meneghetti,

¹ Cfr. Marchetto, M. (coordinatore) – Cremasco, L. – Manfrè, F. – Rossi, D. – Sorarù, E. (2019), Alle cose stesse. Conoscere la fenomenologia come fondamento alla psicologia, *IUSVEducation. Rivista interdisciplinare dell'educazione*, n. 14, pp. 64-83.

Isabella Nugnes, Sofia Prezzamà, Nicholas Russo, Riccardo Sacco, Alessandro Schiabel, Michela Soardo, Margherita Venchierutti.

Con la *Psicologia delle visioni del mondo*
 Jaspers giunge ad assegnare alle scienze psicologiche
 Un'ottica nuova, che non consiste più nel *descrivere* (Dilthey)
 O nel *comprendere* (lo Jaspers di *Psicopatologia*)
 I vissuti [*Erlebnisse*] che compongono i mondi dei sani e dei malati,
 ma nel vedere in questi mondi delle *varianti di quell'invariabile ontologica*
 che è la "visione del mondo" [*Weltanschauung*] in cui si raccolgono
 i tratti intenzionali essenziali della struttura costitutiva e normativa
 dei mondi che di volta in volta si danno.

(U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*)

1. La questione ermeneutica: comprensione, interpretazione, spiegazione

1.1. Comprensione e auto-comprensione

La comprensione del senso di un testo presuppone un approccio ermeneutico che si articola a partire dai pre-giudizi o pre-comprensioni provenienti dalla vita del lettore/interprete e dalla sua esperienza, fino all'espressione di una comprensione parziale nella forma di giudizi che saranno a loro volta un nuovo punto di partenza. Con ciò si crea un circolo interpretativo che considera la condizione storico-psicologica in cui si è situati come il solo punto d'appoggio per avviare la comprensione del senso. In altri termini l'approccio ermeneutico è condizionato dalla stratificazione di comprensioni che fanno da base al dialogo che si instaura con il testo stesso.

È questo il criterio adottato per "comprendere", più che per "spiegare", il testo dell'opera di Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), *Psicologia delle visioni del mondo*. Nella comprensione autentica, infatti, non sussiste una netta e marcata differenza fra il soggetto che comprende e l'oggetto che viene compreso: non c'è semplicemente il soggetto separato dall'oggetto, ma uno scambio continuo fra-le-parti. L'immersione nel testo è immersione in se stessi, è la spinta esegetica nel doppio movimento del prendere e dell'esser presi dal testo: è una «fusione di orizzonti»², che non porta mai ad una sintesi definitiva, ma piuttosto a un ininterrotto processo di unione e disunione delle prospettive, nella co-appartenenza fra vecchio e nuovo, fra tradizione e cambiamento.

Questo modo di avvicinare il testo di Jaspers è coerente con la preoccupazione dello stesso psichiatra e filosofo tedesco di sottolineare l'importanza del legame fra conoscenza ed esperienza di sé, fra sapere e situazione personale. Si tratta di uno degli obiettivi della *Psicologia delle Visioni del Mondo*: «offrire delle spiegazioni e delle possibilità quali mezzi di autoriflessione»³, in particolare per lo psicologo.

*L'immersione
 nel testo
 è immersione
 in se stessi*

2 Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, trad. it. a cura di Vattimo, G. (2000), *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, pp. 356-357.

3 Jaspers, K. (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, trad. it. di Loriga, V. (1950), *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, p. 9.

L'autoriflessione è così importante perché è il momento in cui il sapere, diventando oggetto di se stesso, si modifica immediatamente⁴ secondo quel processo di soggettivazione che culmina nell'*Erlebnis*, ovvero nell'esperienza vissuta.

1.2. Ermeneutica e metodo fenomenologico-esistenziale

In base a queste premesse, Jaspers propone per la psicologia un metodo che ricerchi i modi in cui l'oggetto possa essere colto unitariamente e intuitivamente dal soggetto: il metodo fenomenologico-esistenziale. Attraverso di esso egli riconosce, con una certa vicinanza a Nietzsche, che «la nostra comprensione del mondo è un'interpretazione, e la nostra comprensione del mondo altrui è un'interpretazione dell'interpretazione»⁵. Questa affermazione pone in essere un filosofare storico e non metafisico, inscritto cioè in una dialettica che tiene conto della necessità di intima appropriazione del mondo (personale e altrui) e del fatto che, tuttavia, questa appropriazione non divenga una chiusura o una posizione assoluta. La vera e autentica interpretazione, infatti, non pretende di essere esaustiva e definitiva. Il processo interpretativo è quel procedere della circolarità ermeneutica che favorisce il risveglio della vita dello spirito, perché in grado di connettere il livello storico e universale della conoscenza al livello personale e particolare dell'esperienza vissuta.

Lo stesso Martin Heidegger, che sta a fondamento di una certa ermeneutica filosofica, nel contesto della sua ontologia fondamentale e analitica esistenziale, mette in rilievo il ruolo decisivo dell'interpretazione⁶. La sua importanza come momento della comprensione, emerge ontologicamente dal fatto che ci avviciniamo a qualcosa sempre a partire da una pre-comprensione che in realtà *non è soggettiva*, e all'interno della quale si avvia l'elaborazione delle possibilità ermeneutiche. La pre-comprensione

sta a significare che *non è la coscienza la sede unica dell'interpretare*. Infatti quanto noi comprendiamo della cosa viene pre-giudicato dalla nostra precomprensione, ovvero da una struttura [la pre-struttura, *Vor-struktur*] di cui noi non siamo mai perfettamente consapevoli e padroni. La struttura del “pre” che condiziona il *Dasein* [Esser-ci, l'uomo nel suo modo di essere più proprio] e il suo processo interpretativo fa sì che la comprensione non sia mai un processo nelle mani del soggetto (così come aveva inteso l'ermeneutica pre-heideggeriana), ma sia fondamentalmente sottratto ad esso⁷.

L'accesso al mondo e ai suoi oggetti è perciò sempre preso nell'articolazione del “pre”, e l'indirizzo dell'ermeneutica deve muoversi nella consapevolezza che questo circolo è un modo fondamentale dell'essere dell'Esserci: «Il circolo della comprensione non è semplicemente un cerchio in cui si muova qualsiasi forma del conoscere, ma l'espressione della pre-struttura esistenziale propria dell'Esserci stesso»⁸.

L'accesso al mondo e ai suoi oggetti è perciò sempre preso nell'articolazione del “pre”

4 Jaspers, K. (1913), *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Springer, trad. it. di Priori, R. (1964), *Psicopatologia generale*, Roma, “Il pensiero scientifico”, pp. 377-378.

5 Ivi, p. 321.

6 Cfr. Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, trad. it. a cura di Volpi, F. (201910), *Essere e tempo*, Milano, Longanesi. Quanto alla funzione della fenomenologia in questo contesto, cfr. ivi, §7.

7 Cortella, L. (2011), *Dal soggetto al linguaggio*, Venezia, Cafoscarina, p. 140.

8 Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 189. Non è casuale citare proprio questo passo in cui è esplicito il concetto di *vor-struktur* perché sarà proprio questo tema, ovvero quella della pre-struttura dei significati, la critica che il giovane Heidegger muoverà a Jaspers nella sua recensione *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»* [Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers, 1919/21, in Heidegger, M., 1976, *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Klostermann, trad. it. a cura di Volpi, F., Segnavia, Milano, Adelphi, 19943, pp. 431-471].

1.3. Comprensione [*Verstehen*] e spiegazione [*Erklären*]

Il rapporto ermeneutico fra “comprensione” e “interpretazione” va accostato a quello fra “comprensione” e “spiegazione”. Scrive Giuseppe Cantillo:

Mentre nelle scienze naturali si rimane nell’ambito delle relazioni causali, in psicopatologia si presenta un altro genere di relazioni, secondo le quali i fenomeni indagati non sono confrontabili tra loro meccanicamente e dal di fuori, in virtù cioè del nesso causa-effetto, bensì sorgono spontaneamente gli uni dagli altri, dall’interno, secondo un nesso comprensibile e tramite dei rapporti di senso⁹.

Jaspers eredita questa discussione da Wilhelm Dilthey, che nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introduzione alle scienze dello spirito)* propone una sostanziale distinzione fra le scienze della natura e quelle dello spirito¹⁰. È in queste ultime che viene riconosciuto il metodo introspettivo-soggettivo come il modo privilegiato per studiare l’essere umano: l’immediatezza della vita per come viene esperita soggettivamente, alla quale ci si può accostare attraverso la propria esperienza personale. Essere di fronte ad un altro essere umano significa stare dinanzi ad un altro essere che, “come me”, guarda alla propria esperienza in modo diretto. È questa la base per i concetti di empatia e di immedesimazione. Comprendere, dunque, è un auto-comprendersi nella comprensione dell’altro.

Essere di fronte ad un altro essere umano significa stare dinanzi ad un altro essere che, “come me”, guarda alla propria esperienza in modo diretto.

Questo metodo implica la possibilità di una conoscenza interna e immediata di una realtà effettuale inter-soggettiva, ossia tra-soggetti. Nel contempo esso riconosce e valorizza la persona come essere che ha una storia, dei vissuti e un insieme di significati, che la costituiscono e la motivano a compiere delle scelte in un senso piuttosto che in un altro. La comprensione ha quindi a che fare con “un tutto”: il contesto, la condizione storica, l’intreccio dei rapporti personali. Ed è proprio questo il carattere ermeneutico della dinamica, nel senso cioè che le parti acquisiscono significato in relazione alla totalità di cui sono parte, senza esaurirla.

Dal canto suo Jaspers supera la via della spiegazione causale, per privilegiare un approccio che sappia partire dall’analisi e descrizione di singoli fenomeni (comprensione-statica; fenomenologia; *Erlebnis*; immagine del mondo) per arrivare a connetterli per mezzo di una costruzione di senso e di relazioni comprensibili (comprensione-genetica)¹¹. Egli intende mettere l’accento sulla concatenazione di stati psichici che sono comprensibili nella loro evidente connessione (ad esempio, è comprensibile la gelosia di un amante tradito).

In questo senso la comprensione è “visione [*Anschauung*]”, ossia l’intuizione che sa tenere insieme gli opposti, individuandoli nella loro espressione nel mondo concreto (molteplicità s-connessa), e tenendoli insieme nell’idea di una totalità (relazioni comprensibili): è il rapporto fra l’uno e il molteplice che si rende visibile perché i fenomeni sono fra loro connessi in quanto appartenenti ad un unico e grande processo: «Due sono pertanto le specie di osservazione psicologica nella psicologia comprensiva: da un lato l’accozzamento puro e semplice di singoli fenomeni intelligibili, e dall’altro

⁹ Cantillo, G. (2001), *Introduzione a Jaspers*, Roma-Bari, Laterza, p. 26.

¹⁰ «Queste scienze hanno una base fondativa e una struttura del tutto diverse da quelle della natura. Il loro oggetto si compone di unità date, non schiuse, che ci sono comprensibili da dentro; qui noi sappiamo, comprendiamo dapprima, per conoscere gradualmente. Un’analisi progressiva di un intero che possediamo fin dal principio in un sapere immediato e in una comprensione: ecco quindi qual è il carattere della storia di queste scienze» [Dilthey, W., 1883, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart, trad. it. di De Toni, G.A. (2007), *Introduzione alle scienze dello spirito*, Milano, Bompiani, p. 215].

¹¹ Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 29-30.

la comprensione del molteplice sotto il segno delle idee di una totalità»¹². A differenza della spiegazione, che ricerca all'esterno il rapporto causa-effetto, la comprensione è resa possibile dai nessi spontanei ricavati dall'interno e dal senso che ne deriva:

«Le connessioni psichiche oggettivate è possibile soltanto spiegarle, ma non comprenderle, così come le connessioni razionali o motivazionali o emotive le possiamo soltanto comprendere, ma non spiegare»¹³.

La comprensione dunque è partecipazione alla vita nelle sue modalità “vitali”, ed è valorizzazione di una sorgente soggettiva, che, per quanto epistemologicamente criticabile su alcuni punti, è evidente per natura.

La comprensione dunque è partecipazione alla vita

2. Presupposti filosofici di una “psicologia delle visioni del mondo”

Per avvicinarci alla comprensione del senso della *Psicologia delle visioni del mondo*, è necessario indicare i nuclei filosofici essenziali intorno ai quali si organizza la filosofia jaspersiana, ricordando che la loro tematizzazione si struttura solo dopo il lavoro sulla psicopatologia (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913) e sulla psicologia (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919). Ciò non toglie che si possano ritrovare già in questi lavori, oltre che in altre opere coeve, contenuti ai quali sarà data sistematicità in *Philosophie* (*Filosofia*, 1932) e in *Von der Wahrheit* (*Sulla verità*, 1947).

2.1. L'Abbracciante [*Umgreifende*]

Il concetto di *Umgreifende*¹⁴ è assimilabile a quello heideggeriano di “Essere [*Sein*]”, che si distingue da quello tipico dell'ontologia classica per la sua fondamentale inoggettività¹⁵: «[l'*Umgreifende*] è ciò che non si presenta mai in sé stesso, ma in cui tutte le altre cose si presentano»¹⁶. L'abbracciante è la totalità del manifestarsi che rimanda alla totalità del non-manifesto e che si sottrae alla riduzione ad oggetto:

La nostra conoscenza procede dal *tutto indeterminato* del nostro mondo (nel quale viviamo immediatamente) all'*oggetto determinato* (che compare nel mondo e a partire da questo ci si fa incontro); e poi ancora a partire da qui procede verso la *chiusura del mondo*, colta consapevolmente nei suoi orizzonti (nel sistema dell'essere in vigore di volta in volta). In ognuno di questi passi l'essere ci è presente, ma con nessuno di essi abbiamo l'essere stesso: ogni volta si mostra infatti la possibilità di un procedere ulteriore, al di là della manifestazione raggiunta dell'essere, verso l'interno dell'essere stesso. L'essere determinato, l'essere saputo è sempre abbracciato da qualcosa d'ulteriore. [...]

¹² Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 46.

¹³ Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, p. 17.

¹⁴ Per la traduzione di *Umgreifende*, cfr. Jaspers, K. (1935), *Vernunft und Existenz*, Groningen, Wolters, trad. it. di Lamacchia, A. (1971), *Ragione ed esistenza*, Torino, Marietti, pp. 49-50, nota.

¹⁵ A distinguerlo dall'essere dell'ontologia classica è anche il nome che Jaspers dà alla disciplina che lo studia: la periecontologia: «La risposta alla domanda, perché le cose stiano così e non altrimenti, si trova nel mostrare l'essere-così nella sua totalità. Di contro all'ontologia [alla quale appartiene anche la deduzione del mondo] abbiamo messo la periecontologia, in quanto essa è proprio questo accertamento delle modalità dell'abbracciante. Al posto di una deduzione speculativa dell'accadere totale, mostriamo la manifestazione al limite [*die Erscheinung an den Grenze*]» (Jaspers, K., 1947, *Von der Wahrheit*, München, Piper, trad. it. di D'Angelo, D., 2015, *Sulla verità. Logica filosofica*, Milano, Bompiani, p. 1751).

¹⁶ Jaspers, K. (1953), *Einführung in die Philosophie*, München, Piper, trad. it. di Chiodi, P., *Introduzione alla filosofia*, Milano, Raffaello Cortina, pp. 23-24.

Questo essere, che non è né oggetto (...) né un tutto configurato in un orizzonte (...), lo chiamiamo abbracciante.

il movimento continuo, il fluire della vita nella quale siamo immersi.

Questo essere, che non è né oggetto (che sempre restringe) né un tutto configurato in un orizzonte (che sempre limita), lo chiamiamo abbracciante¹⁷.

“Abbracciante” significa dunque sia il manifesto sia il non-manifesto che si rivela come ulteriorità rispetto al manifesto.

2.2. Esperienza [*Erfahrung*]

Per quanto riguarda il concetto di esperienza, è necessaria, in primo luogo, una precisazione terminologica attraverso il confronto con Husserl. Mentre questi utilizza il termine *Erleben*, da cui deriva *Erlebnis* (l’esperienza vissuta), Jaspers utilizza il termine *Erfahrung*, che indica invece la processualità, il divenire, dato che nella parola troviamo il *Fahren* (viaggio), che ne vira il significato verso l’idea di ‘movimento’.

La filosofia che vi sottende è quella che considera l’esperienza in costante movimento, in un processo dialettico analogo allo scorrere della vita. Per Jaspers, infatti, anche l’esperienza, è la continuità parallela alla processualità della vita in costante divenire; non è soltanto l’esperienza vissuta, in senso fenomenologico, di un soggetto che, attraverso l’intenzionalità, la porta a coscienza, ma è il movimento continuo, il fluire della vita nella quale siamo immersi. Non è neppure l’esperienza nel senso scientifico del dato empirico, ma il rapporto con una dimensione processuale e vitale infinita. In ciò Jaspers sembra avvicinarsi più a Heidegger che a Husserl, in quanto, se per quest’ultimo l’esperienza ha una valenza prettamente gnoseologica, e quindi contemplativa, dell’oggettivo, per il primo prevale il coinvolgimento del soggetto nel dato. Si tratta di una concezione che non è puramente teoretica, ma che si avvicina dialetticamente alla dimensione concreta e pratica dell’esperienza:

In primo luogo l’esperienza in senso empirico, cioè l’accertamento esteriore e non intellettuale di dati sensoriali, di ‘fatti’ che ci sono, coesistono, si succedono; e in secondo luogo l’esperienza nel senso affatto diverso di esperienza interiore, come ascoltazione di ciò che viene dato, come un ficcare lo sguardo e uno sperimentare vitale in situazioni e in moti dell’animo, nelle valutazioni e nella animazione che le idee producono. Per la distinzione delle due specie di visione è usabile questa semplice frase di Aristotele: ‘come la vista è in rapporto con le cose visibili, così lo spirito è in rapporto con le cose spirituali’¹⁸.

2.3. Esistenza [*Existenz*]

In Jaspers il termine ‘Esistenza [*Existenz*]’, diversamente che in Heidegger, non coincide con il *Dasein*. Per lui, infatti, *Dasein* indica la forma empirica del soggetto nel mondo, il suo ‘essere localizzato’ in un mondo: «Posso pensare il non-io come quell’*unico mondo oggettivo* che sussiste per l’io come coscienza in generale, e l’io come quell’*esserci* [Dasein] del mio particolare me stesso che è nel suo mondo»¹⁹. Per questo «l’esserci raggiunge la sua piena realizzazione come *essere-nel-mondo*. Per l’esistenza possibile [*mögliche Existenz*] il mondo è solo un campo della sua manifestazione»²⁰.

¹⁷ Jaspers, *Sulla verità*, cit., p. 81.

¹⁸ Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 82.

¹⁹ Jaspers, K. (1956), *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin, Springer, trad.it. di Galimberti, U. (1977), *Filosofia 1. Orientazione filosofica nel mondo*, Milano, Mursia, p. 55.

²⁰ Jaspers, K. (1956), *Philosophie. II. Existenzhellung*, Berlin, Springer, trad.it. di Galimberti, U. (20192), *Filosofia 2. Chiarificazione dell’esistenza*, Milano, Mursia, p. 26.

L'esistenza è dunque ciò a cui posso arrivare attraverso la coscienza-in-generale del mio esserci [Dasein]: «Il mio esserci non è dunque esistenza, ma l'uomo è, nell'esserci, possibile esistenza. L'esserci c'è o non c'è; l'esistenza, invece, essendo possibile, con la scelta e con la decisione, dirige i suoi passi verso l'essere o, allontanandosene, verso il nulla»²¹.

Per Heidegger, invece, «l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza»²².

A differenza di Jaspers, perciò, Heidegger afferma che l'esistenza è inscindibile dall'esserci, e che il grado di essere del mio esserci può condizionare solo il modo con cui io sto al mondo, non il mio contatto con l'Essere: «L'inautenticità dell'Esserci non importa però un 'minor' essere o un grado 'inferiore' di essere. L'inautenticità può invece determinare l'Esserci, secondo la sua forma concreta più piena, nella sua operosità e vivacità, e nella sua capacità di interessarsi e di godere»²³.

Mentre in Heidegger l'esistenza è inscindibile dall'essere empirico, in Jaspers si giunge ad essa attraverso l'oltrepassamento, o trascendimento, dell'essere empirico: lo sviluppo dell'individuo è condizionato dal suo esserci *particolare*, ovvero dalle circostanze, dall'epoca in cui vive, dalle condizioni sociali e da tutte le altre contingenze in cui «sono nel mondo solo in quanto sono nella mia situazione»²⁴, con la quale «rimane un legame nel limite del suo esserci, nei suoi costumi antecedenti e nelle sue abitudini»²⁵. In essa può certamente «liberarsi da ogni mondo particolare per seguire altre possibilità»²⁶. Queste sono le possibilità dell'esistenza, che si differenziano dalle possibilità dell'esserci perché «alla *possibilità oggettiva*, come accordo delle rappresentazioni con le condizioni temporali, si contrappone la *possibilità della scelta come indecisione di quel futuro che è la mia stessa esistenza*»²⁷. Benché nemmeno l'esistenza del singolo possa dirsi universale, perché «l'esistenza non pretende nessuna universale validità»²⁸, è a partire da essa che il soggetto può guardare a se stesso e al mondo «leggendovi le cifre dell'essere trascendente»²⁹, e quindi avviarsi al rapporto con la totalità.

L'esserci c'è o non c'è; l'esistenza, invece, essendo possibile, con la scelta e con la decisione, dirige i suoi passi verso l'essere o, allontanandosene, verso il nulla.

2.4. Ragione [Vernunft] e intelletto [Verstand]

All'"esistenza e all'"esserci" corrispondono le due facoltà della ragione (*Vernunft*) e dell'intelletto (*Verstand*). La facoltà che indaga l'esistenza in quanto trascendenza è la ragione, quella che per Kant è la "ragione metafisica", che oltrepassa i limiti dell'esperienza e della concretezza finita per accedere alla fonte originaria, al fondamento. Al contrario, quando si considera l'uomo nella sua particolarità empirica, biologica, sociale, psicologica, ..., ci si affida all'intelletto, ovvero alla facoltà che si occupa del dato determinato e circoscritto. In queste definizioni riverbera la differenza fra lo spiegare, ovvero l'esercizio della *Verstand*, e il comprendere, ovvero l'esercizio della *Vernunft*.

Ciò posto, l'esistenza, rispetto all'*Umgreifende* che in essa si manifesta, è *Ur-sprung* (sorgente originaria) da cui ad esso si accede, non in termini di conoscenza oggettiva, ma in virtù di quella che Jaspers chiama "fede filosofica".

21 Ivi, p. 25.

22 Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 60.

23 Ivi, p. 61.

24 Jaspers, *Filosofia I*, cit., p. 58.

25 Ivi, p. 6.

26 *Ibidem*.

27 Ivi, p. 38.

28 Jaspers, *Filosofia II*, cit., p. 39.

29 Jaspers, *Filosofia I*, cit., p. 63.

2.5. Trascendenza [*Transcendenz*]

Insito nel concetto di esistenza in quanto sorgente originaria, è quello di trascendenza:

Dal punto di vista del trascendere, questo mondo non è più un esserci che sussiste da sé, ma è solo un fenomeno. Dal canto suo l'uomo, [...] è esistenza possibile. All'uomo come coscienza in generale il mondo appare, nell'orientazione intramondana, come mondo, mentre come esistenza possibile nel mondo gli si dischiude la trascendenza³⁰.

*L'esistenza è sempre
trascendenza*

L'esistenza è sempre trascendenza nella misura in cui è in rapporto con ciò da cui essa proviene e con ciò a cui essa è destinata.

3. Nuclei concettuali della *Psicologia delle visioni del mondo*: contributo alla definizione della “visione del mondo”

3.1. Scissione soggetto-oggetto, dimensione trascendentale e “visione del mondo”

La questione della scissione [*Spaltung*] soggetto-oggetto rappresenta uno snodo centrale di tutto il discorso jaspersiano. Essa è la struttura fondamentale della nostra coscienza, il fenomeno originario dell'opposizione del soggetto nei confronti dell'oggetto. In senso hegeliano è il momento della mediazione del “per-sé”, per cui l'esperienza è mediata da un oggetto intenzionato, nel senso che è portato a galla nel rapporto costitutivo con la coscienza. La sua importanza consiste nel fatto che può portare alla consapevolezza oggettuale, alla conoscenza dei propri stati emotivi e alla rappresentazione dei propri vissuti:

Nell'atto del conoscere possediamo ogni essere solo nella scissione soggetto-oggetto; cioè lo possediamo come oggetto per la nostra coscienza, non come è in sé, ma come appare nella scissione a questa “coscienza in generale”. Perciò nella realtà empirica abbiamo l'essere solo come lo incontriamo nelle categorie della nostra coscienza, come manifestazione nelle molteplici forme generali dell'esperienza, della esplicabilità, della comprensibilità³¹.

*«La nostra vita
trascorre in codesta
scissione di soggetto
e oggetto. Da essa
e solo da essa trae
origine la molteplicità
che noi scorgiamo».*

Noi viviamo in questa scissione: «La nostra vita trascorre in codesta scissione di soggetto e oggetto. Da essa e solo da essa trae origine la molteplicità che noi scorgiamo»³². Per Jaspers non si può considerare il rapporto fra soggetto e oggetto solo da un punto di vista meramente gnoseologico, intendendo il soggetto come colui che conosce, e l'oggetto, separato dal soggetto, come ciò che viene conosciuto. Se ci si limita a questa distinzione, si incorre in una visione riduzionistica, come sottolinea anche Heidegger nel saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*³³. Nel rapporto di conoscenza così inteso

³⁰ Jaspers, *Filosofia I*, cit., p.71

³¹ Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., p. 805.

³² Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 33.

³³ Cfr. Heidegger, M (1950), *Die Ära des Weltbildes*, in Heidegger, M. (1950), *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, trad. it. di Chiodi, P. (1968), *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 71-190.

il mondo viene ridotto a oggetto circoscrivibile e determinabile, al punto che l'uomo se ne può appropriare a proprio piacimento.

Accanto a questo punto di vista Jaspers propone un modo di intendere il rapporto soggetto-oggetto in cui il soggetto si rapporta da sempre con se stesso, divenendo oggetto per se stesso. Sulla scorta di Kierkegaard, egli definisce il soggetto come un rapporto o, meglio, come un «rapportarsi al rapporto»³⁴. Intendere il soggetto in questi termini ci permette di non cadere nel riduzionismo, in quanto soggetto e oggetto non vengono considerati separatamente, bensì nel loro rapporto reciproco, dato che è il soggetto ad essere oggetto per se stesso.

Ciò che permette di superare la scissione tra soggetto e oggetto, è la 'visione del mondo' come totalità, il 'punto archimedeo'. In essa, infatti, «soggetto e oggetto non sono per nulla due punti stabili e definitivi, anzi sono infiniti e impenetrabili nel loro fondo. [...] Ogni mondo può solo concepirsi come prospettiva vista dal soggetto [...], soggetto e oggetto sono quasi l'ombra l'uno dell'altro, e determinati e condizionati l'uno dall'altro»³⁵. La 'visione del mondo' è caratterizzata dal movimento polare infinito di un insieme di punti di vista soggettivi che si oggettivano continuamente nella misura in cui vengono via via elaborati. L'oggettività, tuttavia, non viene mai raggiunta nella sua interezza, nel senso che la 'visione del mondo' rimane sempre aperta e inoggettivabile. La sua caratteristica fondamentale non è tanto la capacità di oggettivare, ma la forza nel dare vita e movimento.

Se le cose stanno così, in che rapporto l'oggetto è al soggetto? È un rapporto subordinato, in cui l'oggetto esiste solo perché esiste il soggetto? Il mondo sta lì per me, come afferma Husserl? Questo passaggio esige di affrontare il tema del "trascendentale", in senso kantiano.

Sulla linea dell'analitica kantiana, infatti, Jaspers afferma che il soggetto esercita una funzione trascendentale rispetto all'oggetto: il soggetto è la condizione di senso dell'oggetto, per cui l'indagine trascendentale coincide con la ricerca di quelle forme con cui l'oggetto si dà agli occhi del soggetto. Per Jaspers «ogni forma trascendentale è come tale un vuoto e nudo reticolato, che condiziona tutto ciò che è oggettivo, e non è né psichica né fisica né soggettiva né oggettiva»³⁶. Le forme trascendentali sono ciò che rende possibile il rapporto di senso fra soggetto e oggetto, anche a livello psichico, cosicché presupporle fa emergere una questione epistemologica di grande rilievo per la psicologia:

Esse sono l'inerte, non vivo di per sé; sono l'indispensabile, l'elemento che non bisogna mai perdere, nemmeno con la coscienza. Esse sono il luogo in cui si articola l'esistenza psichica della scissione di soggetto e oggetto, come è il luogo in cui si articola e di cui ha bisogno imprescindibile ogni vita organica l'acqua, che pure per quella vita è indifferente, ed è in se stessa priva di forza. Conducono l'indagine su tali forme la logica e le scienze analoghe. Ai fini della conoscenza dello spirito umano tale ricerca non è granché interessante, come non è interessante ai fini della conoscenza della vita un'indagine sull'acqua e le sue proprietà. O forse quelle forme sono da paragonare alla morfologia generale contrapposta alla morfologia empirica, fisiologica. Ma come per la biologia è necessario conoscere le proprietà dell'acqua così per la psicologia occorre conoscere le indagini trascendentali³⁷.

Questo passo mostra come la filosofia che si occupa delle forme trascendentali, sia fondativa per la psicologia. La loro conoscenza è fondamentale per giustificare

La 'visione del mondo' è caratterizzata dal movimento polare infinito di un insieme di punti di vista soggettivi

Le forme trascendentali sono ciò che rende possibile il rapporto di senso fra soggetto e oggetto, anche a livello psichico

34 Cfr. Kierkegaard, S.A. (1849), *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelser*, trad. it. di Fabro, C. (2008), *La malattia mortale*, Milano, SE.

35 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, p. 32.

36 Ivi, p. 38.

37 Ivi, p. 39.

*Davanti a sé lo
psicologo non ha una
somma di sintomi,
ma una persona
che li vive*

le modalità del rapporto fra soggetto e oggetto, che, in quanto costitutivo dell'essere umano, lo è anche, di conseguenza, dell'indagine psicologica che se ne occupa. È grazie alle forme trascendentali che il soggetto può porre se stesso come oggetto. In base a queste premesse, come sottolinea Aurelio Molaro³⁸, Jaspers giunge a dividere concettualmente la psicologia in oggettiva e soggettiva. Mentre la prima si basa solo sui sintomi oggettivi, diventando prossima alla fisiologia, la seconda, detta anche “psicologia fenomenologica”, riconosce il valore dell'auto-osservazione e dei fenomeni soggettivi. La psicologia soggettiva pone l'attenzione sulle «singole datità psichiche e [...] le loro relazioni, diviene *stricto sensu* ‘fenomenologia’, vale a dire *descrizione soggettiva* dell'accadere psichico»³⁹, dove il termine ‘soggettiva’ va inteso secondo il senso trascendentale che si va qui chiarendo. Si tratta di una psicologia attenta ad ogni singola soggettività e capace di indagare quelle forme che rendono possibile determinate modalità di esperienza di un soggetto. Compito dello psicologo non sarà solo quello di diagnosticare una patologia confrontando i sintomi del proprio paziente con le classificazioni dei manuali diagnostici, ma anche di valorizzare la soggettività della persona nella sua irripetibile unicità. Davanti a sé lo psicologo non ha una somma di sintomi, ma una persona che li vive, li sente e li incarna in una struttura di senso unica e singolare⁴⁰.

3.2. Involucro [*Gehäuse*]

Il concetto di ‘involucro’ è l'elemento discriminante fra ‘immagine del mondo [*Weltbild*]’ e ‘visione del mondo [*Weltanschauung*]’⁴¹. Il termine è utilizzato da Jaspers per indicare il carattere di chiusura dell'immagine del mondo che, affermandosi come assoluta e incontrovertibile, pretende di negare ogni nuova esperienza: «Quando poi possediamo, saldi e cristallini, mondo e realtà e mete, o non abbiamo fatto ancora nessuna esperienza delle possibilità di maturare una visione del mondo, oppure siamo calcificati in un *guscio* e non ne facciamo più»⁴².

*Il rinchiudersi
in un involucro
non permette di
accogliere le nuove
esperienze come
generative.*

Il rinchiudersi in un involucro non permette di accogliere le nuove esperienze come generative. In questo modo, ogni nuova esperienza viene privata del suo valore propulsivo allo sviluppo e viene chiusa in un sistema preconstituito che la “calcifica”. Ogni immagine del mondo è necessaria alla vita del soggetto in quanto conoscenza teoretica-oggettiva del mondo; tuttavia, quando essa non è più in grado di spiegare la vita, a meno di non irrigidire l'immagine ignorando l'esperienza, deve essere ‘superata’ formando un'altra immagine capace di accogliere al suo interno la nuova esperienza. Questo superamento non è solo la fine dell'immagine del mondo, ma anche il punto di passaggio ad una nuova immagine che contenga al suo interno il superato. Questo processo è chiamato da Jaspers ‘processo di rifusione [*Umschmelzungprozeß*]’, per cui «l'involucro successivo rappresenta, rispetto al precedente, una totalità in cui sono abolite le contraddizioni nella quale si era avviluppata la precedente visione del mondo»⁴³. Di questo movimento è esempio emblematico il nichilismo: «Al nichilismo non bisogna sottrarsi con lo scansarlo, bisogna bensì farne esperienza [...], affinché sia superato e divenga quel puro e semplice elemento che esso è in ogni tipo spirituale»⁴⁴.

38 Cfr. Molaro, A. – Stanghellini, G. (2020), a cura di, *Storia della fenomenologia clinica. Le origini, gli sviluppi, la scuola italiana*, Torino, Utet.

39 Ivi, p. 9.

40 Cfr. Marchetto, M. (coordinatore) – Cremasco, L. – Manfrè, F. – Rossi, D. – Sorarù, E. (2019), *Alle cose stesse. Conoscere la fenomenologia come fondamento alla psicologia*, cit.

41 Vedi *infra*, § 5.

42 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p.18.

43 Ivi, p. 409.

44 Ivi, p. 353.

Ogni immagine del mondo è dunque necessaria al soggetto e contemporaneamente va superata perché continuamente in rapporto con il dinamismo del non-teoretico: «Tutto il teoretico si muove in particolare fra presupposti la cui origine non è puramente teoretica»⁴⁵.

Jaspers indica come anticipazione di questo tipo di movimento la dialettica di Hegel. Per Hegel ‘dialettica’ significa auto-movimento dello spirito, secondo un ritmo triadico. Il primo momento è quello identitario, in cui lo spirito è *in sé completo*, ma ancora non si conosce. Per conoscersi esso deve oggettivarsi, ovvero porsi davanti a sé nel «travaglio del negativo»⁴⁶, come contraddizione rispetto a se stesso, l’essere *per sé*. Nel terzo momento lo spirito *ricosce sé stesso* nella contraddizione. Ciò non significa ritornare alla perfetta identità con il primo momento, ma ‘togliere e mantenere’ [*Aufheben*] il negativo: tolto come contraddizione e mantenuto al livello più alto dell’*in sé e per sé*, per cui il terzo momento «è eguale a quell’immediatezza e a quella semplicità del cominciamento perché è il risultato, perché è ciò che è tornato in sé stesso; – ma ciò che è tornato in sé stesso è appunto il Sé; e il Sé è l’eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé»⁴⁷. È lo stesso Hegel a esemplificare questi passaggi affidandosi al caso dell’embrione: esso è già in sé uomo, ma per conoscere la sua vita egli deve crescere, cioè negare il suo esser-embrione. Arrivato all’essere-adulto, egli è uguale a ciò che *in nuce* era già in partenza, solo arricchito della sua contraddizione, ovvero si è reso effettuale⁴⁸. La concezione di Jaspers, tuttavia, si distingue da quella della dialettica hegeliana in due punti. In primo luogo, mentre questa pretende di giungere ad un sapere assoluto in sé concluso, quella non fa corrispondere il momento del superamento ad una sintesi definitiva e assoluta delle antinomie, ma alla posizione di nuove antinomie: «Hegel finisce nel sapere assoluto, noi cominciamo e restiamo nella nostra sfera, in un’assoluta ignoranza dell’essenziale»⁴⁹. In secondo luogo, agli occhi di Jaspers Hegel non ha compreso il valore ‘esistenziale’ dell’antinomia, risolvendola «in sede di pensiero e non in sede di esistenza»⁵⁰, per cui «egli è in grado di assorbire la lacerazione, il movimento nichilistico, l’antinomico nell’armonia in sé conclusa della totalità del suo sistema»⁵¹.

3.3. Totalità [*Ganzheit*]

Nell’introduzione alla *Psicologia delle visioni del mondo*, Jaspers definisce la visione del mondo come «qualcosa di totale e universale a un tempo»⁵², specificando subito dopo che, in relazione al sapere, essa «non può dirsi un ramo del sapere considerato singolarmente, bensì il sapere come totalità, come cosmo»⁵³. Questa definizione assume il punto di vista polare con cui Jaspers è solito pensare, associando al concetto di ‘totalità’ quello di ‘particolarità’ e di ‘parte’.

La totalità viene concepita in relazione alle parti, ma essa non è tanto la somma delle parti, dato che non è riconducibile ad un oggetto determinato, ma l’intero circoscrivente nel quale tutto è compreso. Essa è inoggettivabile, poiché è una dimensione in cui il soggetto è inserito, per cui non gli è possibile oggettivarla, ossia porla-davanti-a-sé come *ob-iectum*.

La totalità viene concepita in relazione alle parti, ma essa non è tanto la somma delle parti, (...), ma l’intero circoscrivente nel quale tutto è compreso.

45 Ivi, p. 365.

46 Hegel, G.W.F. (1807), *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Goebhardt, trad. it. di De Negri, E., *La fenomenologia dello spirito* (1973), Firenze, La Nuova Italia, p. 14.

47 Ivi, p.15.

48 «Se, indubbiamente, l’embrione è *in sé* uomo, non lo è tuttavia *per sé*; per sé lo è soltanto come ragione spiegata, *fattasi* ciò che essa è in sé; soltanto questa è la sua effettuale realtà» (ivi, p.15).

49 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 23.

50 Ivi, p. 283.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 11.

53 *Ibidem*.

Inoltre, la totalità non è staticamente immutabile, ma è sottoposta ad un'evoluzione. È la stessa antinomia a provocare il divenire della totalità, dato che «l'antinomia rimane sempre. E poiché c'è l'antinomia, la verità è in movimento, non è assoluta»⁵⁴.

Intesa nel suo intero, perciò, in quanto inoggettivabile, la totalità non può mai essere colta direttamente: «Noi non siamo in grado di concepire o pensare il mondo come totalità. Noi perveniamo sempre di nuovo a quelle antinomie: non per assaporarci in loro e non muovere più un passo, bensì per progredire conoscendo, incitati da quelle, e ricchi di nuove forze istintive, nella realtà concreta»⁵⁵

Rispetto alla totalità così intesa, l'uomo è egli stesso una totalità in quanto essere umano, ma è anche una sua parte, in quanto realtà contingente e finita.

L'uomo esiste come tutto. Egli assume la propria particolarità come forza e come limite, ma non come assoluta e come definitiva, e non come un tratto accentuato: egli e insieme uomo universale. Egli e un singolo e insieme genere umano. Senza dissolversi come individuo nella massa e senza isolarsi nella propria distinzione, egli ha la capacità di essere l'una cosa e l'altra, non però l'una cosa dopo l'altra o accanto all'altra, bensì in una viva sintesi delle due⁵⁶.

La visione jaspersiana non è quella di una prospettiva di conoscenza completa dell'uomo, proprio perché punta all'universalità e al 'generale'. È lo stesso Jaspers a chiarire il rapporto dell'uomo con la totalità: «La considerazione dell'universale non è ancora una visione del mondo: a essa bisogna che si aggiungano gli impulsi, che toccano l'uomo nella sua totalità e dalla sua totalità scaturiscono»⁵⁷. Gli impulsi indicano gli elementi particolari dell'esperienza individuale che possono alimentare la visione del mondo della persona. Secondo Jaspers, l'essere umano è incarnazione di totalità e individualità: in quanto esistenza, vive fra il mondo della totalità e quello dell'individualità, ed è proprio su questo terreno che si gioca la partita dell'esistenza di ogni singolo individuo, ovvero fra la totalità assoluta, eterna e immutabile, e l'esistenza contingente e storica della vita.

*l'essere umano
è incarnazione di
totalità e individualità*

3.4. Personalità [*Persönlichkeit*] e persona [*Person*]

Lungo tutto il testo della *Psicologia delle visioni del mondo* Jaspers utilizza il concetto di *personalità*, al quale attribuisce un significato attinente alla psicologia, mentre il termine *persona* assume un'accezione più filosofica, in quanto rimanda ad un connotato esistenziale. Considerare l'essere umano come persona o come personalità è differente: mentre la personalità può divenire patologica, comportando la comparsa di quelli che vengono chiamati disturbi di personalità, la persona è tale in quanto irriducibile ad ogni tentativo di oggettivazione in schemi diagnostici prestabiliti.

*la persona è tale in
quanto irriducibile
ad ogni tentativo di
oggettivazione in
schemi diagnostici
prestabiliti.*

Per gettare luce sulla differenza tra questi due termini, Romano Guardini, attento lettore di autori appartenenti o vicini alla fenomenologia, nel 1926, sette anni dopo la pubblicazione di *Psicologia delle visioni del mondo*, scrive un breve saggio dal titolo *Persona e personalità*. Per lui il concetto di "personalità"

contiene, in primo luogo, un momento dell'essere: il singolo essere caratterizzato; il singolo nella sua particolarità. In secondo luogo, contiene un momento assiologico,

⁵⁴ Jaspers, *Sulla verità*, cit., p. 971.

⁵⁵ Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 274.

⁵⁶ Ivi, p. 455.

⁵⁷ Ivi, p.12.

così come emerge nella proposizione: “Quest’uomo ha veramente una personalità”. Infine, in tale concetto entrano in gioco i momenti della libertà spirituale, della coscienza e dell’interiorità⁵⁸.

La persona, di contro, pur mantenendo tutte queste caratteristiche, si differenzia in quanto si auto-appartiene: «esser-persona significa anzitutto autoappartenenza nel numerico: sono uno; sono solo uno; non posso esser raddoppiato»⁵⁹.

Se teniamo ferma questa differenza, ci rendiamo conto che non è lo stesso considerare l’essere umano come una persona o come una personalità. Nell’ambito psicopatologico, ad esempio, un conto è considerare la personalità sintomatica del paziente, un altro è considerarlo come una persona. Per entrare nell’intimità personale uno psicologo deve saper anche mettere tra parentesi i tratti di personalità di chi ha di fronte, che sia affetto da un disturbo mentale o meno. In questo modo diventa possibile avere un contatto personale tra paziente e analista, ottenuto grazie all’apertura di un terreno comune. È solo qui che due solitudini si possono incontrare nella loro irriducibile intimità singolare. La differenza tra personalità e persona, dunque, non è una differenza di grado, ma di natura⁶⁰.

Mentre per Jaspers il nucleo personale rimane irriducibile, la personalità trae origine da due tipi di esperienza: l’una, viva, pulsante e attiva; l’altra, passiva e riflessiva.

È rilevante il tipo di effetto che le due differenti esperienze generano: mentre la prima origina gli eventi che rappresentano i fatti con cui lo psicologo si trova ad operare, la seconda si riferisce a quel vasto insieme di opere umane che rientra sotto il termine di ‘cultura’. Le opere culturali risultano particolarmente importanti perché permettono di formare la personalità dei posteri. Entrando in contatto con esse, i contemporanei possono instaurare una sorta di dialogo con le personalità degli autori vissuti in passato, che Jaspers chiama «grandi personalità». Questo dialogo permette alla personalità di ampliare i propri orizzonti, senza cadere nell’accettazione incondizionata di ciò che apprende, ma comprendendo ciò che la personalità di spicco ha testimoniato attraverso le proprie opere. A titolo esemplificativo delle due diverse esperienze e dei relativi esiti, si può citare il differente rapporto con la religione, e il mondo spirituale più in generale, vissuto dal credente popolare, poco istruito, e dal teologo. Il primo ‘vive’ la religione, immerge la sua esistenza nel proprio credo, assume quindi una posizione attiva nei suoi confronti; mentre il secondo la esplora mediante lo studio, l’analisi dei testi, della forma, delle opere artistiche e, più in generale, attraverso la cultura.

Questo rapporto fra la propria personalità e le «grandi personalità» che si sono susseguite nella storia, è importante perché permette di confrontare la propria ‘visione del mondo’ con un punto di vista esterno ad essa, in modo che si possa verificarne l’integrità ed eventualmente integrarne le possibili contraddizioni. Ci si sottrae così al rischio del relativismo e del solipsismo, evitando di considerare la propria ‘visione del mondo’ come l’unica possibile. Vi si può individuare un approccio metodologico di tipo

58 Guardini, R. (1926), *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*, in *Die Schildgenossen*, Bayern, Katholische Akademie, trad. it. di Brino, O. (2006), *Persona e personalità*, Brescia, Morcelliana, p. 28.

59 Ivi, p. 29.

60 Cfr. Stanghellini, G. (2017), *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, Milano, Raffaello Cortina, in cui l’autore espone il metodo PHD (“Phenomenology, Hermeneutics, Psychodynamics”). Questa pratica di cura è basata sull’integrazione di tre dispositivi di base: il dispiegamento fenomenologico, che consiste nell’aprire e mettere a nudo le pieghe delle esperienze del paziente; l’analisi ermeneutica, nella quale si pone l’attenzione sul ruolo attivo della persona nel prendere posizione e nell’interagire con le proprie esperienze anomale disfunzionali; e l’analisi dinamica, in cui sono inserite le esperienze e la presa di posizione della storia di vita del paziente.

*La personalità
è un insieme di
interconnessioni del
proprio materiale
psicologico biografico*

esistenziale: nel momento in cui compare un bisogno ci si può avvicinare alle varie opere delle personalità di spicco che in passato hanno avuto bisogni analoghi ai nostri, per trarne uno spunto utile per la propria situazione attuale.

Mentre l'essere umano considerato come persona, unica e irriducibile, se sviluppa alcune sue potenzialità, può emergere sul resto degli individui, l'essere umano considerato come personalità, quindi in una luce strettamente psicologica, è considerato come un'identità formata da diversi atteggiamenti, conoscenze, esperienze, ... che si sono accumulate e organizzate nel corso della vita. La personalità è un insieme di interconnessioni del proprio materiale psicologico biografico, funzionale a tenere il soggetto lontano dal pericolo del caos.

In questo contesto, si presenta la difficoltà di incontrare una persona con cui dialogare in modo autentico, dato che oggi l'alterità personale è spesso offuscata, o perché non è presente (si pensi, ad esempio, al dialogo sempre meno articolato fra genitori e figli), o perché l'interazione sociale è mediata dalla tecnologia. Sul piano psicologico, ciò si traduce in patologie più o meno gravi della personalità delle singole persone. Sul versante pedagogico, a questa situazione corrisponde la difficoltà a incontrare maestri, intesi non solo come viatico alla crescita intellettuale dello studente, ma anche come figura coadiuvante il suo sviluppo a tutto tondo. Nell'ottica di Jaspers, di fronte al maestro alle «grandi personalità» non basta la conoscenza intellettuale; ma è necessario vivere ed empatizzare con l'aspetto spirituale che esse incarnano. Sul piano psicoterapeutico, ad esempio, è senza dubbio più efficace e più autentico empatizzare con un paziente il cui problema è simile a quello che può aver vissuto lo stesso psicologo. Se si segue questa linea di pensiero, per interagire col paziente non basta la mera comprensione del problema da parte del terapeuta, poiché questo tipo di interazione non è olistica come lo sarebbe se il problema fosse stato vissuto anche dal terapeuta. Su un altro piano, ad esempio quello artistico, la dinamica risulta contraria, in quanto, di fronte ad un'opera d'arte, può avere il primato l'interazione emotiva con il suo significato profondo, cosa che può accadere anche senza che lo spettatore conosca alcunché dell'artista che l'ha creata, del periodo storico in cui è stata concepita e delle forme simboliche utilizzate dall'autore. Anche in questo caso l'ideale sarebbe mantenere una tensione polare fra l'esistenza da una parte, e la conoscenza dall'altra.

4. Metodologia per una psicologia delle visioni del mondo: polarità e dialettica

Il metodo privilegiato da Jaspers per dar vita ad una psicologia delle visioni del mondo è quello polare. Esso procede per polarità di concetti, riflettendo la struttura antinomica del mondo e del soggetto: «Quanto più in fondo giungono la coscienza e la vocazione, e tanto più si fa chiara [...] la coscienza della struttura antinomica del mondo [*antinomischen Struktur der Welt*]: ad ogni cosa voluta si collega (nel mondo oggettivo) [...], una cosa non voluta; ad ogni volizione si collega (nel mondo soggettivo) una non volizione, una controvolizione: noi stessi e il mondo siamo scissi antinomicamente [*antinomisch gespalten*]»⁶¹.

Il metodo polare trova il suo presupposto teorico nella stessa antinomia caratteristica dell'*Umgreifende*. Esso è antinomico poiché comprende in sé la verità dell'Essere che si manifesta e la falsità del manifesto in quanto solo un'immagine dell'Essere totale:

⁶¹ Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 268.

«L'antinomia fondamentale del nostro intero sapere sull'essere è questa: il sapere dell'essere ha luogo solo nell'oggettivazione, o facendosi immagini, o nella riflessione, ed è in ognuna di queste modalità alla deriva, sulla via dall'essere autentico all'essere ristretto. Ogni rivelarsi dell'essere è allo stesso tempo un occultamento»⁶².

In altri termini il metodo polare consiste nella disposizione intellettuale a prendere in considerazione anche l'opposto di ciò che si ritiene vero. Questo mettersi in ascolto della struttura antinomica permette la messa in discussione di se stessi e della propria visione del mondo, aprendosi al suo potenziale sviluppo infinito. Lo sviluppo metodologico è coerente con quella che Jaspers chiama «vita dello "spirito"», poiché è proprio da questo che le antinomie prendono origine e forza: «La sintesi antinomica dello spirito ha per conseguenza che dalla sua vita sgorgano continuamente e si rendono indipendenti [...] i singoli contrari, [...]. Quanto più comprensive e molteplici sono le antitesi tanto più intensivo è il moto dello spirito»⁶³. Le forze dello spirito che sottendono allo sviluppo, spingono la visione del mondo verso i suoi limiti o, meglio, verso le antinomie insite in essa. Di fronte al limite, per non 'calcificarsi' in una di esse e perdere la viva vita, l'individuo deve passare in un altro 'involucro' più ampio; «ma contemporaneamente la considerazione psicologica sviluppa la conoscenza del fatto che questi tentativi di saltare su un nuovo piano costituiscono appunto i processi vitali, i quali creano involucri nuovi credendo sempre di conquistare ormai l'assoluto, il definitivo. La considerazione psicologica sa che noi possiamo vivere soltanto in involucri»⁶⁴.

L'uomo, quindi, è come un elastico teso fra i poli della totalità e della particolarità: quando si immerge nella particolarità, è portato a superarla, dato che viene, per così dire, 'rimbalzato' nella totalità; quando, invece, si immerge nella totalità, viene proiettato nella particolarità ed è chiamato ad oltrepassarla, tornando alla totalità: «Ogni volta che noi diamo di piglio alla vita dello spirito abbiamo subito in mano qualcosa di particolare e perciò di finito. Possiamo tuttavia vedere che lì dentro si muove come forza qualche cosa, e che la direzione di questo moto porta nell'infinità»⁶⁵.

*il metodo polare
consiste nella
disposizione
intellettuale
a prendere in
considerazione anche
l'opposto di ciò che si
ritiene vero.*

5. "Visione" del mondo e "immagine" del mondo

Per chiarire la distinzione fra "visione" e "immagine" del mondo, è importante considerare la visione del mondo come a-logica: essa, infatti, non può essere né oggettivata né spiegata, perciò posta di fronte al soggetto «chiaramente e distintamente»⁶⁶, ma può essere colta soltanto attraverso l'intuizione e formata a partire da essa. Si può affermare che l'evoluzione della 'visione del mondo' proceda attraverso

62 Jaspers, *Sulla verità*, cit., p. 357. È interessante notare che Emanuele Severino ripropone questa questione attraverso il concetto di 'contraddizione C', risolvendo l'antinomia con l'affermazione che il divenir-manifesto è al contrario il togliimento della contraddizione fra l'essere manifesto e l'essere che non è manifesto: «Il processo o il divenire costituito dall'incremento di quell'orizzonte posizionale, che è determinato dal sopraggiungere delle costanti di S [l'Essere], è quindi lo stesso processo o atto di togliimento della contraddizione C (la quale si realizza – è chiaro – come una serie di contraddizioni C). Il divenire, come crescita dell'orizzonte posizionale originario, è togliimento della contraddizione» (Severino, E., 1981, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, p. 349).

63 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 399.

64 Ivi, p. 328.

65 Ivi, p. 380.

66 Cartesio, R. (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Leyde, Ian Maire, trad. it. di Gilson, E. e Carrara, E., *Discorso sul metodo* (1986), Firenze, La Nuova Italia, p. 59.

*Dalla visione
del mondo nascono
le immagini
del mondo*

*la visione del mondo,
che è inoggettivabile
e incomunicabile,
può essere solo
intuita attraverso
l'esperienza personale*

le intuizioni⁶⁷, che, elaborate poi attraverso la deduzione, generano un'immagine del mondo. Questa è dunque conseguenza della visione del mondo: «Dalla visione del mondo nascono le immagini del mondo, intese come ciò che si mostra in forma oggettiva concreta di fronte all'uomo. Le immagini del mondo non sono sfere esistenziali [...], né qualcosa di psichico, ma sono condizioni e conseguenze dell'esistenza psichica»⁶⁸. Mentre le visioni del mondo sono qualcosa di psichico e sempre in costante movimento, le immagini del mondo sono l'oggettivazione di queste forze.

L'intuizione è la forma conoscitiva che porta nella visione del mondo la vita dello spirito, e attraverso di essa ne permette lo sviluppo. Con l'intuizione vengono colte le 'situazioni-limite', ossia la struttura antinomica insita nella vita dello spirito⁶⁹. Per Jaspers ad essere essenziale nelle situazioni-limite è «la "struttura antinomica" dell'esistenza; e se questa è un limite proprio dell'immagine del mondo e della sua natura oggettiva, le corrisponde per altro, in sede soggettiva, la sofferenza che accompagna ogni vita»⁷⁰. È attraverso la sofferenza provata nelle situazioni-limite che è possibile fare esperienza della struttura antinomica di una visione del mondo e della vita dello spirito. Queste esperienze producono un cambiamento di comprensione, poiché «ciò ch'è per la ratio [deduzione] un concetto limite, è sostanza ed essenza per l'irrazionalizzabile intuizione»⁷¹. Se l'immagine del mondo appare come l'involucro che non sostiene l'antinomia, poiché quest'ultima è situata al 'limite' dell'immagine, l'impulso della viva vita, sperimentato ad esempio nella sofferenza provocata da una situazione-limite, mette in moto lo sviluppo che supera un'immagine del mondo e ne forma un'altra, nella quale la prima è contenuta come «puro e semplice elemento che esso è in ogni tipo spirituale»⁷².

Dunque, a differenza dell'immagine del mondo, che è oggettivabile, la visione del mondo, che è inoggettivabile e incomunicabile, può essere solo intuita attraverso l'esperienza personale: «L'uomo singolo può vederla e anche non vederla; e di ciò occorre accontentarsi»⁷³.

Giorgio Colli osserva che «la filosofia è un virgulto presto intristito uscito dall'albero della sapienza»⁷⁴. Quest'ultima è la visione del mondo dinamica, vitale, in quanto immediatamente vissuta e testimoniata dalla parola del Sapiente. La filosofia, intesa come trascrizione e come formalizzazione di quella sapienza, diventa l'artificiosa riduzione del divino, un sapere 'morto', come un'immagine del mondo. Pensando, ad esempio, a Socrate⁷⁵, ci si chiede se egli avesse o vivesse una visione del mondo. Socrate, più che 'possedere' una visione del mondo, la 'viveva', e l'accento da lui posto era sul "come", piuttosto che sul "ciò", ossia sui contenuti; egli riteneva, infatti, che la

67 Il rapporto intuizione-esperienza costituisce un punto di congiunzione fra il pensiero di Jaspers e quello di Husserl. Anche in quest'ultimo infatti, per quanto per scopi diversi, il vissuto dell'oggetto è colto attraverso l'intuizione [*Intuition*] «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'<intuizione> [*Intuition*] (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (Husserl E., 1950, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer, trad. it. di Costa, V., 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, vol. 1, pp. 52-53).

68 Berra, L. (2013), Considerazioni teorico-pratiche sul concetto di visione del mondo, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, 9, p. 37.

69 Jaspers considera in particolare quattro situazioni-limite: la lotta, la morte, il caso e la colpa (cfr. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, pp. 298-326).

70 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, p. 269-270.

71 Ivi, p. 160.

72 Ivi, p. 352.

73 Ivi, pp. 81-82.

74 Colli, G. (1975), *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, p. 116.

75 Cfr. Jaspers, K. (1957), *Die großen Philosophen*, München, Piper, trad. it. di Costa, F. (1973), *I grandi filosofi*, Milano, Longanesi.

parola scritta bloccasse il processo che è alla base del sapere. Il che, tuttavia, configge con l'esigenza di tramandare la conoscenza. È questa polarità che porta alla necessità del processo ermeneutico, in modo che il testo possa essere rivissuto e re-interrogato attraverso una continua e circolare interpretazione, in modo da non farlo morire.

La polarità di pensiero logico-pensiero alogico, associata a quella di immagine del mondo-visione del mondo, richiama l'immagine jaspersiana della legge del giorno e della passione per la notte:

Quando la legge del giorno in un primo momento dà la coscienza di una felicità impareggiabile nella comunicazione, nella vita dello spirito, nell'attuazione dei propri compiti e delle proprie idee, allora, alla fine di questo mondo così chiaro, si fanno sentire con altrettanta chiarezza i demoni che erano stati respinti. La notte alla quale mi affidai a occhi aperti non è il nulla, non è il male puro e semplice. Al di là del bene e del male, che hanno valore finché c'è una scelta da fare, la notte è male solo per il giorno, che però avverte di non essere il tutto. Quando io, affidandomi al giorno, mi sottraggo alla notte, non ho la consapevolezza assoluta di una verità senza colpa, ma so che mi sono sottratto ad una esigenza che lanciava appelli⁷⁶.

Per comprendere meglio l'immagine, è necessario contestualizzarla nella cultura mitteleuropea del primo Novecento, attraversata dalla compresenza di *Kultur e Zivilization*. La prima si riferisce all'istanza di vita primordiale, alla forza propulsiva che fa vivere, riscontrabile, ad esempio, nella ricerca del primitivismo nell'arte, in particolare con Picasso e Modigliani, oppure nell'"uomo senza qualità" di Robert Musil. Per *Zivilization* s'intende, invece, il processo di razionalizzazione del mondo che Weber descrive come età del disincantamento, un'età nella quale si innalza uno schermo fra lo scienziato e i fenomeni naturali, che lo scienziato spiega nella loro reciproca relazione ricavandone delle leggi. In questo senso

cultura [*Kultur*] significa unità, stile, forma, compostezza, giusto; è una certa organizzazione spirituale del mondo, sia pur tutto ciò avventuroso, scurrile, selvaggio, sanguinario, pauroso. La cultura può comprendere l'oracolo, la magia, la pederastia, il cannibalismo, culti orgiastici, inquisizione, autodafé, ballo di san Vito, processi alle streghe, fiorire di venefici e delle più varie atrocità. Civilizzazione [*Zivilisation*] è invece ragione, illuminismo, distrazione, ritegno, compostezza, scetticismo, chiarificazione...spirito⁷⁷.

La *Kultur*, tuttavia, pur non riducendolo alla razionalità, non esclude il pensiero. Proprio come nella visione del mondo, infatti, essa utilizza il pensiero, ma attingendone i contenuti alle intuizioni provenienti dalla 'passione della notte'. Questo magma sconosciuto, da cui essa forgia le forme del pensiero, è il vero a cui lo stesso Jaspers guarda quando tematizza il concetto di 'fede filosofica', ovvero quella «certezza che mi guida. Mediante [*la quale*] io vivo legato all'origine che mi parla nei contenuti pensati dalla fede»⁷⁸.

76 Jaspers, K. (1932), *Philosophie. III. Metaphysik*, Springer, Berlin, trad. it. di Galimberti, U. (2003), *Metafisica*, Milano, Mursia, p. 214.

77 Mann, T. (1957), *Politische Schriften und Reden*, Frankfurt a.M., Fischer, trad. it. di Arzeni, B. (1957), *Scritti storici e politici*, Milano, Mondadori, p. 35.

78 Jaspers, K. (1960), *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart, trad. it. di Garaventa, R. (2014), *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, Napoli-Salerno, Orthotes, p. 48.

*la filosofia si compie
nella misura in cui
resta incompiuta*

Il tema visione-immagine del mondo si declina anche nella polarità inconoscibile-conoscibile, per cui la possibilità di conoscere si dà come inesauribile. Nella filosofia di Jaspers vige il paradosso di compiutezza e incompiutezza, in quanto la filosofia si compie nella misura in cui resta incompiuta, ossia viene caratterizzata dall'apertura ad un orizzonte né esauribile né irriducibile ad oggetto. Scrive Jaspers:

Gli oscuri movimenti ed esperienze che riempiono la nostra vita psichica da un lato e il processo creatore dall'altro noi li avvertiamo come la vera e propria vita dell'anima; mentre il ripetere e l'imitare hanno un carattere meccanico. Solo ciò che ha preso forma compiutamente oggettiva è per altro ripetibile, imitabile, apprendibile. E tale processo è sempre o quasi sempre incompiuto. Il moto psichico contiene più che non la sua oggettivazione: questo più — per esprimerci in sede puramente formale — è insito nell'“insieme” della creazione come una forza propagatrice che tutto permea, di contro per esempio al dettaglio tecnico, al trucco, alla maniera nell'opera d'arte, al concetto particolare nella totalità dell'opera filosofica; e nel sensibile “indirizzo” di un'indagine empirica di contro al particolare concreto e al risultato singolo⁷⁹.

6. Lacerti di una discussione

La riflessione e il dialogo con Jaspers e le «grandi personalità» chiamate in causa hanno posto nello *Psycholab* una serie di domande, in particolare intorno alla questione dello statuto epistemologico della psicologia, con una conseguente problematizzazione sul piano dell'esercizio della professione.

6.1. Neutralità

Il confronto con la visione del mondo si traduce in una domanda che riguarda i suoi riflessi psicologici e pedagogici: è possibile trasformare una visione del mondo che guarda all'immutabile (al “tipo, all'“idea”)? In altri termini, è legittimo trasformare la visione del mondo di una persona in vista del suo benessere e della sua crescita personale? In che modo psicologo ed educatore possono influenzarla? Dall'esterno o entrando in gioco? Si solleva così la questione della loro neutralità. Riferimento classico può essere *La scienza come professione* di Max Weber. Lo stesso Jaspers riconosce il proprio debito teorico nei suoi confronti⁸⁰.

Non secondarie sembrano le suggestioni relative al rapporto fra psicologia e consulenza filosofica.

6.2. Formazione dello psicologo ed educazione al fondamento

L'esigenza che può avvertire uno studente in formazione psicologica è quella di ricercare un fondamento epistemologico ed esistenziale ai suoi studi. Il terapeuta deve essere in grado di mantenere una tensione polare fra la spinta alla ricerca

⁷⁹ Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p.512

⁸⁰ Jaspers, K. (1932), *Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier*, Tübingen, Mohr, trad. it. di Pocar, E. (1969), *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Napoli, Morano; cfr. Weber, M. (1919), *Wissenschaft als Beruf*, Berlin, Duncker & Humboldt, trad. it. di Volontè, P. (2008), *La scienza come professione*, Milano, Bompiani.

del fondamento dell'esistenza di chi ha di fronte, con la correlata sofferenza dovuta alla fatica di indagare e all'incertezza delle risposte, e un approccio rassicurante nei confronti del paziente, che permetta di alleviarne il dolore. Il rischio è che lo psicologo si limiti a svolgere la funzione di chi placa l'inquietudine con gli strumenti di cui è in possesso, perdendo quella forza inquieta necessaria a rendere efficaci i propri interventi. In questo modo egli non si limiterà ad aiutare il paziente solo perché obbligato dal codice deontologico, ma perché avrà alle sue spalle un sistema di valori (in continuo divenire) che lo affrancherà dall'inquietudine dell'esistenza⁸¹.

Ma è possibile a tutti attivare una forma di riduzione trascendentale in senso fenomenologico, qual è quella richiesta da questa impostazione epistemologica? Mettere fra parentesi la propria visione ordinaria della realtà, i propri pregiudizi, affrontando una costante messa in discussione delle proprie convinzioni, con l'obiettivo di aprirsi ad un livello assoluto e fondativo, ovvero trascendentale? È nello spazio critico aperto dalla riduzione che deve inserirsi una psicologia che vuole definirsi soggettiva, permettendo al paziente di affrontare le proprie difficoltà e di entrare nelle pieghe dell'anima, spesso tenute nascoste anche a se stesso. Compito dello psicologo è, una volta dispiegato quel vuoto, trasformarlo in uno spazio creativo⁸².

6.3. Il contesto e la relazione terapeutica

Per Jaspers l'atteggiamento del filosofo è teso alla ricerca dell'«immagine del mondo assoluta, ponendosi il problema della ragione e della validità di tutti i contenuti oggettivi»⁸³. Lo psicologo, invece, «evita di accennare e di rispondere alla questione se esiste o no un'immagine del mondo universalmente valida»⁸⁴, focalizzandosi sulla validità dell'immagine del mondo della persona.

Nel contesto terapeutico questo atteggiamento definisce l'oggetto stesso della psicologia: l'indagine dei contenuti mentali attraverso la 'presentificazione'⁸⁵. L'indagine filosofica, invece, verte sui metodi stessi della conoscenza. Nella *Psicologia delle visioni del mondo* si pone il primo problema, quello di indagare i vissuti delle differenti visioni del mondo. Jaspers, infatti, si affida ad un *approccio soggettivo alla fenomenologia*: il miglior modo per relazionarsi con il paziente è utilizzare i propri vissuti per comprendere ciò che l'altro sta vivendo. Secondo Jaspers, sul piano psicoterapeutico, in ottica fenomenologico-esistenziale, è più efficace e più autentico empatizzare con un paziente il cui problema è simile a quello che è stato precedentemente vissuto dallo psicologo. A differenza di Binswanger, fondatore della fenomenologia obiettiva di matrice heideggeriana, la fenomenologia soggettiva «considera incomprensibili i fenomeni che non possono essere ri-vissuti, e sentiti (per analogia) con i propri, da chi si confronta col paziente»⁸⁶.

Lo psicologo, invece, «evita di accennare e di rispondere alla questione se esiste o no un'immagine del mondo universalmente valida»

81 Dato che questa dinamica si può manifestare non solo negli psicologi, ma in qualsiasi essere umano (si pensi, ad esempio, all'inquietudine dell'arte genitoriale), risulta particolarmente importante estendere la formazione su questi nuclei prettamente filosofici a qualsiasi campo del sapere, in primis per aiutare le persone a comprendere meglio questa dinamica, e in secondo luogo per ampliare l'orizzonte della propria azione.

82 Cfr. Stanghellini, G. (2017), *Noi siamo un dialogo*, cit.

83 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p.167.

84 *Ibidem*

85 Jaspers, K. (1912), *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie*, Basel, Stiftung, trad. it. di Zippel, N. (2014), *La cura della mente. Filosofia della psicopatologia*, Roma, Castelvecchi.

86 Borgna, E (2001), Storia della vita dolorosa e straziata di Suzanne Urban, in Binswanger, L., *Der Fall Suzanne Urban*, Zürich, Orell Füssli, a cura di Galzigna, M. (2001), trad. it. di Giacometti, G., *Il caso di Suzanne Urban*, Venezia, Marsilio, p. 12.

Lo psicologo, quindi, accoglie e accetta il paziente con la sua immagine del mondo, per quanto questa possa rivelarsi bizzarra o diversa dalla propria, senza giudicarla né volerne appurare la veridicità. Si pensi al delirio, sintomo caratteristico della schizofrenia: non interessa se ciò che il paziente vede o sente sia reale (contenuto statico), ma ci si focalizza sul suo vissuto personale confrontato con i propri vissuti in merito a ciò (processo dinamico). Sia la visione del mondo del paziente sia quella del terapeuta dovrebbero essere pienamente vissute, e non frutto di una mera descrizione obiettiva. Per essere vissute in modo completo, entrambe le visioni hanno bisogno dell'autenticità. Il che significa «ciò ch'è più profondo in contrapposizione a ciò ch'è più superficiale; ciò che dura di contro a ciò ch'è momentaneo; non esiste concretamente, ma è un'idea, una direzione»⁸⁷. L'autenticità della visione del mondo non può essere misurata in base a parametri chiusi e oggettivi. Essa, in quanto presume che «persona e cosa siano indivisibili»⁸⁸, si concretizza nella durata dell'intera vita, è in continuo divenire e deve mantenere quel carattere di apertura, altrimenti si ridurrebbe a un 'involucro'.

nelle relazioni di aiuto è la stessa esistenza che va presa in carico

Nell'ottica jaspersiana, in prospettiva psicologica, quando viene messo in atto un intervento terapeutico, risulta fondamentale tenere a mente le considerazioni sulla totalità, poiché, in primo luogo, nelle relazioni di aiuto è la stessa esistenza che va presa in carico: «Nella comprensione psicologica di origine filosofica è possibile progettare ulteriori possibilità che tra loro si combattono. Esse si presentano come vie tra cui occorre scegliere. Il progetto chiarisce l'esistenza attraverso la possibilità di questa scelta, in cui però la possibilità scelta, essendo solo pensata, rimane sul piano dell'universalità, dove comprenderla significa solo esprimere una scelta esistenziale, non scegliere»⁸⁹.

In secondo luogo, mantenere il rapporto dialettico fra totalità e particolarità nella lettura di una patologia mentale significa non cadere nell'errore di ritenere sufficienti le letture manualistiche dei 'tipi psicologici'⁹⁰ standardizzati e considerati universalmente validi come totalità, né in quello di lasciarsi andare ad un puro particolarismo che ignora tutti gli studi in merito alla terapia psicologica. La giusta mediazione che indica Jaspers è quella «dove l'altro, anche se è ancora trattato come oggetto, è nello stesso tempo riconosciuto nella sua esistenza propria»⁹¹. Si tratta dunque di entrare in relazione con il soggetto, nella maniera più vera e autentica, per comprenderne il vissuto, le emozioni, i pensieri, che sono del tutto specifici, alla luce di conoscenze provenienti da studi su di una patologia conosciuta universalmente⁹².

ogni individualità è in rapporto all'idea dell'uomo totale e del cosmo.

Riassumendo, è evidente che a noi non è dato esaurire alcuna individualità né, con la nostra osservazione, comprenderne compiutamente alcuna. Ma occorre al tempo stesso ricordare che ogni individualità è in rapporto all'idea dell'uomo totale e del cosmo. Questo rapporto polare permette, attraverso l'esistenza, lo sviluppo dell'individuo, nel quale può inserirsi l'intervento psicologico.

87 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit. 49-50.

88 Ivi, p.52

89 Jaspers, *Filosofia II*, cit., p.34

90 «Il tipo ideale rappresenta un quadro concettuale il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà "vera e propria", ma tuttavia serve né più né meno come schema in cui la realtà deve essere sussunta come esempio; esso ha il significato di un puro concetto-limite ideale, a cui la realtà deve essere misurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico» (Weber, M., 1904, Die "Objectivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX, pp. 22-87, trad. it. di Rossi, P. (1958), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, p. 112).

91 Jaspers, *Filosofia I*, cit., p.10.

92 Cfr. Jaspers, *La cura della mente*, cit.

6.4. La malattia mentale

Secondo Jaspers, di fronte alla malattia, ciò che lo psicologo valorizza, è l'autenticità della propria visione del mondo, derivante dalla riflessione su di sé resa possibile attraverso un lungo e costante processo di «autoformazione»⁹³: solo intraprendendo un lavoro su se stesso, il terapeuta può diventare testimone di autenticità e confrontarsi poi con la visione del mondo altrui.

La questione che sottende a queste riflessioni è la doppia valenza della disciplina psicologica: da un lato, essa è scienza spirituale che studia la psiche come anima e forza vitale; dall'altro, è disciplina clinica in senso medico, che studia la psiche considerata come mente.

È interessante considerare il parallelismo fra psicologia e medicina. Anche la medicina è nata per conoscere meglio il corpo umano; in seguito è subentrata la tecnica per curarlo. Così la psicologia si è focalizzata sull'analisi e sulla comprensione della psiche, per poi sviluppare tecniche di cura. Il punto di vista contrario, invece, presupporrebbe che lo statuto della psicologia sia in primo luogo terapeutico.

6.5. Follia, schizofrenia e realtà multiple

In un'opera tarda dedicata allo studio di alcune personalità abitate dalla follia, Jaspers afferma:

Esiste una vita dello spirito di cui la schizofrenia s'impadronisce per generarvi le sue esperienze, crearvi le sue forme, penetrarla tutta; si potrebbe credere che questa vita dello spirito possa spiegare tali forme, tali esperienze, ma senza la schizofrenia non si sarebbero manifestate. [...] forse l'esperienza spirituale più profonda, quella in cui l'essere prende coscienza dell'assoluto, che lo anima di un sacro sussulto di fronte al soprannaturale, non è possibile che nell'istante in cui l'anima, troppo dischiusa, cade in rovina⁹⁴.

Qui, all'idea che la follia permette di trasformare l'esperienza soggettiva animandola con la forza dello spirito, l'autore presenta una prospettiva paradossale, in cui sembra che attraverso la malattia schizofrenica (ma questo può accadere anche attraverso le vie della filosofia) si possa arrivare al limite dell'esperibile. La schizofrenia permette di vivere così l'"oltre-limite".

L'esperienza patologica diventa un'esperienza assolutamente originale che consente di accedere a ciò che non è normalmente accessibile attraverso le forme ordinarie della conoscenza e neppure attraverso le sue forme straordinarie. Il paradosso consiste nel fatto che grazie alla patologia ci si può avvicinare ad una dimensione che non è coglibile attraverso le forme istituite della conoscenza empirica e del sapere comune.

Indagini in questa direzione sono state compiute da Alfred Schutz in *Sulle realtà multiple*. Egli afferma che l'esperienza che facciamo ordinariamente è quella in stato di veglia (la *realtà realissima*). Ma in situazioni straordinarie – sia naturali, come l'esperienza del lutto, sia indotte (alcool, stupefacenti) – noi possiamo attingere ad un'altra realtà, un altro fondale, che scorre dietro quello che normalmente sta dietro

93 Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p.114

94 Jaspers, K. (1951) *Strindberg und Van Gogh*, München, Piper, trad. it. di Brigitte, B. – Gandolfi, M. (2001), *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Milano, Raffaello Cortina, p. 118.

di noi: è la teoria del doppio fondale [*Doppelbödigkeit*]⁹⁵. Ci sono quindi due fondali davanti ai quali scorre la nostra vita: uno è quello della realtà realissima, l'altro è quello che le esperienze radicali ci permettono di esperire, e al quale abbiamo accesso esclusivamente attraverso quelle situazioni straordinarie che viviamo attraverso le patologie o gli stati alterati di coscienza.

Bibliografia

- Berra, L. (2013), *Considerazioni teorico-pratiche sul concetto di visione del mondo*, Rivista Italiana di Counseling Filosofico, n. 9.
- Borgna, E. (2001), Storia della vita dolorosa e straziata di Suzanne Urban, in Binswanger, L., *Der Fall Suzanne Urban*, Zürich, Orell Füssli, a cura di Galzigna, M. (2001), trad. it. di Giacometti, G. *Il caso di Suzanne Urban*, Venezia, Marsilio.
- Cartesio, R. (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Leyde, Ian Maire, trad. it. di Gilson, E. e Carrara, E., *Discorso sul metodo* (1986), Firenze, La Nuova Italia.
- Cortella, L. (2011), *Dal soggetto al linguaggio*, Venezia, Cafoscarina.
- Dilthey, W. (1883) *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart, trad. it. di De Toni, G.A. (2007), *Introduzione alle scienze dello spirito*, Milano, Bompiani.
- Gadamer, H.G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, a cura di Vattimo, G. (2000), *Verità e metodo*, Milano, Bompiani.
- Guardini, R. (1926), *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*, *Die Schildgenossen*, Bayern, Katholische Akademie, trad. it. di Brino, O. (2006), *Persona e personalità*, Brescia, Morcelliana.
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, a cura di Volpi, F. (2019), *Essere e tempo*, Milano, Longanesi.
- Heidegger, M. (1950), *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Heidegger, M. (1950), *Sentieri interrotti*, trad. it. di Chiodi, P., Firenze, La Nuova Italia.
- Hegel, G.W.F. (1807), *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Goebhardt, trad. it. di De Negri, E., *La fenomenologia dello spirito* (1973), Firenze, La Nuova Italia.
- Husserl E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Kluwer, trad. it. di Costa, V. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi.
- Jaspers, K. (1913), *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Springer, trad. it. di Priori, R. (1964), *Psicopatologia generale*, Roma, Il pensiero scientifico.
- Jaspers, K. (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, trad. it. di Loriga, V. (1950), *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio.
- Jaspers, K. (1932), *Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier*, Tübingen, Mohr, trad. it. di Pocar, E. (1969), *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Napoli, Morano.
- Jaspers, K. (1932), *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin, Springer, trad. it. di Galimberti, U. (1977), *Filosofia I. Orientazione filosofica nel mondo*, Milano, Mursia.
- Jaspers, K. (1932), *Philosophie. II. Existenzhellung*, Berlin, Springer, trad. it. di Galimberti, U. (2019), *Filosofia II. Chiarificazione dell'esistenza*, Milano, Mursia.
- Jaspers, K. (1932), *Philosophie. III. Metaphysik*, Springer, Berlin, trad. it. di Galimberti, U. (2003), *Filosofia III. Metafisica*, Milano, Mursia.

95 Schutz, A. (1945), On multiple realities, in *Philosophy and Phenomenological Researches*, 5, trad. it. a cura di A. Izzo (1979), *Sulle realtà multiple*, in *Saggi sociologici*, Torino, Utet, pp. 181-232.

- Jaspers, K. (1935); *Vernunft und Existenz*, Groningen, Wolters, trad.it. di Lamacchia, A. (1971) *Ragione ed esistenza*, Torino, Marietti.
- Jaspers, K. (1947), *Von der Wahrheit*, München, Piper, trad. it. di D'Angelo, D. (2015), *Sulla verità. Logica filosofica*, Milano, Bompiani.
- Jaspers, K. (1950), *Einführung in die Philosophie*, München, trad. it. di Chiodi, P. (2010), *Introduzione alla filosofia*, Milano, Raffaello Cortina
- Jaspers, K. (1951) *Strindberg und Van Gogh*, München, Piper, trad. it. di Brigitte, B. – Gandolfi, M. (2001) *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Milano, Raffaello Cortina.
- Jaspers, K. (1957) *Die großen Philosophen*, München, Piper, trad. it. di Costa, F. (1973), *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano.
- Jaspers, K. (1960), *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, Helbing&Lichtenhahn, Basel-Stuttgart, trad. it. di Garaventa, R. (2014), *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Kierkegaard, S.A. (1849), *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, trad. it. di Fabro, C. (2008), *La malattia mortale*, Milano, SE.
- Molaro, A. – Stanghellini, G. (2020), a cura di, *Storia della fenomenologia clinica. Le origini, gli sviluppi, la scuola italiana*, Torino, Utet.
- Mann, T. (1957), Pensieri di guerra, in *Scritti storici e politici*, a cura di Mazzucchetti, L., Milano, Mondadori.
- Marchetto, M. (coordinatore) – Cremasco, L. – Manfrè, F. – Rossi, D. – Sorarù, E. (2019), Alle cose stesse. Conoscere la fenomenologia come fondamento alla psicologia, *IUSVEducation. Rivista interdisciplinare dell'educazione*, n. 14, pp. 64-83.
- Schutz, A. (1945), On multiple realities, in *Philosophy and Phenomenological Researches*, 5, trad. it. a cura di Izzo, A. (1979), *Sulle realtà multiple*, in *Saggi sociologici*, Torino, Utet, pp. 181-232.
- Severino, E. (1981), *La struttura originaria*, Milano, Adelphi.
- Weber, M. (1904), *Die "Objectivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", XX, trad. it. di Rossi, P. (1958), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi.
- Weber, M. (1919), *Wissenschaft als Beruf*, Berlin, Duncker & Humboldt, trad. it. di Volontè, P. (2008), *La scienza come professione*, Milano, Bompiani.

CONSAPEVOLEZZA CORPOREA E AUTOREGOLAZIONE NELLO SPORT: IL PROTOCOLLO BAHIYA-S

Marcella Bounous (IUSVE),
Davide Mate (Università degli Studi di Torino),
Raffaele Zenti (Virtual B, Milano)*

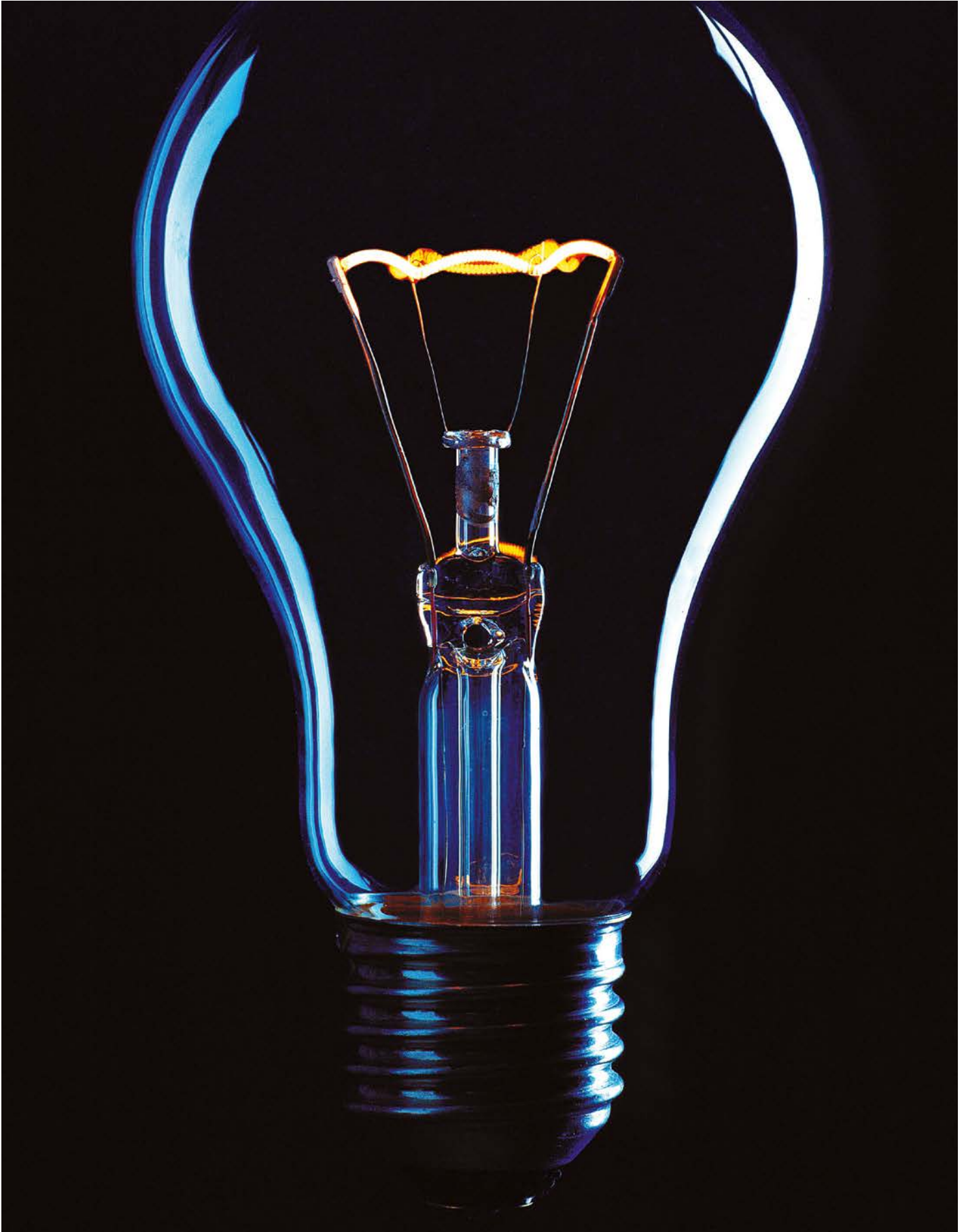
L'obiettivo di questo studio è dimostrare come una pratica strutturata di consapevolezza corporea adattata ad un contesto sportivo possa aumentare le capacità di *mindfulness* e migliorare il bilanciamento tra sistema nervoso ortosimpatico e parasimpatico. 14 atleti agonisti di scherma disciplina Spada di età compresa tra 12 e 20 anni hanno seguito un protocollo di consapevolezza corporea nella versione sportiva (Bahiya-S) della durata di otto settimane. I test relativi alle capacità di *mindfulness*, pur non mostrando un incremento statisticamente significativo (fatto in parte attribuibile all'esiguità del campione), indicano una chiara tendenza verso il miglioramento, così come i dati raccolti tramite la strumentazione di *biofeedback*, mostrano un miglioramento nel bilanciamento tra sistema ortosimpatico e parasimpatico, per alcune metriche statisticamente significative.

Parole chiave: *mindfulness* - consapevolezza corporea - sport benessere - *biofeedback* - autoregolazione - ricerca.

* L'articolo è il frutto di un lavoro condiviso tra gli autori, nello specifico, essi hanno contribuito al processo di ricerca: Marcella Bounous ha lavorato alla realizzazione operativa del progetto e alla rilevazione dei dati psicofisiologici; Davide Mate alla realizzazione operativa del progetto, all'impianto teorico e costruzione del protocollo; Raffaele Zenti all'analisi statistica dei dati. Utili sono stati i contributi dei giovani laureati: Clarissa Boscolo, Michele De Matthaëis, Sonia Pozzato, Stefania Straniero, Diego Virzini, che hanno accompagnato il progetto di ricerca.

The aim of this study is to demonstrate how body awareness adapted to a sporting context can increase mindfulness and improve the balance between the orthosympathetic and parasympathetic nervous systems. 14 competitive Sword Fencing athletes between the ages of 12 and 20 followed a body-awareness programme in the sporting version (Bahiya-S) lasting eight weeks. The tests relating to mindfulness components, while not showing a statistically significant increase (partly attributable to the small sample size), indicate a clear trend towards improvement. This, in addition to the data collected through biofeedback, shows an improvement in the balance between the orthosympathetic and parasympathetic systems, producing some statistically significant results.

Keywords: mindfulness - bodyawarness - sport well-being - biofeedback - self regulation - research.



1. Introduzione

Il tema della gestione degli stati emotivi e mentali in ambito sportivo ha subito negli ultimi anni una vera e propria rivoluzione. Dalle teorie classiche legate al controllo e alla modificazione attiva dei pensieri disfunzionali a quelle legate all'uso delle immagini mentali per modificare gli stati emotivi (Beck, 1993), si è passati ad approcci basati sull'accettazione degli stati emotivi e mentali connessi alla prestazione. Tale processo ha dimostrato come una profonda accettazione degli stati interni favorisca maggiormente l'autoregolazione, con un impatto positivo sulla prestazione sportiva. Gardner e Moore, hanno sviluppato un protocollo (MAC *mindfulness - acceptance - commitment*) che, proponendo un'impostazione simile ai protocolli clinici di *mindfulness* (MBSR, MBCT) introdotti da John Kabat-Zin nel 1985, guidano l'atleta passo dopo passo in un percorso di presa di consapevolezza, accettazione e regolazione degli stati interni. Gardner e Moore hanno concettualizzato questo approccio come un modello alternativo per comprendere le prestazioni atletiche e supportare gli atleti per migliorare le loro prestazioni e il loro benessere generale (Gardner, 2001; Gardner e Moore, 2004; Gardner e Moore, 2012); il programma da loro ideato si basa su tecniche di *mindfulness*, che mirano a sviluppare nell'atleta un particolare tipo di attenzione consapevole orientata all'esperienza presente, intenzionale e non giudicante (Gardner e Moore 2004a, 2004b). Il nucleo portante di queste pratiche di accettazione è quello di sviluppare una capacità contemplativa rispetto ai propri stati interni: osservare, accettare senza modificare. Quest'attitudine sembra consentire un profondo processo di ri-connessione con i propri stati interni che, invece di essere visti come negativi e quindi da modificare, vengono accolti ed elaborati dalla persona in modo consapevole. È proprio la consapevolezza a costruire la base per questa evoluzione interna, dove per consapevolezza si intende non tanto il sapere o il pensare, ma la capacità di osservare profondamente i correlati fisiologici che gli stati mentali ed emotivi portano con sé. Negli approcci contemplativi la consapevolezza corporea riveste un ruolo di primo piano in quanto il corpo costituisce una porta d'accesso privilegiata agli stati interni. Poter ascoltare il proprio respiro e il proprio battito cardiaco con estrema attenzione senza interferire con delle azioni diventa uno dei modi più usati per favorire degli stati *mindful*. In ambito sportivo questi stati possono essere paragonati al *flow*, cioè alla capacità di connettere mente e corpo e lasciar fluire le azioni (e quindi il gesto atletico) con estrema naturalezza.

Coerentemente con le previsioni teoriche del MAC fatte più di un decennio fa, per quanto riguarda l'uso della *mindfulness* e delle procedure basate sull'accettazione per il raggiungimento di prestazioni atletiche ottimali (Gardner & Moore, 2004; Moore & Gardner, 2012), i risultati empirici che sono stati raccolti nel corso del tempo per quanto riguarda il rapporto tra pratica della *mindfulness*, correlati neurali e processi cognitivi, suggeriscono che la pratica sistematica della *mindfulness* può facilitare lo sviluppo e il mantenimento delle prestazioni atletiche di alto livello. Ad esempio, lo studio di Kee e Wang del 2008 su 182 studenti/atleti universitari in 23 sport (n 92 atleti di sport individuali; n 90 atleti di sport di squadra) ha rilevato che maggiori livelli di *flow*, uno stato che è stato teorizzato come correlato con l'ottimale prestazione atletica (Nakamura & Csikszentmihalyi, 2005), erano associati con maggiori livelli di *mindfulness*.

Bernier, Thienot, Codron, e Fournier (2009) hanno anche trovato una relazione analoga tra *mindfulness* e stato di *flow* di nuotatori di livello olimpico.

Allenatori e atleti sovente ritengono che, essendo abituati a lavorare con il corpo, le loro capacità di ascolto e autoregolazione siano già molto elevate e che quindi non ci sia bisogno di allenarle in modo specifico. L'esperienza degli psicologi dello sport invece

*un particolare
tipo di attenzione
consapevole
orientata
all'esperienza
presente,
intenzionale e non
giudicante*

siano proprio gli atleti le persone meno esperte nel percepire i propri stati corporei.

evidenzia come siano proprio gli atleti le persone meno esperte nel percepire i propri stati corporei. Questo perché gli atleti, comprensibilmente, hanno l'abitudine ad usare il corpo e non ad ascoltarlo. Questa mancanza di consapevolezza sovente è alla base di infortuni anche gravi, e molti atleti dopo l'infortunio riportano che i segnali di fragilità erano presenti anche prima, ma che non sono stati recepiti e ascoltati dall'atleta stesso. Da queste riflessioni nasce l'ipotesi di adattare un protocollo sperimentale di consapevolezza corporea ad un ambito sportivo e valutare gli effetti sugli atleti. Il presente studio mostra come il semplice miglioramento della consapevolezza corporea porti con sé una migliore autoregolazione neurofisiologica.

2. Consapevolezza e autoregolazione

Prima di scendere nello specifico dello studio è necessario fare un approfondimento circa la connessione tra consapevolezza corporea e autoregolazione. Secondo la Teoria Polivagale proposta da Porges (2011) e da numerosi studi clinici, il nervo vago, responsabile dei processi di autoregolazione interna che coinvolgono cuore, polmoni e visceri, è anche responsabile del monitoraggio degli stati interni. Più specificatamente l'80% delle fibre del nervo vago sono fibre afferenti, cioè che prendono informazioni per esempio dai visceri o dal cuore stesso e le portano al cervello perché vengano elaborate. Questo significa che una funzione fondamentale del vago, principalmente nella sua porzione ventrale, è quella di monitorare gli stati interni in modo che le informazioni giungano al centro di elaborazione e possano utilizzare nuovamente le fibre vagali per regolare il sistema. Quando si parla quindi di tonicità del nervo vago si intende l'attivazione di questa doppia via di comunicazione *bottom-up* e *top-down*. Ne segue che una buona tonicità vagale, che può essere valutata attraverso appositi strumenti di rilevazione psicofisiologica quali il *biofeedback*, è indice di una buona capacità di autoregolazione. La domanda che ispira questa ricerca è quindi la seguente: "è possibile ottenere una modificazione dei sistemi di autoregolazione attraverso una pratica di consapevolezza corporea?"

3. Pratiche di consapevolezza corporea e *mindfulness*

I protocolli di *Minfulness* nascono in ambito clinico nel 1985 quando John Kabat-Zinn inizia a sperimentare le pratiche meditative con pazienti affetti da depressione (Karat-Zinn, Lipworth, e Barney). I primi risultati sono stati incoraggianti e hanno permesso lo sviluppo di numerose ricerche che hanno evidenziato come le pratiche meditative mutuata dalle più antiche filosofie buddiste e induiste abbiano degli impatti importanti sulla struttura stessa del cervello e sulla quantità e qualità delle connessioni neurali (Manuello, Vercelli, Nani, Costa E. Cauda, 2016). La consapevolezza corporea è una parte delle pratiche di *mindfulness*.

Il protocollo di John Kabat-Zinn e i protocolli che sono seguiti, compreso il MAC di Gardner e Moore (2012), prevedono numerose pratiche differenti che coinvolgono sia processi *bottom up*, cioè dalle sensazioni periferiche al cervello, che processi *top-down*, cioè dai processi cognitivi al corpo. Alle persone che partecipano, sovente viene chiesto a seguito delle esperienze meditative di fare delle riflessioni su quanto provato, eventualmente di condividerle con gli altri partecipanti. Nel protocollo MAC si propongono delle vere e proprie esercitazioni/riflessioni guidate su alcune tematiche di rilievo, come il valore personale. La consapevolezza corporea coinvolge invece una parte del nostro sistema cerebrale che potremmo definire

pre-semantica, cioè precedente alle elaborazioni del sistema nervoso centrale. In ambito filosofico si tratta di una osservazione pre-noetica che in Occidente è stata a lungo approfondita dall'approccio fenomenologico (Husserl, 1960): si tratta di un ascolto percettivo senza etichettamento cognitivo. L'ipotesi che guida questo studio è che sia possibile ottenere effetti paragonabili a quelli dei protocolli di *mindfulness*, in questo caso applicati ad un ambito sportivo, utilizzando esclusivamente un percorso di consapevolezza corporea in cui sono esclusi il più possibile i processi *top-down*. Gardner e Moore (2004a, 2006, 2007) hanno sviluppato un modello di intervento nello sport, denominato *mindfulness- Acceptance-Commitment approach*, che deriva dall'adattamento e dall'integrazione della *mindfulness-based cognitive therapy* (Teasdale, Segal, Williams, Ridgeway, Soulsby, & Lau, 2000) e della *acceptance and committent therapy* (Hayes, 2002).

A partire dagli anni Duemila sono stati condotti diversi studi di casi che hanno dimostrato l'efficacia del modello nel migliorare la consapevolezza, i processi attentivi e alcuni aspetti prestativi (Gardner e Moore, 2006, 2007; Moore, 2009; Schwanhausser, 2009).

A partire dagli anni Duemila sono stati condotti diversi studi di casi che hanno dimostrato l'efficacia del modello

4. Il monitoraggio psicofisiologico

Il *biofeedback* è una metodologia d'intervento affermatasi recentemente in ambito sportivo in virtù del progresso tecnologico che ne ha garantito un livello di implementazione molto efficace: è un approccio olistico allo studio dell'essere umano, che permette di regolare le proprie funzioni fisiologiche che di norma non sono sotto il controllo volontario.

Il *biofeedback* è un insieme di procedure che utilizza strumenti elettronici per misurare, processare e fornire accuratamente (feedback) alla persona e all'operatore informazioni con proprietà educative e di rinforzo riguardo all'attività neuromuscolare e del sistema nervoso autonomo utilizzando segnali visivi e/o uditivi, continui o binari.

Questo processo è favorito da un operatore qualificato. Il *biofeedback* inoltre consente di raccogliere le informazioni riguardo al funzionamento del sistema nervoso, in particolare dell'equilibrio tra sistema nervoso ortosimpatico e parasimpatico, attraverso misurazioni oggettive e quantitative di parametri fisiologici centrali e periferici.

L'approccio al *biofeedback* si basa sul principio psicofisiologico di Green, Green e Walters (1970), il quale proponeva una relazione bidirezionale tra funzionamento fisiologico e psicologico: ogni cambiamento nello stato fisiologico è accompagnato da un appropriato cambiamento nello stato emotivo, conscio o inconscio, e al contrario, ogni cambiamento nello stato emotivo mentale, conscio o inconscio, è accompagnato da un appropriato cambiamento nello stato fisiologico.

Gli aspetti più rilevanti rispetto all'utilizzo del *biofeedback* sono principalmente due: il primo è il processo che permette alla persona di avere un contatto diretto con il proprio corpo, attraverso la somministrazione di un feedback diretto dell'attività biologica della persona, favorendo l'ascolto e l'osservazione delle modificazioni fisiologiche in diversi contesti. Il secondo è il progressivo senso di consapevolezza, autocontrollo e padronanza di sé e dei propri comportamenti in seguito all'utilizzo di determinate strategie che producono una modificazione volontaria del segnale retroagito.

In ambito sportivo sempre più sentita è l'esigenza di indagare in maniera sistematica e puntuale i meccanismi capaci di regolare la risposta motoria ed emotiva: altrettanto importante è anche la valutazione su quale sia il livello di consapevolezza che l'atleta ha di tali processi, di come riesca ad autoregolarli nell'esperienza sportiva e di come i processi cognitivi si integrino con quelli più strettamente fisiologici.

ogni cambiamento nello stato fisiologico è accompagnato da un appropriato cambiamento nello stato emotivo, conscio o inconscio

L'approccio sperimentale utilizzato in questa ricerca indaga l'interazione tra aspetti legati alla fisiologia umana e l'attività nervosa a livello centrale

L'approccio sperimentale utilizzato in questa ricerca indaga l'interazione tra aspetti legati alla fisiologia umana con quelli legati all'attività nervosa a livello centrale e di come entrando in contatto con il proprio corpo attraverso stimolazioni acustiche, visive e tattili si possa migliorare la percezione di benessere dell'atleta.

Esistono in letteratura tante procedure di analisi e somministrazione quanti sono i parametri biologici monitorabili. Le più diffuse sono quelle che si sono prese come riferimento, riportate a seguire.

- *Elettromiografia di superficie (sEMG)*: misura i potenziali elettrici che originano da un muscolo (o in vari gruppi muscolari) durante la contrazione.

Questa tecnica può offrire informazioni quantitative sulle condizioni di attività del muscolo esaminato, sui tempi di attivazione muscolare, sulla stima dell'intensità dell'attività di un muscolo e del suo livello di affaticamento. Essendo una tecnica non invasiva, viene spesso utilizzata nel campo dell'analisi del movimento. L'ampiezza del segnale rimane strettamente collegata al livello di attivazione muscolare.

Questo valore indica il livello di tensione muscolare medio registrato durante la seduta.

- *Conduttanza cutanea (SC)*: misura le variazioni continue della conducibilità elettrica della pelle in funzione dello stato di attivazione delle ghiandole sudoripare cutanee. È un indice diretto di attivazione del sistema nervoso simpatico: quando il sistema nervoso simpatico si attiva, l'attività delle ghiandole sudoripare aumenta di conseguenza, incrementando a sua volta la SC e viceversa. Questo sistema è direttamente coinvolto nella regolazione del comportamento emozionale.

La conduttanza cutanea può essere analizzata secondo due livelli: tonico e fasico.

La SCL (livello tonico) è il livello di base in assenza di qualsiasi particolare evento ambientale, mentre la SCR (livello fasico) è il livello che raggiunge la conduttanza cutanea in seguito alla presentazione di uno stimolo.

- *Respirazione*: rileva la frequenza e l'ampiezza respiratoria durante tutta la seduta. Gli schemi respiratori registrati durante una seduta di un soggetto possono rivelare una risposta di *startle* cronica e fornire preziose informazioni sul suo stato emotivo, disturbi respiratori e condizioni mediche non diagnosticate come malattia renale, rischio di infarto e coinvolgimento respiratorio in disturbi psicofisiologici come l'ipertensione.

Questo valore indica la velocità media di respiro durante la seduta.

- *Frequenza cardiaca*: è estrapolata dal segnale rilevato da un sensore (fotoplestismografo) posizionato su un dito del paziente, che registra i cambi del volume di flusso sanguigno tra un battito e l'altro.

Questo valore indica quindi la frequenza cardiaca media registrata durante la seduta. Dalla rilevazione di questo parametro si estrapolano le seguenti misurazioni:

La *Variabilità della frequenza cardiaca (HRV)* consiste in variazioni degli intervalli di tempo tra battiti cardiaci consecutivi (Task Force della *European Society of Cardiology e della North American Society of Pacing and Electrophysiology*, 1996).

L'HRV è prodotta dall'interazione di molteplici meccanismi regolatori che operano su diverse scale temporali (Moss, 2004). Ritmi circadiani, temperatura corporea interna e metabolismo contribuiscono alle modificazioni HRV di 24 ore.

La misurazione di tali modifiche rappresentano lo 'standard d'oro' per la valutazione clinica dell'HRV. I sistemi autonomo, cardiovascolare e respiratorio producono modificazioni HRV a breve termine (ad esempio 5 minuti). Quando gli intervalli di tempo tra i battiti del cuore cambiano in modo significativo nei cicli respiratori successivi, ciò dimostra che il sistema cardiovascolare può modulare efficacemente il tono vagale. Un livello ottimale di variabilità all'interno dei principali sistemi regolatori di un organismo è fondamentale per la flessibilità e adattabilità o

resilienza che caratterizzano l'efficienza fisiologica e quindi favoriscono la prestazione e il benessere dell'individuo. Al contrario, un'eccessiva instabilità è dannosa per l'efficiente funzionamento fisiologico e l'utilizzo di energia, una variazione troppo piccola può indicare esaurimento o patologia (Shaffer, McCraty, & Zerr, 2014). L'HRV ridotta è associata alla vulnerabilità a fattori di stress e malattia fisici e psicologici (Lehrer, 2007). In particolare per quanto riguarda l'HRV sono state prese in considerazione le misure riportate di seguito.

- **SDRR** - è la deviazione standard dell'intervallo interbattito per tutti i battiti sinusali misurati in millisecondi; è consigliato però un periodo di registrazione di 24 ore (Task Force, 1996).
- **RMSSD** - è la radice quadrata della differenza quadratica media degli intervalli NN adiacenti; è mediata dal sistema nervoso parasimpatico ed è correlata con il potere dell'HF (Otzenberger et al., 1998). È una misura delle variazioni a breve termine delle alte frequenze nell'analisi spettrale della frequenza cardiaca. RMSSD è più influenzato dal sistema nervoso parasimpatico rispetto a SDNN (Gevirtz, 2011). Valori più bassi di RMSSD sono correlati con punteggi più alti su un inventario di rischio di morte improvvisa inspiegabile nell'epilessia (DeGiorgio et al., 2010). La Task Force della European Society of Cardiology e la North American Society of Pacing and Electrophysiology (1996) hanno diviso le oscillazioni della frequenza cardiaca in bande di frequenza. Per questo è stato preso in considerazione un altro indice di HRV: High Frequency (HF - 0,15-0,40 Hz), che richiede un periodo di registrazione di almeno 1 minuto. La potenza HF è altamente correlata con le misure del dominio del tempo pNN50 e RMSSD (Kleiger et al., 2005). Il potere dell'HF è generato dall'inibizione e dall'attivazione del nervo vago respirando a velocità normale ed è un indice principalmente di tono parasimpatico. Il blocco vagale totale elimina virtualmente le oscillazioni HF e riduce la potenza nelle frequenze LF (Shaffer, McCraty e Zerr, 2014). Indice di tono vagale studiato in letteratura è il *logaritmo (HF)* che è stato preso come riferimento nello studio. Il potere dell'HF è un indice della sensibilità del riflesso barocettoriale che regola la pressione sanguigna e la frequenza cardiaca (Task Force, 1996).

Per riassumere, al fine di valutare la variabilità cardiaca sono stati scelti quindi i parametri **RMSSD** e **log(HF)** perché sono le misure che possono essere rilevate durante intervalli di tempo ridotti (5 minuti) e sono un importante indice di attività vagale sul cuore. Queste misure sono associate a benessere fisiologico e salute psicofisiologica.

Inoltre ci sono maggiori studi in letteratura eseguiti su queste variabili.

5. Ipotesi sperimentale e disegno sperimentale

L'ipotesi sperimentale è che i processi di autoregolazione siano direttamente connessi alle capacità di monitoraggio degli stati interni, pertanto allenando la consapevolezza corporea in un gruppo di atleti è possibile ottenere un miglioramento delle capacità di *mindfulness* e delle competenze di autoregolazione fisiologica.

Al fine di verificare l'ipotesi abbiamo sottoposto un gruppo di atleti ad un percorso di consapevolezza corporea della durata di 8 settimane e abbiamo testato prima e dopo le competenze di *mindfulness* (attraverso il test I-Camm) e la qualità del bilanciamento tra sistema nervoso ortosimpatico e parasimpatico (attraverso l'uso del *biofeedback*).

I dati raccolti pur non essendo tutti statisticamente significativi mostrano un andamento di distribuzione in linea con le ipotesi sperimentali.

6. Metodo

Il gruppo di partecipanti allo studio era composto da 14 atleti di cui 11 maschi e 3 femmine di età media compresa tra 12 e 20 anni che praticano scherma, disciplina Spada e si allenano 3 volte alla settimana. Tutti i partecipanti hanno seguito un percorso di consapevolezza corporea della durata di 8 settimane. Il percorso era composto da un incontro settimanale della durata di 1 ora e mezza condotto da una psicologa formata per la conduzione di gruppi in ambito di sviluppo della consapevolezza corporea; tra una sessione e l'altra venivano consegnate delle pratiche da eseguire individualmente a casa e prima degli allenamenti che separavano un incontro dall'altro. L'intero protocollo mantiene la stessa struttura dei protocolli originali di *mindfulness* e del MAC.

All'inizio del percorso e al termine è stato chiesto ai partecipanti di compilare il test relativo alle competenze di *mindfulness* e, data l'età dei partecipanti, si è scelto di utilizzare l'I-Camm (versione italiana del *Child and Adolescent Mindfulness Measure*, Ristallo & al., 2016). L'I-CAMM è un questionario autosomministrato tarato per l'età evolutiva composto da 10 item e permette di valutare due parametri che sono alla base delle competenze di *mindfulness*: la consapevolezza e la disponibilità. Il questionario è stato validato in lingua italiana.

Contestualmente al test autosomministrato i partecipanti hanno anche effettuato delle rilevazioni psicofisiologiche tramite *biofeedback* (8 channel ProComp Infiniti System w/ BioGraph Infiniti Software - T7500M) finalizzate a verificare il funzionamento dei sistemi ortosimpatico e parasimpatico.

Nel monitoraggio psicofisiologico eseguito, è stata misurata l'attività tonica per un intervallo di 5 minuti dei parametri fisiologici: elettromiografia, conduttanza cutanea, respirazione, frequenza cardiaca, variabilità della frequenza cardiaca.

7. Protocollo Bahiya-S

Il protocollo Be Aware Here in your Action - Sport (Bahiya-S) è la versione del protocollo sperimentale per sviluppare la consapevolezza corporea adattata agli atleti.

Il protocollo prevede otto incontri di un'ora alla settimana e una serie di pratiche quotidiane tra un incontro e l'altro. Gli incontri sono guidati da un conduttore che esegue la pratica corporea insieme ai partecipanti. Le pratiche corporee guidate sono costituite da una serie di movimenti estremamente semplici che possono essere eseguiti da chiunque (in appendice la descrizione di un incontro a titolo di esempio). La particolarità sta nel guidare l'attenzione dei partecipanti durante l'esecuzione di questi movimenti, a volte anche molto lenti, in modo che sviluppino gradualmente una maggiore capacità di ascoltare e percepire anche le più piccole variazioni degli stati corporei che questi movimenti generano. Alcuni di questi movimenti sono mutuati dal Tai Chi e tendono a coinvolgere progressivamente sempre più parti del corpo.

Il percorso è strutturato in modo che l'ascolto e la consapevolezza diventino sempre più raffinati e che la sensibilità dei partecipanti aumenti incontro dopo incontro.

I movimenti seguono una successione di complessità soprattutto da un punto di vista percettivo, e la consapevolezza viene gradualmente spostata su dettagli percettivi sia interni che esterni al soggetto.

Insieme ai movimenti vengono anche guidate delle pratiche di ascolto dei suoni, aiutando i partecipanti ad accogliere e percepire le variazioni degli stati interni durante e dopo l'ascolto. Nella versione sportiva sono stati introdotti gli strumenti specifici dello sport (spada) e i suoni tipici dei contesti di allenamento o di gara. Da parte del conduttore non vi è mai un'indicazione di tentare di gestire gli stati interni, bensì le

Il percorso è strutturato in modo che l'ascolto e la consapevolezza diventino sempre più raffinati e che la sensibilità dei partecipanti aumenti incontro dopo incontro.

indicazioni sono sempre finalizzate a massimizzare il monitoraggio. Non è stata prevista alcuna fase di rielaborazione verbale; le uniche indicazioni verbali sono quelle che il conduttore ha dato all'inizio del percorso, spiegandone la struttura, e quelle durante la pratica. Al termine dell'intero percorso viene chiesto ai partecipanti di scrivere su un foglio il loro vissuto al fine di condividerlo con gli altri.

8. Analisi dei dati

I dati raccolti sono stati analizzati con l'obiettivo di comprendere se l'applicazione del protocollo Bahiya avesse prodotto effetti significativi sugli atleti, considerando sia la prospettiva psicofisiologica (*biofeedback*), sia quella legata alle competenze di *mindfulness* (consapevolezza e disponibilità).

Le variabili legate alle competenze di *mindfulness* sono variabili ordinali, mentre le variabili associate al *biofeedback*, hanno natura continua, ma solo con enorme difficoltà potrebbero essere ricondotte ad una distribuzione Normale – si veda a titolo di esempio il Grafico 1, che riporta il QQ-plot della variabile EMG rispetto ad una Normale standardizzata e che mostra come ci siano importanti deviazioni dalla normalità (per ragioni di brevità non si riportano i risultati per le altre variabili di *biofeedback*, ma si giunge a conclusioni del tutto analoghe). Il rifiuto dell'ipotesi di normalità dei dati è stato supportato anche dai risultati (anche questi omessi per brevità) del test non-parametrico di Kolmogorov-Smirnov (tra i molti, si veda Marsaglia, Tsang, Wang, 2003).

Le variabili legate alle competenze di mindfulness sono variabili ordinali, mentre le variabili associate al biofeedback, hanno natura continua

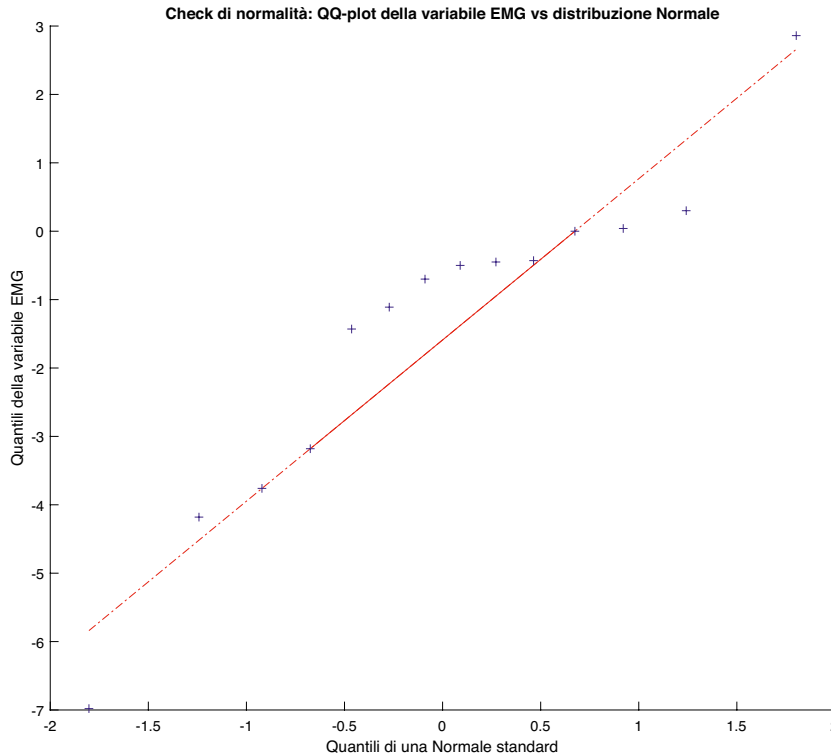


Figura 1

QQ-plot della variabile EMG rispetto ad una Normale standardizzata: se EMG fosse riconducibile ad una Normale, i punti si situerebbero approssimativamente sulla diagonale, ma ciò evidentemente non accade.

Vista la natura dei dati, l'analisi delle differenze nei risultati pre-test e post-test è stata affrontata considerando la variazione delle mediane delle diverse variabili considerate, utilizzando preliminarmente il test dei segni per ranghi di Wilcoxon, classico test non parametrico applicabile in un caso univariato con due misure accoppiate come quello in esame (si veda Gibbons e Chakraborti, 2011). L'ipotesi nulla è che la mediana delle variazioni a seguito del protocollo Bahiya sia pari a zero. La Tabella 1 riporta medie, mediane e p-value del test di Wilcoxon relative alle differenze nelle varie metriche a seguito dell'applicazione del protocollo Bahiya.

Tabella 1

Metrica	Mediane delle differenze post-pre test	Medie delle differenze post-pre test	Test di Wilcoxon (p-value)
EMG	-0.60	-1.39	1.71%
SC	-2.86	-4.51	0.40%
Respirazione	-0.79	-0.75	26.76%
BPM	-9.87	-7.08	4.19%
RMSSD	7.29	7.25	26.76%
SDNN	3.09	6.05	35.75%
LogHF	0.25	0.21	50.16%
Disponibilità	0.00	0.57	17.19%
Consapevolezza	1.00	0.36	50.78%

Medie, mediane delle differenze tra pre-test e post-test e p-value del test dei segni per ranghi di Wilcoxon condotto su tali differenze.

L'analisi mostra un cambiamento con un buon livello di significatività relativamente alle metriche EMG ($p = 1.71\%$), SC ($p = 0.46\%$) e BPM (4.19%).

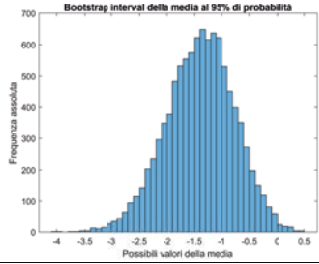
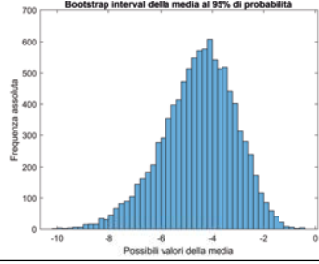
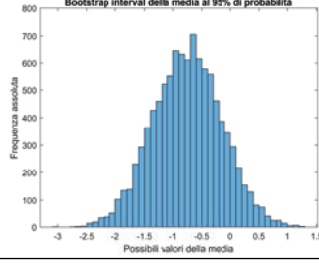
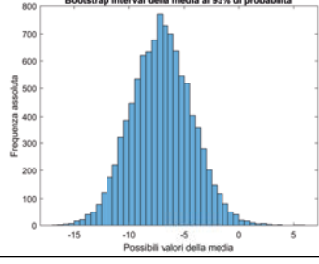
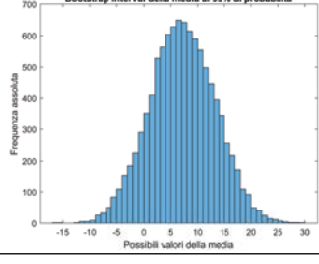
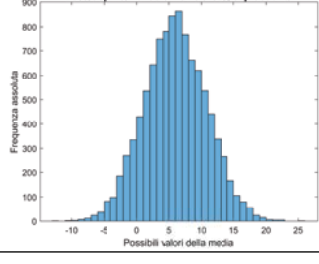
Data l'esiguità del campione si è ipotizzato che altre metriche, pur non essendo statisticamente significative nel loro variare ad un test come quello adottato, potessero mostrare un andamento in linea con le ipotesi sperimentali.

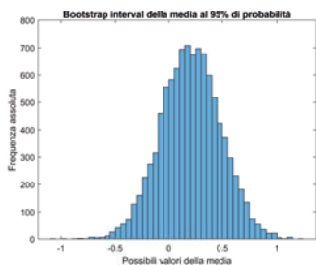
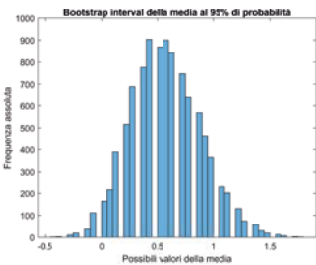
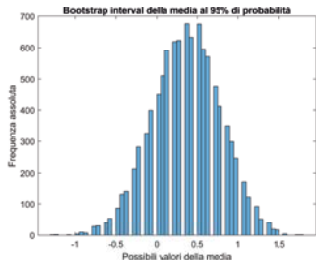
Pertanto i dati sono stati analizzati utilizzando una procedura di *bootstrap*, (si vedano tra gli altri Efron e Tibshirani, 1993, e Chernick e LaBudde, 2011) tecnica di ri-campionamento casuale con reintroduzione utilizzata per stimare distribuzioni di probabilità e intervalli probabilistici per statistiche relative ad una popolazione.

Qui il *bootstrap* - non parametrico, con numero di *resamples* pari a 10000 - è utilizzato per lo studio della distribuzione di probabilità della media e dalla mediana.

La Tabella 2 riporta il *bootstrap* interval al 95% e la distribuzione di probabilità stimata per ciascuna media di ciascuna metrica.

Tabella 2

Metrica	Media: estremo inferiore dell'intervallo di probabilità al 95%	Media: estremo superiore dell'intervallo di probabilità al 95%	Distribuzione di probabilità empirica della media
EMG	-2.81	-0.34	
SC	-8.30	-2.33	
Respirazione	-1.90	0.45	
BPM	-12.22	-1.33	
RMSSD	-4.32	19.40	
SDNN	-2.68	16.09	

Metrica	Media: estremo inferiore dell'intervallo di probabilità al 95%	Media: estremo superiore dell'intervallo di probabilità al 95%	Distribuzione di probabilità empirica della media
LogHF	-0.35	0.74	
Disponibilità	0.07	1.29	
Consapevolezza	-0.50	1.14	

Bootstrap interval al 95% di probabilità per la media delle varie metriche, ossia l'intervallo che contiene il 95% della distribuzione di probabilità della media, ottenuto via bootstrap non parametrico (con numero di resamples pari a 10000) e distribuzione di probabilità empirica associata.

Dalla Tabella 2 si può rilevare come molte metriche abbiano una direzione piuttosto chiara a seguito dell'applicazione del protocollo Bahiya. Ad esempio, la metrica Respirazione mostra una distribuzione probabilistica della media che per il 95% si colloca all'interno dell'intervallo -1.90 e -0.44, indicando che vi è un evidente calo misurato nella rilevazione post-test. La metrica RMSSD mostra una distribuzione della media per il 95% all'interno dell'intervallo -4.32 e 19.40, indicando un importante aumento del parametro nella rilevazione post-test, e anche il SDNN mostra una distribuzione della media che per il 95% si colloca all'interno dell'intervallo -2.68 e 16.09, indicando un importante aumento del parametro nella rilevazione post-test. Le metriche relative alla Disponibilità e alla Consapevolezza hanno una media che per il 95% cade, rispettivamente, nell'intervallo $0.07 \div 1.29$ e $-0.50 \div 1.14$, indicando una crescita nella rilevazione post-test. Uno sguardo alle distribuzioni di probabilità delle medie consente di apprezzare visivamente le variazioni delle metriche analizzate. La Tabella 3 riporta i risultati del medesimo esercizio applicato alle mediane (per brevità non si riportano le distribuzioni di probabilità), che sostanzialmente confermano quanto appena rilevato.

Tabella 3

Metrica	Media: estremo inferiore dell'intervallo di probabilità al 95%	Media: estremo superiore dell'intervallo di probabilità al 95%
EMG	-2.31	0.00
SC	-5.44	-1.59
Respirazione	-2.74	1.02
BPM	-12.69	0.17
RMSSD	-13.33	28.49
SDNN	-2.65	17.56
LogHF	-0.50	1.18
Disponibilità	-0.50	1.00
Consapevolezza	-1.00	2.00

Bootstrap interval al 95% di probabilità per la mediana delle varie metriche, ossia l'intervallo che contiene il 95% della distribuzione di probabilità della media, ottenuto via bootstrap non parametrico (con numero di resamples pari a 10000) e distribuzione di probabilità empirica associata.

Pertanto anche i parametri che non risultano statisticamente significativi nel confronto pre e post test utilizzando un *p-value*, mostrano una distribuzione delle medie e delle mediane in linea con le ipotesi sperimentali; la non significatività di alcuni parametri è da ritenersi con elevata probabilità connessa all'esiguità del campione.

9. Risultati

I dati indicano come al termine del percorso i partecipanti abbiano modificato le competenze di *mindfulness* mostrando un aumento della componente *Disponibilità* e *Consapevolezza* evidente dalle analisi riguardanti le distribuzioni delle medie e delle mediane, sebbene non sia emersa significatività statistica utilizzando un test standard parametrico e il criterio del *p-value* (verosimilmente a causa della piccola dimensione campionaria).

Per quanto riguarda invece i dati relativi ai cambiamenti neurofisiologici vi sono diversi risultati con significatività statistica: è possibile individuare una disattivazione del Sistema Nervoso Ortosimpatico; l'abbassamento della conduttanza (SC) e dell'Elettromiografia di superficie (EMG) che risultano significativamente in calo sono indicatori fondamentali di tale processo. Contestualmente si osserva un miglioramento della regolazione ventro-vagale che indica un miglioramento delle funzioni di autoregolazione del Sistema Nervoso Parasimpatico. Ne è prova in particolare l'aumento della variabilità cardiaca HRV visibile dalla distribuzione probabilistica (RMSSD, SDNN, logHF). Anche l'abbassamento della frequenza cardiaca mediana che risulta statisticamente significativo (BPM) indica che l'intero sistema neurofisiologico ha modificato il suo assetto basale verso una maggiore capacità di autoregolazione. Come nel caso delle metriche associate alla *mindfulness*, una prospettiva più ampia, desunta dall'analisi basata sul *bootstrap* di medie e mediane, porta a ritenere che i risultati ottenuti dall'applicazione del protocollo Bahiya confermino le ipotesi sperimentali.

I dati indicano come al termine del percorso i partecipanti abbiano modificato le competenze di mindfulness

10. Conclusioni

I risultati mostrano un andamento che conferma l'ipotesi: gli atleti al termine del percorso posseggono un miglior bilanciamento dei Sistemi Nervoso Ortosimpatico e Parasimpatico.

In questo studio un gruppo di 14 atleti schermidori di età media 14,4 anni ha seguito un protocollo sperimentale di consapevolezza corporea. La variazione dei risultati ai test somministrati prima e dopo il percorso mostra che non solo le competenze di *mindfulness* sono aumentate, ma che anche le capacità di autoregolazione fisiologica sono migliorate notevolmente. A differenza di molti percorsi proposti, Bahiya-S non prevede esperienze di rielaborazione semantica, come si trovano invece in altri protocolli quali MBSR e MAC. Tale scelta era mirata a verificare se fosse possibile ottenere risultati simili a quelli dei protocolli citati con un protocollo basato esclusivamente sulla consapevolezza corporea. I risultati, anche se non tutti statisticamente significativi secondo i criteri più canonici, mostrano un andamento che conferma l'ipotesi, mettendo in evidenza che gli atleti al termine del percorso posseggono un miglior bilanciamento dei Sistemi Nervoso Ortosimpatico e Parasimpatico. Il Sistema Ortosimpatico tende ad essere disattivato a vantaggio di una maggiore flessibilità del vago ventrale. L'aumento della variabilità della frequenza cardiaca (HRV) mette in evidenza che il sistema neurofisiologico non si è semplicemente acquietato, come potrebbe suggerire l'abbassamento della frequenza media, ma che è più flessibile e più regolato, capace cioè di rispondere alle richieste esterne dell'ambiente senza dover chiedere l'intervento dei sistemi adrenalini. Si può ipotizzare che questo cambiamento se mantenuto e coltivato nel tempo possa aiutare l'atleta ad affrontare situazioni stressanti con un ridotto dispendio energetico, e che possa contestualmente riuscire a recuperare meglio e a disattivare più velocemente i sistemi basati su adrenalina e cortisolo qualora dovessero essere implicati. Tale modificazione sul lungo termine può avere degli effetti estremamente positivi sia per le prestazioni, che per la salute dell'atleta. Per esempio per competizioni che coinvolgono l'atleta per molte ore o gare che si distribuiscono a più riprese nel corso dei mesi, la capacità di recupero diventa essenziale ed è basata sulla possibilità di riportare l'organismo in uno stato di regolazione adeguata al momento specifico. Al fine di ottenere più solide conferme dei risultati sarà necessario ampliare il campione in quanto non tutti i parametri analizzati hanno dato dei risultati statisticamente significativi, pur mostrando un andamento in linea con le ipotesi sperimentali. In conclusione possiamo affermare che i dati supportano le ipotesi e che un lavoro strutturato sulla consapevolezza corporea può fornire agli atleti degli strumenti utili per imparare a gestire i propri livelli di attivazione in autonomia senza dover ricorrere ad articolati processi top-down o a componenti esterne alla propria persona.

Bibliografia

- Bernier, M., Thienot, E., Codron, R., and Fournier, L.F. (2009). *mindfulness and Acceptance Approaches in Sport Performance*, *Journal of clinical sport psychology* 4, 320-333 Human Kinetics.
- Beck, A. T. (1993). *Cognitive therapy: Past, present, and future*. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61(2), 194–198.
- Chernick, M.R., LaBudde, R.A. (2011). *An introduction to bootstrap methods with applications*, U.S., R. John Wiley & Sons.
- Efron, B., Tibshirani, R.J. (1993). *An Introduction to the Bootstrap*. Chapman and Hall.
- Gardner, F. L. (2001). *Applied sport psychology in professional sports: The team psychologist*. *Professional Psychology: Research and Practice*, 32(1), 34–39.

- Gardner, F. L., & Moore, Z. E. (2004a). A mindfulness-acceptance-commitment-based approach to athletic performance enhancement: Theoretical considerations, *Behavior Therapy*, 35, 707- 723.
- Gardner, F. L., & Moore, Z. E. (2004b). The multi-level classification system for sport psychology (MCS-SP), *The Sport Psychologist*, 18, 89-109.
- Gardner, F. L., & Moore, Z. E. (2006). *Clinical sport psychology*, Champaign, IL: Human Kinetics.11
- Gardner, F. L., & Moore, Z. E. (2007). *The psychology of enhancing human performance: The Mindfulness-Acceptance-Commitment (MAC) approach*, New York, Springer Publishing.
- Gardner, F. L., & Moore, Z. E. (2012). Mindfulness and acceptance models in sport psychology: A decade of basic and applied scientific advancements, *Canadian Psychology/Psychologie canadienn*, 53(4), 309–318.
- Gibbons, J. D., S. Chakraborti. (2011). *Nonparametric Statistical Inference*, 5th Ed., Boca Raton, FL: Chapman & Hall/CRC Press, Taylor & Francis Group.
- Green E., Green A., Walters E., (1970). Voluntary control of internal states: Psychological and physiological, *Journal of Transpersonal Psychology*, 2, pp.1-26.
- Hayes, S.C., (2002), Buddhism and acceptance and commitment therapy, *Cognitive and Behavioral Practice* 9 (1), 58-66.
- Husserl, E., (1960). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.
- Kee, Y..H. e Wang, C.K.J., (2008). Relationships between mindfulness, flow dispositions and mental skills adoption: A cluster analytic approach. *Psychology of Sport and Exercise*. 9 (4) 393-411.
- Laborde, S., Mosley E., Thayer J.F., (2017). Heart rate variability and cardiac vagal tone in psychophysiological research – recommendations for experiment planning, data analysis, and data reporting, *Frontier in Psychology*; 8: 213.
- Manuello, J., Vercelli, U., Nani, A., Costa, T., Cauda, F. (2016). Mindfulness meditation and consciousness: An integrative neuroscientific perspective, *Consciousness and Cognition*, 40, 67-78.
- Kabat-Zinn, J., Lipworth, L., Barney, R. (1985). *The clinical use of mindfulness meditation for the self-regulation of chronic pain*. *Journal of behavioral medicine*, New York: Springer Publishing.
- Marsaglia, G., W. Tsang, J. Wang. (2003). Evaluating Kolmogorov's Distribution, *Journal of Statistical Software*. Vol. 8, Issue 18.
- Nakamura, J., & Csikszentmihalyi, M. (2005). The concept of flow. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 89–105). New York, NY, Oxford.
- Porges, S. (2011), *The Polovagale Theory: Neurophysiological foundations of Emotions, Attachment, Communication and Self-Regulation*, North on & Company, New York.
- Schwanhausser, L. (2009). Application of the Mindfulness-Acceptance-Commitment (MAC) protocol with an adolescent springboard diver, *Journal of Clinical Sport Psychology*, 3(4), 377–395.
- Teasdale, J. D., Segal, Z. V., Williams, J. M. G., Ridgeway, V. A., Soulsby, J. M., & Lau, M. A. (2000). Prevention of relapse/recurrence in major depression by mindfulness-based cognitive therapy, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68(4), 615-623.

AUTOIMPRENDITORIALITÀ E SENSO DI INIZIATIVA

Cristiano Chiusso

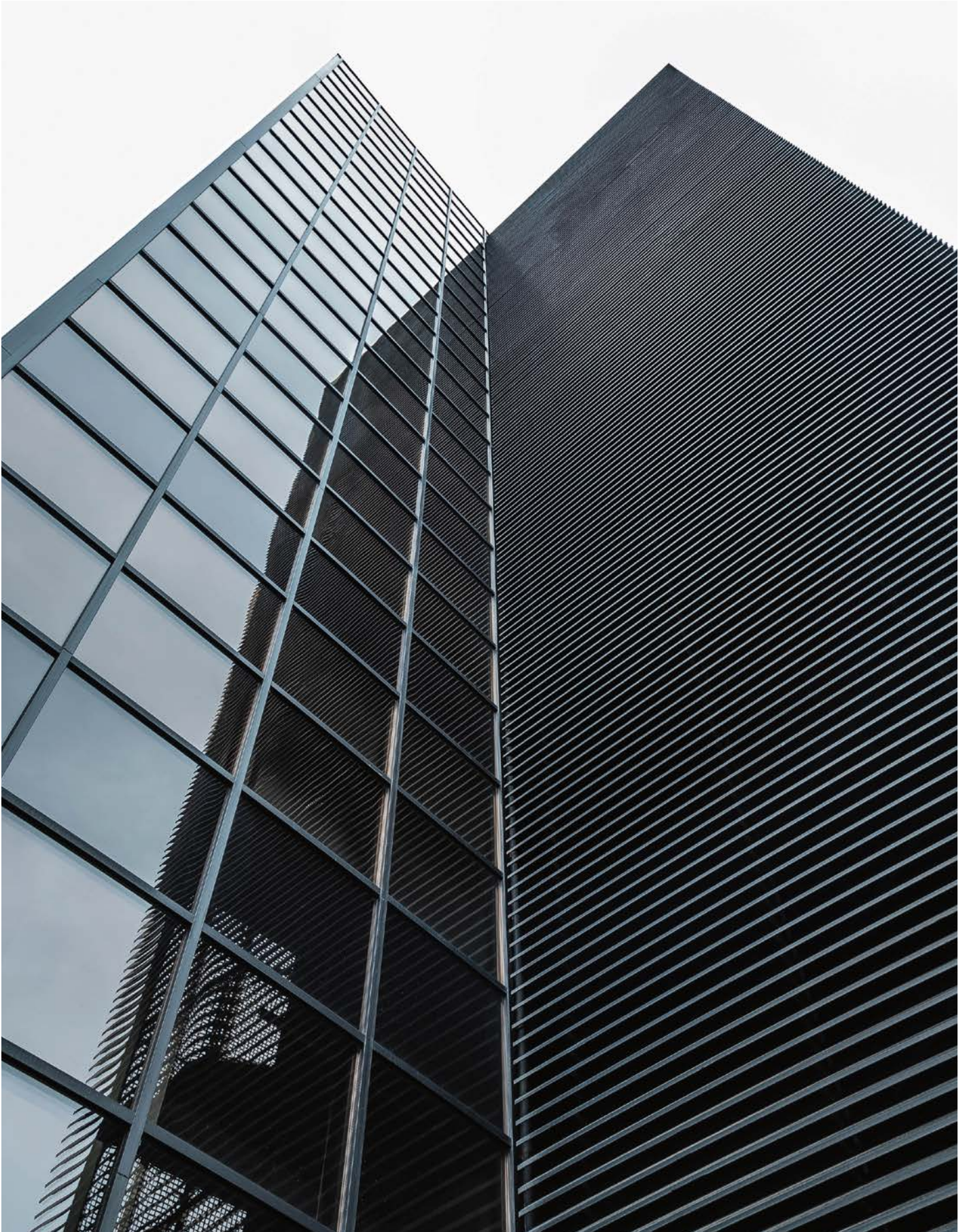
IUSVE

La pandemia causata dal Covid-19 ha peggiorato la situazione del mondo del lavoro che già conosceva una crisi sistemica internazionale causata dalla globalizzazione e dalla rivoluzione digitale. La Commissione Europea propone un nuovo tipo di apprendimento, in grado di formare individui proattivi e preparati nella ricerca del lavoro. L'educazione all'imprenditorialità va in questa direzione, formando persone creative e orientate all'innovazione. Le capacitazioni sono un paradigma formativo che sviluppa l'autonomia e l'autodeterminazione del soggetto e ben si sposano con la competenza imprenditiva.

Parole chiave: Imprenditorialità, competenze, capacitazioni, apprendimento, autonomia.

The pandemic caused by Covid-19 worsened the labour market situation, which was already suffering a systemic crisis due to globalization and digital revolution. The European Commission proposes a new way of learning, capable of training proactive individuals well prepared for the job search. The entrepreneurship education goes in this direction by training creative and innovation-oriented subjects. The capabilities are an educational paradigm which develops people's self-determination and autonomy and match well with the intrapreneurial skill.

Keywords: Entrepreneurship, competences, capabilities, learning, autonomy



1. Il futuro del lavoro

L'arrivo della pandemia Covid-19 ha drammaticamente complicato la situazione lavorativa italiana già di per sé in palese difficoltà, vista la percentuale di disoccupazione totale e giovanile; purtroppo la crisi economica conseguente al virus non è solo un fenomeno italiano, bensì europeo e mondiale: basti dare un'occhiata agli ultimi dati sul decremento del PIL nei Paesi dell'Unione Europea per rendersene conto¹. I processi già in atto – globalizzazione, Industria 4.0, rivoluzione digitale – stavano già rivoluzionando il mondo del lavoro, con nuove professioni emergenti legate all'innovazione e alla digitalizzazione e vecchie professioni sulla via inesorabile del tramonto (non più necessarie vista la crescente automatizzazione che rende superflua la presenza umana). In Italia, i licenziamenti sono stati bloccati fino a fine 2020, ma la domanda su cosa accadrà in seguito aleggia inquieta nel discorso pubblico.²

La sicurezza e la salute dei cittadini sono la preoccupazione prima dei governi europei, tuttavia la crisi economica richiede una risposta immediata, se si vogliono evitare scenari di disoccupazione di massa e di conflitto sociale; d'altro canto, gli interessi nazionali prevalgono ancora sugli interessi comunitari: la negoziazione sul cosiddetto *Recovery Fund* ha assunto toni drammatici, prima di trovare un compromesso onorevole tra i partner dell'Unione Europea.³ La domanda sul futuro del lavoro interpella pertanto ogni cittadino europeo in generale, ogni giovane in particolare: quali prospettive ha chi si affaccia oggi sul mercato del lavoro, quali scenari gli si appalesano incontro, come può affrontare una simile situazione? Qualunque siano le risposte, esse saranno necessariamente internazionali: nessun Paese può pensare, in un'economia mondiale sempre più interconnessa – basti pensare al ruolo della Cina come manifattura mondiale – di trovare soluzioni locali a domande tanto complesse.⁴

Già da molto tempo ormai, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, si è assistito a un lento, ma inesorabile cambio di paradigma del mercato del lavoro: dall'impegno dei governi alla piena occupazione si è passati all'impegno degli stessi all'occupabilità più estesa, una volta finita la guerra fredda e tramontato lo spauracchio socialista – non potendo più i singoli Stati sostenere le spese del *Welfare State* come durante il fordismo.⁵ In altre parole, il passaggio dal *Welfare* al *Learnfare*⁶ ha comportato una minore garanzia dell'occupazione da parte dei Paesi membri e, a cascata, una minore tutela del lavoro, lasciando al singolo una più grande responsabilità nella ricerca del lavoro.

Tale passaggio ha comportato da una parte sempre meno tutele per il singolo lavoratore e, di contro, un impegno individuale maggiore per il proprio percorso professionale. Alcune novità sono state introdotte nelle nostre vite e difficilmente verranno revocate: si pensi al lavoro agile, oppure al telelavoro. Il digitale ci permette di lavorare in remoto e continuare a vederci e incontrarci tutti i giorni – riunioni di lavoro, lezioni, conferenze, seminari e via così – senza bisogno di spostarci da casa. I costi collaterali si abbassano – trasporti, trasferte, pasti, ecc. – e la didattica, giusto per fare un esempio, può continuare lo stesso. Questi alcuni aspetti positivi. Per quelli negativi, l'elenco sarebbe lungo: si pensi solo alle relazioni interpersonali digitalizzate, un nuovo paradigma

La domanda sul futuro del lavoro interpella pertanto ogni cittadino europeo in generale

1 <https://www.eunews.it/2020/08/26/ocse-covid-19-effetti-senza-precedenti-sul-pil-meno-121-eurozona-nel-secondo-trimestre/133587> (letto il 1° agosto 2020)

2 <https://www.open.online/2020/08/12/coronavirus-blocco-licenziamenti-decreto-agosto/> (letto il 12 agosto 2020)

3 <https://www.iusinitinere.it/europa-italia-e-il-patto-del-recovery-fund-30182> (letto il 5 agosto 2020)

4 Susskind D, Vines D. (2020), *The economics of the COVID-19 pandemic: an assessment*, in: Oxford Review of Economic Policy, graa036, Oxford University Press [articolo].

5 McQuaid R.W. and Colin Lindsay C. (2005), *The Concept of Employability*, in: Urban Studies, Vol. 42, No. 2, 197- 219, Routledge [articolo].

6 Costa M. (2012), Agency Formativa per il nuovo learnfare, in: *Formazione & Insegnamento X - 2 - 2012*, Lecce, Pensa.

*interi settori
della popolazione
potrebbero non
trovare più spazio nel
mondo del lavoro*

antropologico che i giovani ben conoscono e che gli adulti spesso fanno ancora fatica a gestire, soprattutto se con bassa scolarità.⁷

Il mercato del lavoro non è un pranzo di gala e va sempre più di fretta; il rischio che oggi si corre è enorme: interi settori della popolazione potrebbero non trovare più spazio nel mondo del lavoro che si sta delineando davanti ai nostri occhi – adulti avanti con gli anni, persone con disabilità, donne, persone delle classi sociali popolari o senza studi accademici o provenienti da zone disagiate – e la crisi economico-sociale potrebbe di conseguenza a dir poco inasprirsi. Urgono pertanto analisi, indagini, ricerche che ci aiutino a formulare risposte concrete.

Un documento interessante, al fine di decifrare il futuro prossimo venturo, è stato recentemente presentato dal *World Economic Forum*⁸: lo studio del WEF ha isolato le competenze che saranno altamente richieste nei lavori della cosiddetta *new economy*, dividendole in cinque macroaree: *Business skill*, *Specialized Industry skill*, *General & soft skill*, *Tech baseline skill* e *Tech disruptive skill*. «There is an opportunity to build back better in 5 areas: reskilling and upskilling; supporting the jobs of tomorrow; prioritizing redeployment and re-employment; re-evaluating essential work and improving the quality of jobs; and resetting education, skills and jobs systems for the post-pandemic recovery»⁹

Re-skilling, re-employment, re-evaluating: le azioni necessarie sono tutte improntate alla rivisitazione delle politiche correnti; la cesura che si sta vivendo nelle vite delle persone sta per cambiare – radicalmente o meno, lo sapremo presto – schemi consolidati e sentieri battuti. *Resetting education* significa che la stessa formazione attuale va messa a giorno: si vedrà nel paragrafo successivo che il WEF non è l'unica istituzione a pensarla in tal modo. Il problema cui ci trova di fronte, un problema inedito e per certi versi inaudito, costringe a ripensare la formazione se si vuole che essa serva ancora a qualcosa nello scenario pandemico e post-pandemico.

Le *general e soft skills* sono le *skills del futuro*, con la novità delle *business skills* e delle *tech disruptive skills*: imprenditorialità e digitalizzazione sembrano essere i cavalli di troia per entrare al meglio nel complicato e complesso mondo del lavoro odierno.

*Le general e soft
skills sono le skills
del futuro*

2. Il futuro dell'apprendimento

L'*Agenda per le competenze per l'Europa*, lanciata nel Luglio 2020, oltre a essere il più recente documento ufficiale della Commissione Europea sulla formazione, è un testo prezioso che indica una possibile direzione di marcia nell'agenda educativa europea per affrontare al meglio non solo la rivoluzione digitale in corso, sempre più veloce e sempre più necessaria – soprattutto in tempi di telelavoro, di lavoro agile e di apprendimento a distanza – ma anche per il seguente motivo: «L'UE ha bisogno di una rivoluzione in materia di competenze, per far sì che le persone possano prosperare grazie alle transizioni verde e digitale e per contribuire alla ripresa dalla pandemia di coronavirus»¹⁰. La rivoluzione digitale in corso, parallela alla rivoluzione ambientale in arrivo, assieme alla pandemia stanno radicalmente scombinando le carte in tavola: le nostre conoscenze si dimostrano spurie, insufficienti, impreparate ad affrontare un mutamento di siffatta portata. Di fronte a un tale cambiamento, diventa necessario un

7 Bühner, C and Hagist, C. [2017], The effect of digitalization on labour market, in: *The Palgrave Handbook of Managing Continuous Business Transformation*, pp. 115-137, London, Palgrave Macmillan (articolo).

8 <https://www.weforum.org/reports/jobs-of-tomorrow-mapping-opportunity-in-the-new-economy> (letto il 20 agosto 2020)

9 <https://www.weforum.org/agenda/2020/05/the-future-of-work-is-here-5-ways-to-reset-labour-markets-after-coronavirus-recovery/> (letto il 25 agosto 2020)

10 Commissione Europea (2020), *Agenda per le competenze per l'Europa*, Unione Europea.

cambiamento speculare da parte dei cittadini europei, che permetta loro di affrontare nel migliore dei modi tale trasformazione e non venirne sommersi in termini di incapacità – professionale e personale – di far fronte all’inedito. Una rivoluzione che investe necessariamente il paradigma educativo delle competenze, in direzione del resetting di cui sopra.

L’Agenda prevede 12 iniziative per il prossimo quinquennio:

1. *un patto per le competenze*, finalizzato a mobilitare risorse e incentivare le parti interessate (istituzioni, settore industriale, parti sociali) a intraprendere azioni concrete per il miglioramento e la riqualifica della forza lavoro, mettendo in comune gli sforzi e istituendo partenariati a sostegno della transizione verde e digitale;
2. *il miglioramento dell’analisi del fabbisogno di competenze*, per garantire l’acquisizione di competenze per l’occupazione. Verrà creato a tal fine uno strumento online permanente con informazioni in tempo reale sulla domanda di competenze nel mercato del lavoro;
3. *il sostegno dell’UE agli interventi strategici nazionali in materia di sviluppo delle competenze*, per l’elaborazione di strategie nazionali moderne e globali e la collaborazione con la rete europea dei servizi pubblici per l’impiego;
4. *una proposta di raccomandazione del Consiglio relativa all’istruzione e formazione professionale per la competitività sostenibile, l’equità sociale e la resilienza*, per rendere l’istruzione e la formazione professionale più moderne, attraenti, flessibili e adatte all’era digitale e alla transizione verde;
5. *l’attuazione dell’iniziativa delle università europee e lo sviluppo delle competenze degli scienziati*, per sostenere la costruzione di alleanze transnazionali tra istituti di istruzione superiore in tutta Europa e sviluppare le competenze per i ricercatori;
6. *le competenze a sostegno delle transizioni verde e digitale*, per lo sviluppo di competenze verdi per il mercato del lavoro, l’analisi degli sviluppi nel settore delle competenze verdi e il potenziamento delle competenze digitali;
7. *l’aumento dei laureati in discipline STEM e la promozione delle competenze imprenditoriali e trasversali*, per accrescere l’attrattiva degli studi e delle carriere nei settori della scienza, dell’ingegneria, della matematica e della tecnologia e avviare un’azione europea per le competenze imprenditoriali incentrata sullo sviluppo di una mentalità imprenditoriale e di una forza lavoro più resiliente;
8. *le competenze per la vita*, per l’apprendimento degli adulti, rivolto a tutti, su temi quali l’alfabetizzazione mediatica, le competenze civiche e l’alfabetizzazione finanziaria, ambientale e sanitaria;
9. *un’iniziativa per i conti individuali di apprendimento*, per contribuire a colmare le lacune esistenti nell’accesso delle persone in età lavorativa alla formazione e consentire loro di gestire con successo le transizioni professionali;
10. *un approccio europeo alle microcredenziali*, per riconoscere e registrare i risultati dell’apprendimento ottenuti con corsi di formazione brevi;
11. *la piattaforma Europass*, concepita per diventare lo strumento online dell’UE che aiuti le persone a comunicare le loro competenze e le loro qualifiche e che orienti proattivamente verso opportunità di lavoro o di apprendimento;
12. *il miglioramento del quadro di sostegno per sbloccare gli investimenti privati e degli Stati membri nelle competenze*, per migliorare la trasparenza degli investimenti in competenze ed esplorare meccanismi di finanziamento innovativi per incentivare investimenti nelle competenze.

Tra le 12 iniziative, la settima riguarda da vicino questa rivoluzione delle competenze di cui sopra. La promozione delle competenze imprenditoriali e trasversali infatti unisce in un’unica azione le due tipologie di competenze, affiancando quelle imprenditoriali a quelle più tradizionali, le cosiddette *soft skills*.

le entrepreneurial skills non sono sinonimo delle business skills menzionate dal WEF

Ma si badi bene, le *entrepreneurial skills* non sono sinonimo delle *business skills* menzionate dal WEF: occorre fare una precisazione, in modo da evitare facili fraintendimenti.

A una prima lettura, infatti, le competenze imprenditoriali potrebbero suggerire le competenze adatte per diventare imprenditori, ovvero per fondare una società o avviare una start-up. In realtà, la denominazione *imprenditoriale* è culturalmente connotata. Il sostantivo deriva dalla parola *imprenditore*, a sua volta derivante dai verbi *imprendere*, *intraprendere*. Il significato originario è quello di scegliere tra due o più cose e portare avanti, mettere in atto la scelta *intrapresa*; la connotazione odierna imprenditoriale nel senso di aziendale è postuma.

Imprendere, intraprendere vuol dire quindi saper prendere decisioni di una certa importanza, difficili e impegnative¹¹, per poi incominciare a fare, mettersi in azione. Di più: secondo una vecchia accezione, *imprendere* significa anche apprendere, iniziare a imparare¹².

Ecco che allora il sostantivo acquisisce dei significati ulteriori, spalancando piani semantici inattesi: imprenditoriale è colui o colei che, disponendosi in una posizione di apprendimento, compie una scelta difficile, ovvero *de-cide*, taglia, tra due o più alternative e si impegna in un percorso di senso al fine di realizzarla. L'impresa, infatti, non significa soltanto *fare impresa*, ma anche *fare un'impresa*, ovvero tentare una sfida in cui dimostrare il proprio valore.

Potrebbe sembrare questa una deviazione narrativa; ci viene in aiuto ancora una volta la Commissione Europea: «Entrepreneurship refers to an individual's ability to turn ideas into action. It covers creativity, innovation and risk taking, and the ability to plan and manage projects in order to achieve objectives. It supports everyone in day-to-day life at home and in society, makes employees more aware of the context of their work and better able to seize opportunities, and provides a foundation for entrepreneurs setting up social or commercial activities. Entrepreneurship education should not be confused with general business or economic studies, as its goal is to promote creativity, innovation and self-employment»¹³.

Il passaggio è dirimente: l'imprenditorialità è intesa soprattutto come l'abilità dell'individuo di trasformare le idee in azioni; comprende competenze trasversali e non serve solo alla professione, ma alla vita di tutti i giorni; rende i lavoratori dipendenti più consapevoli del loro contesto organizzativo e questo permette loro di essere più capaci nello sfruttare le opportunità; non va confusa con il business, essendo il suo obiettivo quello di promuovere la creatività, l'innovazione e il lavoro autonomo.

L'apprendimento all'imprenditorialità allora non è soltanto un rimedio alla crisi del mercato del lavoro e alla necessità di provvedere da sé; esso è soprattutto la possibilità di espandere le proprie competenze per poter vivere una vita più consapevole e per poter osare di più in termini di scelte significative o di valore e di saperle trasformare in realtà. Un *self-empowerment* quindi che rende il lavoratore – il cittadino – più autonomo nelle sue decisioni, più capace nelle sue scelte, più competente nel percorrere le direzioni di senso della propria vita.

Raggiungere gli obiettivi che gli individui si sono posti per vivere delle vite realizzate: potrebbe esserci orizzonte educativo più ampio? L'educazione all'imprenditorialità diventa allora competenza fondamentale se l'intenzione è quella di formare cittadini attivi, consapevoli, capaci, con un bagaglio culturale ed esperienziale il più vasto possibile. Certamente non sfuggono gli ostacoli – tanti – che si frappongono tra le

l'imprenditorialità è intesa soprattutto come l'abilità dell'individuo di trasformare le idee in azioni; e non serve solo alla professione, ma alla vita di tutti i giorni

11 <https://www.treccani.it/vocabolario/intraprendere/> (letto il 5 settembre 2020)

12 https://www.treccani.it/vocabolario/imprendere (letto il 5 settembre 2020)

13 Commissione Europea (2008), *Entrepreneurship in higher education, especially within non-business studies*, Unione Europea.

intenzioni e gli obiettivi: la crisi economica è grave, la situazione pandemica ancora in divenire al momento di redazione di questo articolo, la disoccupazione alta, l'incertezza verso il futuro diffusa. Eppure, sono proprio i momenti di crisi le cesure importanti in cui fare delle scelte, assumere decisioni, pensare al futuro, progettare il domani: educare le persone a realizzare i propri obiettivi e aiutarli a raggiungerli in piena autonomia ci pare una scelta educativa di altissimo valore, per cui vale la pena impegnarsi.

3. Skills e Capabilities

In un altro articolo¹⁴ si era sostenuta la tesi che le competenze continuano a rimanere il paradigma formativo egemone e che tuttavia, da sole, non possono più bastare, essendo necessario un loro ampliamento in direzione delle capacitazioni. In questo articolo si avanza la tesi che le capacitazioni costituiscono il paradigma formativo appropriato per le nuove competenze proposte della Commissione Europea, in particolare per la promozione delle competenze imprenditoriali e trasversali.

Secondo il costrutto di imprenditorialità per come viene inteso dalla Commissione Europea – visto nel precedente paragrafo – non si tratta tanto di diventare imprenditori, di aprire una *start-up*, di mettersi necessariamente in proprio, quanto di assumere una diversa postura mentale, letteralmente una *mentalità imprenditoriale*, ovvero un modo diverso di affrontare e vivere il mondo del lavoro in particolare, la propria esistenza più in generale. In tal senso, sarebbe forse più appropriato parlare di *imprenditività*, la differenza sta nell'assunzione di un atteggiamento mentale, culturale e sociale proattivo, innovativo, creativo per cui il lavoro non è solo mezzo di sostentamento, ma anche percorso di apprendimento e di realizzazione individuale e questo senza necessariamente diventare lavoratori autonomi, ma anche all'interno di un rapporto di collaborazione o di dipendenza¹⁵.

L'educazione all'imprenditività va di pari passo con la formazione al senso di iniziativa: saper tradurre le idee in azione potrebbe apparire come un facile slogan, mentre in realtà nulla è più difficile, nulla è più urgente nella fase storica che stiamo vivendo. Significa innanzitutto avere delle idee – e già questo non è scontato – e quindi saper pensare, aver cura della propria mente come suggerisce Luigina Mortari,¹⁶ riflettendo non solo su cosa, ma su *come* pensiamo: comprendere i propri percorsi di apprendimento, decostruire e ricostruire la personale visione del mondo e in questo esaltare la propria unicità, la nostra specificità, origine di ogni possibile pensiero innovativo e creativo e assumersi poi il coraggio delle proprie idee nella società, con l'intento di portare idee di valore, di condividere valore con gli altri.

Le *capabilities* sono il risultato di un processo continuo di apprendimento incidentale, ovvero nei contesti di vita che il soggetto ha attraversato nella sua traiettoria esistenziale: «Le capacitazioni sono le potenzialità dell'individuo a progredire verso ciò che è vocato ad essere, verso quel che è con-vocato ad agire nella vita: desideri od obiettivi, tutto è fondamentale in quanto tutto spalanca innanzi al soggetto un futuro possibile di emancipazione e di autodeterminazione, ovvero di libertà.

L'*agency* personale gioca un ruolo di primo piano in tale contesto: solo il soggetto può dirigere il proprio apprendimento – se concordiamo nel sostenere che l'autonomia della persona è un valore in sé e per sé, lo scopo ultimo di ogni intervento educativo e formativo.

*possibilità di
espandere le proprie
competenze per
poter osare di più
in termini di scelte
significative o di
valore*

*In tal senso,
sarebbe forse più
appropriato parlare
di imprenditività:
il lavoro non è
solo mezzo di
sostentamento,
ma anche percorso
di apprendimento
e di realizzazione
individuale*

14 Chiussio C. (2019), Skills e Capabilities, *IUSVEducation*, n. 14-2019.

15 Pinchot G. (1985), *Intrapreneuring: Why you don't have to leave the Corporation to become an Entrepreneur*, New York, Harper & Row.

16 Mortari L. (2013), *Aver cura della vita della mente*, Roma, Carocci.

L'*agentività* è il potere personale di potersi autodeterminare: potere nel senso di poter fare, di poter essere, di poter realizzare la propria vita»¹⁷ Le capacitazioni potenziano e sviluppano l'autodeterminazione e l'autonomia della persona: l'educazione all'imprenditorialità, ponendosi i medesimi obiettivi, può essere definita come un'*educazione capacitante*, cioè generativa di apprendimento significativo per il soggetto nella direzione di un'espansione della propria libertà personale. La libertà personale è infatti un cardine dell'approccio capacitativo: la possibilità di vivere la vita che si desidera vivere secondo i propri valori e i propri progetti viene considerata da Sen come una delle massime realizzazioni della persona.¹⁸

Una possibile educazione imprenditiva, quindi capacitante, è un'educazione alla realizzazione dei propri progetti professionali ed esistenziali, cioè una formazione alla possibilità di compimento dei propri obiettivi. In tale contesto entrano in gioco le proprie risorse interne, i propri talenti, ma anche i propri obiettivi, le proprie vocazioni. Lavorare sulle proprie capacità imprenditive allora potrebbe implicare lavorare sulle proprie aspirazioni, sui propri sogni: trasformare le idee in azioni equivale a trasformare i propri sogni in realtà, un processo realizzativo di produzione di senso sia come persone che come professionisti.

4. Il quadro *Entrecomp*

Il Quadro Europeo delle Competenze Imprenditoriali è il *framework* di riferimento a livello europeo per l'educazione all'imprenditorialità. Creato nel 2016 sotto forma di una *New Skills Agenda for Europe*¹⁹, propone una revisione delle competenze chiave richieste nel XXI secolo, da introdurre nei curricula scolastici e formativi di tutti i Paesi aderenti. L'*EntreComp*²⁰ (*Entrepreneurship Competences*) è il quadro di riferimento per le competenze imprenditoriali, suddiviso in 3 macroaree composte da 15 competenze chiave, che sviluppano 442 risultati di apprendimento.

Il *framework* merita una spiegazione più approfondita, volendo esso essere una sorta di ponte tra il mondo del lavoro e il mondo dell'educazione. Esso è suddiviso in 3 aree che rappresentano 3 momenti diversi della presa di decisione di valore per il raggiungimento dei propri obiettivi di cui al paragrafo precedente:

1. la prima area rappresenta la fase di ricerca di idee e di opportunità; è quello che potremmo chiamare il momento della *riflessione*;
2. la seconda area rappresenta la fase di analisi delle risorse interne ed esterne necessarie; è quello che potremmo definire il momento della *ricognizione*;
3. la terza area rappresenta la fase di progettazione delle possibili azioni da compiere: è quello che potremmo nominare il momento della *rivoluzione*.

¹⁷ *Skills e Capabilities*, op. cit., p. 42.

¹⁸ Sen, A. (2000), *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori.

¹⁹ European Commission (2016), *A new Skills Agenda for Europe. Working together to strengthen human capital, employability and competitiveness*, Unione Europea.

²⁰ Bacigalupo M., Kampylis P., Punie Y. and Van den Brande G. (2016), *EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework*, European Commission.

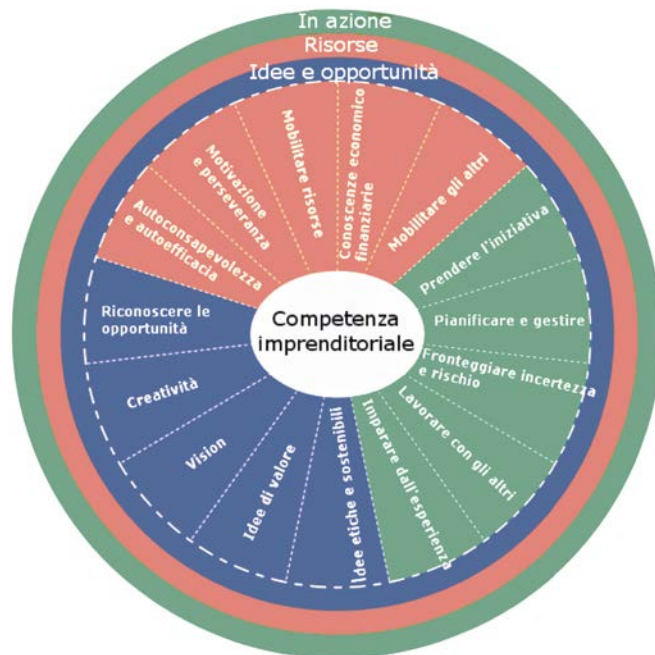


Fig. 1: The Entrecomp Framework, in: EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework, p. 6.

Le 3 macroaree sono a loro volta suddivise in 5 competenze ciascuna:

1. *idee e opportunità* (l'area che costituisce il momento di riflessione) contiene le seguenti competenze: riconoscere le opportunità; creatività; visione; idee di valore; idee etiche e sostenibili;
2. *risorse* (l'area che è il momento della ricognizione) contiene le seguenti competenze: autoconsapevolezza ed efficacia; motivazione e perseveranza; mobilitare risorse; conoscenze economico-finanziarie; mobilitare gli altri;
3. *in azione* (l'area che rappresenta il momento di rivoluzione) contiene le seguenti competenze: imparare dall'esperienza; lavorare con gli altri; fronteggiare incertezza e rischio; pianificare e gestire; prendere l'iniziativa.

Come si evince, il quadro concettuale elenca una serie di competenze trasversali utili alla costruzione di un orizzonte imprenditivo personale che afferma cose decisamente interessanti; ci pare di poterle riassumere in tre messaggi principali:

1. il primo messaggio è che competenze quali creatività, visione, valori, etica, autoconsapevolezza, motivazione, perseveranza, saper fronteggiare l'incertezza e il rischio, assumere l'iniziativa non sono doni naturali che si possiede fin dalla nascita, bensì *skills* che possono essere apprese e coltivate;
2. il secondo messaggio è che l'imprenditorialità ha a che fare con competenze inaspettate e apparentemente poco legate al business quali la creatività, l'etica, la consapevolezza di sé, la motivazione personale;
3. il terzo messaggio è che *come fare* – il percorso, il metodo – è importante quanto *cosa fare*: la proposta metodologica della riflessione/ricognizione/evoluzione implica un modo diverso di vedere le cose, un nuovo abito mentale.

Si riporta un'altra definizione di imprenditorialità tratta dallo stesso *framework*:

«Entrepreneurship is when you act upon opportunities and ideas and transform them into value for others. The value that is created can be financial, cultural, or social».²¹

*l'imprenditorialità
ha a che fare
con competenze
inaspettate e
apparentemente poco
legate al business*

²¹ *EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework*, op. cit., p. 10.

Si tratta pertanto di creare valore per gli altri: ecco la dimensione sociale dell'imprenditorialità. Il valore che si crea nel trasformare i sogni in realtà potrebbe venire condiviso dagli altri in termini senz'altro finanziari – per esempio, avere un'idea la cui realizzazione ha bisogno di collaboratori – ma non solo: l'idea può sfociare in un manufatto culturale a beneficio degli altri, o addirittura in uno strumento/servizio messo a disposizione della comunità (fornendo soluzioni innovative a problemi ancora irrisolti).

Il *framework* rappresenta quindi una piattaforma formativa pronta alla sperimentazione didattica: è certamente frutto dei tempi correnti, è sicuramente risultato di necessità, come già detto; rappresenta allo stesso tempo una sfida educativa alla coltivazione di sé, all'accrescimento del proprio bagaglio conoscitivo ed esperienziale, all'allargamento del proprio sguardo e ci dice che gli obiettivi professionali – ma anche personali – sono raggiungibili, se perseguiti con metodo, con capacità, con motivazione. In ultima analisi, il quadro di riferimento disegna uno sviluppo delle proprie capacità, una possibilitazione dei propri talenti, una messa in atto dei propri sogni.

Molteplici studi e ricerche recenti cercano di comprendere come implementare una formazione all'imprenditorialità lavorando sulle motivazioni degli studenti universitari²² e l'impatto che essa può avere negli studenti: sembrerebbe che i contesti familiari esercitino un'influenza sulla percezione del proprio senso di iniziativa da parte degli studenti.²³ Stupirebbe il contrario: è palese che la classe sociale della famiglia di appartenenza colori la visione del mondo dello studente, ma è altrettanto evidente che compito della ricerca e della formazione è proprio quello di facilitare nei discenti un lavoro di svelamento dei propri determinismi sociali e culturali e di un conseguente ampliamento del proprio sguardo sul mondo.

Il quadro *Entrecomp* è insomma un punto di inizio per un lavoro capacitativo di riflessione, ricognizione e rivoluzione delle proprie motivazioni, delle proprie risorse, dei propri progetti.

Il quadro Entrecomp è insomma un punto di inizio per un lavoro capacitativo di riflessione, ricognizione e rivoluzione

5. L'autonomia della persona

Il costrutto di capacitazione non sostituisce, si badi bene, ma amplia l'orizzonte delle competenze alle cosiddette capacità interne della persona, sviluppate incidentalmente in ambiti non formali e informali²⁴. La competenza imprenditiva risalta l'autonomia della persona, la sua proattività, la sua capacità di trasformare le idee in pratiche: le *capabilities* afferiscono allo stesso paradigma, ossia quello dell'autonomia del soggetto; uno dei possibili terreni applicativi delle *capabilities* è l'imprenditorialità personale, ossia l'autodeterminazione professionale ed esistenziale. Il percorso è emancipativo: riconoscere i propri eterodeterminismi per poter autodirigere il proprio apprendimento. La Commissione Europea parla di un *entrepreneurial and innovation-oriented mindset*²⁵, ovvero di una *forma mentis* imprenditiva orientata all'innovazione. Per coltivare questo mindset non può bastare l'apprendimento tradizionale basato sul trasferimento di contenuti, in quanto non sono più solamente i contenuti, la sola cultura a essere decisiva (che rimane, a scanso di equivoci, imprescindibile e decisiva nel destino di

22 Farhangmehr M., Gonçalves P. Sarmento M. (2016), Predicting entrepreneurial motivation among university students: The role of entrepreneurship education, in: *Education and Training*, Emerald (articolo).

23 Hahn D., Minola T., Bosio G. e Cassia L. (2020), The impact of entrepreneurship education on university students' entrepreneurial skills: a family embeddedness perspective, in: *Small Business Economics*, Springer (articolo).

24 *Skills e Capabilities*, op. cit.

25 European Commission (2016), *New skill agenda for Europe. Working together to strengthen human capital, employability and competitiveness*, Unione Europea.

ognuno di noi) ma anche, sulla scia di Sternberg, le modalità di apprendimento e di sviluppo del proprio stile cognitivo.²⁶

Costa e Strano l'hanno definita in un recente lavoro come l'*enterprising capability*²⁷, ovvero quella capacità interna del soggetto di realizzare le proprie idee, utilizzando le risorse interne e quelle esterne disponibili. Il futuro dell'educazione, oggi, passa attraverso questa libertà del soggetto di essere protagonista del proprio apprendimento.²⁸

A tal proposito, potrebbe essere utile una precisazione terminologica. Il termine *pedagogia* è senz'altro esatto, laddove con esso si vuole comprendere gli approcci educativi e le epistemologie formative. Tuttavia, un altro termine appare più appropriato, ovvero *andragogia*, laddove il discorso cade in maniera più specifica sull'educazione in età adulta. Infatti, sulla scorta di Knowles, essa non solo si riferisce a un discente adulto, ma implica altresì una modalità di apprendimento diversa da quella tradizionale:²⁹ l'autore americano parla di *self-directed learning*, ossia della capacità di gestire autonomamente il proprio percorso di apprendimento, in questo rispettosa dell'autodeterminazione della persona.

Un ulteriore passaggio terminologico risulta più adeguato in tale contesto: il passaggio dall'*andragogia* all'*eutagogia*³⁰: il processo di autonomia e di autodeterminazione si completa nello scopo dichiarato dell'educazione di formare soggetti capaci non solo di dirigere il proprio apprendimento, ma anche le proprie *capabilities*: una consapevolezza aumentata dei propri funzionamenti interni, dei propri talenti, delle proprie vocazioni.

Ecco allora prendere forma una possibile rete educativa in cui imprenditività, capacitazione ed eutagogia dialogano tra di loro in vista di un obiettivo comune: l'autonomia del soggetto non solo nei contenuti, ma anche nelle forme; l'autodeterminazione della persona non solo negli obiettivi, ma anche nelle modalità; la capacità di apprendimento continuo, l'imparare a imparare sempre, camminando lungo la strada che porta alla realizzazione di sé.

Il futuro dell'educazione, oggi, passa attraverso questa libertà del soggetto di essere protagonista del proprio apprendimento

26 Sternberg R. (1998), *Stili di pensiero. Differenze individuali nell'apprendimento e nella soluzione di problemi*, Trento, Erickson.

27 Costa M., Strano A. (2018), *Boosting Entrepreneurship Capability in Work Transitions*. In: *Employability & Competences Innovative Curricula for New Professions*, Firenze, University Press.

28 Komarkova, I., Gagliardi, D., Conrads, J., and Collado, A. (2015), *Entrepreneurship competence: An overview of existing concepts, policies and initiatives*, Luxembourg, Publications Office of the European Union.

29 Knowles M. (2002), *Quando l'adulto impara: pedagogia e andragogia*, Milano, Franco Angeli.

30 Blaschke L. M. (2012), *Heutagogy and lifelong learning: A review of heutagogical practice and self-determined learning*, in: *International Review of Research in Open and Distributed Learning*, AU Press, Edmonton, Canada (articolo).

Bibliografia

- Bacigalupo M., Kamylyis P., Punie Y. and Van den Brande G. (2016), *EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework*, European Commission.
- Blaschke L. M. (2012), Heutagogy and lifelong learning: A review of heutagogical practice and self-determined learning. In: *International Review of Research in Open and Distributed Learning*, AU Press, Edmonton, Canada.
- Bührer, C and Hagist, C. (2017), The effect of digitalization on labour market. In: *The Palgrave Handbook of Managing Continuous Business Transformation*, pp. 115-137, London, Palgrave Macmillan.
- Chiusso C. (2019), Skills e Capabilities, *Iusveducation* n. 14-2019.
- Commissione Europea (2020), *Agenda per le competenze per l'Europa*, Unione Europea.
- European Commission (2008), *Entrepreneurship in higher education, especially within non-business studies*, Unione Europea.
- European Commission (2016), *A new Skills Agenda for Europe. Working together to strengthen human capital, employability and competitiveness*, Brussels.
- Costa M. (2012), Agency Formativa per il nuovo learnfare, *Formazione & Insegnamento X – 2 – 2012*, Lecce, Pensa.
- Costa M., Strano A. (2018), Boosting Entrepreneurship Capability in Work Transitions. In: *Employability & Competences Innovative Curricula for New Professions*, Firenze, University Press.
- Farhangmehr M., Gonçalves P. Sarmiento M. (2016), Predicting entrepreneurial motivation among university students: The role of entrepreneurship education, *Education and Training*, Emerald.
- Hahn D., Minola T., Bosio G. e Cassia L. (2020), The impact of entrepreneurship education on university students' entrepreneurial skills: a family embeddedness perspective, in: *Small Business Economics*, Springer (articolo).
- Knowles M. (2002), *Quando l'adulto impara: pedagogia e andragogia*, Milano, Franco Angeli.
- Komarkova, I., Gagliardi, D., Conrads, J., & Collado, A. (2015). *Entrepreneurship competence: An Overview of existing concepts, policies and initiatives*. Luxembourg, Publications Office of the European Union.
- McQuaid R.W. and Colin Lindsay C. (2005), *The Concept of Employability*, *Urban Studies*, Vol. 42, No. 2, 197– 219, Routledge.
- Mortari L. (2013), *Aver cura della vita della mente*, Roma, Carocci.
- Sternberg R. (1998), *Stili di pensiero. Differenze individuali nell'apprendimento e nella soluzione di problemi*, Trento, Erickson
- Susskind D, Vines D. (2020), The economics of the COVID-19 pandemic: an assessment, in: *Oxford Review of Economic Policy*, Oxford, Oxford University Press (articolo).
- Sen, A. (2000), *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori.

Sitografia

<https://www.eunews.it/2020/08/26/ocse-covid-19-effetti-senza-precedenti-sul-pil-meno-121-eurozona-nel-secondo-trimestre/133587>

<https://www.open.online/2020/08/12/coronavirus-blocco-licenziamenti-decreto-agosto/>

<https://www.iusinitinere.it/europa-italia-e-il-patto-del-recovery-fund-30182>

<https://www.weforum.org/reports/jobs-of-tomorrow-mapping-opportunity-in-the-new-economy>

<https://www.weforum.org/agenda/2020/05/the-future-of-work-is-here-5-ways-to-reset-labour-markets-after-coronavirus-recovery/>

<https://www.treccani.it/vocabolario/intraprendere/>

<https://www.treccani.it/vocabolario/imprendere>

RECUPERO SCOLASTICO E REINSERIMENTO SOCIALE NEL COMUNE DI FRATTAMAGGIORE: IL PROGETTO RS²

Vincenza Festa

Progetto Giovani

Questo contributo è frutto di un lavoro realizzato qualche anno fa, quando, nel 2016, ci si è posto l'obiettivo di condurre una ricerca in merito ad un fenomeno che interessa tutto il territorio nazionale, e in particolar modo le regioni dell'Italia meridionale: la dispersione scolastica.

Nello specifico, questo lavoro ha inteso approfondire l'argomento sia sotto il profilo teorico, richiamandosi agli studi e alle ricerche più significativi degli ultimi anni, sia sotto il profilo empirico, promuovendo un'indagine di campo. In particolare, l'interesse è stato rivolto all'approfondimento di un intervento di *policy* di contrasto della dispersione, realizzato nel Comune di Frattamaggiore (NA) dal 2009 al 2014.

Il progetto, chiamato RS² (*Recupero Scolastico e Reinserimento Sociale*), è stato promosso dalla Cooperativa Sociale Cantiere Giovani e messo in atto per rispondere al bisogno crescente di contrastare la dispersione scolastica nel territorio di riferimento.

Un'iniziativa che ha saputo inventare delle strategie di lotta alla dispersione in una realtà sociale certamente ridotta nelle dimensioni, ma – di certo – non meno problematica.

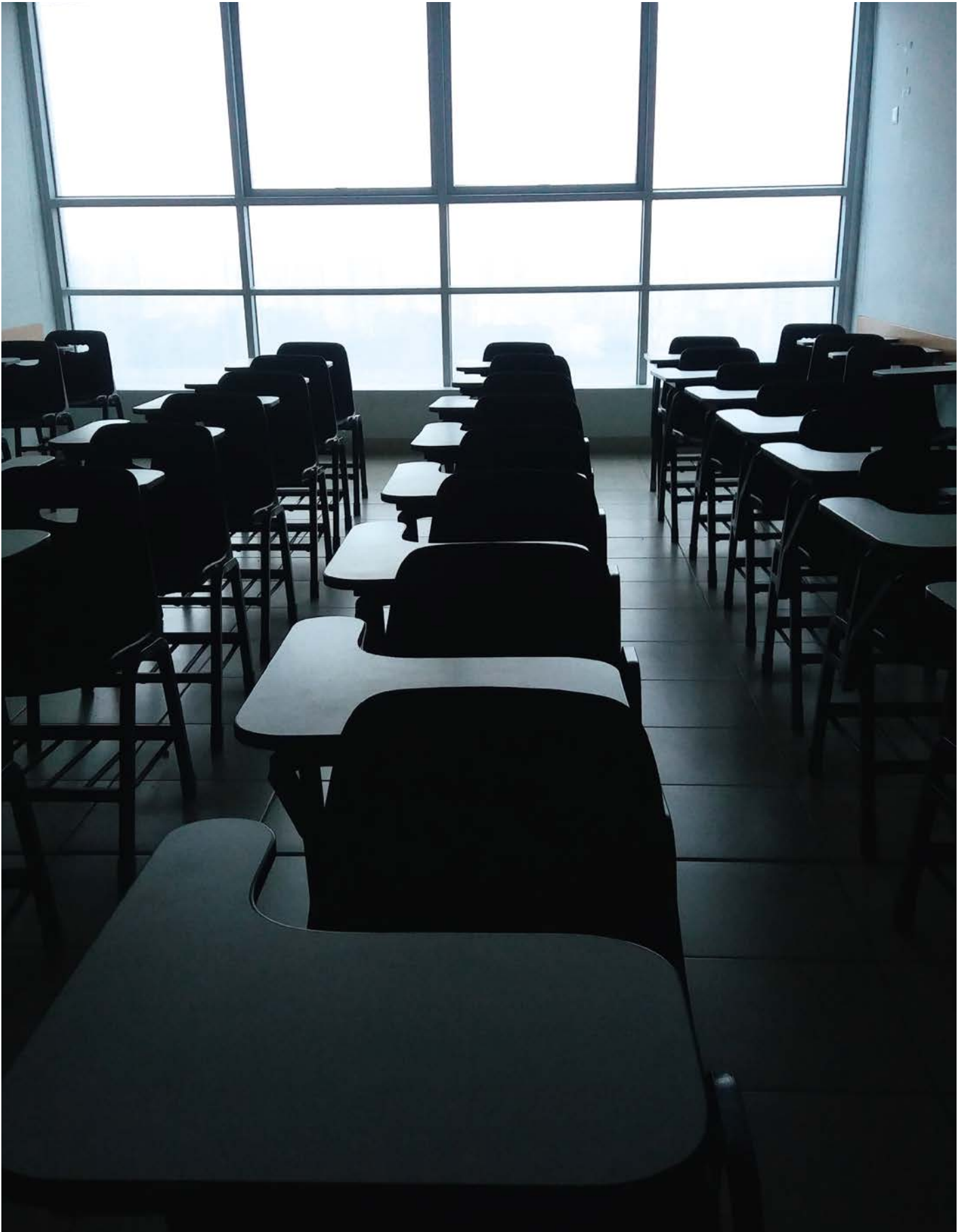
Parole chiave: giovani, futuro; recupero scolastico, inclusione sociale.

This contribution is the result of a work carried out a few years ago, when, in 2016, the aim was to conduct research on a phenomenon that affects the whole national territory, and in particular the regions of southern Italy: early school leaving.

Specifically, this work aimed to deepen the topic both from a theoretical point of view, referring to the most significant studies and research in recent years, and from an empirical point of view, promoting a field survey. In particular, the interest was directed to the deepening of a policy intervention to contrast dispersion, carried out in the Municipality of Frattamaggiore (NA) from 2009 to 2014. The project, called RS² (School Recovery and Social Reintegration), was promoted by the Cantiere Giovani Social Cooperative and implemented to respond to the growing need to combat early school leaving in the reference area.

An initiative that has been able to invent strategies to combat dispersion in a social reality that is certainly reduced in size, but - certainly - no less problematic.

Keywords: Young people, Future, School recovery, Social inclusion.



Introduzione

Parlare di dispersione scolastica significa affrontare un tema che non riguarda solo la scuola, ma che costituisce un problema dell'intera società. Un ragazzo che abbandona la scuola, infatti, da un lato priva se stesso della possibilità di avere una maggiore indipendenza nelle scelte di vita e nell'esercizio attivo del suo potere decisionale, dall'altro costituisce una mancata risorsa per lo sviluppo sociale, economico e culturale del proprio Paese.

Non saremo certo i primi a parlare e a voler dare qualche indicazione sul fenomeno ma, in questa sede, ci si propone di fornire una prospettiva diversa. Si vuole partire da un lavoro di ricerca portato avanti con l'obiettivo di capire in che modo il fenomeno della dispersione scolastica fosse percepito in una realtà circoscritta, quale quella di un Comune a Nord di Napoli come Frattamaggiore, per poter meglio descrivere quanto e in che modo il contesto campano, e nello specifico l'area a Nord di Napoli, ne sia particolarmente interessato.

I dati sulla dispersione scolastica sono allarmanti per quanto riguarda l'intero territorio nazionale, ma è soprattutto al Sud che si riscontrano i casi più eclatanti: emblematico è il caso della Città Metropolitana di Napoli che conta una significativa percentuale di abbandoni pari al 22%.

In linea con i dati relativi all'abbandono scolastico¹, il comune di Frattamaggiore, in particolare, presenta un tasso di dispersione scolastica pari al 21.6%, tasso che supera la media campana, pari al 19%.

1. La dispersione scolastica nell'area a Nord di Napoli: il caso del Comune di Frattamaggiore

Frattamaggiore è una città ricca di contraddizioni, che vede da una parte una storica ricchezza concentrata in una parte della popolazione e dall'altra una condizione di grave disagio, caratterizzata da precarietà economica, scarsa istruzione e alto tasso di attività illegali.

La realtà socio-economica e culturale può essere comparata a quella dei comuni limitrofi dell'hinterland napoletano (come, ad esempio, Grumo Nevano, Frattaminore, Crispano, Arzano, Casoria), in quanto tutti hanno una storia simile e condividono le stesse problematiche: basso tasso occupazionale, diffusione di lavoro nero, fenomeni di microcriminalità e criminalità organizzata.

La decisione di concentrarsi su questa città è dovuta alla volontà di fermare l'attenzione su un contesto più circoscritto della grande metropoli, su cui di solito vengono condotti gli studi, al fine di mettere in luce anche la situazione di una città di minore ampiezza, tipica tuttavia della realtà dell'intera area metropolitana.

È stato riscontrato che soprattutto negli istituti d'istruzione secondaria di II grado il fenomeno è ben evidente. Un dato che si pone in linea con la letteratura, che mette in evidenza come sia principalmente nei primi anni delle scuole superiori che si

¹ Cfr. Istat, Rapporto annuale 2017, cap. 4.

manifestano i maggiori casi di abbandono scolastico, causato anche dalla difficoltà degli adolescenti nel passaggio dalla scuola media a quella superiore. A Frattamaggiore, infatti, sono soprattutto gli alunni degli istituti tecnici professionali a lasciare prematuramente i banchi di scuola, facendo registrare un tasso di abbandono pari circa al 29%.

2. Recupero scolastico e reinserimento sociale a Frattamaggiore: il progetto RS²

Il territorio di Frattamaggiore presenta un tasso di dispersione scolastica che supera la media percentuale della Campania e il lavoro di indagine sul campo ha cercato, pertanto, da un lato di quantificare il fenomeno direttamente nelle scuole, dall'altro di capire quali sono le iniziative messe in atto a livello locale per contrastarlo.

Dallo *screening* degli interventi che sono stati attuati negli ultimi anni per contrastare la dispersione scolastica nell'area di riferimento, è emerso in particolare il progetto RS², destinato allo 'zoccolo duro' della dispersione scolastica, cioè a quegli studenti che rischiano di non arrivare neppure all'assolvimento dell'obbligo scolastico. È opportuno ricordare che, sebbene il fenomeno sia maggiormente presente nelle scuole superiori di II grado, il tasso di dispersione resta alto anche nelle scuole superiori di I grado.

RS², acronimo di *Recupero Scolastico e Reinserimento Sociale*, è stato un progetto socio-educativo rivolto ai minori tra i 13 e i 16 anni, promosso dalla Cooperativa Sociale Cantiere Giovani per rispondere al bisogno crescente di dare risposte concrete alla dispersione scolastica nel Comune di Frattamaggiore.

Cantiere Giovani viene definita dagli stessi soci un' «organizzazione sociale», nata nel 2001 con la volontà di portare a Frattamaggiore un modello di centro giovanile già sperimentato in altre città d'Europa alla fine del secolo scorso.

L'idea di fondo era quella di realizzare un centro che non fosse istituzionale. piuttosto una realtà capace di produrre innovazione

L'idea di fondo era quella di realizzare un centro che non fosse istituzionale, piuttosto una realtà capace di produrre innovazione e diversità in un dialogo con le Istituzioni. L'obiettivo era avere un posto dove, facendo attività insieme, ragazzi di diversa provenienza potessero vivere insieme e ridefinire la loro relazione e la loro identità (ragazzi in condizioni di svantaggio, ragazzi immigrati, universitari).

Questo progetto si realizza dopo due anni con l'apertura nel 2003 del centro *Il Cantiere*, che da allora ha sempre accolto giovani e ragazzi con disagi più o meno gravi, fino a diventare un punto di ritrovo per i giovani, frattesi e non solo, con forme di convivenza più o meno pacifica.

In seguito, dalla collaborazione del centro con il Comune e i Servizi Sociali di Frattamaggiore, sono emerse in particolare due criticità fortemente presenti sul territorio: la dispersione scolastica e la microcriminalità.

Di fatto, i Servizi Sociali del Comune di Frattamaggiore si trovavano a dover gestire un numero significativo di minori che non vivevano solo il disagio dato dall'insuccesso scolastico e dal conseguente abbandono, ma anche quello di esperienze di vita particolarmente difficili: genitori disoccupati, povertà, famiglie disgregate, lavoretti sul fragile filo che separa legalità e illegalità.

Le cause che sono state qui individuate come spiegazione dell'abbandono scolastico dei minori, segnalati prima dalle scuole e poi dai servizi sociali locali, sembrano coincidere

con le cause endogene o remote riscontrate in letteratura² dove il traguardo di assolvere all'obbligo scolastico risulta difficile perché fortemente influenzato da situazioni di disagio familiare ed ambientale.

Nel 2009 *Cantiere Giovani* ha elaborato quindi un intervento nel quale questi minori potessero essere accolti ed essere seguiti per arrivare a sostenere perlomeno l'esame di licenza media. Questo percorso formativo prevedeva un'esperienza educativa totale, capace di comprendere il gioco, la relazione con gli altri, le escursioni e i laboratori; il tutto in collegamento costante con le Istituzioni locali, i Servizi Sociali e le scuole, per favorire il riavvicinamento dei minori e delle loro famiglie a questi Enti spesso visti con sospetto e ostilità.

Il progetto ha voluto affrontare il problema specifico della dispersione scolastica attraverso una presa in carico complessiva del minore, tenendo conto della molteplice problematicità del contesto in cui egli vive e che alimenta la costruzione della sua identità.

L'obiettivo primario può essere sintetizzato nello sforzo di offrire opportunità contro l'abbandono scolastico, la microcriminalità minorile e la marginalità sociale.

Tale sforzo si è tradotto in una ridefinizione identitaria del minore, grazie a nuovi contesti e relazioni, nuove opportunità e nuove prospettive possibili; per potenziare questa possibilità, i ragazzi sono stati coinvolti in diverse iniziative e attività (non solo recupero scolastico ma anche laboratori, escursioni, momenti aggregativi e socializzanti), facendoli confrontare con diversità culturali e sociali, con le Istituzioni e con le loro famiglie in un nuovo rapporto.

Nelle prime due annualità (2009-2010) il progetto è stato gestito mettendo a disposizione la sede del centro *Il Cantiere*, e sostenendo le attività grazie ai volontari del Servizio Civile Nazionale attivi presso il Comune di Frattamaggiore.

Nei successivi tre anni, dal 2011 al 2013, il progetto è stato sostenuto dalla Fondazione Banco di Napoli per l'Assistenza all'Infanzia che, tuttavia, ha dovuto progressivamente ridurre i contributi fino a non essere più in grado di erogare fondi. Nell'ultimo anno di vita del progetto (2014), infatti, si è dovuti ricorrere a una campagna di *fundraising* che, nonostante abbia dato scarsi risultati, ha comunque permesso di non sospendere l'attività, pur facendo emergere in maniera sempre più chiara l'esigenza di un contributo esterno per poterne garantire l'attuazione negli anni successivi.

La riduzione del contributo in favore del progetto è ben visibile nella progressiva riduzione del numero di ragazzi di cui ci si è potuti far carico: nel 2012, 14 erano i minori coinvolti di cui 11 hanno conseguito la licenza media; nel 2013, 7 di cui 4 licenziati; nel 2014, 5 iscritti e 3 licenziati. Non sorprende, dunque, che ben presto l'iniziativa sia stata inevitabilmente interrotta.

Questo percorso formativo prevedeva un'esperienza educativa totale, capace di comprendere il gioco, la relazione con gli altri, le escursioni e i laboratori

3. I risultati emersi: la definizione e le cause della dispersione scolastica

La ricerca intrapresa ha previsto un'indagine sul campo portata avanti attraverso interviste e *focus group* coinvolgendo gli operatori che al progetto hanno lavorato e hanno potuto analizzare e comprendere da vicino le cause, le conseguenze e soprattutto cosa vuol dire parlare di dispersione scolastica.

² Cfr. Caputo 2006; Colombo 2010

Quello che è emerso maggiormente dall'indagine è che si tratta di un fenomeno che riguarda ragazzi che hanno difficoltà a stare all'interno del percorso classico di formazione e, quando restano al suo interno, l'unico ruolo che riescono a trovare è quello dell'emarginato, che spesso diventa o il bullo o chi in qualche modo cristallizza la propria posizione di non voler fare scuola o partecipare. Il passaggio da tale ruolo a cominciare a evadere la scuola è abbastanza breve ed è frequente che, da questo insuccesso, si cominci a essere non più regolari fino ad abbandonare del tutto la scuola.

È fuori di dubbio, tuttavia, che le problematiche legate alla scuola siano da individuarsi nelle strutture e nelle metodologie stesse adottate nel contesto scolastico, oltre che nella difficoltà oggettiva che gli istituti dimostrano di avere nei confronti dei ragazzi che presentano maggiori disagi.

Ciò che la scuola insegna, seguendo modelli di solidarietà, rispetto delle regole e ispirandosi a un sistema di condivisione e di cooperazione, risulta, agli occhi dei ragazzi, fortemente in contraddizione con il mondo esterno

Non è da sottovalutare, inoltre, il fatto che gli stessi ragazzi finiscano per influenzarsi a vicenda, soprattutto in un momento delicato quale quello dell'adolescenza, dove far parte di un gruppo sembra essere l'unico modo per sentirsi accettati dall'intera società, a costo di andare contro i propri principi e i propri valori. Valori che la società di oggi sembra aver perso se non addirittura ribaltato, se consideriamo che spesso il messaggio che passa ai ragazzi è quello che si possano ottenere grandi risultati con il minimo impegno.

La società odierna, inoltre, non solo si presenta incerta ma anche fondata sulla competitività. Di conseguenza, ciò che la scuola insegna, seguendo modelli di solidarietà, rispetto delle regole e ispirandosi a un sistema di condivisione e di cooperazione, risulta, agli occhi dei ragazzi, fortemente in contraddizione con il mondo esterno, basato sulle disuguaglianze sociali e sulla competitività.

3.1 Traiettorie e tipologie

Tra gli operatori che hanno avuto modo di confrontarsi con la maggior parte dei minori segnalati dai Servizi Sociali, c'è stato chi ha voluto rilevare come le loro biografie rispecchiassero le forme più tradizionali di dispersione, caratterizzate da disagio familiare e precarietà economica. Si tratta, quindi, di minori che possiamo far rientrare nella categoria dei «predestinati all'abbandono» citati da Perone (2006). Tuttavia c'è stato anche chi ha notato come, molto spesso, essi si trovassero di fronte famiglie particolarmente interessate all'istruzione dei propri figli, tanto da accompagnarli ogni volta al centro, preoccupandosi del loro andamento ed essendo riconoscenti della seconda possibilità che era stata data loro.

Come sostenuto da Maddalena Colombo (2015), dunque, chi abbandona non proviene necessariamente da situazioni deprivate, ma può anche intraprendere questo sbocco come reazione a un'eccessiva investitura familiare.

Non sono mancati casi, inoltre, in cui i minori che partecipavano al progetto possano essere considerati dei *push-out*, cioè quegli studenti che la scuola cerca attivamente di allontanare attraverso le bocciature perché 'ingestibili'. È in casi come questi che si assiste al fallimento del sistema scolastico, in cui, al posto di incentivare le potenzialità dei ragazzi, si allontanano.

Alla fine del progetto non sono stati pochi i professori che si sono stupiti quando hanno avuto modo di costatare la preparazione degli studenti agli esami.

3.2 Cambiamenti nelle cause e nei profili

Chiedere agli intervistati se la dispersione scolastica contemporanea sia più o meno diversa da quella del passato è stato utile per comprendere la percezione dell'evoluzione temporale del fenomeno in questione. Se ieri la dispersione scolastica era fortemente legata al precoce inserimento nel mondo del lavoro, in modo da poter contribuire concretamente al bilancio familiare, oggi, come è stato più volte ripetuto, le cause del fenomeno vanno rintracciate non solo nel contesto familiare, nella scuola incapace di stimolare i ragazzi, ma anche nella società che attualmente promuove un 'successo senza cultura'.

Si assiste quindi all'avanzare di una nuova forma di dispersione scolastica, non più legata ai deficit di partenza, ma al disorientamento generale e all'incertezza propri della società contemporanea. Così, per richiamare uno dei concetti delineati da Perone, si tratta di quei profili giovanili denominati come «periferici»: ragazzi, cioè, che non stanno né dentro né fuori, perché hanno altri interessi al di fuori della scuola³.

La dispersione scolastica, ormai, non coinvolge solo i ragazzi con condizioni familiari ed economiche precarie ma molto spesso proviene da famiglie che non trasmettono l'importanza e il valore del sacrificio.

Ciò che sembra influire è anche la perdita di valore subita dall'istruzione stessa; dalle testimonianze raccolte, infatti, emerge quanta poca considerazione sia data all'istruzione e al sapere. Una conseguenza di questa stessa considerazione è che la scuola è vista, spesso, solo come un mezzo per poter, un giorno, riuscire ad ottenere un lavoro 'decente'.

Ciò che sembra influire è anche la perdita di valore subita dall'istruzione stessa

3.3 Le conseguenze dell'abbandono

Un altro tema affrontato nelle interviste, e che ha destato grande interesse, è stato quello concernente le conseguenze dell'abbandono.

Come molto spesso si immagina, è molto probabile che questi ragazzi si inseriscano o avviino attività illegali, piuttosto che inserirsi nel mercato del lavoro. Per i giovani che hanno abbandonato la scuola, non si tratta di un'impresa facile, perché non presentano le condizioni culturali sufficienti per aspirare ad un lavoro, anche se umile.

Va anche tenuto conto che le opportunità per un adolescente di imparare sul campo un lavoro artigiano sono sempre più scarse, vista la carenza di queste professioni che, man mano, stanno scomparendo. Dalle interviste è emerso che questi lavori rappresentano dei percorsi utili per lo sviluppo lavorativo futuro dei ragazzi che lasciano prematuramente la scuola, i quali rischiano, altrimenti, di diventare dei Neet, è tuttavia necessario che tali opportunità siano inserite in un percorso ufficiale di formazione e di professionalizzazione che preveda, alla fine, la certificazione delle competenze acquisite.

è tuttavia necessario che tali opportunità siano inserite in un percorso ufficiale che preveda, alla fine, la certificazione delle competenze acquisite.

Gli operatori che vivono quotidianamente l'associazione e il centro di aggregazione giovanile *Il Cantiere*, hanno avuto modo di veder crescere i ragazzi che hanno partecipato alle prime edizioni del progetto RS² e che oggi partecipano alle attività e ai laboratori del centro. Questi ragazzi sono ormai giovani adulti che stanno cercando

3 ¹Cfr. Perone, 2006

lavoro, che spesso hanno già famiglia, e che si trovano a costruirsi un futuro con grande difficoltà.

Il futuro, infatti, se per tutti i giovani di oggi rappresenta davvero un'incognita, per i ragazzi che hanno lasciato la scuola è davvero un aspetto molto problematico. La loro scelta di aver abbandonato il percorso formativo avrà un peso decisivo sul loro domani, soprattutto dal punto di vista lavorativo, non avendo maturato le credenziali per ambire a lavori più dignitosi.

All'effetto spiazzamento, ossia la competizione dei più istruiti per gli stessi lavori di basso profilo a causa della crescente disoccupazione e, negli ultimi tempi, anche a causa della crisi economica, si aggiunge spesso un'ulteriore difficoltà dovuta al carico familiare. Avviene spesso, infatti, che questi ragazzi che non hanno completato gli studi e che hanno alle spalle situazioni di disagio socio-economico, finiscano col crescere molto in fretta, ritrovandosi, molto di frequente, a mettere su famiglia precocemente e, quindi, a dover accettare lavori di qualsiasi tipo pur di provvedere al sostentamento del nuovo nucleo familiare. Una condizione che spesso li costringe a restare imbrigliati nei circuiti della precarietà e del lavoro nero.

Il peso dell'abbandono scolastico, inoltre, si traduce nell'atteggiamento pessimista e fatalista riscontrato in questi adolescenti, i quali si auto-colpevolizzano e pensano di non avere alcuna opportunità di migliorarsi. Aver lasciato la scuola, allora, condiziona l'intera socialità dell'individuo che non ha avuto modo di vivere la scuola come un importante momento di socializzazione e di relazione con i coetanei, in cui poter coltivare i propri interessi e le proprie passioni.

3.4 Un percorso individuale

All'epoca della prima edizione del progetto, la dispersione scolastica a Frattamaggiore era un problema effettivo, perché le istituzioni scolastiche con un certo numero di ragazzi a rischio dispersione avevano concrete difficoltà a gestirli.

Da qui nacque l'idea di accogliere i ragazzi in un percorso dove potessero vivere lo studio in maniera più serena e in un posto neutro che non fosse quello scolastico ormai 'percepito male'.

Il tipo di approccio messo a punto per il progetto RS² prevedeva che con l'operatore fosse possibile avere una relazione sì di autorevolezza, perché era un ruolo specifico e chiaro nelle sue funzioni, ma anche più semplice e più amicale rispetto a quella con i professori. Anzi, al fine di favorire una relazione efficace, si è cercato di avere una congrua corrispondenza - quasi paritaria - tra numero di operatori e quello di utenti. Si è potuto così realizzare un percorso individuale per ogni ragazzo, in accordo con le scuole, in modo da poter formalizzare il percorso ufficiale che porta al conseguimento della licenza media, ma è stato possibile farlo anche in una maniera meno sofferta, cioè trovando, essi stessi, le loro capacità di apprendimento. In effetti, quasi mai, c'era da parte dei ragazzi una concreta impossibilità di apprendere; si trattava, invece, di trovare dei percorsi alternativi alla didattica tradizionale, percepita come troppo pesante e/o troppo ostica, per arrivare ai medesimi risultati. In altre parole, si è cercato di fare attenzione all'individualità dei singoli alunni, i quali hanno differenti bagagli di partenza, e di conseguenza tempi di apprendimento diversi.

Il centro *Il Cantiere*, sede delle attività, ha rappresentato per i ragazzi anche un luogo in cui avere la possibilità di fermarsi dopo lo studio per attività di svago, e questo permetteva di vivere lo spazio anche per costruire nuove amicizie, per vivere nuove relazioni ed esperienze diverse.

*il progetto RS²
prevedeva che con
l'operatore fosse
possibile avere
una relazione di
autorevolezza,
(...), ma anche più
semplice e più
amicale*

Dal punto di vista di chi questo progetto lo ha concretamente portato avanti, si ritiene che gli obiettivi preposti siano stati realizzati: i ragazzi si sono sempre dimostrati interessati, anche se molto spesso c'è stato chi non voleva perdere il suo status di bullo, ma, alla fine, ha sviluppato una capacità nuova di relazionarsi con gli altri. In primo luogo va detto che attraverso il tipo di approccio utilizzato, una buona percentuale di utenti ha conseguito la licenza media. C'è stata in alcuni casi anche la volontà di proseguire gli studi, anche se si parla di una scelta minoritaria, in quanto aver raggiunto la licenza media già rappresentava un importante traguardo per la maggior parte dei partecipanti al progetto, data la loro condizione di partenza.

Riuscire a ripensare la propria vita, anche semplicemente cambiando atteggiamento, è stato considerato come un successo. Spesso i ragazzi che hanno intrapreso questo percorso hanno messo in luce processi di auto-riflessività e di riorientamento dei loro percorsi di vita.

Se è vero, infatti, che non si sono fatti miracoli – nessuno di loro è andato all'università, nessuno di loro ha conosciuto grosse rivoluzioni nella propria vita –, è altrettanto vero che dopo l'esperienza di RS² si sono notati piccoli ma significativi cambiamenti, come le esperienze di mobilità internazionale, i laboratori di teatro e quelli di fotografia, che hanno permesso loro di conoscere, o meglio, di far emergere nuove passioni. Si spera che questi rinnovati interessi possano contribuire ad arricchire i processi di costruzione di sé con cui questi giovani continuano a confrontarsi.

Spesso i ragazzi che hanno intrapreso questo percorso hanno messo in luce processi di auto-riflessività e di riorientamento dei loro percorsi di vita.

3.5 Punti di forza e debolezze

I punti di forza sono quindi da ricercare soprattutto nella metodologia utilizzata nel progetto, che è stata capace di impostare il percorso didattico attraverso un approccio individualizzato, che avesse chiari gli obiettivi formativi da raggiungere ma permettesse di arrivarci attraverso il riconoscimento delle capacità e delle *skills* dei ragazzi. Com'è noto, è questa una condizione che, benché sia raccomandata dalla normativa vigente, difficilmente si riesce a realizzare concretamente in classi di solito numerose, nelle quali il modello non può che essere unico e, naturalmente, non sempre adeguato alle differenti modalità e capacità di apprendimento di tutti. Un altro merito del progetto RS² va rintracciato nell'aver integrato i momenti didattici con altri di svago e ludico-ricreativi; anche aver realizzato delle attività al di fuori della scuola va annoverato tra i punti di forza del progetto, perché ha consentito ai ragazzi di distanziarsi dal ruolo che erano soliti interpretare in classe.

L'integrazione del gioco nella routine di studio ordinaria va considerato sicuramente come un elemento positivo, poiché in tal modo non si è confermato lo iato tra l'idea dello studio come attività pesante e quella del gioco come pratica piacevole.

Studiare potendo contestualmente divertirsi è servito a stemperare la pesantezza dell'impegno e quindi a rendere meno noioso e stressante il carico di studio. È questo un aspetto critico dell'organizzazione didattica delle scuole, laddove anche la diffusa pratica laboratoriale adottata per andare incontro alle esigenze degli studenti, si basa sempre sulla netta separazione tra studio e attività di svago. Questo esperimento è sicuramente un merito indiscusso del progetto RS².

I punti di forza sono quindi da ricercare soprattutto nella metodologia utilizzata nel progetto

Venendo alle criticità, certamente va tenuto conto che i momenti di positività creati durante il progetto non hanno potuto eliminare le problematiche che questi ragazzi avevano alle spalle: disagi familiari, precarietà economica, difficoltà a inserirsi legalmente nel mercato del lavoro, forme di relazionalità amicale e amorosa spesso difficili.

Un progetto del genere non può, infatti, intervenire sull'intero contesto, giacché si concentra solo su un aspetto, che tuttavia subisce l'influenza negativa di tutti gli altri.

Un progetto del genere non può, infatti, intervenire sull'intero contesto, giacché si concentra solo su un aspetto, che tuttavia subisce l'influenza negativa di tutti gli altri. Per quanto ci sia stata la volontà da parte degli operatori di relazionarsi anche con le famiglie dei ragazzi, le situazioni di forte disagio che questi nuclei familiari vivevano hanno impedito di stabilire un rapporto efficace e costruttivo con gli operatori. Quando vi sono problematiche complesse a più livelli – relazionali, culturali, occupazionali, di disagio psichico, ecc. – la frequenza scolastica del proprio figlio diventa, per ovvie ragioni, un problema del tutto secondario.

Per quanto riguarda i ragazzi che hanno abbandonato il progetto o che ne sono stati allontanati, essi non sono più tornati al centro, nonostante i loro nomi, qualche volta, siano stati ripresentati dagli assistenti sociali, nel corso dell'anno successivo alla loro prima segnalazione da parte della scuola. Evidentemente, l'insuccesso scolastico è andato sommandosi a quello riscontrato nel progetto RS², in cui non sono riusciti a ritrovare se stessi e a esprimere le loro potenzialità. Un fallimento, questo, non solo per i ragazzi, ma anche per gli operatori stessi, i quali hanno più volte dichiarato la loro frustrazione nel non essere riusciti a 'recuperare' tutti i minori destinatari del progetto.

Dalle parole degli intervistati, inoltre, sembra che due siano stati i tasti dolenti di questa iniziativa. Il primo è rappresentato dal rapporto con le scuole di provenienza dei ragazzi che, una volta concluso il proprio dovere di segnalare gli alunni inadempienti, sembravano non voler collaborare attivamente con il lavoro degli operatori, i quali hanno più volte lamentato la scarsa attenzione che le istituzioni scolastiche hanno dimostrato negli anni.

Il secondo va ricondotto al tema dei fondi e delle risorse finanziarie necessarie per supportare il progetto. Quando le opportunità di finanziamento sono venute a mancare, hanno ceduto le stesse fondamenta del progetto RS². Da quando l'amministrazione comunale ha messo fine alla convenzione con cui si proponeva di pagare una parte dell'affitto per la struttura de Il Cantiere, le cose sono andate sempre peggio e RS² non è più riuscito a trovare partner in grado di sostenerlo.

Eppure, a ben guardare, sembra esserci un generale riconoscimento per le attività della *Cooperativa Cantiere Giovani* e, soprattutto, per il progetto RS².

Conclusioni

Sulla base delle testimonianze raccolte, il fenomeno della dispersione scolastica può essere sintetizzato in due aspetti: un interesse non adeguatamente sviluppato da parte degli alunni e un disinteresse dato dalle condizioni familiari e scolastiche di partenza, sulle quali è maggiormente difficile intervenire.

Con riferimento alla scuola nella sua specificità, le criticità che nel corso della ricerca condotta sono emerse si collegano principalmente alla sua incapacità di contrastare la dispersione scolastica con gli strumenti a disposizione, proprio come riportato da Elena Marescotti: «È questo il caso in cui è la scuola stessa a generare il fenomeno, perché incapace di offrire un servizio formativo qualitativamente valido a causa dell'insufficienza o dell'improduttiva utilizzazione delle sue risorse umane e finanziarie, che finiscono appunto per disperdersi laddove non sono in grado di garantire percorsi scolastici positivi, regolari e completi a tutti i membri della comunità. Ma è anche il caso della scuola che non allontana i suoi allievi, bensì li tiene ancorati a sé e li

tradisce offrendosi come non-scuola, o come scuola solo di nome ma non di fatto, poiché accetta idealmente la dispersione e la promuove in forme altre, difficilmente individuabili nell'immediato»⁴.

In secondo luogo, questo progetto di ricerca è nato anche con lo scopo d'indagare quanto la *Cooperativa Sociale Cantiere Giovani*, in quanto realtà di forte impatto sul territorio di Frattamaggiore, giochi un ruolo fondamentale, insieme all'istituzione scolastica, nel riportare i minori a interessarsi ad attività formative, alla vita associativa, all'interazione e, soprattutto, all'istruzione.

Dalle interviste e dal *focus group* emerge la profonda solitudine che la cooperativa si trova a dover provare di fronte alla gestione di una problematica così grave, causata dall'assenza delle Istituzioni che non si rendono visibili e dalla continua lotta con burocrazie infinite, nella costante ricerca di fondi e finanziamenti.

In particolare a Frattamaggiore, territorio oggetto dell'indagine, la scuola si dimostra impreparata a intercettare i bisogni dei suoi alunni, non detenendo gli strumenti per tenere vivo il loro interesse nell'apprendimento e, spesse volte, non essendo interessata a dotarsene. Ciò accade nonostante la realtà associativa analizzata abbia dimostrato una grandissima disponibilità e apertura nella condivisione dei loro progetti, e, soprattutto, un grande desiderio di mettere in rete le proprie idee: desiderano condividere e cercare il confronto, con la speranza che prima o poi ci saranno i presupposti, ma soprattutto i fondi, per poterle implementare in maniera stabile.

Un progetto come RS² è da ritenersi un momento costruttivo, di condivisione: ha rappresentato un'occasione di riscatto, ma anche un modo per far conoscere un'alternativa a chi, magari, non pensava di poterne avere.

Il delicato periodo dell'adolescenza necessita di continui stimoli e di continui interventi; ancora di più se si parla di ragazzi che, spinti da diverse motivazioni, decidono di interrompere il loro percorso di studi. La scuola è la prima realtà in cui l'individuo impara ad affermare se stesso e a relazionarsi con gli altri. Quando ciò non accade, sono necessari degli interventi che permettano momenti di confronto e di relazione con gli altri. La prima finalità di RS² è stata proprio questa: creare un'alternativa per chi ha rotto il patto formativo tra se stesso e la scuola⁵.

È opportuno sottolineare, infine, che questo lavoro ha cercato di puntare l'attenzione su un fenomeno ampiamente studiato, ma che ancora sembra ignorato nella realtà quotidiana: è importante sapere che il problema della dispersione scolastica esiste, è reale e attuale, ed è tanto grave da rischiare di bruciare letteralmente il futuro di un'intera generazione.

Nonostante la consapevolezza che si tratti di un fenomeno dilagante, spesso sono stati promossi interventi e azioni volte a contrastarlo che, come abbiamo avuto modo di riscontrare nel caso preso in esame in questo lavoro di ricerca, sono ignorate dalle istituzioni locali. Tale atteggiamento continua a precludere a tanti ragazzi la possibilità di avere gli stessi strumenti che possono essere utilizzati dai loro coetanei per la costruzione del proprio futuro.

Un progetto come RS² ha rappresentato un'occasione di riscatto, ma anche un modo per far conoscere un'alternativa a chi, magari, non pensava di poterne avere.

4 Cfr. Marescotti, 2004, p. 103

5 Cfr. Liverta Sempio, 1999

Bibliografia

- Amaturo E. (2012), *Metodologia della ricerca sociale*, Torino, UTET.
- Cantiere Giovani (2008), *Progetto RS2, Analisi del contesto* (documento n.1).
- Cantiere Giovani (2008), *Progetto RS2, Approccio metodologico*. (documento n.2).
- Cantiere Giovani (2008) *Progetto RS2, Ulteriori elementi integrativi* (documento n.3).
- Caputo A. (2006), *L'analisi della dispersione scolastica. Teorie, metodi e pratiche di ricerca*, Napoli, Oxiana.
- Cerini G., Spinosi M., (2005), *Voci della scuola*, V volume, n.8, Tecnodid, Napoli.
- Colombo M. (2010), *Dispersione scolastica e politiche per il successo formativo. Dalla ricerca sugli early school leaver alle proposte di innovazione*, Trento, Erickson.
- Istat, *Rapporto annuale 2017*,
- Liverta Sempio, O. (1999), *L'abbandono scolastico: Aspetti culturali cognitivi, affettivi*, Milano, R. Cortina.
- Marescotti E. (2004), La dispersione scolastica, in *I percorsi dei dispersi*, a cura di Gelati M., Milano, Franco Angeli.
- Marescotti E. (2000), *La dispersione scolastica: alcune riflessioni su modelli teorici, metodologie di ricerca, ipotesi d'intervento*, Firenze, Le Monnier.
- Perone E. (2006) *Una dispersione al plurale. Storie di vita di giovani che abbandonano la scuola nella tarda modernità*, Milano, Franco Angeli.
- Pezzullo P. (1995), *Frattamaggiore da Casale a Comune dell'area metropolitana di Napoli*, Frattamaggiore, Ed. Istituto di Studi Atellani.

TUTELARE IL NEGATIVO

Enrico Orsenigo

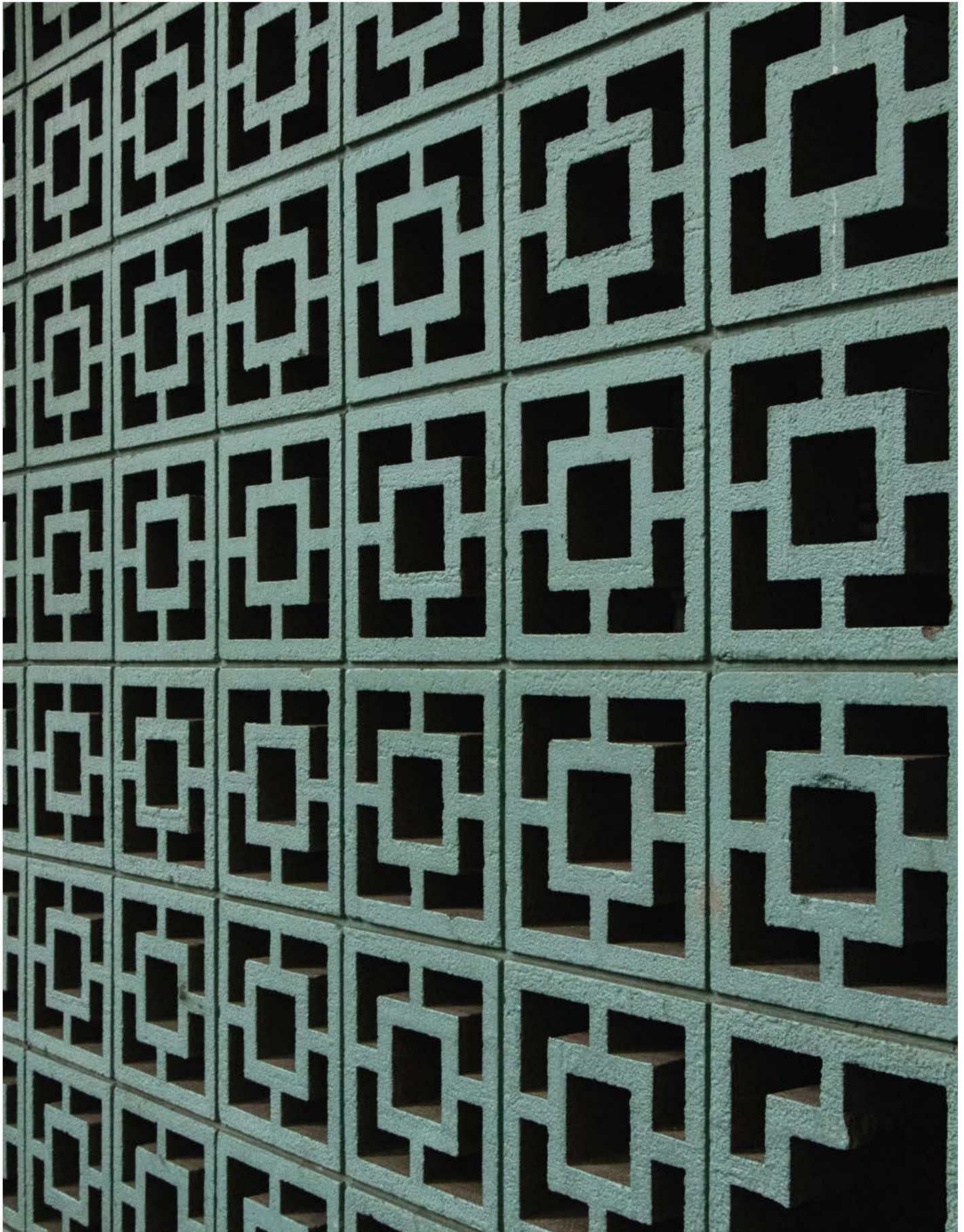
IUSVE

Il potere di questo terzo decennio del XXI secolo non si limita a controllare i popoli, ma attraverso l'uso di biotecnologie ed elaborate pratiche di ingegneria sociale si assicura che ogni persona sia contenta, soddisfatta e quindi scaricata da ogni desiderio di ribellione. Non c'è nulla che non va, tutto va bene e ogni situazione è pacifica. Eppure qualcosa non torna e c'è chi desidera 'fuggire' da questa pace esasperata. Ma per fuggire da questa società della sorveglianza, da questa *Matrix*, il soggetto che ne fa parte deve sacrificare una parte di sé, della sua identità sociale, ed è per questo che fuggire da una società significa anche fuggire da una parte intima del proprio Io. Questa diaspora interna-esterna fa tornare alla mente una celebre affermazione di Sigmund Freud: L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza. Oltre alla felicità, come si vedrà nella prima parte di questo scritto, l'essere umano rischia di barattare anche una parte considerevole di bellezza.

Parole chiave: negativo, levigatura, urto, bellezza, IA, rivoluzione digitale.

The power of this third decade of the 21st century is not limited to controlling peoples, but through the use of biotechnology and elaborate social engineering practices they ensure that every person is happy, satisfied and therefore discharged from any desire for rebellion. There is nothing wrong, everything is fine and every situation is peaceful. Yet something does not return and there are those who want to 'escape' from this exasperated peace. But to escape from this surveillance society, from this Matrix, the subject who belongs to it must sacrifice a part of himself, of his social identity, and this is why fleeing from a society also means fleeing from an intimate part of one's ego . This internal-external diaspora brings to mind a famous affirmation by Sigmund Freud: The civilian man has traded part of his possibility of happiness for a little bit of security. In addition to happiness, as will be seen in the first part of this essay, the human being is in danger of also bartering a considerable part of beauty.

Keywords: negative, smoothing, shock, beauty, IA, digital revolution.



Lo smartphone *LG G Flex* è costituito da una pellicola auto-rigenerante, capace di sanare ogni traccia di lesione; è flessibile e pieghevole, capace di adattarsi ad ogni mano umana. *G Flex* non oppone alcuna resistenza. Questo oggetto incarna l'attuale società della positività, levigata e incapace di ferire.

La società della positività risponde a due comandi: condivisione e mi piace.

Non permette l'accesso a nulla che non sia positivo, giacché rallenterebbe la velocità della comunicazione levigata. In queste società, dall'architettura morbida, arrotondata e liscia, non c'è spazio per il difetto, la lesione e lo strappo. Questi devono essere ricoperti, devono essere nascosti. Come nei progetti nazionalsocialisti, in cui gli ebrei venivano deportati in uno stato di eccezione¹, tenuti nascosti per salvaguardare la razza ariana, nella società della positività ogni crepa deve farsi indietro.

La lotta alla resistenza e alle crepe è la lotta all'abissalità e alla malinconia: esse, in quanto dimensioni capaci di rallentare il tempo della comunicazione, attraverso l'indugio, sono le principali nemiche della levigatura.

L'abissalità viene abolita, nulla più può scuotere o ferire l'essere umano positivo.

Egli, come osserva l'artista Jeff Koons, non deve fare altro che gioire. Bellezza, gioia e comunicazione: questo è lo slogan della comunicazione levigata, dei nuovi prodotti cosmetici e delle nuove forme di psicologia positiva.

La negatività impone la distanza e l'indugio. Attraverso l'abolizione dell'abisso e della distanza, si elimina ogni possibilità di giudizio estetico, in definitiva di contemplazione.

L'era del liscio è stata aperta, e il *touchscreen* è il piano su cui viene annientata e resa impossibile la mistica, a favore del consumo totale, istantaneo e bulimico. Toccare è diventata un'operazione vuota, sganciata da ogni sorta di attenzione. L'operazione aptica annulla il totalmente altro, ma chi la svolge non è consapevole, e per questo continua a toccare, strofinare, giocare. Il rapporto tra *touchscreen* e tocco è un rapporto di consumo senza orgasmo, impotente ma piacevole. Lo smartphone, attraverso il suo schermo che entra in contatto con il mio dito, mi auto-compiace; durante questa serie di operazioni viene alla luce quel senso di auto-rispecchiamento che serviva al soggetto. Ma gli *serve*, e continuerà a propagarsi sul piano della servitù.

Lo schermo è fatto di un materiale riflettente e rispecchiante, che può funzionare solo con l'illuminazione totale. Il rispecchiamento del soggetto avviene su di una superficie artificiale che non lascia spazio ad alcun difetto, non urta e non ferisce, non è capace di dimenticanza e di senso critico. Questa superficie, liscia ed arrotondata, è il luogo dove si sviluppa la sicurezza di sé, una sicurezza macchinica che non emerge dagli occhi dell'altro, ma dalla superficie liscia del *touchscreen*. Una sicurezza possibile solo in una condizione di illuminazione totale. In uno spazio buio, le cose cambiano.

Il rapporto con lo schermo non è un rapporto abissale. La macchina non è un cavallo di troia, non possiede alcuna forma di interiorità e di segreto. La macchina ci riporta ogni dettaglio, non dimentica nulla né del viso né del tocco. Attraverso lo smartphone non s'incontra l'altro ma solo se stessi. I nuovi kalocrati sono chiari a proposito: il digitale è uno spazio d'eco che rimanda ciò che il soggetto vuole sentirsi rimandare, egli deve avvertire la propria gioia di vivere.

L'eliminazione dell'alterità inizia propria laddove si obbliga la gioia. La negatività dell'estraneo che urta e fende porta il soggetto a riflettere, ma la società della positività non desidera soggetti capaci di riflessioni lente, profumate, che attingono i nessi logici dal grande edificio del ricordo², la società della positività vuole corpi.

Jeff Koons propone una sacralizzazione della levigatezza.

L'era del liscio è stata aperta, e il touchscreen è il piano su cui viene annientata e resa impossibile la mistica, a favore del consumo totale, istantaneo e bulimico.

¹ Agamben, G. (2003), *Lo stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.

² Proust, M. (1919), *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, trad. it. di Ginzburg, N., Calamandrei, F., Neri, N., Bonfantini, M., Giolitti, E., Serini, P., Fortini, F., Caproni, G. (1950), *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swann*, Torino, Einaudi.

La sua scultura *Ballon Venus*, che rappresenta la Maria nella posizione del parto, non partorisce alcun redentore, alcun soggetto del dolore, essa porta alla luce una bottiglia di *Dom Pérignon Rosé Vintage 2003*. La sacralizzazione della levigatezza è l'inizio di una religione del consumo che, continuamente, stucca il negativo, e chimicamente fa brillare la superficie.

La levigatezza vuole soltanto piacere, e opera attraverso l'anestetizzazione. Ma l'esperienza non è possibile in questi termini, se non attraverso il negativo, la resistenza dell'oggetto che segna il soggetto. In assenza di negativo lo scernimento tra vitale e putrescente non avviene, e per questo sotto anestetizzazione psichica è possibile condividere anche putrescenza. Come può accordarsi la condivisione della putrescenza con la coazione all'igiene delle società della positività? La putrescenza, in questi termini, indica tutto ciò che non è capace di nascondere un secondo piano, un mistero. La ragione igienica avverte come sporco il secondo piano, il doppio fondo, la misteriosità delle persone e delle cose. La coazione all'igiene, che ricorda molto le operazioni di rastrellamento, fa provare disgusto per tutto ciò che non può essere afferrato né trattato.

Il dataismo è qualche cosa di estremamente pornografico e osceno. Non possiede un Dietro, un rovescio intercettabile ma non tastabile: il dataismo è interamente tastabile e organizzabile. In questo, si oppone al sapere, poiché la conoscenza è un processo guidato a partire dalla resistenza, da una trazione perturbante che si lascia conquistare a fatica. In assenza di resistenze, la positività dilaga levigando ogni parete e stuccando ogni interiorità. La velocità aumenta, e con il suo aumentare il ragionamento evapora, lasciando spazio al mi piace.

Ogni primo piano è una perdita di mondo. Secondo Han³, l'estetica del *close up* rispecchia una società diventata essa stessa una società-*close-up*. Il selfie è la massima rappresentazione di questo tipo di società che riduce l'io a un giro a vuoto. Il girare a vuoto dell'io non trova posizione da nessuna parte. Attraverso il selfie, questo io cerca di produrre se stesso, di riconoscersi, levigando la carenza che trasporta. Sempre secondo Han, qui non si ha a che fare con un narcisismo, piuttosto con un narcisismo negativo. La faccia non possiede abissalità, e a poco a poco impara ad abbandonare l'interiorità. L'abissalità è la dimensione della bellezza scuotente, riscontrabile negli occhi di una donna, in un'opera d'arte o concetto. L'abisso è un luogo che ha un trazione propria, una resistenza che trascina il soggetto che a sua volta, se non lo desidera, deve resistere a quella resistenza per cavarsela. È una dimensione del negativo, che scuote e segna il corpo di esperienze. L'estetica dello scuotimento è un'estetica che ha a poco da spartire con il piacere, molto con il sublime. In Platone⁴, il bello non è distinto dal sublime, e non genera piacere, bensì urto. La bellezza scuotente si dà come *punctum*, e colui che la contempla è spinto a procedere fuori di sé, guidato dallo stupore e dallo spavento.

Il sublime è un angolo acuto che può danneggiare, insospettare, meravigliare o confondere. In questo senso, un libro o un ragionamento sono essi stessi degli angoli acuti. L'arrotondamento e la lisciatura delle pareti di una società, o della pelle di chi ci vive, sono una serie di primi segnali del tentativo di costituire una società capace solo di *ripetizione*, escludendo la *differenza*. In altri termini: una società che può solo ripetersi nel suo livellamento architettonico e dermatologico, escludendo ogni possibilità di misteriosità, enigmaticità e inafferrabilità.

Il digitale non contiene alcuna incrinatura, alcun angolo acuto da cui lasciarsi crivellare di senso. «Il mondo digitale è un mondo che gli uomini hanno, per così dire, intessuto

Il dataismo è qualche cosa di estremamente pornografico e osceno. Non possiede un Dietro, un rovescio

Il sublime è un angolo acuto che può danneggiare, insospettare, meravigliare o confondere. In questo senso, un libro o un ragionamento sono essi stessi degli angoli acuti.

3 Han, B-C. (2016), *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Fischer, Frankfurt, trad. it. Tamaro, V. (2019), *La salvezza del bello*, Milano, notttempo.

4 Platone, *Fedro*, a cura di Reale, G. (2000), Milano, Bompiani.

e rivestito con la propria retina (Netzhaut)»⁵. Il negativo viene bordato e lateralizzato fino alla sua evaporazione. Lo sfondo scompare, e così la distanza e la lontananza, lasciando campo aperto alla massima vicinanza. In questa situazione di *close-up*, nulla risulta bello o sublime, tutto può piacere o restare indifferente. Si moltiplica in questo modo il già-visto, l'auto-rispecchiamento-a-oltranza di se stessi attraverso un lento azzeramento stuporale.

Il digitale è una società della positività. Il negativo è stato espulso, e così il nascondiglio, luogo in cui gli esseri umani trovavano riparo dalla trasparenza, concedendosi l'intimità. È la logica della sala bianca che apre *Il muro*⁶ di Sartre.

Nel digitale e nelle società levigate si sta assistendo all'abolizione dell'opaco.

Un'abolizione che sta avvenendo senza bisogno di leggi. L'opaco, le zone d'ombra, sono l'anormalità in questo tipo di tessuto sociale che annienta ogni velo e fa dello svelamento l'estetica di ogni unità di base. Senza tener conto che, la bellezza, ontologicamente, come l'essere umano, è indisvelabile.

Ogni società della positività è pornografica poiché, costituita da primi piani, non fa che edificare oggetti, funzioni, e relazioni ostensive. Non c'è nulla che ritarda, differisce, nasconde o distrae: come in una foto che ha il sesso in primo piano, la porno-società non fornisce nascondiglio.

Non restano molte zone opache in questi luoghi, dove indugiare sembra un fenomeno strano e non gradito. L'indugio ha caratterizzato l'intera storia dell'erotismo umano, esso protegge dal contatto diretto e bulimico. L'indugiare considera il velo essenziale per contemplare la bellezza, per non giungere direttamente alla zona. L'indugio non permette il denudamento immediato, anzi, differisce e mantiene in sospensione l'attimo che sta per giungere. In quella zona di sospensione accade la sublime bellezza platonica, la dolorosa bellezza scuotente.

«Bello è l'oggetto nel suo velo, nel suo velamento, nel suo nascondiglio. L'oggetto bello resta tale solo se è velato. [...] Per conoscere ciò che è velato occorre innanzitutto rivolgersi al velo. Il velo è più essenziale dell'oggetto velato»⁷.

Non esistono testi sacri ostensivi; ogni testo sacro è permeato da un mantello figurale (Agostino docet). Per rendere oggetto di desiderio un testo – un corpo – va necessariamente metaforizzato. L'erotismo emerge solo nella serie di incrinature, fenditure e fessure che caratterizzano un corpo avvolto nel suo mantello figurale.

I dati rifiutano qualsiasi tipo di mantello. Essi sono lì e trasportano informazioni che parlano chiaro. Anche in questo senso divergono molto dal sapere e dalle relazioni, che a tratti possono mostrarsi segreto. Per Barthes, la parte più erotica di un corpo è quella dove l'abito si dischiude e lascia intravedere la pelle che luccica fra due bordi. Erotica è «la messinscena di un'apparizione-sparizione»⁸. La seduzione vive di distanza.

Il parlare chiaro e levigato dei dati, la lisciatura come l'olio, limita sempre più la negatività della ferita, ma il vedere e la conoscenza presuppongono «la vulnerabilità, altrimenti c'è solo la ripetizione dell'uguale»⁹. Vedere, conoscere, significa lasciarsi penetrare la retina e poi l'Io. Il vedere non è un processo attivo, poiché presuppone la sottomissione all'oggetto che penetra l'Io: «tutto mi penetra ora più profondamente e non si posa più dove finiva prima. Ho in me un'interiorità che non sapevo e in cui si cala ormai ogni cosa. Non so che vi avvenga»¹⁰.

Per Barthes, la parte più erotica di un corpo è quella dove l'abito si dischiude e lascia intravedere la pelle che luccica fra due bordi.

5 Han, B.-C. (2019), *op. cit.*, p. 37.

6 Sartre, J.-P. (1939), *Le mur*, Paris, Gallimard, trad. it. Giolitti, E. (1946), *Il muro*, Torino, Einaudi.

7 Han, B.-C. (2019), *op. cit.*, pp. 40-41.

8 Barthes, R. (1973), *Le Plaisir du Texte*, Paris, Éditions du Seuil, trad. it. Lonzi, L., Ossola, C. (1974), *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, p. 9.

9 Han, B.-C. (2019), *op. cit.*, p. 45.

10 Rilke, R. M. (1910), *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Kaiserliche und Königliche Doppelmonarchie, Suhrkamp Verlag, trad. it. Zampa, G. (1943), *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Adelphi, p. 10.

Solo in questo senso si accende il pensiero, attraverso la porosità del confine tra il soggetto e l'oggetto, solo se due resistenze si incontrano e si fanno *differenza*, nella ripetizione. Il soggetto lascia l'alterità svelarsi, e nell'incrocio accade la differenza nell'abituale.

L'incontro di due resistenze genera sempre dolore e urto, infatti ogni opera d'arte, ogni oggetto, concetto o relazione, sono sempre conseguenza di un *urto*. Al mi piace manca la dimensione dello scuotimento, della passione che trafigge. Al mi piace mancano le fasi di *studium* e *punctum*. Quest'ultimo sequestra l'attenzione, dirotta lo sguardo e differisce ogni altra cosa. Come osserva Barthes, alcune fotografie presentano un *punctum*, una zona di nascondiglio dove si concentra l'eroticismo. L'immagine pornografica e il conseguente mi piace, non trafiggono perché sono levigate, hanno stuccato ogni incrinatura e nulla può ripararsi, posizionarsi Dietro, come la radice che Antoine Roquentin incontra, ne *La nausea*¹¹ di Sartre.

Il *punctum* punge ma rimane intraducibile. Non ha nome e non può essere afferrato attraverso il mondo delle lettere; e tuttavia, senza farsi parola, è capace di sedimentare dentro il soggetto. Esso si sottrae ad ogni tentativo di catalogazione, ad ogni senso e significato, e in questo risulta essere nemico della società della positività, poiché in una simile società, chi non fa tornare i conti, è pericoloso per la regola, l'ordine, la sistematicità.

Tutto ciò che si sottrae al significato e all'ordine, in questa società, è in pericolo.

La logica della presenza immediata annienta ogni latenza e porta a manifesto ogni contenuto a cui è possibile stabilire posizione e funzione. Tutto deve semplicemente essere lì, consumabile. *Studium* e *punctum* perdono di forza poiché a dilagare, nella società del *close-up*, è l'*affectum*. L'*affectum* eccita, provoca eccitazione, differisce ogni ragionamento. In queste condizioni, la vita diventa isterica sopravvivenza, si rovescia nella mortifera coazione all'igiene. L'assolutizzazione del sano, unito alla psicopatologia della levigatura, produce l'eliminazione dell'estetica dell'urto.

L'assenza di una distanza contemplativa, il continuo primo piano, facilita la scomparsa del bello, edificando a poco a poco una unica modalità di stare: il consumo.

Il volto regolare, levigato, arrotondato e che non difetta più, non ha nulla di caratteristico; esso esprime l'idea della specie¹², non della persona. L'industria della bellezza favorisce il livellamento di specie, a discapito dell'unità singolare plurale della persona. A questo tipo di industria non sembra importare il valore dell'unico nel molteplice, ma dell'unico che evapora nella molteplicità. A tal proposito un esempio storico-letterario di questo tipo di operazione si può incontrare nelle masse di rovesciamento, spiegate da Elias Canetti nel suo *Massa e potere*¹³.

Incostanza e fugacità velocizzano il consumo: «il consumatore ideale è un essere umano senza carattere»¹⁴. Questa assenza di carattere consente un consumo bulimico-oltranza, senza scopo.

Facebook vive soprattutto di soggetti senza carattere, che garantiscono la velocità della connessione e della comunicazione, senza ragionamento e criticità, che agiscono solamente in senso aptico attraverso il *click*: mi piace.

L'assenza di carattere non garantisce la libertà, solo la sua illusione. Nell'ambito teoretico un soggetto non è libero a causa dell'autonomia degli oggetti, ma nemmeno nell'ambito pratico lo è perché una resistenza al suo interno – impulsi e passioni – lo costringono. Egli si confronterà sempre con una o due resistenze – interna ed esterna.

*Il volto regolare,
levigato, arrotondato
e che non difetta più,
non ha nulla
di caratteristico;
esso esprime l'idea
della specie,
non della persona.*

11 Sartre, J.-P. (1938), *La nausée*, Paris, Gallimard, trad. it. Fonzi, B. (1948), *La nausea*, Torino, Einaudi.

12 Kant, (1790), *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau, Erstdruck, trad. it. (1907) *Critica del giudizio*, Bari-Roma, Laterza, p.80.

13 Canetti, E. (1960), *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg, trad. it. Jesi, F. (1972), *Massa e potere*, Milano, Adelphi, pp. 69-73.

14 Han, B-C. (2019), *op. cit.*, p. 62.

Consumo e bellezza si escludono; la seconda non induce al godimento immediato o al positivo continuo, ma invita all'indugio contemplativo. Il consumo invece, vuole sottomettere tutto all'interesse. La bellezza, come la verità, non son frequenti¹⁵.

Nei *Big Data* si tende a ri-conoscere bellezze di continuo, nell'ammasso di dati dove informazioni utili richiedono una capacità di distillazione notevole. Si tratta di una bellezza illusoria, poiché i dati, non avendo né un'interiorità né un Dietro, possono al massimo piacere. Essi, non generando conoscenza, sono esclusi dal processo dell'esperienza estetica.

Se la bellezza viene a mancare, ne risentirà anche la giustizia. Nell'*Etica Eudemia*¹⁶, Aristotele introduce il concetto di *kalokagathia*. Il bene trova il suo compimento nel bello, e per questo la giustizia non può essere tale se non viene subordinata alla bellezza. Entrambe venivano concepite nella stessa idea, come fossero simmetriche. Sono condizioni che aprono il soggetto all'altro, in modo etico e simmetrico.

Questa simmetria presuppone la momentanea eclissi della propria soggettività per lasciare emergere la soggettività dell'altro. La bellezza e la giustizia obbligano l'essere umano ad abbandonare la sua centralità, invitandolo di tanto in tanto a lateralizzarsi. Di fronte all'altro, alla cosa bella, è importante acconsentire la propria lateralizzazione, il proprio ritiro che rende possibile la conoscenza e il sapere. Oltre al piacere, il cauto abbandono della centralità favorisce l'armoniosità dell'esperienza.

Oggi, l'esperienza si fa sempre più narcisistica. La lateralità viene esclusa, a favore di una centralità consumistica. La posizione centrale di fronte all'oggetto di consumo ricorda molto la belva pronta ad attaccare e sbranare il soggetto. Si tratta di una vera distruzione dell'altro nella sua diversità. Nel momento in cui il soggetto dovrebbe eclissarsi per lasciare spazio identitario all'altro, in quel momento, egli decide di consumare. Un atteggiamento che ricorda il modo di segnare il territorio tipico di alcuni animali, che desiderano inviare un messaggio di potere ai loro nemici. Occupare un territorio, difenderlo dalle incursioni degli 'invasori', è sempre un modo di abbandonare la ragione a favore della forza muscolare. Come a teatro, chi occupa spazio inizia ad esibire un altro sé sulla scena. In questo caso non c'è nulla di erotico, molto di pornografico. Non esiste allusione, solo ogni muscolo in mostra, pronto a svolgere la sua parte. Chi occupa non può né alludere né indugiare, per questo è sganciato dalla ragionevolezza. Si rivela continuamente, e attraverso questo svelamento inizia il processo di de-culturazione: un ritorno al sé naturale. In questo senso, l'evoluzione per regressione comporta il venire a meno della dimensione dialogica. Questa svanisce a tutti i livelli quando un soggetto diviene incapace di abbandonare la propria centralità. Il legame dialogico è tra le poche possibilità che l'essere umano possiede per gestire lo stato di eccitazione. La difesa con i denti della centralità non può far altro che stimolare continuamente lo stato di eccitazione fino alla negazione dell'altro. Il soggetto è in una sorta di continua ricarica, e quando scarica, non fa altro che scaricare ripetizioni giacché è impossibilitato a scaricare differenze organizzate, essendo in un processo di de-culturazione. L'evoluzione per regressione culturale non può far altro che sottomettere il soggetto alla naturalità, alla scarica di ripetizioni. Egli non sta andando oltre se stesso, ma è bloccato in se stesso. Andare oltre se stessi, come ricorda Botho Strauss, significa accedere all'altro e lasciarsi sedurre.

Salvare la bellezza e la giustizia significa salvare l'altro. L'arte è una forma di salvataggio dell'altro e del negativo; non concedendosi interamente al consumo, salva il rapporto e il senso etico. L'arte, da sempre, ha insegnato agli uomini l'indugiare, il differire. Lo splendore immediato non c'entra nulla con l'opera d'arte e con la bellezza.

Nel momento in cui il soggetto dovrebbe eclissarsi per lasciare spazio identitario all'altro, in quel momento, egli decide di consumare.

15 Hegel, G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg und Wurzburg, Joseph Anton Goebhardt, trad. it. Cicero, V. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi, p. 132.

16 Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di Fermani, A. (2008), Milano, Bompiani.

*l'essere umano
assomiglia a una
figura proustiana,
che necessita di
tempo per far
sorgere qualcosa
dall'immenso
edificio del ricordo*

Per accostarsi ad esse il soggetto deve imparare a sostare nel negativo, nell'attesa di una figura *raccolta nel passato* (*Gewesenheit*). Per Platone, l'esperienza della bellezza è sempre un ri-conoscimento. La logica del consumo odierno non presuppone il gusto per qualche cosa che è già stato, solo per il nuovo. I ricordi e la distanza delle figure andate non vanno d'accordo con il consumo, che pretende la novità dilagante. Dimensioni come la reminescenza e più in generale la memoria storica soggettiva e collettiva, non trovano spazio nella nuova logica capitalistica. Ma l'essere umano è molto diverso, assomiglia piuttosto a una figura proustiana, che necessita di tempo per far sorgere qualcosa dall'*immenso edificio del ricordo*¹⁷.

Il presente è sempre sfiorato e fecondato dal ricordo. L'interferenza del passato è una costante nello spazio del qui. Gli esseri umani, per dirla con Proust, sono continuamente intrecciati nella rete di relazioni stabilita dalla Vita, e in questo intrecciamento vengono raddoppiati, pirandellianamente. Un processo estremamente lento, che non potrebbe essere altrimenti, poiché la bellezza più nobile rimane quella che si insinua a piccole dosi. «La bellezza di una cosa appare soltanto molto dopo, alla luce di un'altra cosa, come reminescenza. Essa è fatta di sedimentazioni storiche che fosforeggiano» in un «silenzioso riverbero»¹⁸.

1. Stato della negatività nel terzo decennio del XXI secolo

Grave problema che affligge parte dell'umanità: essere provvisti di una connessione a sterminati depositi di informazioni senza ancora avere imparato a pensare.

Nel secondo decennio del XXI secolo, l'Occidente ha contribuito all'innalzamento dell'insicurezza in rete. Infatti, è necessario combinare al più presto una rete di sicurezza economica universale, pena la perdita del controllo di una parte del digitale e di conseguenza del reale. Il trasferimento continuo del potere e della autorità dagli individui agli algoritmi potrebbe aprire la strada al potere delle dittature digitali – propagazione continua del positivo. Questa non è una ipotesi remota, per il motivo critico evidenziato all'inizio del testo.

Dopo il voto sulla Brexit, il biologo Richard Dawkins protestò sostenendo che la maggioranza dei votanti britannici (compreso lui stesso) non aveva la necessaria competenza politico-economica per votare. In assenza di questo tipo di competenza, si può andare al voto solo con i propri sentimenti che fungono da rappresentanti. Questo riflette uno dei punti deboli della democrazia, e cioè l'assunto per cui il sentire umano esprimerebbe una libera volontà, che per grado è uguale per tutti.

Uso del digitale e capacità di operare scelte politiche: sono queste le prime due operazioni a cui la maggioranza delle persone non è stata educata.

È chiaro che in un mondo occidentale che segue delle linee di tendenza xenofobe e populiste, ma prima di tutto nazionaliste, il digitale non aiuta, anzi, gli algoritmi stessi, in quanto prodotti nati dalla programmazione di un essere biologico imperfetto, stanno sviluppando i primi errori, talvolta pericolosi in termini sociali. Paradosso della situazione: gli errori che gli algoritmi presentano ogni giorno in rete sono perlopiù dovuti a una ricerca, del tutto umana, di un Digitale positivo, privo di 'spigolatura'. Per esempio, gli algoritmi delle banche che scelgono se concedere un prestito a una persona verranno presto collegati all'account di ogni *social-media* della persona stessa; qualora ci fosse un'informazione che non è gradita, oppure ritenuta insicura

*Uso del digitale e
capacità di operare
scelte politiche: sono
queste le prime due
operazioni a cui
la maggioranza
delle persone
non è stata educata.*

17 Proust, M. (1919), *op. cit.*, p. 52.

18 Han, B-C. (2019), *op. cit.*, p. 92.

da parte dell'algoritmo, esso bloccherà la possibilità di prestito, operando così una scelta discriminatoria individuale. Praticamente una nuova forma di discriminazione, non più solamente diretta contro gruppi, ma anche contro l'individuo. Questo è un problema in crescita, e il nucleo della questione come già evidenziato qualche riga fa, non è l'algoritmo, ma chi lo programma. È risaputo che ogni programmatore, in quanto essere umano, per quanto tecnico e concentrato sulla creazione dei codici, svolge ogni operazione con dei propri pensieri e sentimenti, con dei propri ideali. Qualche cosa della sua intimità, tra le righe dei codici, passa. Non esistono macchine oggettive perché non esistono programmatori oggettivi. Inoltre, «l'algoritmo vi discrimina non perché siete una donna o un afroamericano, ma perché siete voi. C'è qualcosa di specifico che vi riguarda che all'algoritmo non piace»¹⁹. In altre parole, che non piace al padre del medesimo algoritmo.

Ciononostante non ci sono ragioni valide per preoccuparsi delle IA (Intelligenze artificiali) perché esse, oltre a non essere coscienti, funzionano in un modo molto diverso dai mammiferi. Intelligenza e coscienza sono fenomeni distinti. L'intelligenza è la capacità di risolvere i problemi, la coscienza è la capacità di provare i sentimenti. Negli esseri umani e in altri mammiferi queste due sono associate, ma le macchine hanno un modo diverso di funzionare e di approcciarsi ai problemi. L'IA, anche se sprovvista di coscienza, comunque può arrivare (e in parte è già così) a risolvere problemi molto meglio dei mammiferi. Quando si parla di problemi non si sta facendo riferimento unicamente a questioni di natura economica, ma anche a questioni di natura medica.

La paura dell'IA è nata negli umani a causa di una serie di prodotti fantascientifici nati dall'Ottocento a oggi. Libri e soprattutto film che narravano di possibili futuri catastrofici proprio a causa di intelligenze artificiali fuori controllo. In parte è vero che la tecnologia ha cambiato il mondo e ha innescato una serie di minacce globali che nessuna nazione può gestire da sola, ma la questione è ben diversa da come viene percepita dalle maggioranze di alcuni popoli. D'ogni modo, questo sentimento di terrore ha generato il nemico comune IA, ed è risaputo che «Un nemico comune è il miglior catalizzatore per forgiare un'identità comune, e l'umanità al momento ha almeno tre di questi nemici: la guerra nucleare, il cambiamento climatico e la rivoluzione tecnologica»²⁰.

È vero: la costruzione del nemico non è l'unico modo per fare fronte comune.

Ma le società d'Occidente sembrano essere ancora distanti dal perseguire un altro modello, peraltro già delinato nella Costituzione dell'Unione Europea:

i popoli d'Europa, pur restando fieri della loro identità e della loro storia nazionale, sono decisi a superare le antiche divisioni e, uniti in modo sempre più stretto, a forgiare il loro comune destino; certi che, «Unita nella diversità», l'Europa offre ai suoi popoli le migliori possibilità di proseguire, nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza delle loro responsabilità nei confronti delle generazioni future e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza umana.²¹

C'è un forte bisogno di un'identità globale capace di tenere insieme le varie istituzioni nazionali, per affrontare questa serie di situazioni mai verificatesi. Impegnati e bloccati

19 Harari, Y.N. (2018), *21 21-ה-המאה על המאה ה-21*, Israel, US-UK, Spiegel & Grau, Jonathan Cape, trad. it. Piani, M. (2018), *21 lezioni per il XXI secolo*, Torino, Bompiani, p. 113.

20 Harari, Y.N. (2018), *op. cit.*, p. 189.

21 Unione Europea (2004), *Trattato che adotta una costituzione per l'Europa*, https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_establishing_a_constitution_for_europe_it.pdf (Consultato il 01/02/2020 alle ore 18.49).

Non si può affrontare queste macro-condizioni in assenza di un pensiero capace di rispettare la Negatività, il vicino, l'altro-da-me.

nelle politiche nazionali, la maggior parte dei paesi globalizzati si ritrova anche a tentare di fare fronte individuale (con scarso successo) alle problematiche legate all'ecologia e all'economia globale. Non si può affrontare queste macro-condizioni in assenza di un pensiero capace di rispettare la Negatività, il vicino, l'altro-da-me. Non si può operare in altro modo, poiché la de-globalizzazione appare oggi impossibile: il costo di una manovra simile sarebbe proibitivo. Con identità globale non s'intende un governo globale, piuttosto una distribuzione diversa delle risorse in ogni città: ogni governo dovrebbe impegnarsi nell'investire più energie per i problemi globali. Oggi, questo impegno è stato accolto e si sta sviluppando in molti stati del pianeta (più della metà), ma tra i non firmatari sono ancora presenti molti stati che contribuiscono in maniera importante all'economia globale.

I sentimenti nazionalisti non possono essere di alcun aiuto in questa sfida. A rischiare è la specie umana, nessuno escluso, per delle ragioni ovvie di ampio raggio: dal clima alla rivoluzione digitale che, come già sottolineato da autorità scientifiche, opererà le sue conseguenze anche nei confronti di quei popoli che non conoscono le macchine.

La globalizzazione opera successi e violenze visibili e invisibili.

In questo terzo decennio del XXI secolo neanche la religione sembra in grado di arginare i problemi globali. Infatti, le religioni tradizionali hanno perso terreno perché la gente ha perso il 'contatto' con il senso dell'interpretazione. E l'interpretazione era la base per credere alle doti professionali dei sacerdoti. Oltre a questo, con l'emergere delle società individualiste, la religione sembra non essere stata più in grado di sviluppare una sana resistenza a partire proprio da quella perdita dei valori che tanto ha caratterizzato (e caratterizza questa fase di Interregno) la società liquida e la liquefazione di alcuni capitali simbolici.

Spesso, i capi religiosi sono in difficoltà di fronte agli scienziati. Questi ultimi, quando una teoria o una pratica non funziona, ammettono il fallimento per tentare una nuova via. È per questo che, nonostante tutto, per trovare delle soluzioni valide ai cataclismi sociali e climatici, ci si affiderà ancora una volta alla scienza. L'alternativa sembra essere l'estinzione, e una parte di umanità (forse inconsapevolmente) ha scelto proprio questa alternativa, esponendo il suo pensiero attraverso una serie di votazioni politiche e di manifestazioni eterofobiche.

Ci sono le eccezioni.

Oggi, in modo più o meno consapevole, molti governi seguono l'esempio giapponese. Adottano gli strumenti e le strutture universali della modernità, e si affidano al tempo stesso alle religioni tradizionali per preservare una specifica identità nazionale. Il ruolo dello shintoismo di stato in Giappone viene assunto in misura diversa dal cristianesimo ortodosso in Russia, dal cattolicesimo in Polonia, dall'islam sciita in Iran, dal wahhabismo in Arabia Saudita e dal giudaismo in Israele. Non importa quanto arcaica possa apparire una religione, con un po' d'immaginazione e di reinterpretazione può quasi sempre sposarsi agli ultimi dispositivi tecnologici e alle più sofisticate istituzioni moderne.²²

Le società più evolute in termini economici sono anche società della sorveglianza e del terrore.

In alcuni casi per 'pilotare' sentimenti e schemi sociali, gli stati possono creare una religione nuova per sostenere alcuni tratti identitari. È il caso della Corea del Nord: il regime coreano indottrina le gente con una religione che viene chiamata *juche*. È un mix elaborato di marxismo e leninismo, qualche antica tradizione coreana e il delirio della purezza legata alla razza unica. Chiaramente la linea di discendenza inizia da Kim Il-Sung. Alla mistica dello *juche*, si aggiunge da qualche tempo la bomba atomica. Le società più evolute in termini economici sono anche società della sorveglianza e del terrore.

²² Harari, Y.N. [2018], *op. cit.*, p. 206.

Per mitigare le paure, purtroppo non basta qualche organizzazione con sani principi, nella società della sorveglianza²³, una risposta efficace al terrorismo e al tecno-populismo «potrebbe essere una competente attività di spionaggio e un'azione molto segreta e dura contro le reti finanziarie che lo alimentano»²⁴. Lo sviluppo di queste reti non sarebbe visibile ai cittadini, nemmeno attraverso il media televisivo poiché, per instaurare una simile rete, è necessaria una dose importante di *segretezza*, caratteristica difficile da mantenere nelle società liquide. In televisione, i cittadini vedono la realtà spettacolarizzata, ma questa finzionalizzazione che provoca fomenta i sentimenti di paura e odio, oltre a riempire le casse di denaro di qualche *élite*, proietta virtualmente le conseguenze che i terroristi desiderano. In parte, i telegiornali occidentali sono divenuti luogo del soddisfacimento di alcuni desideri degli affiliati alle organizzazioni terroristiche.

Il terrorismo e il tecno-populismo, qui insieme perché i membri di entrambi si comportano in maniera simile per quanto riguarda alcuni atteggiamenti mediatici, dovrebbero essere combattuti attraverso uno sforzo su tre fronti:

In primo luogo, i governi dovrebbero concentrarsi su azioni segrete che minino le reti del terrore. In secondo luogo, i media dovrebbero mettere gli eventi in prospettiva ed evitare gli isterismi. Il teatro del terrore non può aver successo senza pubblicità. Purtroppo, i media producono fin troppa pubblicità gratuita, facendo da cassa di risonanza. Riferiscono in maniera ossessiva le notizie sugli attacchi del terrore e ingigantiscono il loro pericolo, per il semplice fatto che le notizie sul terrorismo fanno vendere ai giornali un maggior numero di copie rispetto alle notizie sul diabete o sull'inquinamento atmosferico. Il terzo fattore è la nostra immaginazione. I terroristi catturano la nostra immaginazione e la usano contro di noi.²⁵

Diversa è la risposta se ci si chiede perché non sono in molti i governi capaci o vogliosi di realizzare una rete in grado di combattere il terrore e il tecno-populismo.

Una risposta potrebbe essere che stati come gli Stati Uniti, la Cina, la Germania, il Giappone e l'Iran hanno capito che in quest'epoca di guerre informative, la strategia migliore è stare seduti a guardare gli altri che combattono per te.

Il lettore si starà rendendo conto, ormai da diverse pagine, che a venire meno è anzitutto il senso etico, caratteristica che distingue l'essere umano da migliaia di anni. Già nell'età della pietra i nostri antenati possedevano dei codici morali, che vuol dire migliaia di anni prima di Abramo. I primi coloni europei arrivarono in Australia nel XVIII secolo e incontrarono tribù che senza conoscere Gesù e Maometto avevano comunque una visione etica del mondo.

Le ultime tesi scientifiche riguardanti l'etica e la neuroetica²⁶, sostengono che l'etica affonda le sue radici in un'epoca precedente lo sviluppo dell'essere umano, infatti «tutti i mammiferi sociali, come i lupi, i delfini e le scimmie, hanno codici etici, formati dall'evoluzione per promuovere la cooperazione di gruppo»²⁷.

Tornando ai due punti di partenza di questo scritto, e cioè uso del digitale e capacità di operare scelte politiche, bisogna sottolineare la progressiva perdita, da parte di una forte maggioranza di cittadini italiani, di uno degli insegnamenti base dell'educazione laica: se non si sa qualche cosa, non si dovrebbe avere paura di riconoscere

23 Per approfondire: Zuboff, S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, UK, Faber and Faber, trad. it. Bassotti, P. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza*, Roma, LUISS.

24 Harari, Y.N. (2018), *op. cit.*, p. 245.

25 *Ivi*, pp. 245-246.

26 Boella, L. (2008), *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

27 Haidt, J. Menti tribali, In Harari, Y.N. (2018), *21 lezioni...*, *op. cit.*, p. 273.

La verità non è mai stata una priorità, piuttosto l'equilibrio tra verità e finzione sembra essere stata (e tuttora lo è) la chiave della cooperazione tra gli esseri umani.

la propria ignoranza. La causa della dimenticanza di questo principio sembra essere il disinteressamento nei confronti della *domanda*. La domanda presuppone una certa capacità di mantenersi, temporaneamente, nell'ignoto. L'ignoto paralizza, specie in una società accelerata, trasparente e sorvegliata. Una società del controllo. Durante i secoli scorsi ci sono stati lunghi periodi in cui diversi popoli pensarono di non sopravvivere a lungo senza una ideologia capace di orientare, di imprimere anche a forza certezze e risposte assolute. Ma, solitamente, e la prova risiede in altrettanti popoli della modernità, la tendenza ad ammettere la propria ignoranza svilupperebbe la prosperità collettiva. In sostanza, il non accettare di non sapere ha come sostrato la paura di perdere la verità (creduta come unica). Ma in realtà la verità non ha mai ricoperto posizioni privilegiate nel 'programma' di *Homo Sapiens*. La verità non è mai stata una priorità, piuttosto l'equilibrio tra verità e finzione sembra essere stata (e tuttora lo è) la chiave della cooperazione tra gli esseri umani. Potere e verità non vanno d'accordo, infatti ogni persona che ha fatto i conti con queste due dimensioni si è trovata ad affrontare il bivio di una domanda: essere al servizio del potere o della verità? «Come specie, gli uomini preferiscono il potere alla verità. Spendiamo molto più tempo e ci impegniamo molto di più per controllare il mondo piuttosto che per comprenderlo»²⁸. Il potere di questo terzo decennio del XXI secolo non si limita a controllare i popoli, ma attraverso l'uso di biotecnologie ed elaborate pratiche di ingegneria sociale si assicurano che ogni persona sia contenta, soddisfatta e quindi scaricata da ogni desiderio di ribellione. Non c'è nulla che non va, tutto va bene e ogni situazione è pacifica. Eppure qualcosa non torna e c'è chi desidera 'fuggire' da questa pace esasperata. Ma per fuggire da questa società della sorveglianza, da questa *Matrix*, il soggetto che ne fa parte deve sacrificare una parte di sé, della sua identità sociale, ed è per questo che fuggire da una società significa anche fuggire da una parte intima del proprio Io. Lo storico Yuval Noah Harari osserva che una delle competenze necessarie per sopravvivere nel XXI secolo potrebbe proprio essere la capacità di fuggire da una definizione ristretta di sé²⁹.

28 Harari, Y.N. [2018], 21 lezioni..., *op. cit.*, p. 353.

29 Harari, Y.N. [2018], *op. cit.*, p. 373.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2003), *Lo stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di Fermani, A. (2008), Milano, Bompiani.
- Barthes, R. (1973), *Le Plaisir du Texte*, Paris, Éditions du Seuil, trad. it. Lonzi, L.,
- Ossola, C. (1974), *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi.
- Boella, L. (2008), *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Canetti, E. (1960), *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg, trad. it. Jesi, F. (1972), *Massa e potere*, Milano, Adelphi.
- Han, B-C. (2016), *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Fischer, Frankfurt, trad. it. Tamaro, V. (2019), *La salvezza del bello*, Milano, nottetempo.
- Harari, Y.N. (2018), *21 21-ה על המצב, Israel, US-UK*, Spiegel & Grau, Jonathan Cape, trad. it. Piani, M. (2018), *21 lezioni per il XXI secolo*, Torino, Bompiani.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg und Wurzburg, Joseph Anton Goebhardt, trad. it. Cicero, V. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi.
- Kant, (1790), *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau, Erstdruck, trad. it. (1907) *Critica del giudizio*, Bari-Roma, Laterza.
- Platone, *Fedro*, a cura di Reale, G. (2000), Milano, Bompiani.
- Proust, M. (1919), *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, trad. it. Ginzburg, N., Calamandrei, F., Neri, N., Bonfantini, M., Giolitti, E., Serini, P., Fortini, F., Caproni, G. (1950), *Alla ricerca del tempo perduto. Dalla parte di Swann*, Torino, Einaudi.
- Rilke, R. M. (1910), *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Kaiserliche und Königliche Doppelmonarchie, Suhrkamp Verlag, trad. it. Zampa, G. (1943), *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Adelphi.
- Sartre, J.-P. (1938), *La nausée*, Paris, Gallimard, trad. it. Fonzi, B. (1948), *La nausea*, Torino, Einaudi.
- Sartre, J.-P. (1939), *Le mur*, Paris, Gallimard, trad. it. Giolitti, E. (1946), *Il muro*, Torino, Einaudi.
- Zuboff, S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, UK, Faber and Faber, trad. it. Bassotti, P. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza*, Roma, LUISS.

SITOGRAFIA

- Unione Europea (2004), *Trattato che adotta una costituzione per l'Europa*, https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_establishing_a_constitution_for_europe_it.pdf (Consultato il 01/02/2020 alle ore 18.49).

HIKIKOMORI: ANALISI DI UN MESSAGGIO DELL'ANIMA

Marco Marcato

IUSVE

Obiettivo di questo articolo è inquadrare l'*hikikomori* esercitando *epoché* rispetto ai criteri diagnostici e individuando il messaggio che esso racchiude come possibilità di accesso ad una dinamica più ampia del singolo individuo.

Per fare questo si integreranno diverse discipline fino ad evidenziare che il 'ritiro' è un movimento storico ed individuale da sempre conosciuto e dischiude un contenuto simbolico di rilievo per la nostra attualità, ove il corpo e la mente, materia e spirito sembrano essere scissi.

Nelle conclusioni, sarà possibile osservare il fenomeno *hikikomori* alla luce di un fenomeno a carico del corpo sociale, sottolineando come i due fattori, società ed *hikikomori* (come altre patologie del nostro tempo), si muovano sincroni.

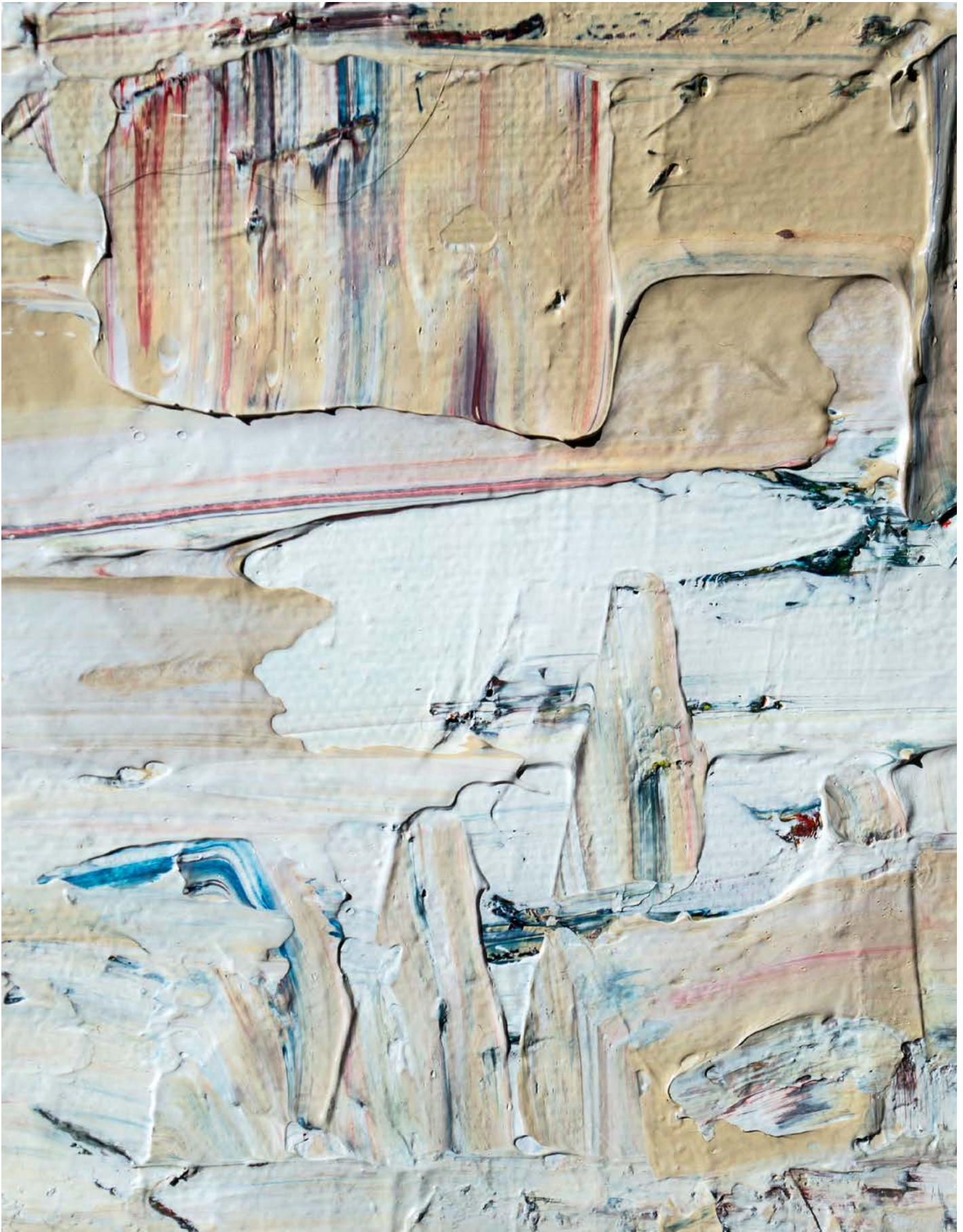
Parole chiave: Società, Scissione mente/corpo, Chilla Katna, Arba'een, Hanblecheyapi, Emily Dickinson, Morte/Rinascita, Zone temporaneamente autonome, Casa/Torre, COVID-19.

The objective of this article is to frame hikikomori by exercising epochè with respect to the diagnostic criteria and identifying the message it contains as the possibility of accessing a wider dynamic of the individual.

To do this, different disciplines will be integrated to highlight that the 'retreat' is an historical and individual movement that has always been known by humans and discloses a symbolic content of relevance for our current situation, where the body and mind, matter and spirit seem to be split.

In the conclusions, it will be possible to observe the hikikomori phenomenon in the light of a phenomenon affecting the social body, underlining how the two factors, society and hikikomori (like other pathologies of our time), move synchronously.

Keywords: Society, Mind and body splitting, Chilla Katna, Arba'een, Hanblecheyapi, Emily Dickinson, Death/Rebirth, Autonomous temporary Zone, Home/Tower, COVID-19



«La società attuale è un defilé di corpi che urlano il disagio di chi li porta»¹, così Natascia Ranieri definisce la nostra società. Il corpo, oggi, è divenuto il luogo principale di manifestazione del disagio psichico e su come questo sia accaduto Leonardo Mendolicchio² ne rintraccia le cause in una caduta del registro del simbolico, della parola, ossia del *Logos*. Il *bios* (corpo) e il *logos* (parola) sembrano essere slegati, scissi. I fenomeni del nostro tempo e quelli, più estesamente, degli ultimi anni, come la cultura Emo, l'autolesionismo, i *piercing*, le *body modification*, i tatuaggi e il settore artistico della *Body art* possono essere interpretati come il tentativo di riallacciare il simbolico ed il reale. E così sono stati interpretati da autori come Cecilia di Agostino³. All'interno di questo movimento storico è possibile inserire anche i fenomeni di ritiro, conosciuti al nome di *Hikikomori*. Antonio Piotti⁴ scrive, a tal proposito, che per chi sperimenta la segregazione *Hikikomori* non vi è senso ma caduta e sottrazione di senso. Analogamente Carla Ricci afferma che questi casi sono «corpi sovversivi»⁵ e la loro sofferenza è «estendibile ad una dimensione socio-somatica»⁶. Non è intenzione di questo articolo inserirsi all'interno del dibattito sull'esistenza del fenomeno *Hikikomori*, sulla correttezza del nome o sulla giustezza di identificare con un nome giapponese anche fenomeni di ritiro in Italia. Sembra essere più interessante svolgere una ricerca di quelli che sono i contenuti simbolici che sottostanno il ritiro per poter comprendere il senso di questo fenomeno.

Sospendendo, ossia esercitando *epoché* rispetto all'etichettatura diagnostica, rimane inequivocabile l'aumento dei casi di persone, soprattutto adolescenti maschi, che decidono di ritirarsi dalla vita sociale totalmente oppure mantenendo minime relazioni, spesso solo con i familiari. In Giappone questo fenomeno è conosciuto con il termine *Hikikomori* e attualmente è definito una sindrome culturale dal DSM-5 e fobia sociale dall'ICD-10. Tuttavia esistono casi di ritiro precedenti alla nascita del termine giapponese, ne è un esempio Emily Dickinson già nell'Ottocento.

Allo stesso modo il ritiro è una pratica culturale conosciuta dall'uomo e con precisi significati simbolici. Conseguenza a questo sta nella possibilità, almeno per il momento e per le finalità di questo articolo, di adottare un atteggiamento fenomenologico all'argomento. È possibile così sospendere lo sguardo che fa propendere alla classificazione diagnostica e ad etichettare un certo fenomeno e guardare invece così come esso appare: un fenomeno di ritiro che si sta sviluppando prevalentemente in età adolescenziale e prevalentemente in società con economia capitalistica. Non è fatta intenzione di questo articolo soffermarsi sulla diagnosi o sulla diagnosi differenziale con depressione, schizofrenia, autismo, fobia sociale, ma concentrare lo sguardo esclusivamente alla ricerca dei contenuti simbolici che sottostanno al ritiro al fine di comprendere se questo, e la sua diffusione nella nostra società come in altre, possa dire qualcosa rispetto al tempo storico attuale, inserendosi nel panorama della letteratura psicologica sui nuovi sintomi da una prospettiva inedita e che possa apportare uno sguardo differente da quello comunemente adottato così da ampliarlo ed arricchirlo. In fondo, anche Freud ebbe a scrivere che «la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale»⁷.

È possibile giustificare questa forzatura all'approccio diagnostico e classificatorio, fin troppo diffuso, partendo dalle origini: la psicologia è *Psiché - Logos*, ossia lo studio del discorso dell'anima. L'anima, così come la presenta la mistica ebraica, non è

*rimane
inequivocabile
l'aumento dei casi
di persone, (...), che
decidono di ritirarsi
dalla vita sociale
totalmente oppure
mantenendo minime
relazioni*

*Allo stesso modo il
ritiro è una pratica
culturale conosciuta
dall'uomo e con
precisi significati
simbolici.*

1 N., Ranieri, *Il corpo lesa. Clinica psicoanalitica del fenomeno psicosomatico*, Milano, Mondadori, 2010, p. 25.

2 L., Mendolicchio, *Prima di aprire bocca. Il corpo nel disagio contemporaneo tra disturbi alimentari, autolesionismo, identità di genere e dipendenze*, Milano, Angelo Guerini e Associati, 2018.

3 C., Di Agostino, Fabi, Sneider, *Autolesionismo. Quando la pelle è colpevole*, Roma, L'asino d'oro, 2016.

4 A., Piotti, Introduzione a: C. Ricci, *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

5 C., Ricci, *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 83

6 *Ivi*, p. 84.

7 S., Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Bollati Boringhieri, 1921, p. 261.

unitaria bensì esistono diversi livelli che procedendo dall'individuale (*Nefesh*) fino a quello sociale (*Chayah*) e a quella parte che, in qualche modo, è direttamente legata a Dio (*Yechidah*). Esiste dunque un legame tra il singolo individuo e la società, di cui testimonia anche Fromm quando scrive che le norme secondo cui funziona una società sono in grado di influenzare il carattere sociale dei suoi membri e il carattere sociale altro non è che «la fusione della sfera psichica individuale e la struttura socioeconomica»⁸. Dunque è giustificabile la possibilità di rivolgere lo sguardo all'attualità e alla società e ai suoi fenomeni per poter comprendere qualche aspetto di un disturbo, il destino del quale è sempre e comunque individuale. Esiste altresì una propensione spirituale dell'anima, come evidenzia Jung⁹. Ciò non significa affermare l'esistenza di Dio ma affermare che l'anima umana procede, è tesa verso, la spiritualità che assume e si concretizza poi nelle diverse forme dogmatiche religiose. Individualità, collettività, spiritualità sono aspetti dell'anima e la psicologia, essendo quest'ultima il suo oggetto di studio, non può non tenerne conto anche nelle diverse forme sintomatiche.

dialogare con il
tempo attuale e la
società è un modo
per assumere
fino in fondo
il ruolo di psicologi

Benasayag e Schmit, riprendendo l'idea di un inconscio sociale affermano che la sofferenza che oggi si manifesta e «bussa alle nostre porte»¹⁰ è un ritorno del rimosso e che dialogare con il tempo attuale e la società è un modo per assumere fino in fondo il ruolo di psicologi ed essere davvero all'altezza delle richieste dei propri pazienti. «La psicoanalisi si è sviluppata mantenendo un confronto costante con la civiltà in cui è nata»¹¹. La psicologia non è solo strumento clinico ma anche possibilità di guardare alla società e ai fenomeni che la riguardano da una certa angolatura.

Non si tratta di inserirsi nel dibattito che vuole comprendere se *Hikikomori* sia estendibile in Italia, se l'uso del termine sia corretto, se si tratti solamente di depressione (aspetti sicuramente interessanti, delicati e utili ai fini della pratica diagnostica e clinica), ma si tratta di evidenziare come fenomeni di ritiro siano in aumento, lo siano in particolari fasce d'età come l'adolescenza, e lo siano prevalentemente in determinati contesti sociali accomunati da economie sviluppate di stampo capitalistico. Non si tratta nemmeno di identificare questi fenomeni come nuovi (pratica fin troppo diffusa oggi e sostenuta da una avidità dell'Io che vuole appropriarsi della scoperta di nuove patologie) ma di evidenziare che il ritiro è sempre stato presente (il caso Emily Dickinson è emblematico di questo) e conosciuto dall'uomo anche sotto forma di pratica culturale, andando così alla ricerca del significato simbolico e del senso di questi fenomeni per la nostra attualità, sospendendo lo sguardo etichettatorio e diagnostico con uno sguardo più di stampo fenomenologico e sincronico. Chiariti gli obiettivi di questo articolo e lo sguardo che si vuole adottare, nonché posti i confini entro cui si vuole spaziare, è possibile addentrarsi in questo viaggio dell'anima che è il ritiro amplificando lo sguardo attraverso pratiche culturali, letteratura, per poi restringerlo e ricavare il senso del fenomeno *hikikomori*.

è possibile
addentrarsi in questo
viaggio dell'anima
che è il ritiro
amplificando lo
sguardo

In India è presente una pratica conosciuta al nome di *Chilla katna*, pratica che prevede il ritiro in *Chilla khana* ossia in zone appartate e solitarie. Deriva dal persiano *Cehel* con il significato di quaranta. È una pratica conosciuta dai musicisti indiani appartenenti a scuole come quella del *Punjab Gharānā*, stile e tecnica per suonare il *tabla* (tamburo indiano).

Tale pratica prevede il ritiro, per quaranta giorni, nella foresta, suonando ininterrottamente il proprio strumento musicale quasi in uno stato di *trance* al fine di incontrare lo spirito dei quattro padri. Si tratta di una sorte di morte e rinascita spirituale.

8 Erich Fromm, *Avere o Essere?*, Milano, Mondadori, 1977, p. 32.

9 C.G., Jung, *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio, 1944

10 M., Benasayag, G., Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 9.

11 *Ivi*, p.17.

Due simbologie sono importanti: il quattro e il quaranta. Mentre il tre è simbolo di movimento, il quattro è simbolo di totalità. Se tre è la trinità il quattro è la totalità. Il quaranta è presente anche nella Bibbia tutte le volte che il popolo è chiamato a riallacciare la sua alleanza con Dio: quaranta i giorni e le notti del diluvio; quaranta i giorni e le notti che Mosè passò sul Sinai; quaranta i giorni e le notti che Elia camminò nel deserto; quaranta gli anni dell'Esodo; quaranta i giorni che Gesù passò nel deserto ove incontrò le tentazioni del diavolo e, in certo modo, rinacque come figlio di Dio. Anche nella religione musulmana, di orientamento sciita, si partecipa l'*Al Arba'een*: pellegrinaggio con fine commemorativo del quarantesimo giorno successivo ad Ashura, giorno nel quale avvenne il martirio del nipote del profeta Maometto.

La pratica del *Chilla* è conosciuta anche in un'altra area, quella Sufi, al nome di *Khalwa* o *Khalwat*, il cui significato è solitudine. Il sufismo consiste in un ritiro per quaranta giorni durante il quale si prega e si analizzano visioni e sogni.

«Ritiro in quel dominio dell'Anima entro le cui frontiere Emily, attraverso la propria poesia, stava conducendo in quegli anni una delle esplorazioni più approfondite che essere umano abbia mai compiuto»¹². Il bianco possiede anche una ulteriore simbologia: esso è il colore della seconda fase alchemica, l'*albedo*, che indica la liberazione dell'anima, la purificazione, il risveglio.

Così Emily, come anche i ritirati, scompaiono nel loro corpo ma rimane, in qualche modo, la loro Anima o, ancora più in profondità, rimangono soli in compagnia della propria Anima. Ma è anche un passaggio, una sorta di morte e rinascita per raggiungere le proprie profondità, la parte spirituale di sé, in qualche modo una sorta di principio guida che possa trarre sulla strada del proprio destino.

Avvicinandosi a giorni più recenti agli inizi del Novecento presso Ascona, nel canton Ticino, in Svizzera, nasce la comunità definita al nome Monte Verità. Comunità di nudisti, vegetariani, ambientalisti, con ispirazioni provenienti dall'India, dal buddhismo. Frequentata da autori come Paul Klee che nella sua arte voleva una ricerca del primitivo, una discesa nelle proprie profondità, interiorità, al fine di ricercare gli elementi primi. Sosteneva come i pazzi e primitivi avessero conservato il potere di vedere ed egli affermava di contemplare il mondo da un punto di vista remoto, primigenio¹³. Ricorda molto il movimento, in tempi moderni, dei *Modern Primitives*, responsabili di avere diffuso la cultura del *Piercing*: attraverso il dolore volevano contattare la parte primitiva e spirituale di sé.

Il Monte Verità, che poi diede vita anche agli incontri multidisciplinari di *Eranos* ai quali partecipò Carl Gustav Jung, aveva come suo obiettivo fondare una comunità alternativa che rifiutava il capitalismo e il danaro in quanto avevano prodotto, sulla scia del pensiero marxista, una svalutazione del mondo degli uomini, delle relazioni umane, una alienazione dalla propria interiorità, dalla propria umanità e dalla propria spiritualità (non vista attraverso le lenti della religione dogmatica ma percepita piuttosto come la possibilità di un tutto, di un tutto con il mondo e con se stessi).

Questa comunità è paragonabile alle T.A.Z. (zone temporaneamente autonome) dello scrittore e filosofo anarchico Hakim Bey. Zone che, in qualche modo, sono anticipatrici di un tempo futuro. Allo stesso modo anche Aldo Carotenuto paragona alcuni sintomi nevrotici ad una sorta di anticipazione di valori futuri e che, nel tempo attuale, si discostano da quelli collettivi. È il caso dei fenomeni di ritiro? Oggi il capitalismo e l'accelerazione e positività che escludono la negatività, così come ce li presenta Byung-Chul Han e la trasparenza della nostra società (che egli a tal proposito definisce pornografica) sembrano causare una parcellizzazione, una impossibilità a creare un Noi,

agli inizi del Novecento presso Ascona, nel canton Ticino, in Svizzera, nasce la comunità definita al nome Monte Verità.

Il Monte Verità aveva come suo obiettivo fondare una comunità alternativa che rifiutava il capitalismo e il danaro

12 M., Guidacci, Introduzione a Emily Dickinson, *Poesie*, Milano, BUR, 1979, p. 11

13 J.N., Covre, Esoterismo e astrattismo, in *Arte e magia*, cura di F. Parisi, [catalogo della mostra, Rovigo, Palazzo Roverella, 29 sett.-27 genn. 2019], Milano, SilvanaEditoriale, 2018, pp. 57-65.

Analizzati alcuni dei significati simbolici del ritiro, si può prestare attenzione all'analisi dei contenuti simbolici presenti nell'idea di stanza-torre.

una comunità e sembrano causare una forma di *burnout* spirituale esponendo l'anima alla luce totale e incendiandola¹⁴. Sembra non esserci posto per il tipo introverso che vuole essere reso patologico.

Analizzati alcuni dei significati simbolici del ritiro, si può prestare attenzione all'analisi dei contenuti simbolici presenti nell'idea di stanza-torre. La letteratura evidenzia che il ritiro oggi si manifesta prevalentemente come ritiro in una stanza della casa o nella casa con minime uscite in contesti sociali. Si vuole nuovamente evidenziare che non interessa l'etichetta diagnostica che può classificare il fenomeno ma solo il dato che evidenzia come questi fenomeni siano in aumento assieme ad altri disturbi e lo siano soprattutto in determinati contesti sociali e ricercarne il contenuto simbolico e dunque il senso.

È possibile accostare l'idea della stanza/casa a quella della torre e questo permette di progredire alla ricerca dei contenuti simbolici e del senso del ritiro. Prima di addentrarsi nuovamente nei sentieri dell'Anima, occorre giustificare l'accostamento stanza/casa-torre e lo si vuole fare riprendendo le parole di Jung il quale, in un certo senso, si ritirò nella torre di Bollingen. Egli scrive che la torre è stata per lui una culla, un grembo materno nel quale maturare e un luogo riconosciuto come manifestazione della sua intera personalità. Anche Pozzi scrive che la stanza è simbolo della solitudine, «il cuore che mai non dorme, vigile nell'ascolto [...], metonimia dell'intera persona umana»¹⁵. Esistono inoltre le case-torri, alcune delle quali, al nome di torresotto sono ancora visibili a Bologna (la città delle torri). Visto l'accostamento stanza/torre-casa come possibile, rimane da indagare il significato simbolico della torre.

La torre rimanda, anzitutto, al castello, dunque un luogo di fortificazione che sorregge le mura e dal quale poter vedere l'avvicinarsi del nemico. La torre è anche il luogo nel quale viene classicamente rinchiusa la fanciulla, l'anima, spesso le torri hanno avuto funzione di prigione. Il cavaliere, tentando di liberare la principessa, deve classicamente sconfiggere qualcuno, spesso il drago e diviene così un eroe e salendo in cima alla torre (che nella sua verticalità rimanda all'ascesa al Sé nel processo di individuazione) incontra la controparte femminile, la principessa, l'anima. La torre è anche un richiamo spirituale, si pensi ai campanili, ai minareti e alle pagode (che contengono reliquie sacre per i buddisti). La torre è ascesa e sfida a Dio, come nel caso della torre di Babele. È anche un simbolo fallico di potenza, come nella festa di San Zeno a Verona dove fuochi artificiali esplodono dietro la cima della torre ad evocare simbolicamente il momento dell'eiaculazione e della vittoria del Santo sulle forze inferie, inconse. La torre è simbolo della totalità del Sé, questo il valore che Jung e Marie Louise Von Franz diedero alla torre che loro si costruirono a partire dal sogno nel quale vedono una torre (tale e quale essi l'ebbero costruita) nell'altro mondo, dunque la torre è anche un simbolo archetipico. Sempre la Von Franz, analizzando in un'intervista le visioni di Nicolao de la Flüe ebbe ad affermare che la torre (nella quale Nicolao si ritirò) fosse simbolo di ritiro e di sguardo rivolto all'interiorità, un ritiro su di sé per concentrarsi su sé stessi¹⁶.

Infine, il ritiro, può rimandare anche alla figura del monaco certosino che, nell'isolamento della sua stanza cerca il divino. Divino che la cristianità ha espulso e proiettato fuori da sé ma che in realtà può essere interno all'anima. Così, per esempio nel pensiero di Jung ma anche in quello di Lowen che intitola un suo libro *La spiritualità del corpo*.

14 B.-C., Han, *La società della trasparenza*. trad. it. di Federica Buongiorno, Milano, nottetempo, 2014, p. 12.

15 G., Pozzi, *Tacet*, Milano, Adelphi, 2013, p. 20

16 G., Ferrari, *Marie Louise Von Franz: Le visioni di Nicolao de la Flüe*, Documentario, 1:45, 1987.

Reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=MNMhObpuLp8&t=2365s>.

Alcune parole di ragazzi definiti *Hikikomori* posso esemplificare e offrire un supporto a quanto fino ad ora si è detto. «Per me casa è un posto dove ricostituirmi»¹⁷ (ricordando così quanto si è detto rispetto ad Emily Dickinson e alla torre come simbolo di contenimento). «Casa è un passaggio per una crescita»¹⁸ (ricordando così la pratica del *chilla* e dell'*hanblecheyapi*). Infine, un ragazzo racconta che, rimanendo segregati, «dopo un po' hai come un po' paura di guardarti dentro e pur di non guardarti dentro ti agganzi alle cose esterne... Come giocare al telefono, infatti sono diventato un campione di Snake»¹⁹ (ricordando così una sorta di discesa agli inferi, nelle proprie profondità). A tal proposito Jung, citando l'Eneide, scrive: «scendere agli inferi è facile, la porta di Dite è aperta giorno e notte, ma risalire i gradini e tornare a vedere il cielo, qui sta il difficile, qui la vera fatica»²⁰.

Prima di avviarsi alla conclusione si ritiene di soffermarsi su un parallelismo offerto da Claudio Widmann in occasione dell'11 settembre 2001. Widmann arriva a sostenere che la torre si sia costellata, in quanto simbolo archetipico, nell'inconscio collettivo²¹. La torre viene a costellarsi laddove l'uomo vuole dare prova della sua superiorità, in nome della tracotanza e non di rado la torre presenta il volto in ombra della prigione. La prigione della fanciulla, dell'Anima che non ha più voce, non possiede parola, come nella nostra attualità, come nei casi *hikikomori*, ove si assiste alla caduta del simbolico, del *Logos* (la scissione mente/corpo, *Bios/Logos* di cui si è parlato all'inizio dell'articolo). Allo stesso modo la torre è simbolo della materialità e della ricchezza, materialismo che oggi predomina e imprigiona la spiritualità al suo interno. La parola, la spiritualità sono imprigionate. La parola possiede sempre un aspetto spirituale (si pensi all'*incipit* del vangelo secondo Giovanni²² o alle parole *abracadabra* che derivano dall'ebraico *Abara Kedabra* ossia 'creerò come parlo'²³). Allo stesso modo anche l'anima dell'uomo possiede un aspetto spirituale.

Concludendo, la torre è simbolo di avidità e bramosità dell'Io, ma anche di prigione che oggi incatena la spiritualità, l'anima, e i fenomeni di ritiro si fanno testimoni della necessità di recuperare il bisogno di sacro (ossia l'aspetto spirituale dell'anima umana che non deve essere confuso con la religione o la religiosità, le quali sono solo una delle possibili espressioni di questo): bisogno rimosso dell'uomo sia a livello individuale sia a livello collettivo. A livello sociale il capitalismo ha giocato un ruolo chiave nella alienazione dell'uomo dalla sua totalità. È proprio questa totalità ciò che può essere definito come un 'sentimento spirituale'.

Nella configurazione famigliare dell'*hikikomori* si vede qualcosa di molto simile alla configurazione psicosomatica. McDougall nel libro *Teatri del corpo*²⁴ evidenzia una configurazione famigliare tale per cui esiste un rapporto simbiotico con la madre e una assenza del simbolo fallico paterno, in tal senso la clinica lacaniana parla della

Alcune parole di ragazzi definiti hikikomori posso esemplificare e offrire un supporto a quanto fino ad ora si è detto.

la torre è simbolo di avidità e bramosità dell'Io, ma anche di prigione che oggi incatena la spiritualità, l'anima, e i fenomeni di ritiro si fanno testimoni della necessità di recuperare il bisogno di sacro

17 M., Crepaldi, Un ragazzo di 21 anni racconta la sua storia di isolamento, in *Storie di Hikikomori*, Ep. 1, Hikikomori Italia, 30 gennaio 2019, filmato, 50 min: <https://www.youtube.com/watch?v=MwsHOB82HN8>.

18 M., Crepaldi, Un ragazzo di 21 anni racconta la sua storia di isolamento, in *Storie di Hikikomori*, Ep. 1, Hikikomori Italia, 30 gennaio 2019, filmato, 50 min: <https://www.youtube.com/watch?v=MwsHOB82HN8>.

19 M., Crepaldi, A 16 anni ero già indipendente, poi l'isolamento..., in *Storie di Hikikomori* Ep. 4, Hikikomori Italia, 16 giugno 2019, filmato, 31 min. <https://www.youtube.com/watch?v=0gCkqn6VE08>.

20 C. G., Jung, *Psicologia e alchimia*, Roma: Astrolabio, 1944, p. 50.

21 C., Widmann, *Dalla Torre dei tarocchi alle torri di New York: riflessioni su un archetipo*, s.l., s.d., <https://www.yumpu.com/it/document/view/4445537/dalla-torre-dei-tarocchi-alle-torri-di-new-york-claudio-widmann>. Consultato il 25 novembre 2019.

22 «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio, il Verbo era Dio». CEI, a cura di, *La sacra Bibbia*, Roma, San Paolo edizioni, 2015, p.1120

23 Treccani, *Lingua italiana*, 12 ottobre 2011. Reperibile al link: http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_263.html. Consultato il 23 novembre 2019.

24 J., McDougall, *Teatri del corpo. Un approccio psicoanalitico ai disturbi psicosomatici*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1990.

psicosomatica all'insegna di una esclusione dall'ordine simbolico. Il padre rappresenta la legge della castrazione, della parola, dell'ordine simbolico. Il padre supporta la coppia madre-bambino ma anche la infrange (ossia la 'spezza') per introdurre il bambino all'interno del mondo sociale e della cultura. Il simbolico è infatti il luogo dell'Altro come di un Altro culturale. Carla Ricci²⁵ ritrae la stessa configurazione nel caso di pazienti definiti *hikikomori*: un legame simbiotico con la madre e una assenza del padre. Questi temi non sono il focus di questo articolo ma la psicosomatica non fa altro che rintracciare uno slegarsi tra la mente e il corpo, una negazione della propria originalità e interiorità ed un pensiero orientato all'esterno, alla concretezza. In questo senso alcuni autori hanno parlato di 'pensiero operatorio'. Dougall va oltre e parla di *desafectation*, ossia di una parola che diviene lettera concreta, svuotata del suo senso affettivo e del contenuto rappresentazione fino a parlare di una forclusione degli affetti, una completa dispersione degli stessi.

È questo slegarsi tra la mente e il corpo ciò che permette di accumulare i fenomeni del nostro tempo, tra i quali anche l'*hikikomori*, e il contesto sociale che ci riguarda. Anche nel nostro contesto sociale è possibile ritrarre l'assenza del ruolo paterno, seguendo il pensiero di Recalcati²⁶. È possibile rintracciare la caduta dell'ordine simbolico, ossia della parola, anche nel pensiero di Benasayag e Schmit: il futuro è un concetto e i concetti sono idee che si esprimono in parole. La caduta del simbolico, l'impossibilità della parola di avere un contenuto rappresentazionale²⁷, determina la caduta di un futuro che sia investito libidicamente, affettivamente, e questo è alla base del clima d'incertezza e di sfiducia che oggi si respira, di cui il dilagare di teorie complottiste ne è un buon esempio. È attorno a questo nucleo che è possibile pensare che i fenomeni del nostro tempo, ivi inclusi anche quelli patologici, possano essere d'un qualche interesse per comprendere più a fondo le dinamiche sociali da un punto di vista psicologico affinché sia possibile prenderne consapevolezza ed essere coscienti della strada da intraprendere verso una maggiore unità e un processo di sviluppo umano. È altresì interessante osservare come lo sviluppo di certi fenomeni come l'*hikikomori* possano trovare un rispecchiamento nella società seguendo linee parallele. Si vuole ripetere il concetto di 'parallelismo' poiché si riflettono ma non si intrecciano in un rapporto di causa-effetto. Per questo sarebbe forse più sensato parlare di un rapporto di sincronicità il cui senso è quel messaggio dell'anima ch'è obbiettivo di quest'articolo evidenziare. In questo modo esiste un legame di senso tra le patologie del nostro tempo e la società e si fanno testimoni di un disequilibrio tra quella che è possibile azzardare come la seguente equazione 'mente:corpo=materia:spirito'. Il disequilibrio di cui i fenomeni patologici del nostro tempo parlano (tra cui l'*hikikomori*) e che è possibile rintracciare anche nei fenomeni artistici cui si è accennato (come la *body art*, e il *piercing*) e che si è evidenziato nell'analisi simbolica che si è svolta attorno all'idea di casa-torre, è quella tra materialità e spiritualità (non necessariamente intesa in senso religioso), scissione che sembra pervadere la nostra società. Allora gli individui che soffrono oggi sono portatori di un sintomo che si iscrive e si amplifica nel contesto più ampio di una società che Dougall definirebbe normopatica e che Fromm²⁸ definirebbe afflitta da una patologia della normalità. Esiste un gioco di specchi e di rinforzo reciproco. Emerge una

Il disequilibrio di cui i fenomeni patologici del nostro tempo parlano (tra cui l'hikikomori) e che è possibile rintracciare anche nei fenomeni artistici cui si è accennato (come la body art, e il piercing) e che si è evidenziato nell'analisi simbolica che si è svolta attorno all'idea di casa-torre, è quella tra materialità e spiritualità

25 C., Ricci, *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

26 M., Recalcati, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli, 2014.

27 Il linguaggio, infatti, nasce dal non-seno, secondo il pensiero di Bion (v. in J. Grotstein, *Un raggio di intensa oscurità. L'eredità di Wilfred Bion*, Milano, Raffaello Cortina Editore, p. 210). Esso permette di rendere presente l'assenza e di sopportare la frustrazione dilazionando la gratificazione o assumendo esso stesso il ruolo di gratificazione. Il bambino che va a letto da solo può evocare la presenza rassicurante materna con la parola 'mamma', rappresentando la sua assenza fisica e confortandosi grazie anche alla presenza interna di un oggetto rassicurante e contenitivo.

28 E., Mangini, *Lezioni sul pensiero post-freudiano. Maestri, idee, suggestioni e fermenti della psicoanalisi del novecento*, Milano, Led, 2003, cap. 6

domanda: quali caratteristiche presenta la società, oltre a quella già citata dell'assenza del padre? Questa domanda appare interessante poiché l'*hikikomori* sembra svilupparsi, o diffondersi maggiormente come numero di casi registrati che corrispondo a tale definizione, nei contesti sociali di tipo capitalistico.

Il capitalismo pone il corpo al centro e reprime l'eros. Già Freud aveva evidenziato che per uno sviluppo umano sia necessaria una rinuncia. In *Disagio della civiltà*²⁹ egli espone proprio questa tesi secondo la quale per lo sviluppo della società occorre una rinuncia istintuale, una rimozione del desiderio e una trasformazione degli istinti. Per lo sviluppo della civiltà non è possibile abbandonarsi al principio del piacere ma occorre sostituirlo con il principio di realtà. La libertà dell'uomo nasce sul terreno della illibertà, secondo la tesi di Herbert Marcuse³⁰. Tale tesi è simile a quella di Gisel Roheim ripresa nell'articolo di Lino Rossi³¹, pubblicato in questa stessa rivista. La teoria esposta in questa tesi presenta la nascita della società e della cultura in particolare come sublimazione dell'eros che viene sottratto alla coazione a ripetere dell'atto sessuale nel quale l'uomo sarebbe implicato se non rinunciasse all'esercizio dello stesso. È il passaggio dal principio del piacere al principio di realtà. Per vivere in società, per svilupparsi e per sviluppare l'uomo occorre una rinuncia. In tal senso la libertà dell'uomo nasce sul terreno di una illibertà. Sarebbe questa repressione dell'Eros poi alla base delle nevrosi. La tesi di Marcuse è interessante poiché nel suo breve saggio arriva ad affermare che: «la malattia è destino individuale, storia privata; ma nella psicanalisi il privato si disvela come particolarità del destino generale», affermazione che ben rintraccia il tentativo di questo articolo di vedere le linee di sviluppo parallele individuo-società accomunate da un nucleo di senso.

Dunque la società si baserebbe su una repressione degli istinti, dei desideri che fa scendere l'uomo dalla natura alla cultura. Per questo Levi-Strauss³² afferma che l'incesto sarebbe un ritorno dell'uomo allo stato di natura, una caduta dell'ordine della cultura. Tale motivo fa della figura del padre (che richiama la legge simbolica della castrazione, della parola), o il luogo dell'Altro come cultura, è posto dalla psicoanalisi al centro dell'ingresso del bambino nel mondo delle relazioni sociali. Nel passaggio dal principio di piacere al principio di realtà nasce il pensiero e il linguaggio come possibilità di tollerare la frustrazione. Linguaggio che è alla base della costruzione della società e della realtà. Il linguaggio nasce dunque dalla mancanza. In questo caso si intende usare il termine linguaggio nelle sue diversificate forme di linguaggio verbale, artistico o musicale.

La rinuncia imposta all'uomo rende disponibile una quantità di energia che può essere usata per la creazione delle varie forme di cultura, arte, poesia, musica e anche per il suo impiego nel lavoro spiacevole. Ossia in quel tipo di lavoro che non risponde al principio del piacere ma rende possibile lo sviluppo, il progresso dell'uomo. Secondo la tesi di Marx, ripresa da Fogeyrollas³³, è proprio attraverso il lavoro che l'uomo produce se stesso. La tesi di base è dunque che l'uomo sia un processo di autoformazione in divenire. Una tesi che assomiglia a quelle di antropologia filosofica o di sartriana memoria per cui l'uomo è un essere aperto, non definito a priori, ma nemmeno 'gettato' nel mondo, piuttosto un essere che, dotato di autocoscienza, genera e determina sé stesso. Secondo la tesi marxista questa generazione di sé stessi avviene attraverso il lavoro. Questo può essere spiegato in quanto l'uomo, attraverso il lavoro, sottrae forze alla natura, come le materie prime, attraverso le quali, secondo un'opera di

29 S., Freud, *Disagio della civiltà*, in *Opere*. Vol. 10 (1924-1929), Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

30 H., Marcuse, *Psicanalisi e politica*, Bari, Laterza.

31 L., Rossi, *Psicoanalisi/etnopsicoanalisi*. Contributo alla genealogia di un sapere antropologico, *IUSVEducation*, Dicembre 2018 (12), pp. 76 - 96.

32 C., Levi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.

33 P., Fogeyrollas, *Marx, Freud e la rivoluzione totale*, Napoli, la spirale, 1974.

L'Eros dell'uomo non è solo sessualità. Diviene solo sessualità a causa di una repressione posta in essere dalla società borghese che, per controllare, localizza l'eros.

Comprendere l'hikikomori, in chiave psiconalitica, permette di allargare lo sguardo alla società e vederne gli intrecci o, meglio ancora, le sovrapposizioni di senso.

trasformazione resa possibile dal lavoro sociale³⁴, l'uomo trasforma la natura in cultura. L'ascesa dell'uomo dalla natura alla cultura è resa possibile dal lavoro, lavoro che presenta la caratteristica di essere insoddisfacente. Tale caratteristica è però tipica del lavoro in un sistema capitalistico. Per esempio l'artista, l'artigiano (che è un artista del proprio mestiere), lo scienziato, il ricercatore, sono forme di lavoro che rispondo ad un meccanismo di funzionamento più simile al principio del piacere. Non è così, invece, per il lavoro, per esempio, in catena di montaggio.

L'Eros dell'uomo non è solo sessualità. Diviene solo sessualità a causa di una repressione posta in essere dalla società borghese che, per controllare, localizza l'eros. Il lavoro spiacevole nasce dalla possibilità di sottrarre una quantità di Eros all'atto sessuale e usarlo finalizzato al lavoro. La società capitalistica opera dunque una doppia repressione, prima finalizzata a incanalare l'Eros all'organo riproduttore e successivamente sottometterlo al 'principio di produzione'. La caratteristica fondamentale del lavoro in un contesto capitalistico è che esso si basa sul corpo, seguendo l'idea di Leonardo Mendolicchio³⁵. Ossia esso si basa sullo spostare l'attenzione dall'interiorità dell'uomo all'esterno del corpo. Il primato del *bios*. Questo è fondamentale poiché la società borghese ha come suo obiettivo quello di appropriarsi dell'eccedenza, di qualsiasi forma di eccedenza. In tal senso il capitale vuole generare se stesso. Per ottenere questo scopo occorre una appropriazione privata dell'eccedenza e una materia prima (che diviene l'uomo) in grado di generare un plusvalore. L'uomo diviene merce asservito alla volontà del capitale. Al fine di generare un plusvalore occorre essere asserviti al principio di produzione: produrre-produrre-produrre. Dunque l'interesse viene spostato al corpo, all'esteriorità, alla tecnica finalizzata alla generazione del *plus*. Si segna così un predominio del corpo sullo spirito, tanto che Marx sostiene una condizione di alienazione dell'individuo e di cretinismo dell'operaio³⁶. È questo che fa pensare Fromm fino a parlare di una fusione tra la sfera psichica privata e le norme secondo cui funziona una società, aspetto alla base del carattere sociale. Di questo carattere, che dunque si riflette anche sull'individualità, egli ne evidenzia i suoi orientamenti: una modalità dell'avere e una dell'essere. Ovviamente, in un contesto capitalistico, è la modalità dell'avere quella che prevale, dell'appropriazione, del mio, della supremazia dell'Io (Io che non si fida dell'interiorità, dell'inconscio e che dunque si trova bloccato nella strada del processo d'individuazione poiché non riesce a fidarsi e ad abbandonarsi al Sé).

Il lavoro non è soddisfacente, non genera godimento, non è fonte di desiderio che deve essere cercato al di là, al di fuori del lavoro. Per questo, seguendo la tesi di Marcuse ma anche di Fogyerollas, occorre liberare l'Eros dalle catene repressive nelle quali è finito in modo tale che sia disponibile non asservito alla coazione a ripetere della sessualità, ma nemmeno al principio della produzione, piuttosto libero per un lavoro artistico, intellettuale, artigiano, veri motori dello sviluppo umano e non del capitale. Comprendere l'hikikomori, come gli altri fenomeni del nostro tempo in chiave psiconalitica, permette di allargare lo sguardo alla società e vederne gli intrecci o, meglio ancora, le sovrapposizioni di senso. Questo non significa affermare che il sintomo o il disturbo siano causati dalla società, il destino di un disturbo è individuale e la sua origine può essere familiare, relazionale ma significa piuttosto amplificare lo sguardo per vedere come, parafrasando Benasayag e Schmit, i sintomi che bussano alla porta sono il ritorno del rimosso della società. Il tentativo è dunque quello di

34 Secondo le tesi marxiste il lavoro non è individuale ma è sociale, in tal senso di può descrivere la società come fondata su rapporti di produzione.

35 L., Mendolicchio, *Prima di aprire bocca. Il corpo nel disagio contemporaneo tra disturbi alimentari, autolesionismo, identità di genere e dipendenze*, Milano, Guerini e associati, 2018.

36 K., Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844. E altre pagine su lavoro e alienazione*. Milano, Feltrinelli, 2018.

rintracciare le linee di sviluppo parallele tra la malattia mentale³⁷ e la società. Linee parallele perché mai destinate ad incrociarsi in un intrico di causa ed effetto ma pur sempre destinate a riflettersi allo specchio.

Nella storia si sono susseguiti periodi nei quali alcune malattie mentali comparivano, poi sembravano non essere più presenti e venivano eliminate dai sistemi di classificazione ufficiali, altre comparivano. Tutto questo può evidenziare che esiste un legame tra il singolo, la famiglia e la società tanto che la famiglia può essere pensata come uno specchio della società: è la caratteristica dei sistemi complessi. Un sistema complesso è aperto e pone in relazione di non linearità i suoi elementi così da far valere i principi della apertura, equi-finalità e retroazione, nonché quello dell'omeostasi. Ogni sistema complesso pur tendendo all'entropia si mantiene in una zona di confine tra l'assoluto ordine e il disordine completo. È in questa zona di confine che si registra la maggiore complessità e la maggiore creatività e, dunque, è questa la zona possibile affinché il sistema possa tendere a gradi maggiori di complessità. È un equilibrio, un gioco, tra le forze che tendono all'ordine e alla generazione (*Eros*) e quelle che tendono al disordine, allo disgregamento (*thanatos*). La prima zona, quella dell'ordine può essere pensata attraverso la forma geometrica del cubo oppure con lo stadio fisico dell'acqua sotto forma di ghiaccio³⁸, mentre la zona del disordine può essere pensata come vapore. Si può pensare che mentre la prima zona sia assimilabile alla psicosomatica (se si pensa alla forma quadrata e all'associazione con il ghiaccio, con lo stato solido e con le caratteristiche di pensiero operatorio, iper-adattamento alla realtà) mentre la seconda alla follia, che come la Nadja di Breton³⁹ è 'anima errante' e lascia intravedere (o si lascia intravedere) nel suo aspetto aeriforme. Ogni sistema complesso è costituito da elementi semplici non posti in relazione lineare tra loro in modo tale che ogni elemento sia asservito, secondo il principio di Haken, alle necessità gerarchicamente superiori. Così cervello e mente, individuo, famiglia e società formano un tutto ed è dunque importante comprendere il senso di questi fenomeni nell'individuo poiché è possibile che essi abbiano qualcosa da riferire anche a proposito dei singoli elementi che compongono l'intero sistema. In questo caso, in funzione dell'analisi qui condotta, è possibile sostenere che tali fenomeni testimoniano la necessità di riallacciare il materiale e lo spirituale, la mente e il corpo, l'interno e l'esterno.

Quando si parla di spirituale non ci si riferisce tanto alla presenza del divino o alla religione, piuttosto a quel sentimento di un tutto, di totalità, anche con la natura e con il mondo che ci circonda. La divinità è stata scissa e proiettata altrove dal cristianesimo ma il divino appartiene all'anima dell'uomo, è una parte dell'anima dell'uomo ed è assolutamente una questione immanente piuttosto che trascendentale. Jung⁴⁰ sostiene come l'archetipo del divino, a cui poi l'uomo ha dato forma attraverso le diverse immagini delle divinità che nel tempo ha sviluppato, appartiene all'anima dell'uomo piuttosto che essere separato da questa o a-priori rispetto alla stessa. Bion⁴¹ sostiene l'idea che Dio possa essere il contenitore dei pensieri senza pensatore e che necessita dell'uomo per realizzarsi, ossia per trovare una mente in grado di pensarli. Dio è l'idea del contenitore di tutti quei pensieri non pensabili e in attesa di essere pensati per potersi realizzare. Così come l'inconscio necessita della coscienza per realizzarsi (il sogno è dunque una indicazione, gli Assiri credevano che il sogno fosse un messaggio divino) così Dio necessita dell'uomo per realizzarsi.

Un sistema complesso aperto pone in relazione di non linearità i suoi elementi così da far valere i principi della apertura, equi-finalità e retroazione

37 L'*hikikomori* non è stato ancora definito come 'malattia mentale' tuttavia la si può senz'altro classificare come il sintomo di una malattia contemporanea.

38 Alberto Gandolfi, *Formicai, Imperi, Cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

39 A., Breton, *Nadja*, Torino, Einaudi, 1963.

40 C. G., Jung, *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio, 1944.

41 J., Grotstein, *Un raggio di intensa oscurità. L'eredità di Wilfred Bion*, Milano, Raffaello Cortina Editore, p. 210

Sembra che tutti questi fenomeni abbiano aspetti in comune e spingano l'uomo a rendersi consapevole della propria fragilità e incompletezza incontrando l'altro da sé come suo fratello

Tuttavia è dalla possibilità di rendere coscienti gli aspetti in ombra che è possibile integrare e ampliare la coscienza

Le due entità non sono scisse ma unite, indivisibili ed è da questa indivisibilità che nasce il sentimento di totalità che si definisce all'insegna di una esperienza spirituale. Rimane dunque un'ultima considerazione. Nel tempo in cui si sta preparando questo articolo altri fenomeni accadono: il COVID-19, il crollo dei ponti, numerosi fenomeni ambientalisti. Il virus spinge l'uomo al ritiro, spinge a stare in solitudine e a stare con se stessi, con la propria interiorità. Spinge anche ad osservare ciò che accade fuori e ciò che si osserva è, tra le tante cose, il ritorno di alcuni animali in città. Sembra che tutti questi fenomeni abbiano aspetti in comune e spingano l'uomo a rendersi consapevole della propria fragilità e incompletezza incontrando l'altro da sé come suo fratello o meglio ancora come parte di un tutto molto più grande, che nel modello antropocentrico era stato elevato a divinità. Sfidando 'Dio' la torre umana è crollata. Nella riscoperta di un tutto, nella scoperta di un centro che è fuori dell'Io l'uomo scopre la spiritualità, che non è dunque fuori da sé, non è 'Dio' intesa come divinità ma è il sentimento di un tutto, energia che si libera e si espande oltre l'Io, oltre i propri confini e i propri limiti, e incontra l'Altro. Incontro sempre caratterizzato da un gradiente d'angoscia. Si possono citare le parole di Plotino per cui «non esiste un punto dove si possano fissare i propri limiti in modo da poter affermare: fino a qui, sono Io»⁴².

Concludendo, quello che è emerso da questa analisi rende testimonianza della necessità di integrare l'aspetto della natura, della madre da cui proveniamo (come lo sono anche i fenomeni del *Modern Primitives* citati all'inizio). Il primitivo rimanda ad un tempo di maggiore totalità, si pensi all'esempio citato del Monte Ascona. La natura conserva un aspetto di materialità e freddezza ma anche, come sostiene Emerson⁴³, una parte spirituale. Oggi è forse questa parte che vuole essere integrata. Integrare ciò che è al di là della materialità, inclusa quella del corpo che scompare nell'*hikikomori* così come scompare anche nell'anoressia (il parallelismo tra *hikikomori* e anoressia è frequente negli studi e in questo può trovare un punto d'incontro). Ecco che questi fenomeni, incluso l'*hikikomori*, hanno certamente una portata individuale e anche di sofferenza individuale (di cui psichiatri e psicoterapeuti possono farsene carico) ma presentano assieme una valenza sociale che si inserisce in un processo di individuazione di carattere collettivo (il quale, essendo un movimento dell'anima dell'uomo, è campo di studio dello psicologo).

Queste considerazioni possono sembrare astruse e poco importanti in un periodo storico come quello che stiamo attraversando, segnato da un grande interesse per la scienza *hard*. Tuttavia è dalla possibilità di rendere coscienti gli aspetti in ombra che è possibile integrare e ampliare la coscienza e dirigere successivamente anche le azioni scientifiche. Poiché l'uomo è psiche e, parafrasando Jung, c'è bisogno di maggiore psicologia e consapevolezza perché è l'uomo il pericolo più grande per se stesso. Alcuni versi, di Maria Angela Gualtieri sulla situazione COVID-19, impreveduta ma significativa:

42 Plotino, *Enneadi*, trad. it. G. Faggin, Milano, Bompiani, 2000, p. 50

43 H. D., Thoreau, *Walden ovvero Vita nei boschi*, trad. it. Luca lamberti, Torino, Einaudi, 2015.

Questo ti voglio dire
Ci dovevamo fermare.
Lo sapevamo. Lo sentivamo tutti
Ch'era troppo furioso
Il nostro fare. Stare dentro le cose.
Tutti fuori di noi.
Agitare ogni ora – farla fruttare.

Ci dovevamo fermare
E non ci riuscivamo.
Andava fatto insieme.
Rallentare la corsa.
Ma non ci riuscivamo.
Non c'era sforzo umano
Che ci potesse bloccare.

E poiché questo
Era desiderio tacito comune
Come un inconscio volere –
Forse la specie nostra ha ubbidito
Slacciato le catene che tengono blindato
Il nostro seme, aperto
Le fessure più segrete
E fatto entrare.
Forse per questo dopo c'è stato un salto
Di specie – dal pipistrello a noi.
Qualcosa in noi ha voluto spalancare.
Forse, non so.

Adesso siamo a casa.

È portentoso quello che succede.
E c'è dell'oro, credo, in questo tempo strano [...].

Bibliografia

- Adorno, F., Lancini, M., (2019), Autoreclusione volontaria. Proteggersi dalla vergogna, in *Il ritiro sociale negli adolescenti. La solitudine di una generazione iperconnessa*, a cura di Matteo Lancini, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 167-188.
- Bagnato, K., (2017), *L'hikikomori: un fenomeno di autoreclusione giovanile*, Roma, Carrocci editore.
- Bey, H., (2007), *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, Milano, Shake.
- Benasayag, M., Schmit, G., (2004), *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli.
- Borgna, E., (2017), *Le parole che ci salvano*, Torino, Einaudi.
- Breton, A., (1972), *Nadja*, Torino, Einaudi.
- Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), (2015), *La sacra Bibbia*, Roma, San Paolo edizioni.
- Covre, J. N., (2019), Esoterismo e astrattismo, in *Arte e magia*, a cura di F. Parisi (catalogo della mostra, Rovigo, Palazzo Roverella, 29 sett.-27 genn. 2019), Milano, SilvanaEditoriale.
- Crepaldi, M., (2019), *Hikikomori. I giovani che non escono di casa*, Milano, Alpes.
- Di Agostino, C., Fabi, M., Sneider, M., (2016), *Autolesionismo. Quando la pelle è colpevole*, Roma, L'asino d'oro.
- Freud, S., (1921), Psicologia delle masse e analisi dell'Io, in *Opere*, Vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri.
- Freud, S., Disagio della civiltà, (1924-1929), in *Opere*, Vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fromm, E., (1977), *Avere o Essere?*, Milano, Mondadori.
- Guidacci, M., (1979), Introduzione a Emily Dickinson, *Poesie*, Milano, BUR.
- Gandolfi, A., (1999), *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Grotstein, J. S., (2010), *Un ragazzo di intensa oscurità. L'eredità di Wilfred Bion*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Han, B.C., (2014), *La società della trasparenza*, Milano, Nottetempo.
- Jung, C.G., (1994), *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio.
- Jung, C.G., (1961), *Ricordi, Sogni, Riflessioni*, a cura di A. Jaffè, Milano, BUR.
- Levi-Strauss, C., (1969), *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli.
- Lowen, A., (1991), *La spiritualità del corpo*, trad. it. di A. Menzio, Roma, Astrolabio.
- Marcuse, H., (1968), *Psicanalisi e politica*, Bari, Laterza.
- McDougall, J., (1990), *Teatri del corpo. Un approccio psicoanalitico ai disturbi psicosomatici*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Mendolicchio L., (2018), *Prima di aprire bocca. Il corpo nel disagio contemporaneo tra disturbi alimentari, autolesionismo, identità di genere e dipendenze*, Milano, Guerini e Associati.
- Plotino, (2000), *Enneadi*, trad. it. G. Faggini, Milano, Bompiani.
- Pozzi, G., (2013), *Tacet*, Milano, Adelphi.
- Ranieri, N., (2010), *Il corpo leso. Clinica psicoanalitica del fenomeno psicosomatico*, Milano, Bruno Mondadori.
- Ricci, C., (2008), *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione*, Milano, FrancoAngeli.
- Rossi, L., (2008), Psicoanalisi/etnopsicoanalisi. Contributo alla genealogia di un sapere antropologico, *Iusve Education*, dicembre (12), pp. 76-96.
- Thoreau, H.D., (2015), *Walden ovvero Vita nei boschi*, trad. it. Luca lamberti, Torino, Einaudi.

Sitografia

Crepaldi, Marco, A 16 anni ero già indipendente, poi l'isolamento..., *Storie di Hikikomori* Ep.4, Hikikomori Italia, 16 giugno 2019, filmato: 31 min. Reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=0gCkqn6VE08>. Visto il 16 luglio 2019.

Crepaldi, Marco, Un ragazzo di 21 anni racconta la sua storia di isolamento, *Storie di Hikikomori* Ep. 1, Hikikomori Italia, 30 gennaio 2019, filmato: 50 min. Reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=MwsHOB82HN8>. Visto il 16 luglio 2019.

G., Ferrari, *Marie Louise Von Franz: Le visioni di Nicolao de la Flüe*, Documentario, 1:45, 1987. Reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=MNMhObpuLp8&t=2365s>.

Treccani, *Lingua italiana*, 12 ottobre 2011. Reperibile al link: http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_263.html. Consultato il 23 novembre 2019.

C., Widmann, *Dalla Torre dei tarocchi alle torri di New York: riflessioni su un archetipo*, s.l., s.d., <<https://www.yumpu.com/it/document/view/4445537/dalla-torre-dei-tarocchi-alle-torri-di-new-york-claudio-widmann>>. Consultato il 25 novembre 2019.

G. Borsetto,

Psicopatologia dei disturbi alimentari in adolescenza, Limena (PD),

Libreriauniversitaria.it, 2019, pp. 186, euro 14,00.

—

D. Callini,

Complessità consapevole, Faenza, Tempo al libro, 2020, pp. 208, euro 15,00.

—

G. Goisis,

Speranza, Padova, Ed Messaggero di Sant'Antonio, pp. 118, euro 11,00.

—

E. Borgna,

Il fiume della vita. Una storie interiore, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 189,

euro 16,00.

G. Borsetto,

***Psicopatologia dei disturbi alimentari in adolescenza, Limena (PD),
Libreriauniversitaria.it, 2019, pp. 186, euro 14,00.***

Non è facile mantenere un certo ordine all'interno della complessità del fenomeno che, sottolineato anche da Giovanna Borsetto, si muove su più vertici i quali si richiamano l'uno all'altro. Spesso per mantenere un ordine più funzionale a chi scrive dell'anima e sull'anima (e in certo senso anche per conto di essa) e a chi si deve occupare del caos dell'altro, si palesa la necessità di operare una scissione tra i concetti che, come scrive Hillman¹, agiscono da finzioni-guida in grado di dare un ordine epistemologico alla complessità del problema analizzato. Essendo la complessità etimologicamente riferirsi a ciò che abbraccia più aspetti (*complexus*, abbraccio) non si può prescindere dall'idea che questi aspetti siano contemporaneamente presenti (e solo per finzione e funzione di coscienza scissi, essendo essa operare secondo il principio di identità e non contraddizione) e tenuti assieme in un unico coeso ed armonioso, come forse solo l'*holding* di winnicottiana memoria saprebbe fare. Ma cosa accade quando ci si deve affacciare al sintomo? Quando l'*holding*, non l'artificio intellettuale prima citato, ma quello vero e primario, quello che può donare un'esistenza (*ex-sistentia*, ossia avere l'essere da un altro, dunque essere nel mondo grazie ad un altro) o consegnare alla violenza della pulsione di morte, fallisce? Allora ci si può affacciare alla patologia e alla necessità di dialogare con frammenti di vita interiore che spesso non possono essere detti se non attraverso il corpo. Per farlo, occorre operare una anomalia. Cercare di sviscerare ciò che i più danno per assodato: la propria interiorità e aprire con essa un dialogo. Qui si rende necessaria un'operazione delirante che crea finzioni-guida necessarie ad orientare il lavoro di chi decide di avventurarsi nella miniera (citando un'evocativa metafora del documentario *alle spezzate*² dove una paziente ricorda la sua terapia come un'avventura in miniera ove la sua terapeuta possedeva la luce mentre lei la mappa.). Accade poi, in talune circostanze, che la mappa divenga il corpo che vede scavati sulla sua pelle sentieri troppo dolorosi per essere affrontati in solitudine, senza l'adeguata presenza di uno schermo antistimolo. Per avventurarsi nella miniera, per circumnavigare l'esperienza psichica (poiché la sua essenza, la sua verità assoluta, la O bioniana sfugge sempre ed è persa nel grido della notte) occorre spezzettare, sviscerare e infine sapere che non si può parlare del tutto se non in ogni

sua singola parte, un frammento alla volta pur sapendo che essi sono sempre compresi in un tutto (ed è forse questa la consapevolezza del terapeuta che trasmette al paziente la convinzione di essere anche lui un tutto, pur se si sente 'a pezzi'). Questo è il prezzo da pagare per chi si occupa della complessità della vita psichica e che alle volte traduce i libri, o alcune parti di esso, in antologie dove il pensiero di ciascun autore non può che essere presentato un pezzo alla volta, dove rimandi ad elastico si susseguono nel tentativo di rendere chiaro il punto centrale, il nocciolo che pur sempre sfugge. E se questo è chiaro nella mente di chi scrive, renderlo a parole su carta stampata è impresa ardua che, necessaria la separazione di concetti per ordinarli (seppur si avverte il sentore del loro ruotare attorno al centro caldo, la ferita originaria che sfugge, stessa ferita che muove la psicoanalisi e chi con essa lavora) rischia di appesantire la lettura con una fredda e schematica, il che spesso vuol dire anche superficiale, esposizione di concetti. Vero anche che questo libro un rischio infausto come questo non lo corre, non può correrlo e non poteva farlo memore dell'esperienza professionale e d'insegnamento della scrittrice impegnata in un lavoro che vuole trasformare, poco alla volta, il termine in parola. Così si passa da una prima esposizione di concetti, a tratti difficili da masticare ed inquadrare per i non addetti ai lavori o per chi per la prima volta si avvicina al tema, forse per una eccessiva brevità di trattazione o per scivolare via velocemente dal primo capitolo e lasciare il posto, nella seconda parte, all'esposizione del pensiero dell'autrice sui DCA e sull'adolescenza. E se questo non bastasse è sicuramente la passione che il suo lavoro le regala a trasparire negli spazi bianchi tra una parola e l'altra che rende un po' più dolce la lettura di un libro sicuramente complesso e ricco di concetti che rispecchiano la vasta conoscenza ed esperienza dell'autrice in merito ai DCA. Un'esperienza che ha sicuramente influenzato la sua produzione e che si avverte in alcune frasi scritte con decisione quasi a voler lenire il dolore interno dell'altro, che chi si occupa di analisi, avverte risuonare sempre un po' anche in sé.

Ma con quale obiettivo addentrarsi in questa impresa? Riconsegnare alla persona la sua libertà, la sua individualità, l'espressione del suo sé autentico, e quando troppo tardi, anche solo garantirne un'espressione parziale.

¹ Hillman, J., *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1984.

² Filmato reperibile online nella piattaforma *You Tube*, al seguente link: <https://www.youtube.com/watch?v=Y8UuS94wc88>.

Non è la vita che si dà ma la possibilità di scegliere di affrontare un dolore mentale (e di soffrirlo, di integrarlo dunque nell'io) piuttosto che di viverlo sulla superficie del corpo per poter rinascere o forse nascere davvero giacché la vita è una doppia nascita, come ricorda il titolo del libro *nati due volte*³ di Pontiggia: la prima nel parto e la seconda di chi dona l'autonomia psichica riconoscendo la specificità dell'alterità e forse regalandola anche a se stessi, poiché in fondo chi si occupa di analisi si occupa, in primis, della sua ferita.

Il lavoro presentato riesce a sostare nella complessità offrendo una scissione iniziale che vede i contenuti esposti quasi in forma antologica e che espone ad una difficoltà nel poterli maneggiare e assaporare per i non addetti ai lavori e anche per chi se ne occupa, per poi passare ad unirli e dare un senso, coinvolgendo il lettore e lo studente (essendo il libro, prima di tutto, un manuale adottato nel corso sui disturbi alimentari, tenuto dalla stessa scrittrice, presso lo IUSVE). Si evidenzia un percorso di conoscenza tecnica del DCA che, nella sua capacità di coinvolgere e trasmettere un vissuto emotivo che evidentemente ha caratterizzato la stesura del lavoro, è anche un sorta di processo alchemico, forse lo stesso che vivono le/i pazienti assieme alla psicoterapeuta, riprodotto nella coppia scrivente-lettore/ lettrice che passa dalla difficoltà iniziale a dare senso e a masticare certi contenuti, per poi trovarvi senso nel procedere della lettura. Il parallellismo non è poi così azzardato, basti ricordare che McDougall⁴ sostenendo come gli analisti fossero più interessati a leggere una persona che un libro, apriva un'interessante area di confronto tra la letteratura (intesa come narrazione di storie) e la psicoterapia (come forma particolare di narrazione). Un testo offerto a studenti ma anche a professionisti del settore. Se per i primi può sembrare un arduo ostacolo da superare nel tentativo di masticare e digerire concetti, oltre che difficili, anche in grado di produrre una certa sofferenza, soprattutto per chi ha scelto la psicologia come sua padrona, per i secondi è un utile strumento per ricordarsi della complessità del tema e rinfrescare la memoria quando si pensa di sapere tutto o, come direbbe Lacan, ci si crede 'supposto sapere'. Allora il testo offre la possibilità di dimenticare tutto, di farsi piccoli per lasciare il posto all'ascolto della vasta esperienza dell'autrice e dall'antologica esposizione iniziale, poco alla volta, emerge il tatto con il quale Giovanna Borsetto affronta i casi clinici esposti. Ecco dunque che un libro può divenire un utile strumento per apprendere e formarsi ma ivi inclusa la possibilità di uno scorcio nel suo studio e, soprattutto per

studenti di psicologia, uno sguardo rivolto a se stessi e alla propria sensibilità. Forse è così che dovrebbero essere letti i libri e i casi in essi trattati, non come 'casi studio' a cui carpire una qualche informazione da tenere a mente che, chissà... forse un giorno potrà essere utile, ma come persone che hanno reso immortale, su queste pagine e per tramite del lavoro editoriale che è la terapia intesa come opera di scrittura, qualche aspetto della natura umana: la gentilezza, la fragilità e le attese infrante⁵ di personaggi casuali inseriti in trame universali che rivelano il lato narrativo e drammatico della natura umana attraverso il palcoscenico del loro corpo e la voce e conoscenza della scrittrice.

Non meno scontato e importante è il contributo dell'autrice, che ha saputo trasformare le spesse lame d'accusa rivolte ai genitori in morbide parole (che pur feriscono, ma in un bagno di realtà e non d'accusa), evidenziando così la sofferenza genitoriale che sa dei propri limiti e fa fatica a sostarci. Da neolaureato in psicologia sono consapevole delle accuse che campeggiano nell'aria tra i banchi dell'università. Ognuno di noi, ognuno degli studenti è impegnato in un percorso di crescita che forse, in chi si affaccia a questa materia, è più delicato di molti altri. È una disciplina affascinante ma che nasce e si sviluppa attorno ad una ferita primaria, attorno al narcisismo primario ferito con tutta la sua carica di morte, aggressività e distruttività che si trasforma in accusa e critica e in volontà, onnipotente, di cura e di sapere ponendosi all'altro come supposto sapere ma, in fondo, proteggendo dall'umiliazione della ferita e dall'accettazione di un mondo (genitoriale e proprio) imperfetto. Il libro, che viene adottato nel corso sui DCA alla magistrale in psicologia è allora anche la possibilità di offrire uno sguardo alla sofferenza propria e a quella genitoriale, rinarrando traumi che vengono visti non nella dimensione della colpa ma nella dimensione della loro potenza e sofferenza e che possono, per assurdo, avvicinare più che separare, una vicinanza che risulta rispettosa dei confini e della sofferenza individuale dell'altro. Lo stesso lavoro che la terapia con i DCA si propone di svolgere, come esposto nel libro, e che permette di avvicinare la coppia paziente/terapeuta a quella lettore/scrivente. Dunque un libro deve essere letto ascoltando chi parla davvero in ciò che è scritto e chi tace davvero in ciò che non si è potuto dire (o nella resistenza a taluni apprendimenti da parte degli studenti), in un gioco di specchi tra l'acquisizione di una conoscenza tecnica di stampo universitario e un'esegesi del sé che apre lo spazio all'arte d'essere psicologi.

3 Pontiggia, G., *Nati due volte*, Milano, Mondadori, 2015.

4 McDougall, J., *Teatri del corpo*, Milano, Raffaello Cortine Editore, 1990.

5 Borgna, E., *La follia che è anche in noi*, Torino, Einaudi, 2019.

Ogni esame, in facoltà come psicologia, è anche sempre una prova con se stessi poiché gli apprendimenti di una materia così delicata non sono mai del tutto separati da uno sguardo a se stessi e alla propria storia. Un libro che sa parlare in questo modo, può allora aiutare il passaggio dall'essere studenti di psicologia all'essere psicologi. Concludendo e proseguendo la linea volta a sostenere come un libro non sia mai solo un libro, soprattutto per studenti di psicologia che spesso lo vedono solo come tale, si vuole raccontare un sogno personale. Ero al centro commerciale e vedevo persone scappare, scappavano tutti e i colori erano molto grigi... E mi rifugio in un negozio e abbasso la saracinesca ma uno spazio è aperto. Credo di essere un bambino nel negozio e so che attorno al negozio gira un drago (non so se a proteggerlo o a darmi la caccia) ma vedo una luce gialla che entra da una fessura in basso della saracinesca semi-aperta.

Alle volte al drago bisogna dare forma, seguendo la citazione di Maurizio Salis⁶ a fine libro, e un libro può aiutare a farlo se sa trasformare i termini tecnici in parole dotate d'affetto, se può aiutare a riflettere anche su di sé. Affinché possa farlo deve parlare all'emozione, deve saper annettere alla parola un *quantum* d'affetto sicuro che i concetti possano essere dimenticati e cadere nell'oblio ma altrettanto sicuro che il suo passaggio è come l'acqua che pulisce un setaccio e rende più limpida l'anima. Per studenti di psicologia questo significa un ulteriore passo sulla strada per essere psicologi. Attraverso le parole degli altri si scopre se stessi. Un libro di clinica psicologica non è mai solo un testo scientifico e un manuale di riferimento ma è anche sempre un testo narrativo di un particolare genere, quello raccontato ha Hillman⁷, che sa offrire l'esperienza della natura drammatica (dramma inteso come rappresentazione teatrale) dell'esistenza umana e le parole cariche dell'affetto, della sofferenza, della pietà e della passione che l'esperienza e l'amore di chi si è preso cura del libro e dei personaggi della storia universale di esseri umani come Jenny, Elsa, Bruce, Adele, Vittoria, sa regalare e alla fine è ciò che rimane agli studenti, forse l'esperienza più preziosa, che sa offrire un serbatoio emotivo al quale attingere quando, superato l'esame, ci si accinge a diventare, e ancora più ad essere, psicologi e psicoterapeuti. Forse perché feriti altro non si può essere se non impigliati in questa eterna coazione che è nell'atto di offrirsi come custodi. Con una *reverie* che giunge nel momento in cui si sta scrivendo si può pensare ad un custode di valigie in una stazione dei treni, nella quale

vengono depositate per poter passeggiare liberi di un certo peso e poi poterlo andare a recuperare poiché, senza, non si può davvero tornare a casa propria. Ed è questa, credo, l'esperienza che della terapia con i DCA chel'autrice ha voluto ritrarre nel libro.

Questo il duro lavoro dei pazienti, e questo il duro lavoro anche dei terapeuti, gli unici, tra l'altro, a non interrompere mai la terapia. Perché se i pazienti prima o dopo finiscono il loro percorso, almeno nel *setting* fisico della terapia (altro discorso per il loro processo interiore, come fa notare Jung⁸), i terapeuti sono gli unici che dal *setting* fisico non escono mai, e ogni mattino sono lí, pronti ad accogliere nuovamente l'altro e se stessi. Allora il perché di questo libro, destinato principalmente agli studenti (ma non solo), altro non è se questo, parafrasando Antonia Pozzi⁹: un luogo del silenzio che pieno di parole tace, per lasciare il posto all'emozione che i suoi personaggi sanno evocare, per lasciare il posto alla propria emozione che inevitabilmente viene chiamata in causa e per scoprire un poco cosa accade oltre alla porta bianca dello studio di una psicoterapeuta, che è la soglia di una possibilità; quella di cadere in noi stessi, nel nostro corpo (che una volta Giovanna Borsetto, con una stupenda metafora che lo scrivente ricorda, chiamò la casa dove abitiamo) e nel lasciare il posto alla vita psichica di ognuno. È l'emozione, oltre la conoscenza, ciò che viene chiamata in causa e che come una serpe si muove sotterranea tracciando le fila del libro e anche del lavoro con i pazienti e le pazienti DCA che chi avrà la pazienza di leggere il libro potrà scoprire. E come la serpe essa permette di cambiare pelle ed evolvere, così anche agli studenti permette di evolvere, passando dalla fredda acquisizione di termini (che pur è presente e, si sottolinea, anche necessaria) all'abbandono al sentimento che il racconto dei casi clinici può evocare. In fondo è proprio attraverso il sentimento, Bion ricorda, che noi conosciamo gli oggetti.

Marco Marcato

6 Borsetto, G., *Psicopatologia dei disturbi alimentari in adolescenza*, Limena (PD), libreriauniversitaria.it, 2019, p. 133.

7 Hillman, J., *op. cit.*

8 Jung, C. G., *Psicologia e Alchimia*, Roma, Astrolabio, 1943.

9 Pozzi, A., *Poesia che mi guardi*, a cura di G. Bernabò e O. Dino, Roma, Sossella, 2010.

D. Callini,

***Complessità consapevole*, Faenza, Tempo al libro, 2020, pp. 208, euro 15,00.**

Il *lockdown* causato dalla pandemia da Covid-19 che ha caratterizzato la primavera del 2020 rappresenta al contempo l'occasione e lo sfondo tragicamente creativo dal quale prende vita una nutrita riflessione sugli elementi vitali utili ad interpretare con saggezza la complessità del reale.

Come ha avuto modo di ben sottolineare Arduino Salatin nelle prime pagine di presentazione, il volume di Daniele Callini assume un tono sapienziale, rappresentando in sé una proposta per lo spirito, tesa ad offrire un contributo di perfezionamento all'esistenza di ogni lettore attento e nata in un clima inedito di incertezza esistenziale generalizzata, dovuta alla diffusione di un virus subdolo e pericoloso per la vita umana.

Nel dispiegarsi dei sei capitoli che lo compongono, il testo offre, un percorso euristico del sé, che accompagna a scoprire geografie interiori inedite allo scopo di abitare con maggiore consapevolezza ogni paesaggio complesso e non già complicato¹ e di scongiurare in ogni persona e nella società, così come sostiene Edgar Morin, un grande processo regressivo².

Rivolto a quanti, tra maestri e apprendisti, sono chiamati a stare nella complessità, non già per gestirla *tout court* ma per «riconoscerla, accettarla, affrontarla, sopportarla, trasformarla in modo buono»³ per sé e per gli altri, il volume si offre come occasione di crescita e di sviluppo personale e di valore collettivo.

Ogni capitolo è ben radicato in uno sfondo culturale aperto e a vocazione transdisciplinare e offre spunti per la comprensione di sé e della pluralità dei contesti, senza perdere di vista le dimensioni assiomatiche dell'integralità dell'essere umano, della sua indivisibilità, del processo di umanizzazione come bene comune e riconoscimento della dignità dell'essere persona.

Ne consegue un itinerario per l'autoanalisi, lucido e chiaro, nonché capace di offrire spunti per la comprensione di sé che marcano la via dell'autoformazione come auspicio di compimento.

Il percorso offerto dal volume si snoda lungo sei specifici «territori evolutivi»: pensiero strategico, attenzione relazionale, autodirezionamento, forza interiore, sensibilità etica, complessità consapevole.

Ognuno di questi territori è a sua volta articolato in dodici «dichiarazioni forti» capaci di stimolare, in un esercizio autobiografico e finanche meditativo, la forza della narrazione del sé, offrendo così al lettore, tanto la possibilità di un approfondimento culturale ricco di rimandi bibliografici, quanto l'occasione di lasciarsi interpellare dal testo in un dialogo profondo dal sapore trasformativo e generativo.

Le riflessioni che animano lo spazio interiore di ogni territorio evolutivo, rappresentano per l'autore, il modo e la via per evocare «i principali processi di crescita multidirezionale: cognitiva ed emozionale, personale e sociale, di volontà e di autodeterminazione, di resistenza psico-fisica, di esercizio delle virtù, di consapevolezza complessiva e sistemica»⁴.

Il libro si apre con una guida alla lettura in cui è ben chiarito il ruolo da protagonista che il lettore è chiamato ad assumere. La lettura dell'opera, dal sapore tutt'altro che manualistico, può avvenire, infatti, in molti modi possibili. Può prendere l'abbrivio ordinatamente dal primo capitolo, oppure può muovere liberamente dalla scelta di uno dei temi offerti nei vari capitoli o, ugualmente in maniera efficace, può ancora iniziare dalla traccia di autoanalisi presente nell'appendice, offrendo così ad ogni lettore lo spunto per un lavoro su sé fin dal principio, originale e dunque personale.

Tale versatilità, per l'appunto tipica dei libri sapienziali, denota la particolarità della struttura narrativa che arriva a fare del testo un vero e proprio strumento di formazione per il sé.

Sempre con l'intento di aiutare colui che legge a camminare verso di sé, il volume offre, infine, una sezione di «ventuno pillole di saggezza». Una sorta di bibliografia ragionata che l'autore con generosità propone al lettore, augurandogli incontri significativi con testi che hanno il sapore calviniano del classico, inteso come «un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire»⁵ e capace di aprire alla consapevolezza di sé e della complessità dell'esserci attraverso l'esplorazione, il rispecchiamento e l'introspezione.

Enrico Miatto

¹ Cfr. Bocchi, G., Ceruti, M., a cura di (2007), *La sfida della complessità*, Milano, PBM.

² Morin, E., (2020), *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Milano, Raffaello Cortina.

³ Callini, D., (2020), *Complessità consapevole*, Faenza, Tempo al libro, p. 13.

⁴ *Ivi*, p. 11.

⁵ Calvino, I., (1995), *Perché leggere i classici*, Milano, Mondadori, p. 7.

G. Goisis,

***Speranza*, Padova, Ed Messaggero di Sant'Antonio, pp. 118, euro 11,00.**

Si chiama *Speranza* il nuovo libro di Giuseppe Goisis, pubblicato nel mese di giugno di quest'anno.

Goisis ha svolto la maggior parte della sua carriera in qualità di professore ordinario di filosofia politica, all'università Ca' Foscari di Venezia, alimentando sempre un vivo e multiprospettico interesse, che continua a contraddistinguere, per la promozione e difesa dei diritti umani.

Il docente veneziano, di origini bergamasche, è autore di numerose monografie su temi e figure del pensiero politico, fra le quali quelle intitolate: *Sorel e i soreliani*, *Mounier e il labirinto personalista*, *Eiréne, lo spirito europeo e le sorgenti della pace* e "Rosmini".

Tra gli scritti più recenti: *I volti moderni di Gesù, Hitler e il nazismo, Tommaso Moro*".

Speranza appartiene alla collana "Parole allo specchio" formata da piccoli e intensi libri che nascono dal confronto diretto degli autori con alcune parole, sulle quali si impernia il nostro vissuto. Già ventidue quelle prese in esame, fra cui silenzio, dialogo, cura e ritmo.

Speranza presenta un centinaio di pagine intense e coinvolgenti, con acuti e sorprendenti scavi semantici e intrecci tematici che si avvalgono di continui riferimenti e richiami alla voce di autori classici, moderni e contemporanei. Con alcuni di questi ultimi Goisis dialoga personalmente da anni, fra gli altri, Umberto Galimberti e Eugenio Borgna. I temi principali del testo si distribuiscono nei seguenti quattro capitoli: *Uno sguardo sulla attualità*, *Dacci oggi il nostro pane quotidiano*, *I chiaroscuri della speranza*, *L'uomo vulnerabile e l'esistenza fra rischio, paura e speranza*.

L'uomo è fondamentalmente un pellegrino in cammino, alla ricerca di un significato profondo della sua esistenza, del suo esserci. La speranza si viene pertanto a costituire come dimensione spirituale di ricerca e di apertura verso ciò che trascende, che sta ben oltre la certezza scientifica, verso il non ancora compreso e mai comprensibile, verso l'incompiuto e mai sperimentabile. Proprio questa tensione, questo stare in bilico, protesi nella direzione di qualcosa di ulteriore, in una condizione di appagamento sempre rinviato, rende consapevoli del proprio intimo statuto ontologico. È così che la speranza si riveste di umiltà: «La speranza è la virtù bambina, umile, che cammina tra le due più grandi: la fede e la carità, ma ha la forza di trascinarle con sé» (p. 11). Essa, inoltre, si coniuga al plurale, non ci si salva da soli. Il nostro diventare pienamente Dio, ed essere in Lui, il cosiddetto processo di "indiamiento", parte dal qui e ora. Non si può prescindere dal fatto che siamo innanzitutto persone, dono di Dio e dono per gli altri,

contraddistinte da una necessaria e preziosa individualità, anche se spesso, purtroppo, quest'ultima si manifesta con radici terrene troppo pesanti e individualistiche. Guadagnare la dimensione del Noi, del tu e Tu, vivere con operatività creativa la riscattante relazione interpersonale per dare ali e sostegno alla speranza: questo Goisis spera che sia la speranza. Perché il Padre nostro? L'autore sceglie di meditare sul senso profondo della preghiera che Cristo ha lasciato, perché proprio essa evoca innanzitutto in maniera esplicita la complessità e concretezza del nostro sperare: «E cosa di più semplice e urgente del "pane quotidiano"? Non si spera solo nella speranza ma anche in obiettivi assai più concreti, sui quali l'umanità converge coralmemente, configurando *un solo oceano di speranza*» (p. 34). Ma ciò che toglie speranza, si legge nel testo, è il continuo calpestio dei diritti umani, della giustizia, la non pace. Pur tuttavia la speranza, come una sorta di araba fenice, rinasce sempre dovunque, anche nelle lande più desolate, perché la vita umana è una sorgiva di energia inarrestabile, capace di continuo rinnovamento e di imprevisti e creativi processi di resilienza. È proprio in questo snodo tematico che Goisis si rivolge a tre autorevoli interpreti della parola presa in esame e, prendendoli sotto braccio, ne rievoca alcune potenti intuizioni. Si tratta di Gabriel Marcel, Ernst Bloch ed Eugène Minkowski (pp. 68-76).

La parte finale del testo è dedicata alla considerazione del carattere di precarietà e di conseguente vulnerabilità della condizione di vita dell'uomo del nostro tempo: «Il nostro è davvero il tempo dell'*insecuritas* radicale e più si sviluppa un'avvolgente globalizzazione, più cresce la pervasività dell'informazione, più gli uomini acutamente si sentono aggrediti, sospesi davanti a un futuro incerto» (p. 85). Non è irrilevante notare che l'incertezza dell'attuale condizione di vita si acutizza, secondo Goisis, se viene gestita da ideologie assolutiste, che incrementano, anziché decantare, l'ansia negativa e il rischio del fallimento che attanagliano gran parte della società. L'autore auspica che l'umanità ritrovi la propria umanità». E la speranza trova autentico fondamento e diventa ancora di salvezza quando non è inquinata da fanatismo che rimbomba con toni apocalittici e si impenna in preoccupanti devianze utopistiche, ma quando è una speranza a misura di uomo, e di uomo umile, che si prende cura di se stesso e degli altri. È la speranza di chi ha sempre come meta fondamentale quella di cercare la verità, come inderogabile e prioritario impegno etico-politico.

Maria Giacin

E. Borgna,

***Il fiume della vita. Una storia interiore*, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 189, euro 16,00.**

Eugenio Borgna tiene a specificare le caratteristiche della 'sua' psichiatria sin dalle prime pagine: «ho sempre considerato la cura in psichiatria come la espressione di emozioni e di attese, di speranze e di nostalgie, di discrezione e di saggezza, di prudenza e di pazienza, cose difficili e forse impossibili da trovare, e nondimeno da ricercare senza fine, in noi e negli altri da noi»¹.

Con questa storia interiore, l'autore curva dentro di sé, per tutto il tempo delle pagine, ripercorrendo illusioni, sogni, febbri di una vita, in un dialogo che tende all'infinito con la propria interiorità e con quella dei suoi pazienti; un dialogo talvolta vertiginoso che nonostante tutto ha come bussola la Prudenza e alcune luci-guida della letteratura: Agostino, Leopardi, Rilke, Dickinson, Mann, Woolf. La discesa nella propria interiorità segue le stagioni della vita, dall'infanzia fino ad oggi, continuamente intrecciando passioni e vita professionale. L'autore dedica qualche pagina al fascino misterioso del ricordi, e si fa aiutare dalle parole del *De senectute* di Norberto Bobbio:

Concentrati. Non dissipare il poco tempo che ti rimane. Ripercorri il tuo cammino. Ti saranno di soccorso i ricordi. Ma i ricordi non affiorano se non vai a scovarli negli angoli più remoti della memoria. Il rimembrare è un'attività mentale che spesso non eserciti perché è faticosa o imbarazzante. Ma è un'attività salutare. Nella rimembranza ritrovi te stesso, la tua identità, nonostante i molti anni trascorsi, le mille vicende vissute. Trovi gli anni perduti da tempo, i giochi di quando eri ragazzo, i volti, la voce, i gesti dei tuoi compagni di scuola, i luoghi, soprattutto quelli dell'infanzia, i più lontani nel tempo ma più nitidi nella memoria. Quella strada nei campi che percorrevamo da ragazzi per giungere a una cascina un po' fuori mano, la potrei descrivere passo dopo passo, pietra dopo pietra.²

Si pensa con le parole, e le parole sono il risultato di un continuo chinarsi sulla pratica alfabetica. Borgna, con

*l'Infanzia berlinese*³ di Walter Benjamin, segue proprio questa scia: la ricerca dell'infanzia dimenticata attraverso l'alfabetario, che fa tutt'uno con la stessa infanzia.

Il dimenticato che giace in noi è un dimenticato che si tiene saldo a qualche lettera sparsa, capace, d'un tratto, sospinta da una nostalgia crescente che si risveglia, di organizzarsi in parole di lingua madre, e risalire.

A tratti, *Il fiume della vita* ricorda lo schiarirsi, a poco a poco, di alfabeti e immagini, nel modo del primo volume de *La Recherche – La strada di Swann*⁴ – di Marcel Proust. A tal proposito, l'autore dedica alcuni passaggi del testo alla questione della memoria, centrale sia per la psicologia che per la psichiatria; l'autore non utilizza il canonico elenco che vuole la memoria come funzione psichica che si ramifica in sottotipi (a breve termine, a lungo termine, di lavoro, ecc.), l'autore, parla di memoria emozionale, memoria vissuta, di cose, vicine e lontane, memoria di parole dimenticate e non, di persone viste e riconosciute e memoria di volti sconosciuti. La dimenticanza, insieme al ricordo, come base portante dell'intera architettura del dispositivo memoria.

La parte centrale del testo è dedicata agli anni febbrili che hanno riempito le attese, le speranze, le angosce, i deliri e le lagrime delle pazienti ricoverate in manicomio.

Per diciassette anni l'autore svolse l'attività di psichiatra nel manicomio di Novara, reparto femminile. Un significato di questo lavoro emerge da queste parole:

Cosa mi dicevano le pazienti, quando sono entrato in manicomio, e le ascoltavo, cosa che non avveniva da molto tempo? Mi dicevano le loro ansie e le loro tristezze, le loro nostalgie e le loro inquietudini, la loro solitudine e la loro disperazione, le loro allucinazioni e i loro deliri, insomma le loro esperienze e la storia interiore della loro vita; ma questi modi di vivere nel dolore non li avrei mai conosciuti se non fossi riuscito a creare fragili ponti di comunicazione con la loro vita interiore, e a dire loro parole gentili, e aperte alla speranza.⁵

1 Borgna, E. (2020), *Il fiume della vita. Una storia interiore*, Milano, Feltrinelli, p. 13.

2 Bobbio, N. (1996), *De senectute e altri scritti autobiografici*, Torino, Einaudi, in Borgna, E. (2020), *Il fiume della vita. Una storia interiore*, Milano, Feltrinelli, pp. 18-19.

3 Benjamin, W. (1950), *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, trad. it. di Bertoli Peruzzi, M. (1973), *Infanzia berlinese. Intorno al millenovecento*, Torino, Einaudi.

4 Proust, M. (1913-1927), *À la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann, Vol. I*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, trad. it. di Ginzburg, N., Calamandrei, F., Neri, N., Bonfantini, M., Giolitti, E., Serini, P., Fortini, F., Caproni, G. (1950), *Alla ricerca del tempo perduto, La strada di Swann, Vol. I*, Torino, Einaudi.

5 Borgna, E. *op. cit.*, p. 61.

Esperienze troppo spesso etichettate (soprattutto dagli ‘addetti’ ai lavori) come lontane dall’andamento comune della vita interiore; esperienze che non possono più non venire considerate umane, appartenenti alla vasta categoria dei modi di espressione della condizione umana. Etichette facili, veloci, di rapida comprensione, in modo da far sprofondare le paure ai livelli più reconditi del nostro sentire, in quelle zone così poco frequentate, così tanto escluse dalla vita di ogni giorno, impermeata dal ritmo della ‘macchina’ del consumo. Grazie a Borgna, torna in superficie il messaggio de *I Quaderni di Malte Laurids Brigge*⁶, dove le figure rilkiane della paura rispondono alla tesi che la paura più dolorosa e misteriosa sia quella di non sapere nulla delle paure che sono in noi. E, talvolta, paura è il nome che si dà all’incertezza e all’ignoranza della minaccia, o di ciò che si può fare per arrestarla o ancor meglio per comprenderla.

L’autore dedica una parte del libro al racconto degli anni in cui Franco Basaglia diede una svolta alla psichiatria, tentando di recuperare il significato degli occhi e dei volti, della persona, con il suo modo di intendere la realtà, con le sue sofferenze, diverse, ma pur sempre entro la cornice umana.

Gli occhi e i volti, ma anche il modo di intendere e di sentire il tempo e lo spazio. Lo sa bene il malato di Alzheimer, e dovrebbero saperlo anche i familiari dello stesso. Un insieme di percezioni differenti, che non vanno curvate verso le percezioni di chi la malattia non la vive; un sentire che va compreso, senza far leva esclusivamente sulla memoria calcolante (“papà, ti ricordi la mia data di nascita?”), la memoria geografica (“papà, ti ricordi l’indirizzo di tua sorella?”), la memoria dei nomi e delle cose (“papà, come si chiamano i tuoi figli?, come si chiama questo oggetto che contiene le penne?”), piuttosto iniziare un nuovo rapporto, attraverso i ricordi e le dimenticanze che resistono di più all’oblio, che hanno residenza nella memoria vissuta, nella memoria interiore e degli stati d’animo. Guardare negli occhi e con tenerezza, darle la mano, sorriderle, senza sondare alcuna cronologia. Dare tempo al silenzio dello spazio, unico spazio dove schegge di ricordi, talvolta, sono capaci di rinascere. Talvolta, può accadere che – ed è qui la grande lezione di Borgna con Proust - «una cosa, di cui ricordiamo almeno di averla dimenticata, non è ancora dimenticata del tutto»⁷.

Enrico Orsenigo

⁶ Rilke, R. M. [1910], *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Berlin, Suhrkamp Verlag, trad. it. di Zampa, G. (1992), *I Quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Adelphi.

⁷ Borgna, E. *op. cit.*, p. 157.

I testi vanno inviati al seguente indirizzo di posta elettronica:
rivista@iusve.it

È preferibile ricevere testi prodotti su Word, salvati in un unico file, con le note a piè pagina e bibliografia/sitografia a fine testo, accompagnati dall'indirizzo mail dell'Autore e dall'appartenenza accademica o istituzionale.

NORME GENERALI

Ogni scritto presentato deve essere accompagnato da un breve riassunto (abstract), in italiano e in inglese, di 150 parole o 1000 caratteri ciascuno, inclusi gli spazi, in cui vengano enunciati con chiarezza le intenzioni e i contenuti dell'articolo. Ogni abstract dovrà essere seguito da cinque parole-chiave, rispettivamente in italiano e in inglese. L'abstract non dovrà contenere note a piè pagina o riferimenti bibliografici.

I testi vanno divisi il più possibile in paragrafi titolati e numerati.

Le pagine vanno numerate progressivamente e visibilmente con cifre arabe. Il testo, in Times New Roman corpo 12, deve essere allineato a sinistra, a interlinea singola. Le note a piè pagina dovranno essere scritte in Times New Roman corpo 10, con allineamento a sinistra e interlinea singola. Occorre attenersi alla massima uniformità per quanto riguarda l'uso delle maiuscole e minuscole. La e accentata va scritta con l'accento grave (È), non con l'apostrofo (E').

Le sigle andranno battute in tondo alto e basso e senza puntini tra una lettera e l'altra (es. Usa, Acli).

Per i corsivi occorre servirsi dell'apposita opzione offerta da tutti i wordprocessor, evitando assolutamente la sottolineatura.

Si raccomanda la correttezza nell'accentazione delle vocali: à, ì, ò, ù (sempre con accento grave); cioè, è (grave); né, sé, perché ecc. (acuto).

Si raccomanda anche il rispetto delle seguenti convenzioni: p. e pp. (non pag. o pagg.); s. e ss. (non seg. e segg.); cap. e capp.; cit.; cfr.; vol. e voll.; n. e nn.; [N.d.A.] e [N.d.T.]. Cit. andrà in tondo (non in corsivo, ma in carattere normale); in corsivo et al., ibidem, passim, supra e infra, come tutte le parole straniere lungo il testo italiano, che non vanno quindi messe fra virgolette.

Di ogni citazione da opere di cui esiste una traduzione italiana va rintracciata e riportata la traduzione esistente. Le citazioni composte da più di tre parole vanno indicate tra virgolette a caporale («...»), mentre le citazioni dentro la citazione vanno indicate con virgolette doppie ("...").

I brani di testo espunti dalla citazione vanno segnalati fra parentesi quadre ([...]). Una o due parole impiegate in senso traslato, o alle quali l'Autore vuole dare particolare enfasi, o quelle parole originariamente di uso tecnico, ma poi entrate nell'uso normale della lingua, vanno indicate con virgoletta semplice ('...');

ad esempio: 'Base sicura'; 'Oggetto transazionale'; 'Parole generatrici'; 'Esser-ci'; 'Essere-per- la-morte'.

È da evitare l'uso di elenchi puntati o numerati.

Il riferimento dell'Autore a se stesso deve essere fatto in forma impersonale alla terza persona; ad esempio: «Di questo argomento si è già trattato altrove...» invece che «Di questo argomento abbiamo...» o «Di questo argomento ho...».

NOTE

Le note, che saranno pubblicate a piè pagina, devono essere numerate progressivamente.

Se nelle note a piè di pagina vi è un testo, contenente chiarimenti o delucidazioni, con dei riferimenti bibliografici occorre sempre rispettare la modalità di citazione sotto presentata, inserendo la fonte tra parentesi tonda alla chiusura della nota a piè di pagina.

Per le citazioni seguire esclusivamente le seguenti indicazioni:

a) opere citate per la prima volta:

Libro pubblicato da un solo Autore

Laeng, M. [normale] [19827 [dove il numero all'apice sta a indicare la 7a edizione]], Lineamenti di pedagogia [corsivo], Brescia, La Scuola, p. 9 [pp. 9-13, pp. 5 s., pp. 7 ss.].

Libro pubblicato da un solo Autore e poi tradotto e pubblicato in lingua italiana

Wittgenstein, L. (1970), Über Gewißheit, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, trad. it. di Trinchero, M. (1978), Della certezza, Torino, Einaudi, p. 42.

Saggio/contributo di un solo Autore pubblicato in un libro curato da altri Autori

Nanni, C. (1997), Educazione [normale], in Dizionario di scienze dell'educazione, a cura di Prellezo, J. M. – Nanni, C. – Malizia, G., Torino, ElleDiCi – Las – Sei, pp. 340-343.

Articolo pubblicato da un solo Autore su una rivista scientifica

Comoglio, M. (2004), Portfolio e Riforma [normale], Orientamenti pedagogici, 51, n. 3, pp. 377-397.

Articolo pubblicato da due o più Autori su una rivista scientifica

Ammerman, R.T. – Van Hasselt, V.B. – Hersen, M. – McGonigle, J.J. – Lubetsky, M.J. (1989), Abuse and neglect in psychiatrically hospitalized multihandicapped children, Child Abuse & Neglect, Vol. 13, n. 3, pp. 335-343.

Articolo pubblicato da un solo Autore su un sito internet

Pallera, M., Fashion Camp 2013, in <http://www.ninjamarketing.it> (rimosso il collegamento testuale).

Poster o paper presentato ad un convegno

Patteri, I. – Riggio, L. – Umiltà, C. (2002), Svantaggio per la ripetizione di attributi non spaziale dello stimolo: evidenze a favore dell'inibizione di ritorno, Congresso Nazionale della Sezione di Psicologia Sperimentale, Rimini.

b) opere già citate in precedenza:**Libro pubblicato da un solo Autore**

Laeng, Lineamenti di pedagogia, cit., p. 67.

Si usa *Ibidem* [corsivo] per indicare la stessa opera citata nella nota precedente, alla stessa pagina.

Laeng, Lineamenti di pedagogia, cit., p. 67.

Ibidem.

Si usa *Ivi* [corsivo] per indicare la stessa opera citata nella nota precedente, ma ad una pagina diversa.

Laeng, Lineamenti di pedagogia, cit., p. 67.

Ivi, p. 50.

Libro pubblicato da un solo Autore e poi tradotto e pubblicato in lingua italiana

Wittgenstein, Della certezza, cit., p. 42.

Saggio/contributo di un solo Autore pubblicato in un libro curato da altri Autori

Nanni, Educazione, cit., p. 341.

Articolo pubblicato da un solo Autore su una rivista scientifica

Comoglio, Portfolio e Riforma, cit., p. 378.

Articolo pubblicato da due o più Autori su una rivista scientifica

Ammerman et al., Abuse and neglect [il titolo andrà abbreviato inserendo solo le prime parole], cit., p. 338.

Articolo pubblicato da un solo Autore su un sito internet

Pallera, Fashion Camp 2013, cit.

Poster o paper presentato ad un convegno

Patteri et al., Svantaggio per la ripetizione di attributi [il titolo andrà abbreviato inserendo solo le prime parole], cit.

BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA

La bibliografia e la sitografia seguono le indicazioni redazionali delle note.

NOTE PARTICOLARI

La lunghezza degli articoli deve essere compresa fra le 5.000 e le 8.000 parole (circa 50.000 caratteri - note, bibliografia, spazi inclusi).

Grafici e tabelle, numerati progressivamente, vanno salvati in un file excel a parte.

Nel file word dell'articolo vanno inseriti nel testo i riferimenti ai grafici e alle tabelle entro parentesi tonda: (cfr. grafico 1), (cfr. tabella 1).

CREDITI IMMAGINI

- P. 10 – Unsplash / Markus Spiske
- P. 36 – Unsplash / Alessandro Bianchi
- P. 52 – Unsplash / Joel Filipe
- P. 66 – Unsplash / Ruben Rodriguez
- P. 80 – Unsplash / Mitchell Luo
- P. 94 – Unsplash / Steve Johnson

