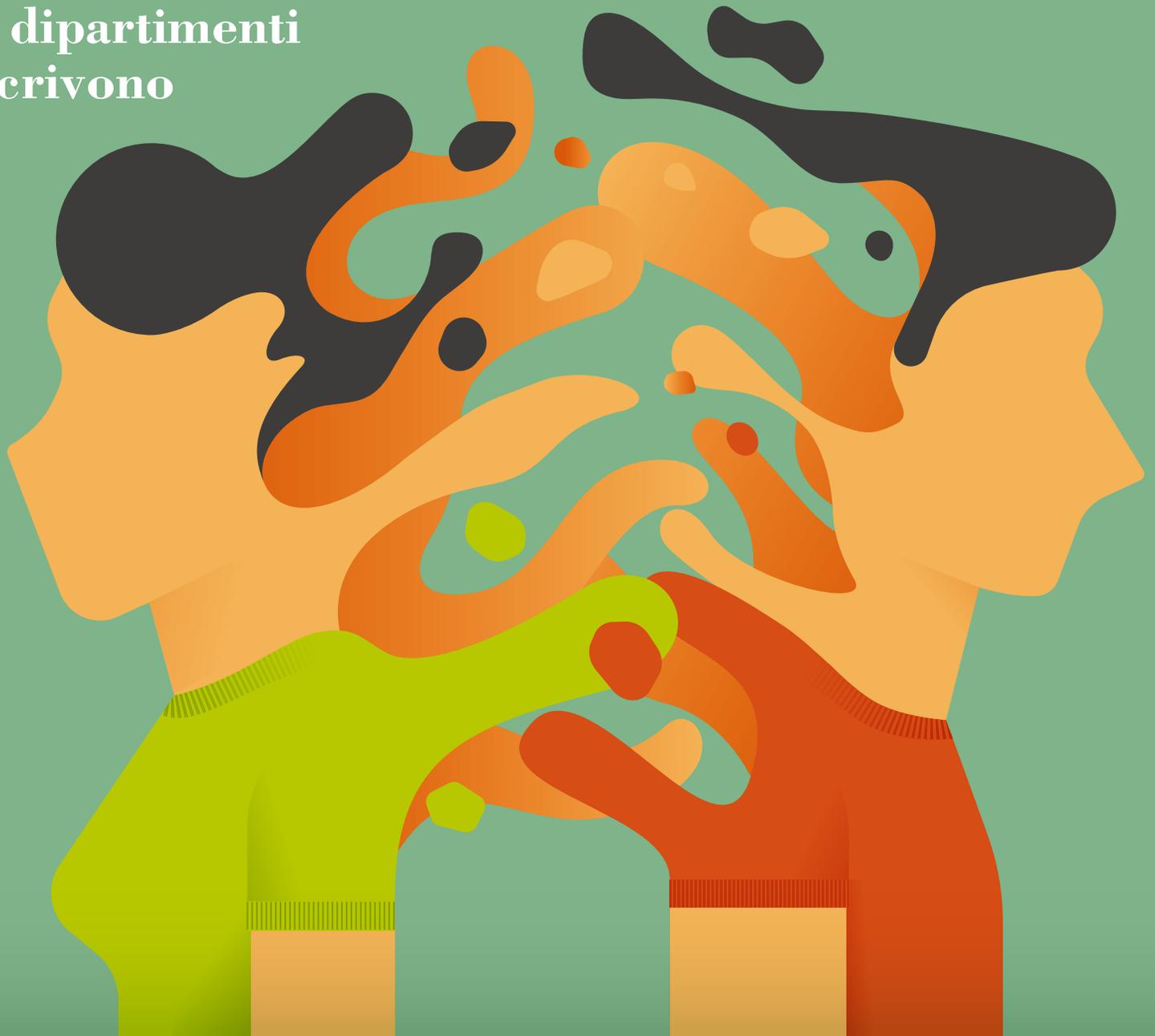


ISSN 2283-642X_ LUGLIO 2019 /13

IUSVE*Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE

I dipartimenti
scrivono



#13

IUSV*Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE

DIRETTORE RESPONSABILE:

Riccardo Michielan, SDB Padova

DIRETTORE SCIENTIFICO:

Roberto Albarea, IUSVE

REDAZIONE:

Giovanna Bandiera, Dipartimento Comunicazione IUSVE

Christian Crocetta, Dipartimento Pedagogia IUSVE

Michele Marchetto, Dipartimento Comunicazione e Dipartimento Psicologia IUSVE

Enrico Orsenigo, IUSVE

Anna Pileri, Vicedirettrice e Redazione, Dipartimento Psicologia IUSVE

Arduino Salatin, Preside IUSVE

Cosimo Marco Scarcelli, Dipartimento Comunicazione 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

Carlo Nanni, UPS Roma

Michele Pellerey, UPS Roma

CONCEPT E PROGETTO GRAFICO:

Ivan Manara, Comunicazione Integrata IUSVE

Benedetta Mazzei, Comunicazione Integrata IUSVE

- 08 EDITORIALE**
Roberto Albarea
- 12 DOCENTI E CENTRI UNIVERSITARI PER I GIOVANI STUDENTI
DEGLI ISTITUTI PONTIFICI**
Mario Oscar Llanos
- 34 ALTERNI DESTINI DI RABBIA ED AGGRESSIVITÀ NEI NUOVI ADOLESCENTI.
RITIRO SOCIALE WEB-MEDIATO E CYBER-BULLISMO**
Federico Tonioni
- 62 HACIA UNA CIUDADANÍA ACTIVA A TRAVÉS DE LA CONFIANZA**
Sabino de Juan López
- 88 NEUROBRANDING**
Mariano Diotto
- 104 GENITORI DOMANI: NUOVE PROSPETTIVE E QUALCHE PROVOCAZIONE
DALL'ANALISI DI SCENARI PRODOTTI MEDIANTE LA TECNICA DELPHI**
Bolzan Mario, Filipetto Giuliana, Pacinelli Antonio
- 128 SCENARI DELL'ALTRO: POSIZIONE, FUNZIONE, TRAIETTORIA**
Enrico Orsenigo
- 164 CATTOLICESIMO E POLITICA IN ITALIA: UNO SGUARDO INTRODUTTIVO**
Cristian Vecchiet
- 176 UN ECONOMISTA LEGGE "CATTOLICI E POLITICA" DI MARIO TOSO**
Stefano Zamagni
- 182 RECENSIONI**





EDITORIALE

Roberto Albarea

Anche questo numero di *IUSVEducation* si presenta con la sua usuale sfaccettatura.

Due contributi provengono da collaborazioni interpersonali ed accademiche dell'Istituto Salesiano (Mario Oscar Llanos e Federico Tonioni); sono relazioni chiave di incontri scientifici promossi dall'Istituto durante l'Anno Accademico 2017/2018. Il contributo di Sabino De Juan è il risultato di una ricerca condotta dai colleghi spagnoli. Altri due contributi sono il frutto della riflessione di docenti dello IUSVE (Mariano Diotto e Mario Bolzan). Un articolo è il lavoro di un dottore in Psicologia Clinica (già studente IUSVE) tratto dalla sua tesi magistrale: Enrico Orsenigo dimostra così la sua propensione alla ricerca e all'argomentazione e a partire da questo numero fa parte del comitato di redazione della rivista.

Il profondo contributo di Mario Oscar Llanos (Università Pontificia Salesiana di Roma) focalizza una tematica importante ed attuale per la comunità salesiana, per i centri ecclesiali e per tutti coloro che vi si impegnano e si ispirano ad essa (*Docenti e centri universitari per i giovani studenti degli istituti pontifici*): partendo dalla *Veritatis Gaudium*, nuovo documento di riferimento per l'azione educativa ed ecclesiale, il relatore traccia una panoramica sulla condizione giovanile emergente e, a partire dal Sinodo dei Giovani, indica i punti di riferimento per educatori e docenti inseriti nelle antinomie oggi vissute dai giovani. Un compito impegnativo ma ricco di sorprese, come si evince dal finale del contributo. Se questo cammino viene intrapreso si potrà giungere, per gli adulti, ad una revisione della propria vocazione personale, educativa e comunitaria (sempre dinamica) e pervenire ad una elaborazione di un laboratorio culturale di ricerca condivisa, per tutti.

Un argomento analogo, ma diverso nell'impostazione e nelle premesse, viene affrontato da Federico Tonioni (Policlinico Gemelli di Roma): *Alterni destini di rabbia ed aggressività nei nuovi adolescenti*. Nel contesto di un laboratorio e di un insegnamento proposto da due

docenti dello IUSVE, lo spaccato di analisi offerto dal relatore pone l'accento sull'importante diffusione della tecnologia che, sembra, abbia semplificato molte operazioni e che ha portato all'abbattimento delle barriere geografiche. Tale processo offre però anche la possibilità di un luogo che si configura sempre più come meta del ritiro sociale; si parla infatti di ritiro sociale web-mediato. In questo spazio gli adolescenti si rifugiano ed incanalano la loro rabbia che altrimenti non sarebbero in grado di esternare e di gestire. Ciò può portare ad un incrementarsi dell'individualismo nonché della de-responsabilizzazione sociale, se questo *status* non viene controbilanciato da relazioni interpersonali positive, prime fra tutte quelle dei genitori (come sottolineato dal contributo di Bolzan in questa rassegna) e da quelle di figure non parentali di riferimento. Si sa ormai che gli individui chiusi e autoreferenti nel loro io individuale e privato saranno più facilmente suscettibili ad essere manipolati, e quindi restii a forme di partecipazione e di autogoverno sui problemi reali della convivenza civile e delle relazioni interpersonali autentiche (è l'ipotesi dell'economista Jeremy Rifkin e del filosofo Charles Taylor).

Di contro, Sabino de Juan (CES Don Bosco, Madrid), analizza il ruolo che la fiducia assume nella promozione e nella strutturazione di una cittadinanza attiva e democratica (*Hacia una ciudadanía activa a través de la confianza*). L'articolo attraversa con attenzione e sistematicità 'luoghi' e questioni emergenti, caratterizzate dalla complessità, sottolineando i diversi significati e sfumature della cittadinanza e della fiducia, sempre in costante relazione con un profilo di cittadino che fonda il suo essere nella dimensione di una umanità condivisa. Dice l'autore: in nessun senso la confidenza è data all'essere umano, se non l'impegno a costruirla, e questo è compito proprio degli educatori, a testimoniarla.

Mariano Diotto, introduce il lettore ad una recente interpretazione della relazione e dei contesti comunicativi. All'interno del *neuromarketing* l'autore esplora i significati e le funzioni del *neurobranding*, processo che induce decisioni di acquisto attraverso

modalità legate alle neuroscienze, al marketing, all'*advertising* e alla semiotica. Rifacendosi ai lavori di António Rosa Damásio sulle basi neurali della cognizione e del comportamento (si cita: *L'errore di Cartesio e Il sé viene alla mente*) e gli studi sugli archetipi (Jung, Neumann e Hillman), Diotto riflette sulla morfologia del *neurobranding*. Quest'ultima sarebbe una disciplina che, facendo leva sulla chimica cerebrale e le radici psichiche arcaiche, si propone di traghettare dall'esterno le scelte dell'uomo. Continua a rimanere centrale, per chi scrive, anche un quesito legato all'antropologia del consumo: il *neurobranding* ha margine di funzionamento solo laddove gli umani hanno contribuito a crearlo?

Mario Bolzan e i suoi collaboratori (Università di Padova, IUSVE e Università di Pescara) presentano una ricerca (*Genitori domani: Nuove prospettive e qualche provocazione*) che evidenzia come l'impegno richiesto distintamente al padre ed alla madre, come ad entrambi i genitori, sarà sempre più decisivo nel prossimo futuro. Gli esperti coinvolti nella ricerca confermano, ancora una volta, come affermato a suo tempo da parte di autorevoli psicologi e pedagogisti, che le problematiche connesse alle relazioni padre/figli, madre/figli, genitori/figli sono destinate ad assumere una maggior importanza e visibilità di quanto finora percepito. D'altra parte tale peculiarità è una componente ormai imprescindibile della società postmoderna: l'importanza della relazione può essere sviluppata sia in senso positivo, come rafforzamento della propria identità, sia in senso negativo, come manipolazione delle coscienze (con le derive di cui si è visto a proposito del contributo di Tonioni), in un contesto in cui l'approccio relazionale è sempre più finalizzato a scopi pubblicitari e a condizionare scelte e consumi.

Nell'articolo proposto vi sono interessanti riflessioni e considerazioni basate su quanto è emerso dalla ricerca (attraverso indagini campionarie nazionali ed internazionali): da questo punto di vista l'approccio Delphi, a detta dei ricercatori, è stato utile e congruente.

In effetti la problematica non è nuova. La valenza di questo studio sta nel suo processo di indagine e nel suo rigore metodologico, lasciando

pertanto spazio ad una rinnovata configurazione dell'essere genitori e figli e quindi ad una maggiore saldezza nella propria coscientizzazione critica e nei propri legami affettivi. Non esiste infatti, per chi scrive, una autonomia assoluta: si potrebbe dire che la vera autonomia è il frutto della gestione sostenibile delle proprie dipendenze, intellettive ed emozionali.

Enrico Orsenigo (*Scenari dell'Altro: posizione, funzione, traiettoria*) svolge il suo cammino di impronta storica, epistemologica e psicologica intorno a questa *vexata* (ed attuale) *quaestio* attraverso una rigorosa disamina dei suoi significati ed implicazioni per arrivare ad un *excursus* finale ricco di intuizioni di ricerca: l'essere umano si presenta, ed è, come un essere misterioso e perturbante; questo non esime *Hard and Soft Sciences* dal tentare di spiegarlo, ma resta comunque una certa «resistenza del punto interrogativo» che induce l'uomo non a pensare di avere la verità ma di strenuamente cercarla.

Alcune recensioni (scritte da studenti magistrali e da neolaureati dell'Istituto) chiudono il volume: fra esse c'è da segnalare l'intervento di Cristian Vecchiet, docente del Dipartimento di Pedagogia, che illustra con acume e competenza l'uscita di una interessante pubblicazione a firma di Monsignor Mario Toso, Vescovo di Faenza-Modigliana, sul futuro della nostra democrazia.

Un'ultima osservazione: alcuni contributi presenti in questo numero presentano i riferimenti bibliografici secondo la procedura anglosassone e non con le note a piè pagina, come d'uso in questa rivista. Come Comitato di Redazione si è ritenuto di lasciare inalterate le versioni ricevute, rispettando le modalità di organizzazione e di esposizione dei singoli autori, anche rispetto alle particolari aree di ricerca e alle discipline di provenienza.

Infine, ringrazio tutti i collaboratori della rivista (in primo luogo il preside, prof. Salatin e don Nicola Giacomini) perché dopo sei anni di pubblicazione siamo riusciti a rispettare le scadenze semestrali di uscita.

DOCENTI E CENTRI UNIVERSITARI PER I GIOVANI STUDENTI DEGLI ISTITUTI PONTIFICI

SULLA CORNICE DELLA *VERITATIS GAUDIUM*

Mario Oscar Llanos

Università Pontificia Salesiana, Roma

L'articolo propone i compiti del docente e del centro universitario pontificio di fronte alla condizione giovanile emergente e in costante trasformazione nelle sue generazioni come risposta concreta all'impegno suggerito dalla *Veritatis Gaudium*, nuovo documento di riferimento dell'azione di tali centri ecclesiali, e come criteriologia adatta all'impegno che scaturisce per l'ambito universitario pontificio a partire dal Sinodo dei Giovani. Giovani che crescono legati al presente e all'immanenza, tra il richiamo della radicalità e la moltitudine di esperienze, con bassa capacità decisionale e sotto una spinta estetica, spesso divisi tra il globale e il locale, con una spiritualità di rango privato, sollecitano un certo tipo di docente e di centro universitario capace di influire decisamente nella formazione di un nuovo paradigma di pensiero e di azione giovanile nella società.

Parole chiave: Gioventù, università pontificia, docente universitario, condizione giovanile, radicalità, decisione, globalizzazione, cittadinanza, spiritualità privata, vocazione docente, dialogo, relazionalità, laboratorio culturale, *co-working*.

The article focuses on the tasks of educators and lecturers of University Pontifical Center forehead the emerging young condition, in constant transformation of its generations in order that to offer a concrete answer to the engagement suggested from Veritatis Gaudium. This is the new document of reference regarding the actions of these ecclesiast centres and it represents a complex of criteria suitable to the engagement which emerges in the university pontifical context, starting from the Young's Sinodo. Nowadays, youngs grow connected at present and at the dimension of immanence, between the recall of radicalism and a multiplicity of experiences, with low capacity to decide, and under an aesthetical stimulus; often they are divided between the global and the local, with a private spirituality. In fact, they need a particular type of teacher and a type of university centre capable to influence decidedly in the education, so that to promote a new paradigm concerning a thinking and an action for young people in the society.

Keywords: *Young people and young condition, pontifical university, education, university teacher, radicalism, decision, globalization, citizenship, private spirituality, educational vocation, dialogue, relationality, cultural laboratory, co-working.*



1. Pensare ai giovani universitari

In questo tempo i sistemi di istruzione universitaria, da un lato, devono assicurare un livello di istruzione medio-alto alla maggioranza della gioventù, e dall'altro lato devono formare l'aristocrazia della conoscenza e della competenza al vertice della società, devono curare l'istruzione di massa e la formazione dell'*élite*.

Una fascia umana com'è oggi la gioventù in questa struttura sociale ha generato un massiccio numero di persone che arrivano a un'educazione superiore con una prospettiva sociale da consolidare. Questo fatto rappresenta un'opportunità unica e straordinaria: abbiamo tanti ragazzi in studi universitari cui offrire gli attrezzi essenziali per la vita adulta.

Bob Dylan ha scritto che «essere giovani vuol dire tenere aperto l'oblò della speranza, anche quando il mare è cattivo e il cielo si è stancato di essere azzurro.» («Bob Dylan - Wikiquote», s.d.). Un'espressione che c'invita ad aiutare i ragazzi ad aprire questo oblò e fargli vedere il cielo azzurro. Per qualcuno, la gioventù è uno stato dell'anima, un atteggiamento di fronte alla vita, un certo tipo di rapporto con gli ideali dell'esistenza, per altri è solo un settore sociale frutto di nuove coordinate socio-economiche. È vero che «la giovinezza non è un periodo della vita, essa è uno stato dello spirito, un effetto della volontà, una qualità dell'immaginazione, un'intensità emotiva, una vittoria del coraggio sulla timidezza, del gusto dell'avventura sull'amore del conforto» (Mac, 2006).

La giovinezza è l'età di tutti quelli che avendo superato la soglia dell'adolescenza con la maturità sessuale biologica, possono impegnarsi nei processi sociali e formativi per raggiungere lo *status* di un responsabile sociale, cioè, l'adulto. Ma la rivoluzione industriale ha trasformato la condizione giovanile, allontanandola dalla famiglia patriarcale attraverso l'emigrazione verso la città. Lì, l'apprendistato è entrato in crisi per la presenza di lavoratori salariati e di tanti apprendisti. E questo ha provocato un progressivo prolungamento dei processi di pieno inserimento sociale, i giovani sono diventati una categoria, una classe, oggetto della posticipazione delle responsabilità in una sorta di parentesi esistenziale nella quale non sono né bambini né adulti. La loro collocazione sociale non coincide con la loro maturazione cronologica. Si facilitano così atteggiamenti non funzionali all'educazione, al lavoro, all'autonomia, all'interiorizzazione dei valori. Si prolunga la dipendenza economica e si rallenta l'arrivo dell'età adulta.

1.1. Un cammino in costante dinamismo

Allo stesso tempo non possiamo ignorare i fenomeni che accompagnano lo sviluppo del vissuto giovanile. Infatti, in queste ultime decadi la gioventù ha assunto volti diversi (Rauti, 2012): negli anni 1970, un atteggiamento rivoluzionario di carattere sovversivo o violento «gli anni di piombo»; negli anni 1980, una concentrazione sugli aspetti più sensibili o sensuali come frutto della rivoluzione sessuale del decennio precedente che diminuendo il funzionamento di ragione e aumentando la liberazione dei costumi ha prodotto la «generazione X», cioè, una vera e propria incognita; negli anni 1990, arriva la gioventù che ricerca l'evasione verso mondi alternativi e allucinogeni; dal 2000 è subentrata una gioventù alla quale il nichilismo della cultura contemporanea può portarla esistenzialmente all'apatia, alla dipendenza della rete e della tecnologia, alla tendenza all'indifferenziazione sessuale (Galimberti, 2010a, 68). Lo stesso Galimberti, commenta l'opera di questo ospite inquietante: «I giovani, anche se non sempre ne sono consci, stanno male. E non per le solite crisi esistenziali che costellano la giovinezza, ma perché un ospite inquietante, il *nichilismo*, si aggira tra loro, penetra nei loro sentimenti, confonde i loro pensieri, fiacca la loro anima, intristisce le passioni rendendole esangui. Le famiglie si allarmano, la scuola non sa più cosa fare. Solo il mercato si interessa di loro per condurli sulle vie del divertimento e del consumo, dove ciò che si consuma è la loro stessa vita, che più non riesce a proiettarsi in un futuro capace di far intravedere una qualche promessa» (Galimberti, 2010b, 11).

1.2. Generazioni che si trasformano

Ci sono aspetti molto positivi in una estesa maggioranza dei giovani attuali: la sensibilità di fronte alla bellezza e la forza della vita

Ci sono aspetti molto positivi in una estesa maggioranza dei giovani attuali: la sensibilità di fronte alla bellezza e la forza della vita; il desiderio di protagonismo e di soggettività (Vettorato, 2009), espressione del dolore della *silent generation*: il dolore di crescere, di ri-nascere e di volare, il dolore violento nel branco, nella de-individuazione o annichilamento identitario (Rauti, 2012); il gusto per la condivisione e la vita di gruppo; il distacco dalle formalità esterne e il gusto per l'interiorità; la valorizzazione della comunicazione mediatica e dell'incontro; il desiderio di un cambiamento e di un'attesa di progresso e miglioramento. Particolari scelte fanno i giovani anche nel campo dello spettacolo, della musica, omologando i gusti nella

comunicazione di massa, nel conformismo, la libertà del linguaggio e il contrasto delle scelte nei confronti del mondo degli adulti. Ma esistono anche aspetti preoccupanti e problematici, vere e proprie sfide educative e vocazionali: la sindrome della destrutturazione del senso temporale, la difficoltà o la reversibilità delle scelte, la provvisorietà dell'appartenenza, la relativizzazione degli assoluti e dei riferimenti fondamentali; l'accoglienza acritica del pluralismo e una certa carenza di esperienza in materia religiosa (Mion, 2009). Questa gioventù, per alcuni, evidenzia un analfabetismo «acquisito» (Leschiutta & Panizza, 1976), la difficoltà a leggere e a scrivere, in concomitanza con l'uso massiccio delle nuove tecnologie, che li costituisce una 'tribù telematica', facilmente all'orlo della dispersione scolastica, fattore di rischio e d'insuccesso vocazionale.

Per logica di crescita, i giovani trovano fattori d'identità all'infuori della propria famiglia. E al contempo, il *black-out* della critica e del pensiero giovanile conduce al conformismo e facilita la fragilità psicologica e la presentificazione, cioè, la negazione rispetto al futuro, un presente assoluto chiuso alle scelte definitive, col rischio dell'edonismo o dell'evasione.

Le geografie umane europee presentano diverse modalità di passaggio: in ambito mediterraneo è privilegiato l'aumento degli anni di studio e la precarietà lavorativa; in ambito nordico è privilegiato l'abbandono della propria casa; in ambito britannico la gioventù finisce presto gli studi, entra nel lavoro e si sposa velocemente ma ritarda ad avere figli. L'inserimento del lavoro esige formazione e un prolungamento della fase giovanile attraverso la scolarizzazione di massa. Aumenta in questo modo una cultura giovanile specifica, con particolari modi di sviluppare la valorizzazione del proprio sé, con un modo originale di rapportarsi con gli altri, coabitazione più lunga con i genitori, coppie di fatto o convivenza, un'ambivalenza di dipendenza-indipendenza tra i ruoli genitoriali o di filiazione, un progetto di vita con nuovi compiti evolutivi propri.

In Italia, la criticità di questa situazione genera rischi sociali per le carenze relative al lavoro, alla famiglia, al *welfare*. L'unico ammortizzatore sociale vero sembra essere la famiglia (cfr. Pagano, 2012), in un sistema che incrementa le disuguaglianze e le esclusioni sociali, specie se donna, concretizzate nel mondo dei NEET, *Not in Education, Employment or Training* (Agnoli, 2015; Nanni & Quarta, 2016; Rosina, 2015).

L'incertezza verso il futuro può produrre una frustrazione anticipata,

*Per logica di crescita,
i giovani trovano
fattori d'identità
all'infuori della
propria famiglia*

il disimpegno politico sfiduciato e rinunciatario, la difficoltà di un progetto di famiglia, la posticipazione procreativa, la disoccupazione, la crisi normativa e le condotte di rischio della gioventù. I giovani, anche con una buona formazione universitaria, vivono la sindrome dello spettatore non partecipante al dramma rappresentato da altri, senza poter chiedere «possiamo dire la nostra?» (Cozza, 2010). Figli di una piramide demografica rettangolare o quasi rovesciata, le attese e i pesi che cadono su di loro sono enormi. La loro capacità critica è maggiore e di conseguenza, anche il livello di sofferenza per situazioni di complessa gestione è più alto. Fase per molti è di parcheggio e di attesa (Mion, 2009), di moratoria dell'istruzione, specie nei ceti medio-alti, l'età dei «teenager» è fatta di impeti e di stagnazioni di progetti che rimangono «sogni» con influssi importanti nelle ulteriori tappe dell'esistenza (D'Agostino, 1998; Meluzzi, 2010). A conclusione degli studi, forse, ci sarà la possibile entrata nel mondo del lavoro, l'uscita dalla casa paterna, la costituzione di vincoli o relazioni *light*, private non ufficiali, più o meno stabili, che possono a volte sbocciare anche in paternità, ma non necessariamente, fenomeno crescente nelle classi sociali più alte (Bawin-Legros, 2006).

Un tratto più o meno globale segnalato da vari studiosi è la figura mitica di zombie (erranti o morti viventi o vaganti) diffusa nella cultura contemporanea, che offre l'opportunità di esplorare alcuni modelli sociali (infanzia e scuola, classe e famiglia) che nella pratica educativa rendono invisibile il soggetto (Combi, 2015; Koulopoulos & Keldsen, 2014; Lyndsy, 2013; McCrindle, 2014; Pandit, 2015; Seemiller & Grace, 2016). Le categorie utilizzate dalla subcultura zombie – cioè, *walkers*, erranti, virus, contagio – si collegano con le pratiche quotidiane di scolarizzazione, l'alfabetizzazione, il *curriculum* e la pedagogia che possono creare dei 'zombie' tra gli allievi. Influenzati dalla tecnologia ad un ritmo accelerato, questi ragazzi hanno ridotto i tempi di attenzione e le competenze sociali. La «Generazione Z (zombie)», risultato di un'eccessiva dipendenza dalla tecnologia, la Generazione X (*New Generations at Work*, s.d., 9-10), cioè, i nati tra il 1965 e il 1979 dopo il *baby boom*, e la seguente Generazione Y (i nati tra il 1980 e il 1994), ha preparato la Generazione dei «*millennials*» o *dot.com generation* (nati attorno al 2000), generazione «zombie-tecnologia-dipendenti», chiamata già da qualcuno «*Smombie*», cioè, lo zombie a causa dell'uso dello smartphone (Cutolo, 2018).

Il giovane, quindi, è «chi non è ancora», una personalità frammentaria e fragile, non sempre consapevole del bisogno di un senso di sé

*Il giovane, quindi, è
«chi non è ancora»,
una personalità
frammentaria e
fragile, non sempre
consapevole del
bisogno di un senso
di sé*

per proiettarsi con realismo. I progetti di vita giovanili in molti casi sono esasperati dal rischio o dalla temerità, e con elevati gradi di frustrazione tra desiderio e raggiungimento.

1.3. Più presente di futuro, più immanenza di trascendenza

Anche con una prospettiva fiduciosa nella potenzialità giovanile, il contesto non invita a un atteggiamento formativo ingenuo. Occorre un cammino arduo di crescita, di integrazione, di spinta di vita. Alcuni, per la loro concentrazione sul presente e sull'immanenza, arrivano a dire che questi giovani sono una generazione «senza futuro e senza fede» (Moral, 2007), cioè, senza progettualità né trascendenza, due elementi fondamentali per la costruzione della comprensione della vita in un'antropologia cristiana che comprende la vita come una chiamata, una vocazione.

La comprensione occidentale della storia dell'umanità come una linea di progresso infinito, con la caduta delle ideologie dominanti, è andata in crisi. Molti vedono un domani scuro, e una forte crisi storica e antropologica (Becchetti, 2009).

Allo stesso tempo, molti giovani si sentono scippati dal futuro dal mondo adulto, «vecchio e corrotto», che lascia il mondo «come si lascia un panno sporco in lavanderia». In alcune inchieste si dimostrano come una «generazione sospesa» (Lo Re & Bestazza, 2017).

Parallelamente, l'urbanizzazione, la personalizzazione, la nuclearizzazione della famiglia, una società complessa hanno favorito una «generazione senza la fede di una volta». Gli orizzonti di senso diventano labili, scivolosi e precari. L'impianto antropologico guarda al qui e ora con difficoltà a cogliere il totalmente Altro.

Serve una via di uscita, un punto di fuga che non è sinonimo di disimpegno storico, ma il senso come prospettiva essenziale della vita, l'idea di futuro, l'idea di un aldilà (Benasayag & Schmit, 2004). Una meravigliosa gioventù priva di una visione trascendente e vocazionale della vita riesce a costruire se stessa molto probabilmente con una visione corta, immanente, rispetto alla vita e al mondo. Le loro scelte e le loro relazioni assumono il carattere della precarietà, cioè, il vissuto ha un valore essenzialmente episodico, momentaneo, secondo il modello della rete informatica, con cui si può entrare e uscire senza impegno, mantenere qualcuno 'connesso' o 'disconnetterlo', creando per tutte le relazioni, il medesimo destino di provvisorietà e un differente *avatar* identitario.

D'altronde, l'Istituto Universitario Pontificio deve prendere atto della sua appartenenza alla Chiesa, con ciò che tale condizione rappresenta. Questo Centro di taglio ecclesiale deve avvicinare in un contesto specifico. Il Centro non può vivere interessato a prenderli per un tornaconto, ma preoccupato perché loro non si perdano e ritrovino la verità di se stessi. I giovani desiderano una Chiesa familiare e coerente, accogliente e fraterna per camminare insieme in ogni momento (Sinodo dei Vescovi, 2017, nn. 68-70).

Quindi, per il futuro sarà necessario che l'istituzione universitaria d'ispirazione e azione cristiana, s'ispiri più all'apertura e alla comprensione, che alla chiusura e al giudizio. Questa istituzione «credente» dovrebbe essere capace di condivisione e d'incontro, di far parte di una minoranza attiva con rapporti cordiali e significativi con gli altri giovani.

1.4. Desiderio di radicalità e molteplicità di esperienze

Il giovane ha sete di radicalità, forti ideali, e va a caccia di molteplici esperienze che possano saziarla

Il giovane ha sete di radicalità, forti ideali, e va a caccia di molteplici esperienze che possano saziarla. La sua vita è densa di sollecitazioni, e spontaneamente aperta alla novità. Spesso, la sua felicità si trova, meno nel quotidiano, e più nell'evento straordinario. Egli fa fatica a disegnare scelte unitarie o integrali e costanti. La sua comprensione della vita non è univoca o centrata, è piuttosto policentrica, compone in un unico contenitore esperienziale varie biografie, senza che nessuna però assuma un carattere esclusivo.

Ogni sua scelta e decisione non può precludere le molteplici opportunità della vita.

Così egli può restare a lungo in *stand by* per quanto riguarda le decisioni che possano collegarsi a un carattere di definitività. Il contesto sociale del giovane è differenziato, esso rispecchia più un mosaico di un baricentro. La sua è una realizzazione policentrica, a volte anche «eccentrica» (Portelli, 2012).

I giovani per la loro forte esigenza di radicalità non si accontentano di riti collettivi, abitudini e tradizioni, ma cercano il centro dell'esperienza religiosa. Infatti, oggi non si osserva tanto un rifiuto aprioristico della religione, quanto il desiderio di un vissuto profondo delle proprie scelte in materia, nonostante si celi spesso anche l'incostanza personale nel cammino.

1.5. Decisioni autonome in luoghi alternativi

Ogni decisione definisce la persona, e va costituendo un progetto di vita vissuto e va rendendo concreto un tipo di risposta vocazionale (Llanos, 2005), e la gioventù di oggi, agisce perlopiù portata da decisioni ardite o posticipate, immediate, isolate, non ponderate, piuttosto «informali», non coerenti con un progetto di vita (Micheli, 2008), con difficoltà per decisioni crescenti, progressive e definitive. Le decisioni giovanili sono prese piuttosto al di fuori dalle comuni agenzie educative, in contesti alternativi collegati al branco, non alla famiglia o al banco di studio. Di conseguenza, la sperimentazione di sé e dei valori, la collocazione di sé nel contesto, avvengono in spazi di determinazione autonoma, il tempo libero, i mondi espressivi, le relazioni affettive, i luoghi del consumo, i cerchi in cui loro operano un'importante ricerca di significati.

Brama estetica su piedi fragili

I giovani spesso sembrano avere capo d'oro, petto e braccia d'argento, ventre e cosce di rame, gambe di ferro, ma di ferro mescolato con l'argilla, atavico segno della fragilità umana, come il gigante sognato dal Profeta Daniele (Dn 2, 31-35). La grande bellezza, le ricchezze e le forze oggettive sono pericolosamente sostenute da una base debole e inconsistente (Rizzi, 2010). I piedi corrono veloci dietro alle mosse del desiderio, ma la frangibile argilla mescolata con la durezza e rigidità del ferro, rende i giovani deboli e fragili. Le fonti dell'etica diventano sempre più soggettive e labili, direi estendendo la metafora, sempre più 'argillose': giganti di forti e ricchi metalli, ma con i piedi che non resistono il peso della propria ricchezza e non possono evitare la frana della propria argilla.

1.6. Cittadinanza «global-localizzata»

Il giovane oggi conta con potentissimi mezzi di comunicazione e d'informazione e stabilisce un grande numero di relazioni. Internet diventa il suo ambiente 'naturale' e 'permanente'.

La musica, i ritmi, l'espressione corporale sono i canali di comunicazione della sua aspirazione agli ideali. Purtroppo, in questo contesto tondo, piccolo, omologante, i giovani non trovano facilmente lo spazio dell'incontro vero, reale, convissuto e conviviale. Sebbene

Purtroppo, in questo contesto tondo, piccolo, omologante, i giovani non trovano facilmente lo spazio dell'incontro vero, reale, convissuto e conviviale

l'idea della globalizzazione invita alla speranza, un mondo-globo con un centro dotato di potere, bontà, equità, che suggerisce la perfezione rinascimentale, in realtà questa globalizzazione non rispetta le differenze individuali o di gruppo. Risulta ingiusta. Papa Francesco propone come più espressiva del sociale vero l'immagine del poliedro (Francesco, 2013, n. 236) che evidenzia le parzialità e l'originalità dei singoli.

La gioventù ha fatto sorgere anche movimenti contrari alla globalizzazione evidenziando il proprio bisogno di appartenenza (Vettorato, 2009, 37-41), di collegamento con il contesto immediato, una sorte di «localismo» che rivaluta il proprio ambiente, fenomeno ritenuto una «sindrome privatistica» (Fabien, 2002), segno di disgregazione sociale e di mancato contatto tra il mondo vitali e il sistema sociale. Questa gioventù tende a rilevare la dimensione municipale più ristretta, «la mia strada», «il mio paesaggio», «le mie mura». Nel suo estremo questo atteggiamento assume forme critiche, a volte violente, come i *no-global*. Questi sostengono che sia il potere economico l'unico e fondamentale scopo della rinomata globalizzazione.

1.7. Ricerca spirituale privata

Le domande religiose giovanili sorgono in un contesto plurale e frammentato (Dorofatti, 2009). È assodato che il processo di secolarizzazione nulla può contro una proposta culturale aperta alla trascendenza e ad una dimensione religiosa valida e fondata. La domanda di trascendenza giovanile è un po' disorientata.

Il rapporto con la religione è legato ad una minoranza giovanile per la quale ciò è un fattore di identità. La diminuzione della sensibilità religiosa è più evidente in ambito femminile. La diminuzione della formazione e della pratica religiosa – che vanno sempre unite –, in ambito femminile ha conseguenze notevoli nella comunicazione della fede in famiglia (Castegnaro, 2010).

Nell'attuale complessità sociale e in una cultura fatta di frammenti, non c'è spazio per la verità e l'oggettività, mentre è prioritario il principio della decisione personale e del rispetto. La postulazione del rispetto pare implicare sempre una sospensione di qualsiasi giudizio o osservazione degli altri. Ognuno deve essere rispettato, ognuno decide per sé, ognuno vive le esperienze che vuole, ognuno se la cava come può... siamo nella patria dell'ognuno!

Il rapporto con la religione è legato ad una minoranza giovanile per la quale ciò è un fattore di identità. La diminuzione della sensibilità religiosa è più evidente in ambito femminile

La regola che l'individuo non interiorizza, non ha valore, e i suoi valori non diventano soggettivi e non influiscono sulle pratiche o sulle appartenenze. Solo le persone significative, vicine, solo quelle che diventano parte del «mio mondo» con atteggiamento aperto, solidale e accogliente, hanno facoltà per entrare in questo spazio affettivo-spirituale delle mie decisioni, ma «non premere troppo perché è finita» (Castegnaro, 2010).

La credenza giovanile oggi è una semi-credenza, a volte ingenua, soggettiva o fluida, con un'identità religiosa non ben definita, pendolare tra l'immanentismo e la religiosità senza decisione. Non prevale l'atteggiamento materialistico, evidenziano un'apertura all'ambito spirituale, ma non inquadrato in ambito religioso.

Alcuni non sanno a cosa 'serve' loro la religione; altri sono in ricerca, ma non sanno come risolvere il passaggio a una fede diversa, perché il discorso da loro ricevuto rispetto a Dio, si è collegato a concetti, norme e riti, fatti sociali ma senza un significato personale. C'è in particolare un mutamento di logica, per mancanza di contatto vitale e diretto con una Chiesa viva, ridotta ad un'immagine istituzionale, filtrata nei media come rigidità, arretratezza, formalismo, sfarzosità, caratteristiche nell'estremo opposto della gioventù. I giovani vorrebbero una proposta universitaria «ecclesiale» che venisse loro incontro, flessibile e con gli occhi aperti alla realtà (Grassi, 2006).

2. Impegno del docente di un centro universitario pontificio

Alla luce di questa lettura della condizione giovanile, sorgono pressanti domande riguardo alla pedagogia universitaria: quale dialogo formativo con questa condizione giovanile? Quale ambiente creare per formare i giovani?

L'università in genere, ma ancor di più un centro ecclesiale, pontificio, ha l'obbligo di cercare di rispondere a questa condizione giovanile con coerenza ed efficacia. Papa Francesco l'8 dicembre 2017 ha pubblicato la nuova Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche (Francesco, 2017).

La pedagogia universitaria dovrà prendere in considerazione i processi d'interazione tra l'individuo e i suoi aspetti biologici, sessuali, cognitivi, da un lato, e l'ambiente sociale e le opportunità che esso offre al soggetto, e le sue potenzialità personali, dall'altro.

Il servizio educativo non può essere guidato da criteri riduzionisti a

livello biologico, psicologico, sociologico. Piuttosto deve assumere una visione integrale, rispettosa della complessità dell'identità del giovane. La gioventù non va trattata come una successione di stadi connessi innati e istintivi invariati, secondo un modello biologista o pulsionale (meramente psicodinamico). Non va neanche interpretata come il prodotto dei cambiamenti sociali, marginalità, indeterminatezza e sospensione sociale. E non va neanche considerata come uniforme nei percorsi di sviluppo.

Fatte queste premesse, segnalo alcune linee di azione educativa-formativa.

2.1. Vivere la vocazione docente con gioia e fiducia

La prima impressione la offre già il nome di questo documento. Il suo soggetto portante è il gaudio, la gioia. La gioia è un elemento costitutivo dell'esperienza vocazionale del docente universitario, perché la vocazione o è fonte di gaudio e di positività esistenziale o non può essere chiamata vera e propria «vocazione» (Falcinelli, 2007).

Il docente universitario, in particolar modo, quello di un Centro ecclesiale, va permanentemente verso l'incontro con la verità. La sua scoperta, la percezione della sua ricchezza provoca una particolare e profonda gioia. Il desiderio di raggiungerla si trasforma in gioia quando la si può comunicare. Si tratta di quel «desiderio struggente che rende inquieto il cuore di ogni uomo» (Francesco, 2017) quando non incontra Cristo, Luce del mondo. Il docente per ognuno di questi giovani universitari ricerca e comunica la Verità, come un servo gioioso di averla incontrata (Francesco, 2017).

Questa gioia va accompagnata nell'atteggiamento fondamentale di ogni docente di una forte dissociazione dalle convinzioni pessimistiche, negative, o deterministiche, che alimentano disposizioni pregiudiziali nei confronti dell'età giovanile (Portelli, 2012).

Pur nelle criticità, la gioventù, è affrontata con impegno e successo dalla maggior parte dei ragazzi. La gioia consente di passare dalla visione del «giovane come problema», frutto di una condizione sociale legata a diversi errori umani, politici, educativi, alla fiducia nel giovane che cresce in un percorso evolutivo con difficoltà endogene ed esogene, ma fondamentalmente come una risorsa, degna di un intervento educativo e formativo impegnato.

Gioia e fiducia sono la fonte di una pedagogia personalizzata che potrà superare l'atteggiamento della cura del limite o della devianza, e che

*Gioia e fiducia
sono la fonte di
una pedagogia
personalizzata che
potrà superare
l'atteggiamento della
cura del limite o della
devianza*

potrà considerare i giovani, come soggetti attivi, capaci di esercitare un influsso sul corso della storia con un'impronta di vita, di gioia e di speranza.

2.2. Assumere una missione sociale

Il lavoratore universitario in ambito cattolico ha una missione sociale, è parte di un popolo per esserne solidale e si rende testimone di un'esperienza che lo ha trasformato. La sua missione consiste nel dovere di rigenerare la realtà giovanile diventando animatore e missionario culturale. Questa preoccupazione pastorale deve orientare la formazione dei giovani (Francesco, 2017, n. 2) in prospettiva di una missione universale.

C'è una linea di congiunzione tra *Evangelii Nuntiandi*, *Sapientia Christiana e Veritatis Gaudium* concentrata sul compito di diffusione della virtù del Vangelo nel pensiero, nel giudizio, nel criterio operativo dei nostri giovani.

La missione del docente universitario di un centro pontificio quindi, non si riduce alla creazione di cultura, purché esso sia centrale, ma la *Veritatis Gaudium* lo inserisce in un missione universitaria ecclesiale, che come il lievito nella massa, trasformi la cultura e le conseguenti decisioni di ogni singola persona (Zeno-Zencovich, 2011).

2.3. Scommettere al dialogo, al senso della realtà e alla relazione

Il giovane – lo hanno ribadito le inchieste fatte nell'ultimo cammino presinodale – ha bisogno di persone significative, vicine, incarnate nel loro mondo (Sinodo dei Vescovi, 2017, nn. 68-70). Il principale mezzo per raggiungerli è quello del dialogo personale, la presenza comunicativa e affettiva rispettosa dei loro ambiti di crescita 'naturali', o meglio nei loro 'mondi vitali'. Solo lo strumento del dialogo offre la guida sicura per il trionfo dell'interiorità sull'esteriorità, del progetto sull'improvvisazione, dell'impegno costante sulla risposta tratteggiata dalla liquidità del mare della vita. In questo dialogo avviene spontaneamente l'accoglienza della realtà giovanile, l'apprendimento del loro linguaggio – imprescindibile per un influsso educativo misurato –, e la proposta degli ideali e l'orientamento delle scelte. Per la grande sfida della formazione giovanile il docente universitario dovrà fare i conti con il senso della realtà del giovane e con la

sua capacità di affrontare così le proprie frustrazioni. Si tratta di far funzionare la loro intelligenza, la ragione. Esso è un compito funzionale alla sua crescita. Ma il giovane è proteso al rischio (la velocità, gli affidamenti facili, la condivisione con gruppi non sicuri), quindi, l'accompagnamento della sua crescita consisterà nell'assumere i rischi necessari e validi, e nell'escludere quelli non convenienti o esagerati. Ciò esige da parte degli operatori della formazione culturale o formazione vocazionale la capacità di dilatare la ragione attraverso la conoscenza e l'orientamento delle dinamiche presenti nell'umanità odierna nell'interazione dei diversi livelli del sapere umano.

Questo può essere realizzato solo in una relazione adulta con ogni giovane. La relazione è una categoria essenziale per il docente universitario (Zaniello, 2010). L'impianto antropologico-vocazionale della *Veritatis Gaudium* risponde alla «necessità impellente di vivere e orientare la globalizzazione dell'umanità in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione».

2.4. Rivoluzione culturale in un 'laboratorio' comunitario

La vocazione del docente universitario e del suo centro di azione è comunitaria (Corradi, 2010). Egli è chiamato ad imparare ed esercitare la ricerca di gruppo con il contributo culturale di tutte le vocazioni. Il centro è un corpo organico pronto ad affrontare una nuova epoca. «Non viviamo soltanto - dice Francesco - un'epoca di cambiamenti, ma un vero e proprio cambiamento d'epoca, segnalato da una complessiva “crisi antropologica” e “socio-ambientale” nella quale riscontriamo ogni giorno di più sintomi di un punto di rottura, a causa della grande velocità dei cambiamenti e del degrado, che si manifestano tanto in catastrofi naturali regionali quanto in crisi sociali o anche finanziarie» (Francesco, 2017, n. 3).

I centri di studi universitari pontifici devono diventare «provvidenziali laboratori culturali» capaci di profonda ermeneutica della realtà con processo intento a produrre un cambiamento socio-ambientale attuando una *leadership* culturale efficace. Ciò suppone uno spazio di *coworking* (López, 2012), una comunità accademica che pensa e riflette insieme co-costruendo conoscenze e saperi, assumendo una *leadership* efficace nel proprio settore. E un compito segnala Papa Francesco che diventa «fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio» (Francesco, 2017, n. 3). Questo esige un lavoro formativo intenso, di grande vicinanza, di ragionevolezza e di approfondimento

*Non viviamo soltanto
- dice Francesco
- un'epoca di
cambiamenti, ma
un vero e proprio
cambiamento
d'epoca, segnalato
da una complessiva
“crisi antropologica”
e “socio-ambientale”*

delle motivazioni con cui ogni giovane determina le sue scelte. Oggi non esiste più l'ancoraggio sociale ai valori che permetteva agli adolescenti di altri decenni di affrontare più facilmente la crescita, ed evitare il rischio di avventurarsi nel nichilismo (Casadei, 2010). Perciò serve nutrirla di una corazza concettuale – Benedetto XVI parlava di una pastorale dell'intelligenza (Benedetto XVI, 2006) –, oltre il limite dell'ingenuità, assicurando loro lo schermo di un'etica protettrice dell'io, e l'apprendimento di un'esistenza coerente. La formazione universitaria deve offrire «piedi – non di piombo – ma di ferro!», cioè, riferimenti etici e morali adatti per spendere i talenti umani, e per imparare a desiderare non più di quanto la società e il nucleo familiare possano proporgli.

I docenti universitari, di fronte a questa gioventù dovrebbero avere l'atteggiamento dell'ascolto umile del discepolo. Maria Mascheretti propone l'ascolto del cambiamento veloce, relativistico e problematico, della complessità della comprensione, della gestione del loro pluralismo, e dell'interattività multimediale e digitale attraverso i mezzi monodirezionali (TV, radio, produzioni medial) e il carattere pluridirezionale della navigazione in *Internet*. L'autrice segnala anche alcune specifiche e interessanti domande-seti dei giovani: quella dello sguardo, del riconoscimento e dell'appartenenza, dell'orizzonte di vita, della bellezza, della passione, del futuro (Mascheretti, 2012).

Occorre che i docenti universitari tengano conto della condizione della gioventù che vive una più grande sensibilità e rivalutazione dell'ambiente, che ama la promozione culturale ed è una forza sociale che si oppone alla società del potere, contro le discriminazioni e a favore delle pari opportunità e della solidarietà, che facilmente assume il volontariato e la diaspora del *no-profit* come elemento portante del proprio orizzonte. I giovani sono molto fini nel cogliere la centralità data alla persona nelle nostre proposte e amano proposte culturali chiare, coinvolgenti e autentiche. Infine, il docente universitario e il laboratorio culturale che insieme al suo centro e forse anche ad altri centri deve promuovere, dovranno accogliere quella gioventù che cavalca l'onda della cultura e della vocazione non tanto incapace di rispondere, ma piuttosto bisognosa di chiamata verso la solidarietà nei confronti delle piaghe del sociale e verso l'empatia rispetto al cuore dell'uomo o della donna che soffrono.

La vocazione universitaria secondo la *Veritatis Gaudium* si deve qualificare dalla capacità e dalla competenza per un radicale cambio di paradigma, una coraggiosa 'rivoluzione culturale' che al modo

I docenti universitari, di fronte a questa gioventù dovrebbero avere l'atteggiamento dell'ascolto umile del discepolo

del lievito, del sale e della luce del Vangelo, formando studenti e docenti convinti della propria vocazione, disposte ad un atteggiamento scientifico integrato e aperto alla trascendenza. Ogni centro deve applicare una vera ermeneutica evangelica per la comprensione della realtà.

Francesco ribadisce che se un docente universitario «si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre»

Francesco ribadisce rispetto al teologo – ma penso si possa estendere ad ogni studioso – che se un docente universitario «si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre». E segnala ancora che ogni buon docente universitario ha «un pensiero aperto, cioè, incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità sempre in sviluppo...» (Francesco, 2017, n. 3).

2.5. La vocazione universitaria, espressione della Chiesa in uscita

La Veritatis Gaudium propone una vocazione universitaria all'interno di «una Chiesa in uscita missionaria». Un buon numero di giovani degli ambienti universitari pontifici, specie se giovani laici, riconoscono i nostri centri come luogo di grandi valori, ma pongono la domanda sulla ricaduta pratica dei medesimi. Ci vedono collegati alla Chiesa, che nell'immaginario collettivo, è un ente che produce obblighi, divieti e limiti, contrapposta al «bene» e alla libertà individuale, spesso poco credibile proprio negli stessi temi accentuati. Ciò condiziona la relazione dei giovani con questo mondo universitario. Il comportamento, secondo il sentire dei giovani dovrebbe essere lasciato alla coscienza individuale, quasi come a dire «l'orientamento ci può stare, ma le leggi e i divieti, no!» In queste condizioni si rende fortemente necessario il rilancio del contributo degli studi in ambito ecclesiale secondo i criteri di fondo come ispirazione e principio indicati da Papa Francesco.

a) Il primo è quello della «contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*» (Francesco, 2017, n. 4). Questa operazione introduce una polarità divino-umana, spirituale-fraterna nella vocazione universitaria. Da questa concentrazione sul volto di Dio prende avvio «l'esperienza liberante e responsabile di vivere come Chiesa la “mistica del noi”» (ibid., n. 4), lievito della fraternità universale che sa guardare il prossimo e sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappati all'amore di Dio. Si tratta di una dimensione sociale dell'evangelizzazione e della redenzione che fa risuonare nella mente e

nel cuore il grido dei poveri e della terra.

b) Il secondo criterio è il «dialogo a tutto campo»: «non come mero atteggiamento tattico», ma come esigenza intrinseca della gioia della Verità e come autentica cultura dell'incontro tra le culture. Il *logos*, la parola della vocazione genera un dialogo, una condivisione con ogni uomo, un'ottica dialogale a partire dalla quale può rivedere tutte le discipline (ibid. n. 4).

c) Il terzo criterio è la transdisciplinarietà unita alla santità di vita. L'una e l'altra sono frutto del dialogo accademico, tanto a livello di contenuto come di metodo, e conducono all'unità del sapere, all'unità dell'esperienza euristica prodotta dalla molteplicità delle scienze, dalla flessibilità, dall'organicità delle opzioni culturali. Questa unità dei saperi, l'unità tra teoria e pratica, richiama l'unità tra ricerca e santità, tra scienza e carità. La vocazione dell'universitario non si esaurisce nella conoscenza della sua disciplina nella multidisciplinarietà che giustappone le discipline, e neanche secondo nell'interdisciplinarietà che abbraccia competenze di più settori scientifici o discipline.

La *Veritatis Gaudium* segnala la strada più faticosa della transdisciplinarietà come risposta ai bisogni intellettuali odierni (ibid. n. 2).

Papa Francesco segnala che ci vuole ancora lavorare sulla visione di Papa Paolo VI nella *Populorum Progressio* che si auspicava una sapienza e una riflessione che producano una sintesi orientativa. Non basta la formula debole della multidisciplinarietà, ma la formula forte della transdisciplinarietà che colloca i saperi nella Sapienza della Rivelazione divina.

La transdisciplinarietà, approccio scientifico che mira alla piena comprensione della complessità del mondo presente, di matrice piagetiana (1970) richiama una «oikologia» umana, cioè, una conoscenza cooperativa e convergente nella casa comune. La transdisciplinarietà mira alla scoperta dei diversi gradi di realtà, di percezione e di conoscenza, che superano le singole discipline restituendo al sapere umano unitarietà nella diversità. (Pohl, Wiesmann & Zemp, 2007)

d) Ultimo criterio è il lavoro in rete. Le istituzioni che promuovono questo tipo di studi, devono assicurare le sinergie nella ricerca sui problemi epocali dell'umanità odierna. Il pianeta è la patria, e l'umanità il popolo della casa comune, in una globalizzazione poliedrica dove le parzialità mantengono la loro originalità. La rete offre così una vita comune nuova, e perciò non si possono trasmettere

nei centri universitari pontifici delle 'cose morte', come la mera ripetizione, ma si deve dar passo ad un 'fiume vivo' nel quale le origini che irrigano diverse geografie sono comunque e sempre presenti. Il Pontefice invita a utilizzare la vita del popolo per il suo valore ermeneutico se si vuole prendere sul serio il principio dell'incarnazione (ibid. n. 5). *Veritatis Gaudium* non è utopica, ma pone davanti alla vocazione docente con realismo la sfida culturale, spirituale ed educativa, cosciente di quanto essa supponga processi lunghi di rigenerazione anche per le Università e Facoltà ecclesiastiche. Concludo segnalando che questa prospettiva dovrà rilanciare la vocazione personale e comunitaria di ogni centro per farlo diventare un laboratorio culturale di ricerca condivisa che con stile relazionale, con atteggiamento transdisciplinare assuma il compito di diventare, non un cimitero intellettuale che trasmette 'cose morte', ma un 'fiume vivo' che irriga persone, culture e geografie con una *leadership* efficace mettendo chiaramente in luce la gioia dell'incontro con la verità.

Bibliografia

Agnoli, M. S. (2015). *Generazioni sospese. Percorsi di ricerca sui giovani Neet: Percorsi di ricerca sui giovani Neet*. Milano: FrancoAngeli.

Bawin-Legros, B. (2006). *Generazione smarrita. Il mondo dei trentenni*. Modena: Nuovi Mondi.

Becchetti, L. (2009). *I giovani e la crisi globale. L'Osservatore Romano*. Recuperato da <http://w2.vatican.va/content/osservatore-romano/it/comments/2009/documents/012q01b1.html>

Benasayag, M., & Schmit, G. (2004). *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli Editore.

Benedetto XVI. (2006, marzo 30). *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare Europeo* (30.03.2006). Recuperato 25 febbraio 2015, da http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060330_eu-parliamentarians.html

Bob Dylan - Wikiquote. (s.d.). Recuperato 6 ottobre 2016, da https://it.wikiquote.org/wiki/Bob_Dylan

Casadei, L. (2010). Dialogo e relazione, colmando la carenza di attenzione. *Giovani e futuro* (pp. 201–206), a cura di I. Rizzi. Milano: Fondazione Banca Europa.

Castegnaro, A. (2010, giugno 4). «C'è campo?» Giovani, spiritualità, religione. Recuperato 16 marzo 2015, da http://www.donboscoland.it/fckeditor/userfiles/files/Conferenza_stamp.pdf

Combi, C. (2015). *Generation Z: Their Voices, Their Lives*. New York: Random House.

Corradi, F. (2010). *Razionalità, coerenza e vocazione nelle scelte universitarie individuali*. Milano: Ledizioni.

Cozza, R. (2010). *Possiamo dire la nostra*. Testimoni, (4), 11–13.

Cutolo, A. (2018, aprile 10). Smombie: i nuovi zombie con lo smartphone. Recuperato 17 novembre 2018, da https://www.r101.it/news/smombie-i-nuovi-zombie-con-lo-smartphone_5193.shtml

D'Agostino, M. (1998). *Un approccio con l'adolescente: compiti evolutivi e crisi adolescenziale*. Catania: CUECM.

Dorofatti, F. (2009). *Tensioni valoriali nel mondo dei giovani*. Note di Pastorale Giovanile, (3), 47–52.

Faben, R. (2002). Radici e libertà: mutamenti generazionali nella famiglia italiana. Milano: FrancoAngeli.

Falcinelli, F. (2007). Dalla teoria alla prassi e alle best practice. *La formazione docente: competenze nelle scienze dell'educazione e nei saperi disciplinari*, a cura di L. D'Andrea. Perugia: Morlacchi Editore.

Francesco. (2013, dicembre 6). Esortazione Apostolica Evangelii gaudium (24.11.2013). *Acta Apostolicae Sedis*, 105(105), 1019–1137. Recuperato da http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Francesco. (2017, agosto 12). Costituzione Apostolica Veritatis gaudium, circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche. Recuperato 10 dicembre 2017, da http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html

Galimberti, U. (2010a). La condizione giovanile oggi. *Giovani e futuro* (pp. 68–74) a cura di I. Rizzi. Milano: Fondazione Banca Europa.

- Galimberti, U. (2010b). *L'ospite inquietante*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Grassi, R. (2006). *Giovani, religione e vita quotidiana: un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale*. Milano: Soc Ed. Il Mulino.
- Koulopoulos, T., & Keldsen, D. (2014). *The Gen Z Effect: The Six Forces Shaping the Future of Business*. Bibliomotion, Inc.
- Leschiutta, F. E., & Panizza, M. (1976). *Il Territorio Della Scuola*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Llanos, M. O. (2005). *Servire le vocazioni nella Chiesa: pastorale vocazionale e pedagogia della vocazione*. Roma: LAS.
- Lo Re, E., & Bestazza, R. (2017). *Identità fluide: Gruppo e ricerca con i giovani adulti*. Roma: Armando Editore.
- López, C. L. (2012). *Coworking: Compartir para Crecer. Madrid: Independently Published*.
- Lyndsy, S. (2013). *Generation Z*. Ontario: BareBackPress.
- Mac, A. (2006). Discorso ai Cadetti di West Point (Stato di New York, USA, 1945). In S. Greco, *Umorismo e management. Una leadership a colpi di sorriso* (pp. 116–117). Milano: Franco Angeli.
- Mascheretti, M. (2012). Stare sulla soglia: in ascolto delle domande dei giovani. *Vocazioni*, XXIX(5), 17–26.
- McCrinkle, M. (2014). *The ABC of XYZ: Understanding the Global Generations*. Bella Vista (Australia): The ABC of XYZ.
- Meluzzi, A. (2010). I giovani al varco del III millennio. In I. Rizzi (A c. Di), *Giovani e futuro* (pp. 79–82). Milano: Fondazione Banca Europa.
- Micheli, G. A. (2008). *Dietro ragionevoli scelte: per capire i comportamenti dei giovani adulti italiani*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Mion, R. (2009). Giovani. Malizia G. - Nanni C. - Prellezo J., *Dizionario di Scienze dell'Educazione* (pagg. 667–670). Madrid: CCS.
- Moral, J. L. (2007). *Giovani senza fede? Manuale di pronto soccorso per ricostruire con i giovani la fede e la religione*. Torino: Elledici.
- Nanni, W., & Quarta, S. (2016). *Nel paese dei Neet. Rapporto di ricerca dei giovani Neet in condizione di povertà ed esclusione sociale*. Roma: Edizioni Lavoro.

New Generations at Work: Attracting, Recruiting, Retaining and Training Generation Y. (s.d.). *The ABC of XYZ*.

Pagano, P. (2012). I giovani e il futuro. Un'analisi delle culture giovanili tarantine. FrancoAngeli.

Pandit, V. (2015). *We Are Generation Z: How Identity, Attitudes, and Perspectives Are Shaping Our Future*. London: Brown Books Publishing Group.

Pohl, C., Wiesmann, U., & Zemp, E. (2007). *Handbook of Transdisciplinary Research*. (G. H. Hadorn, H. Hoffmann-Riem, S. Biber-Klemm, W. Grossenbacher-Mansuy, & D. Joye, A c. Di). Luxemburgo: Springer Science & Business Media.

Portelli, F. (2012). *Togliere il disturbo?* Tricase: Youcanprint.

Rauti, I. (2012). Generazioni senza voce. *Note di Pastorale Giovanile*, (4), 5–12.

Rizzi, I. (2010). Due esercizi eretici. *Giovani e futuro* (pp. 93–112). Milano: Fondazione Banca Europa.

Rosina, A. (2015). *NEET. Giovani che non studiano e non lavoran*, a cura di I. Rizzi. Milano: Vita e Pensiero.

Seemiller, C., & Grace, M. (2016). *Generation Z Goes to College*. New Jersey: John Wiley & Sons.

Sinodo dei Vescovi. (2017). *Documento preparatorio*. VX assemblea generale ordinaria. I giovani, fede e discernimento vocazionale. Recuperato 11 dicembre 2017, da http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio

Vettorato, G. (2009). Giovani tra sogni e bisogni di autorealizzazione. *Note di Pastorale Giovanile*, (3), 26–46.

Zaniello, G. (2010). La personalizzazione del rapporto didattico. *La qualità delle relazioni umane nell'Università*, a cura di S. La Rosa (pp. 143–148). Milano: FrancoAngeli.

Zeno-Zencovich, V. (2011). *Ci vuole poco per fare una università migliore: Guardando oltre la «Riforma Gelmini»*. Castelnuovo AQ: Editrice il Sirente.

ALTERNI DESTINI DI RABBIA ED AGGRESSIVITÀ NEI NUOVI ADOLESCENTI. RITIRO SOCIALE WEB-MEDIATO E CYBER-BULLISMO¹

Federico Tonioni

Policlinico Gemelli (Roma)

Sono diversi i professionisti che sono chiamati ad occuparsi dell'adolescenza: insegnanti, educatori, psicologi, medici, allenatori ed *in primis* i genitori. L'accompagnamento ai giovani, di qualunque sia la sua natura, è chiamato ad accogliere la sfida della relazione con gli adolescenti che con il processo di crescita sono portati a confrontarsi con una realtà che si fa nuova: non è più quella osservata attraverso gli occhi infantili.

Lo spaccato di analisi offerto dal professor Federico Tonioni pone l'accento sull'importante diffusione della tecnologia che ha semplificato molte operazioni ed ha portato all'abbattimento delle barriere geografiche, offrendo però anche un luogo che può essere utilizzato come meta del ritiro sociale; si parla infatti di ritiro sociale *web*-mediato. In questo spazio gli adolescenti si rifugiano ed incanalano la loro rabbia che altrimenti non sarebbero in grado di esternare e di gestire. Importanti e diverse sono le funzioni che il ragazzo è chiamato a vivere e rispetto a queste Federico Tonioni insiste sull'importanza data dal processo del rispecchiamento emotivo che i figli dovrebbero vivere con i loro genitori; se questo avviene in modo positivo probabilmente nella fase dell'adolescenza non sarà necessario che si verifichi il ritiro sociale.

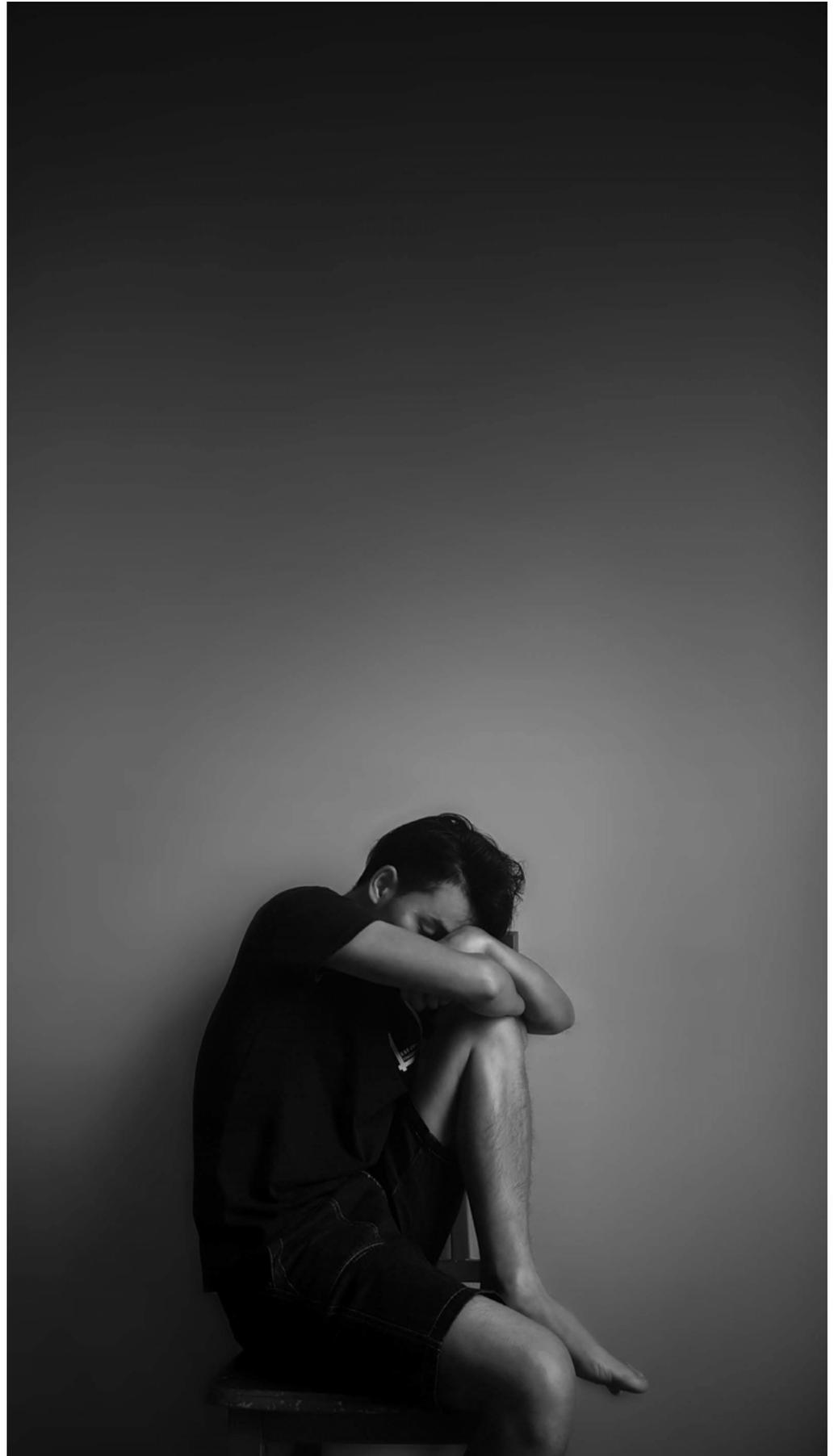
L'importante contributo della seguente presentazione suggerisce che non ci sia una vera preparazione all'adolescenza, ed in quanto esperto, ciascuno deve porsi nei confronti degli adolescenti accettando di non essere infallibile.

Parole chiave: Adolescenza, tempo digitale, rispecchiamento emotivo, ritiro sociale, gioco.

A lot of experts are involved in the theme of adolescence: teachers, educators, psychologists, doctors, coaches and of course parents. The therapy with adolescents is called to deal with the challenge of the relation with them, who are growing up and facing a new reality, that's different from the reality of their childhood. The analysis of dr. Federico Tonioni underlines how technology simplified a lot of operations and shortened distances, offering on the other hand the opportunity of the social-withdrawal: we can talk about the social web-mediated withdrawal. Adolescents can shelter and channel their anger in this place. The adolescent's called to live important and different roles and, talking about that, Federico Tonioni points out the importance of the emotional mirroring between the adolescent and his parents; if there is a positive emotional mirroring, probably the adolescent won't live the social retirement. The important contribution of the following presentation suggest that there is not a real preparation for the adolescence and, as experts, we need to face adolescents accepting not to be infallible.

Keywords: *Adolescence, digital time, emotional mirroring, social withdrawal, game.*

¹ Venerdì 04 maggio 2018 dalle 14.00 alle 18.00, presso il Campus IUSVE di Mestre, il prof. Federico Tonioni, del Policlinico Gemelli di Roma ha tenuto un seminario-incontro nell'ambito del Laboratorio di Cyber-Therapy e del corso di Pedagogia della Realtà virtuale (proff. S. Capodieci e G. Fasoli). L'incontro ha visto la partecipazione di studenti ed ex-studenti IUSVE, docenti, educatori ed operatori socio-sanitari del territorio.



1. Fare pensieri nuovi e andare in crisi

Mentre prima si diceva «Il personaggio che non dice cose ovvie, in fondo, delira» io per certi aspetti mi sono immaginato un soggetto delirante. Solo in un secondo momento sono andato oltre con la fantasia e mi sono reso conto che, invece, al di là del delirio - che è una dimensione prettamente soggettiva - è importante oggi provare a fare pensieri che non abbiamo mai fatto prima. Se non siamo disposti a fare questa operazione non siamo creativi, e mai come in questo momento storico dobbiamo sperimentare questo, che non è uno sforzo: la creatività non richiede la fatica bensì lo spazio, presuppone di sopportare di non sapere, tollerare cioè l'idea di essere impreparati. Il desiderio, quindi, è quello di uscire da incontri come questo con la consapevolezza che non c'è una vera preparazione all'adolescenza: pensare di possedere gli strumenti migliori significa rischiare di procedere per pregiudizi, e questo pericolo è altissimo poiché sigillato a livello inconscio.

Prima di cominciare il mio intervento con voi, dicevo che nel corso della mia vita ho fatto due analisi, ed è emerso che non sono tantissimi gli aspetti di identificazione che ho con mia madre e mio padre, tuttavia, questi stessi punti di contatto hanno fondato tutto quello che poi ho fatto nel corso della mia vita. Se nella relazione con gli adolescenti provassi ad utilizzare i miei aspetti identificativi, inevitabilmente cadrei nel pregiudizio. Rinunciare tuttavia a questi punti di contatto è per me esattamente come nuotare in acqua alta senza alcun punto di riferimento, ho paura perché non so cosa possa nascondersi nel fondo. Sostanzialmente quella che sto cercando di descrivervi è un'operazione che amorevolmente io chiamo andare in crisi, che è un punto di formidabile occasione di crescita.

Prima con il professor Giovanni Fasoli dicevo che davanti a me oggi ho un auditorio di studenti di varie 'razze': pedagogisti, psicologi, educatori, dottori, insegnanti, e pensavo che questa è esattamente la situazione che ci si augura di vivere portando un tema che riguarda gli adolescenti.

Negli interventi precedenti si è parlato di didattica e di apprendimento, e mi è venuto in mente che queste due cose sono tra loro completamente diverse: la didattica procede in maniera asimmetrica: dall'insegnante verso l'alunno, è un movimento che dagli adulti procede verso i bambini/giovani. L'apprendimento invece riguarda solo i bambini e avviene anche senza l'ausilio della didattica, si apprende

dall'esperienza e quest'ultima i bambini la vivono anche se non c'è un adulto ad insegnargliela: l'esperienza non può essere insegnata. Io credo che per noi dottori, insegnanti, genitori, la più grande difficoltà sia proprio questa: rinunciare a questa asimmetria, accettare di non sapere. Questo riguarda anche i docenti che insegnano mediante un metodo 'verbale' e quindi con le lezioni frontali, i ragazzi però apprendono dando la precedenza al linguaggio per immagini piuttosto che a quello verbale. Io credo che questo *gap*, questa mancanza di sintonia, sia paragonabile ad uno che emette un messaggio in una frequenza e l'altro lo riceve in un'altra differente, da questo scalino nascono la maggior parte delle difficoltà che noi chiamiamo disturbi dell'apprendimento che vivono i nostri ragazzi e tutta la loro generazione; sembra quasi che abbiamo messo al mondo una generazione di bambini che hanno una difficoltà, in realtà la problematicità è data proprio dalla mancanza di allineamento tra questi due tipi di comunicazione.

2. Come si strutturano le basi della nostra mente

I bambini sono molto spesso dislessici, disgrafici, discalculici, iperattivi ecc., e quello che ho imparato dalla mia attività clinica è che quasi sempre, a meno che non sia presente fin dalla nascita un'evidente difficoltà del substrato biologico, dove c'è un bambino iperattivo è presente anche una mamma depressa. L'iperattività dei bambini tantissime volte è un tentativo disperato di rivitalizzare la mamma, lo stesso accade quando un bambino è particolarmente tiranno. Personalmente sono i bambini tranquilli che mi mettono una certa angoscia, quando sento dire «Mio figlio è tanto tranquillo», mi chiedo chi si stia prendendo cura di chi. I bambini sono dei meravigliosi tiranni: tutti ed il mondo intero deve girare intorno a loro; questo non perché noi vogliamo che diventino dei narcisi penitenti, ma perché se questa operazione di sperimentare l'onnipotenza - come Winnicott ci ha insegnato - non accade durante l'infanzia, rimane latente, andando poi a complicare tutti quelli che sono i processi evolutivi successivi. Per cui il fatto che voi qui presenti stiate studiando tutte cose diverse ha poca importanza, perché avrete tutti a che fare con dei bambini, degli studenti, dei pazienti che hanno delle basi mentali diverse, un profilo cognitivo diverso. Oggigiorno i ragazzi memorizzano in maniera diversa, si concentrano in maniera diversa, si distraggono in maniera diversa, fanno un sacco di cose in maniera diversa e questo non perché

Oggigiorno i ragazzi memorizzano in maniera diversa, si concentrano in maniera diversa, si distraggono in maniera diversa, fanno un sacco di cose in maniera diversa

sono adolescenti, ma perché sono cambiate le basi della mente e questo accade fin dall'infanzia, senza necessariamente dover aspettare l'adolescenza.

È da tener presente che tutte le basi della nostra mente si strutturano in relazione con il mondo esterno ed oggi, rispetto ai miei tempi, il mondo esterno è tutt'altra cosa. Noi adulti che abbiamo conosciuto un 'prima' del computer lo dovremmo sapere, anzi, solo noi lo possiamo sapere perché i nostri ragazzi, nativi digitali, non conoscono questo 'prima' e non ne possono cogliere pienamente la differenza.

Io mi ricordo il momento in cui la comunicazione è diventata portatile: sembrava di stare sulla Luna. Questo però in noi adulti ha ridisegnato completamente tutto l'ambiente, perché spazio e tempo da quel momento sono stati vissuti in maniera completamente diversa. Pensate che rispetto a quello precedente, l'era digitale è un tempo diverso, più intenso, dove le cose possono accadere contemporaneamente, sovrapponendosi. Guardate lo schermo di un telefonino o di un *tablet*, nel quale si possono aprire più finestre e si può accedere a moltissime attività nello stesso momento. È la stessa tentazione che ho io quando sono in macchina e arriva un messaggio su *WhatsApp*, sebbene abbia il telefono messo da parte difficilmente riesco a resistere e non guardarlo, dovrei aspettare di fermami ma non lo faccio, corro a tutti gli effetti un rischio, ma *devo* guardare che messaggio mi è arrivato. Questo esempio per farvi capire cosa intendo dire parlando di un tempo che si è reso 'verticale' rispetto a prima; esattamente come lo spazio digitale che oggi misuriamo tramite la connettibilità, non di certo attraverso il metro. Il nostro spazio è definito più dal 'campo di ricezione' che dai metri: la comunicazione non avviene più in un luogo circoscritto come accadeva prima.

Tutto questo ha cambiato due elementi fondamentali che ai miei tempi erano considerate due conquiste verso le quali si era articolata l'idea di una crescita sana: la capacità di stare da soli e la capacità di attendere. Nessun bambino nasce con queste doti – possiamo definirle così? - innate; nessun bambino ha la capacità di stare da solo o di attendere, sono conquiste della mente sana quando cresce.

Se voi oggi parlate di 'capacità di attesa' ad un figlio, vi ride in faccia e vi dice che è una perdita di tempo, e se gli parlate di 'capacità di stare da soli', lui vi risponde con solitudine. Non perché è lui strano, ma perché la capacità di attesa può anche averla o sperimentarla, ma l'elemento digitale ha portato ad eliminare la separatezza.

Quando io avevo 14 anni, ed in sintonia con il mio gruppo di amici

la capacità di stare da soli e la capacità di attendere

cominciavamo ad avere le prime cotte verso le ragazze o ad imbastire le prime storie amorose, arrivava l'estate e magari per diverse settimane o un tempo ancora più lungo non potevamo vederci. Ricordo ancora l'angoscia, la paranoia con cui si arrivava poi a settembre che sembravamo alle soglie del TSO: tutti noi terrorizzati dall'idea che durante l'estate ci fossero stati possibili tradimenti – reali o immaginari – e la consapevolezza che non avremmo avuto mai la certezza di quello che era accaduto, nessuno poteva farci da testimone o darci garanzie. Con i social network oggi sembra molto più facile: se nella coppia di adolescenti uno dei due prende una sbandata per un terzo, lo si viene subito a sapere, ma il punto è che all'epoca eravamo costretti a vivere questa situazione proprio perché passavamo le estati separati, sia fisicamente che rispetto qualsiasi cosa si intenda per connessione; oggi, pur magari stando separati fisicamente – ma al massimo le vacanze gli adolescenti oggi le vanno a fare con il rispettivo partner o con il gruppo di amici – c'è sempre e comunque una connessione virtuale. Vedere i figli che non si separano mi fa pensare a cosa ne sarà di loro, e mi confronto su come sia cambiato il mondo: la separatezza non ha più senso e questo ci ha reso tutti un pochino più compulsivi, tutti sentiamo di non avere più né lo spazio né il tempo.

3. Il tempo digitale

L'era digitale ha sottratto il tempo soprattutto a noi adulti perché non eravamo organizzati, e proprio per questo dobbiamo essere indulgenti con noi stessi. Non so se riuscite ad avere tempo per voi stessi e che cosa significa. Io quando so di non avere nulla da fare vado a rivedere cose inutili che ho visto cinque minuti prima, a che pro ancora non l'ho capito, perché ho scoperto da poco che se io rispondo, mi impegno, dedico due ore a fare tutte le cose che devo fare per lavoro via e-mail e penso «Almeno così mi riposo», come per magia, dopo mezz'ora, arrivano altrettante cose da fare e da sbrigare.

Per cui state attenti, perché è un meccanismo simile al criceto che continua a girare sulla ruota: ad un certo momento pensa di essere arrivato chissà dove, ma in realtà sta sempre lì.

Questo discorso non è assolutamente legato alla produttività, dobbiamo stare attenti perché è uno scherzo della mente. Io penso di perdere il cellulare dalle tre alle quattro volte al giorno, magari è davanti a me ma non lo vedo, lo guardo ma non lo vedo. Tutto questo con

un'angoscia che non vi dico, perché perdere il cellulare equivale a dire «Mi licenzio, perché ho perso tutti i contatti, tutte le mie cose», in realtà non è vero, ma nella mia idea terrificante di perdere il cellulare faccio rientrare il terrore di perdere tutto. Ad un certo punto, pieno di angoscia quando non lo trovo più, quando penso che la cosa più sana da fare sia andare a comprarmene un altro, chiedo ad un mio specializzando di farmi uno squillo, avendo di sottofondo una paura incredibile di aver addirittura disattivato la suoneria, perché se questa non si sente davvero, allora sì che precipito negli abissi. Per fortuna però ho preso l'abitudine di non togliere mai del tutto la suoneria ma abbassare solamente il volume. Lo specializzando che tenta di togliermi da questa situazione d'angoscia pigia sul tasto della chiamata, e se avessi modo di misurarmi la frequenza cardiaca nel secondo che passa dal premere il tasto di invio allo squillo del telefono, avrei la prova di essere ancora più ipocondriaco di quello che sono convinto di essere, ovviamente poi il telefono sta sempre sulla scrivania dove l'avevo lasciato senza però riuscire a trovarlo.

Vi racconto questo perché può essere che il genitore compia la medesima azione con un neonato di 3-4 mesi su un seggiolone che lo osserva. Anche se il bambino non capisce fino in fondo cosa stia capitando, qualcosa comunque gli arriva, che è il valore attribuito al cellulare creduto disperso e per il quale l'adulto si dà tanta pena e agitazione. Questo è il motivo per cui quando voi lasciate il *tablet* o il cellulare ad un bambino di sei mesi per la prima volta, perché piange e non c'è più niente da fare per calmarlo, la concessione che gli viene fatta – che è a tutti gli effetti una trasgressione perché gli consegno uno strumento che in una circostanza tranquilla non gli lascerei in mano – e se avete la pazienza di guardarlo per qualche secondo vi renderete conto che, pur avendo questo strumento fra le mani per la prima volta, lui già sa di che cosa si tratta.

Non pensate che questo maccanismo sia nuovo di quest'epoca; quando quelli della mia generazione erano bambini avveniva la stessa cosa con le chiavi di casa o con quelle della macchina: tutti i giochi non funzionavano più, però le due cose che non si potevano tenere in mano perché se si perdevano dovevi chiamare il tecnico della porta blindata, ti venivano consegnate in quel momento. I bambini stavano buoni perché gli veniva dato questo strumento, che non era neanche un gioco, ma *il gioco* consisteva proprio nel fatto che il papà ti consegnava l'oggetto proibito, e poi andava a finire che te lo riprendeva.

Con il cellulare accade proprio questo: io consegno alle mie figlie

il telefonino o il *tablet* per la prima volta e loro, da una situazione inconsolabile, si calmano. Tantissime volte gli lasciamo questi strumenti perché, diciamo, sono dei baby-sitter formidabili; ed io sono pieno di mamme che mi dicono «Dottore, quando lascio mio figlio davanti al computer non lo si sente più, e per me significa che in qualche frangente di tempo posso per un attimo pensare a me stessa». Questo è il diritto di tutti i genitori, perché se stiamo sempre a pensare ai figli diventiamo matti noi e facciamo diventare matti loro. Però dobbiamo renderci conto di questo aspetto: i bambini si divertono di più se qualcuno gioca con loro; le condivisioni dei tempi e degli spazi vanno fatte quando i bambini sono piccoli, non hanno lo stesso valore se fatte quando sono adolescenti. Con i figli adolescenti la distanza più sana è data dalla fiducia. Poi noi, dal nostro punto di vista, possiamo anche venire traditi nella fiducia, ma lo dobbiamo accettare perché abbiamo una funzione diversa nei confronti di chi deve crescere. Essere traditi dai figli può accadere, non è piacevole e va fatto presente, ma dobbiamo rimanere nella relazione se un adolescente ci frega senza farsi male.

4. Lo sguardo e gli occhi

Io però oggi con voi voglio insistere rispetto il fatto che le condivisioni con i figli vadano fatte quando i bambini sono piccoli. Vi dico questo perché nel primo giorno di ambulatorio che ho fatto, la cosa che mi ha colpito di più di tutte è che questi giovani pazienti non mi guardavano negli occhi, nessuno di loro. Quando, lavorando *vis à vis*, ho incrociati i loro occhi, ho trovato dentro una rabbia incredibile che loro volevano nascondere a tutti i costi. Io quando sono arrabbiato non voglio nascondere, anche se una persona che non mi conosce mi sta vicino, percepisce che voglio buttar fuori qualcosa, questi adolescenti no: in loro c'era tutto lo sforzo di tener dentro questa rabbia e non farla esplodere. Questa è la base del ritiro sociale: ragazzini che in maniera centripeta *stanno dentro*, non vanno fuori, esattamente come la rabbia. Dopodiché ho scoperto l'acqua calda: con la *webcam* non si diventa rossi, perché le emozioni passano sempre attraverso il corpo, come i sentimenti passano per la consapevolezza e la verbalizzazione; possiamo anche mentire a qualcuno come dicendo *Ti amo*, può darsi che non sia una menzogna ma l'altro non si fida di questa frase, si fida invece se nel dire questo mi vede diventare rosso. Se alla fine di una serata uno arrossisce un po', abbassa gli occhi e in questo modo

Questa è la base del ritiro sociale: ragazzini che in maniera centripeta stanno dentro, non vanno fuori, esattamente come la rabbia

non controlla il rossore - come anche non posso controllare la mia balbuzie o nessuna emozione che passa per il corpo – e proprio perché non posso controllarmi, questo modo di comunicare è assolutamente autentico, mi mette a nudo e lascia trasparire sempre la verità.

Questo accade solo se si è a portata di contatto fisico, se non lo si è come utilizzando la *webcam*, si coglie un'emozione che non passa per il corpo, non diventa comunicazione all'altro ma rimane dentro. Per cui io ho cominciato a pensare che ogni *screen* digitale sia anche una barriera protettiva contro stimoli emotivi insopportabili, come una seconda pelle, e che i ragazzini non mi guardavano negli occhi proprio perché la ferita stava nell'emozione, nel rispecchiamento emotivo, nell'idea di guardarsi negli occhi.

Anche per noi adulti guardarsi negli occhi è una sorta di sport estremo: chiunque se si guarda negli occhi per più dei due secondi leciti, immediatamente dopo avrà un pensiero paranoico; due perfetti sconosciuti, senza diagnosi psichiatrica alle spalle, possono arrivare alle mani perché si sono guardati negli occhi un secondo di più del consentito, il che è completamente folle, eppure accade. I bambini, invece, guardano negli occhi tranquillamente, non hanno problemi.

5. La spinta irrefrenabile conduce all'esperienza

Davanti a questa situazione di *impasse* pensai allora di andare a ritroso: ho cominciato a parlare con le mamme e ho visto che sono loro ad avere tante difficoltà.

Mi sono reso conto di che cosa fosse questa rabbia; avete presente quando i bambini piccoli scendono dalle sponde del letto per la prima volta, che noi adulti ci prendiamo un colpo, vorremmo essere lì ad accompagnare ogni loro movimento ma guardandoli ci sembra una cosa che hanno fatto altre cento volte talmente sono bravi. Lo fanno con un'agilità, un coraggio che non è irresponsabile, è qualcosa che va oltre: sono irrefrenabili. Com'è irrefrenabile un bambino che comincia a gattonare: è un omicidio fermarlo la prima volta. Lo stesso processo avviene quando un bambino cammina per la prima volta da solo, così accade per tutte le volte che i bambini vanno incontro ad un'esperienza nuova, ed il termine esperienza intende proprio fare le cose per la prima volta, non per la seconda. La ripetizione dell'esperienza non esiste.

Provate a ricordare quando avete fatto una cosa per la prima volta e ne risentirete l'emozione; ad esempio pensare in senso creativo

significa pensare ad una cosa a cui non si era mai pensato prima. La mia presenza nella vostra Università oggi ha senso solo se facciamo nuovi pensieri, se pensiamo ad una cosa che non ci era mai venuta in mente prima. Esattamente come le intuizioni: un conto è ragionare su un argomento prestabilito, che è un'operazione della consapevolezza, dell'Io cosciente; diverso è invece ragionare su un'intuizione che irrompe senza chiederci il permesso, come le emozioni, il rossore, i sogni, sono operazioni completamente diverse. I bambini fanno tante esperienze perché fanno tante cose per la prima volta, ed è quella spinta che li porta a gattonare, a scendere dalle sponde del letto, tutte le cose che abbiamo elencato prima. L'esperienza è irrefrenabile, è la stessa spinta che porta un adolescente ad uscire la prima volta di casa da solo. È la stessa energia, la stessa forza che, se non ha una direzione centrifuga, ce l'ha centripeta, e porta un paziente, tramite la paura, a non uscire di casa, situazione che costituisce la base del ritiro sociale.

6. Il rispecchiamento emotivo

Per cui io mi occupo di questa spinta, che è completamente invertita quando i ragazzi sono adolescenti, perché il ritiro sociale in adolescenza è un sintomo grave dal momento che l'adolescente deve vivere in relazione con il proprio gruppo di pari. È proprio un'inversione di tendenza, un comportamento che sembrerebbe essere contro natura ed è il sintomo più grave che un adolescente possa avere, più delle tossico-manie, dal mio punto di vista. Tanti ragazzi riescono ad uscire da questa *impasse* 'grazie' agli stupefacenti; i miei pazienti non usano queste sostanze e allora mi sono chiesto: com'è possibile che avvenga tutto ciò?

Avete presente quando un bambino per la prima volta si stacca dalla mamma e fa i primi passi da solo? Avete presente com'è concentrato? Esattamente come quando un bambino gioca da solo, notate com'è serio? Se solo l'adolescente studiasse così, sarebbe fatta. Il bambino è concentratissimo, perché il gioco è una cosa seria. Pure arrivare a camminare da solo per la prima volta è una cosa seria, è la cosa più seria che possa fare in quel momento di vita. Quando poi arriva a toccare il muro, la prima cosa che fa è girarsi e cercare gli occhi di un adulto, può essere il fratellino, la nonna, la baby-sitter, la mamma, il papà. E gli occhi del bambino, quando cercano l'altro sguardo, hanno all'inizio un'espressione ancora vuota, perché il destino di quello

*Il bambino è
concentratissimo,
perché il gioco è
una cosa seria*

sguardo sta negli occhi dei genitori. Se il genitore da piccolo ha avuto un fratellino che ha dato una capoccia ed in seguito a quella gli hanno messo i punti, il genitore state certi che avrà riempito la casa di para-spigoli da prima che il bambino cominciasse a camminare, perché nell'immagine del genitore c'è il *suo bambino* che ripete l'operazione.

Dove siamo esistiti per la prima volta non è nella pancia della mamma, ma nell'immaginazione dei nostri genitori. Siamo stati desiderati per la prima volta ancora quando mamma e papà non si conoscevano; possiamo essere stati immaginati quando la mamma andava a scuola, alle elementari, alle medie, quando giocava con le bambole. Io per esempio mi immaginavo di avere un figlio maschio che mi facesse da aiutante, poi una figlia femmina ed in ultimo un maschietto di rinforzo che facesse la *mascotte*. Poi non è andata così. Mia moglie si sarà immaginata chissà cosa, queste rappresentazioni non entrano mai in condivisione, ognuno immagina sempre e solo se stesso, e quando poi si va a vedere la prima ecografia tridimensionale immediatamente mentiamo a noi stessi dicendo: «Oh! È uguale alla mamma. È uguale al suocero». Ognuno in realtà vede sempre e solo se stesso. C'è poco da fare, i figli si fanno anche per questo, per continuare a sopravvivere come DNA ma anche come identità. Questo è importante perché noi tutti siamo anche diventati come i nostri genitori ci hanno immaginato. Però se siamo solo il prodotto di queste immagini non ce la possiamo passare bene, la nostra salute mentale non sta nel colludere con queste immagini, ma nel crearsi uno spazio di sopravvivenza senza essere schiacciati.

Avete presente quando il bambino fa qualcosa spontaneamente, per cui i genitori lo guardano e dicono: «Ma che gli è preso? Da chi ha preso?». Per prima cosa dobbiamo smettere di avere paura di tutte le cose che non ci siamo immaginati prima; tutte le volte che un figlio ci meraviglia vuol dire che è cresciuto, tutte le volte che un paziente ci sorprende, vuol dire che è cresciuto e tutte le volte che un paziente ci meraviglia e un figlio ci sorprende, vuol dire che prima non lo abbiamo immaginato. Dunque, se esiste qualcosa che non abbiamo immaginato prima, vuol dire che non va bene? Il mondo dev'essere per forza fatto a nostra immagine e somiglianza per funzionare? Converrete con me che forse è un po' onnipotente come ragionamento, eppure lo facciamo praticamente tutti. Per cui impariamo almeno a *svegliarci* e a non fare della meraviglia una fonte di angoscia.

Ritorniamo a questo bambino che ha raggiunto il muro: si gira e cerca

un adulto che deve partecipare attivamente a quello che ha fatto. Negli occhi della madre è racchiuso il destino di quell'esperienza: se la madre sorride, il bambino sorride e cresce, se la madre ha la paura negli occhi, il bambino retrocede un pochino. Magari riproverà a fare quell'esperienza, ma non gli servirà per crescere. Quando mamma e figlio si guardano negli occhi si chiama rispecchiamento emotivo, che significa guardarsi negli occhi e pensare la stessa cosa. Serve per integrare l'identità, i bambini ne vanno matti, tant'è che chiedono sempre: «Mamma mi vedi? Mamma guarda cos'ho fatto». Loro vogliono stare al centro dell'attenzione perché è loro diritto, ma non vogliono essere guardati, vogliono essere *visti*. Visti significa guardati e pensati. Se penso quello che guardo, vedo. Se voi andate a casa e guardate un quadro che avete già avuto sotto gli occhi tante volte e lo ri-guardate *pensandolo* per cinque minuti, vedrete un altro quadro; vedrete in quel quadro cose che non avete mai visto prima, perché cominciate a guardare, proiettare e vedere. I figli per sentirsi vivi hanno bisogno di questo.

Nella natura del rispecchiamento emotivo c'è il destino di moltissime cose

Nella natura del rispecchiamento emotivo c'è il destino di moltissime cose, perché se io avessi voluto fare il calciatore e poi non ci sono riuscito, il giorno in cui mio figlio maschio giocherà a pallone e segnerà un goal, io lo guarderò in maniera tale che quello giocherà a pallone per tutto il resto dell'infanzia; i bambini hanno bisogno di sentirsi *vivi!*

7. Il mancato rispecchiamento emotivo

In quest'epoca invece accade che i bambini si sentano annullati, per cui se un bambino fa un goal e il papà, a cui non importa del traguardo raggiunto, lo guarda con l'occhio spento, avviene un annullamento nel figlio. Se questo atteggiamento da parte del padre o dei genitori è perpetrato tutti i giorni, il rischio è che cresca un bambino che può avere dei problemi. Se addirittura il rispecchiamento emotivo non avviene proprio perché il bambino sta da solo, per esempio davanti al computer, capite bene che questo bambino avrà dei problemi quasi sicuramente. E quell'energia che muoveva l'esperienza dobbiamo chiederci che fine ha fatto, perché se non avviene il rispecchiamento emotivo non c'è esperienza, e se non c'è esperienza quell'istinto irrefrenabile come si traduce? Viene trattenuto dentro al bambino e diventa un macigno, sempre più pesante. A quel punto i bambini impiegano tantissimo del loro tempo, ad un certo punto quasi

tutto, nel provare a gestire questa situazione, si abituano a vivere questa sensazione come se fosse normale.

Per prima cosa non si concentrano se sono impegnati a gestire questo disagio, che non riescono a riconoscere come rabbia. La chiamo rabbia perché all'esterno si manifesta esplodendo, ma non so se si possa definire rabbia, dal momento che questa è un artefatto nostro, degli adulti. Per i bambini è un peso che non riescono a riconoscere, che li soffoca. Come la gestiscono? Una quota di questa rabbia, che è energia inespressa perché non è potuta diventare esperienza, si manifesta attraverso i sintomi somatici. Questi non sono ancora malattie perché i bambini sono ancora piccoli. Avremo così bambini con sintomi fisici, che si ammalano poco prima della gita, prima del compleanno, della festa, e le mamme che diranno: «Poverino, gli è venuta la febbre, ci teneva tanto». Questi sono bambini che stanno somatizzando il disagio interno che provano.

8. Ritiro sociale

Se la mente è poco evoluta perché ancora in via di sviluppo, esistono tre livelli di relazione mente-corpo: quello basale è la psico-somatica. C'è un grande psicoanalista, Eugenio Gaddini, che parla dei sintomi psicosomatici come *fantasie del corpo*, cioè pezzi di mente che non diventano mente ma rimangono incastrati nel corpo. Il sintomo psico-somatico, che sfocia poi nella malattia psico-somatica, si deve curare nel corpo e, una volta incastrato lì, prigioniero del corpo, questo pezzo di mente che non riesce a differenziarsi ha bisogno di essere curato.

Livelli di interazione mente-corpo:

1. Psicosomatica = livello basale
2. Ipocondria = livello evoluto. È la lettura dei segnali del corpo in termini di malattia; la mente immagina di possedere un corpo malato: non è una fantasia nel corpo ma sul corpo. Le persone ipocondriache si recano molto spesso in Pronto Soccorso per accertarsi di questi mali ma lo psichiatra non lo vogliono vedere. È un disturbo delirante che al suo centro ha come idea delirante il corpo malato.
3. Conversione isterica = livello più benevolo. È lo spostamento nel corpo di un conflitto psichico che è stato risolto.

Ritirati sociali: questi soggetti manifestano i sintomi psicosomatici che non sono ancora sfociati in qualche accenno ipocondriaco. Solitamente i miei pazienti adolescenti arrivano da me terrorizzati dall'idea

ipocondriaca di aver contratto la sclerosi: si trascinano dietro questa angoscia.

Alla base di ogni dipendenza patologica c'è sempre un'angoscia più profonda e la dipendenza patologica è sempre un tentativo disfunzionale di soluzione di quell'angoscia

Alla base di ogni dipendenza patologica c'è sempre un'angoscia più profonda e la dipendenza patologica è sempre un tentativo disfunzionale di soluzione di quell'angoscia. Nessun tossicodipendente vuole morire o perdere l'equilibrio come scopo principale, ma tutti i tossici vogliono provare a mantenere l'unico equilibrio possibile; le ricadute sono un'occasione per vedere se le cose sono cambiate, non sono fallimenti e la vera manipolazione del tossicodipendente è quando noi pensiamo di avergli salvato la vita.

Facciamo un esempio: un bambino ipocondriaco con sintomi somatici deve gestire la rabbia; se questa emozione si rivolge verso l'apparato cognitivo diventa un disturbo dell'apprendimento: dislessia, disgrafia, discalculia ecc. sono sintomi e, dal mio punto di vista, sono disturbi affettivi basati sulla disistima di sé. Se quindi si forniscono rinforzi positivi al bambino con disturbi dell'apprendimento (come dirgli che è bravo nel fare quello che gli viene assegnato, in modo da incoraggiarlo nel proseguo dei suoi esercizi scolastici) dopo alcuni mesi si noterà un cambiamento positivo senza l'ausilio di alcun tipo di farmaco, test ecc. A mio avviso c'è quello che io chiamo un eccessivo 'furore diagnostico' nei confronti dei bambini; i bambini hanno bisogno di giocare e di avere dei genitori che vedano il mondo con i loro occhi.

Ci sono poi bambini che anziché farsi venire il disturbo dell'apprendimento, diventano 'bambini razionalizzatori': vanno bene a scuola, sono calmi, quasi adulti. Per me questa è una tragedia! Come i bambini che a quattro anni leggono per sopperire a un'insoddisfazione del genitore. I nostri limiti sono i nostri confini, non sono i nostri deficit.

9. Le norme, il terapeuta e i genitori

Il modo in cui questa rabbia viene gestita dai bambini è attraverso i 'giochi-sparatutto', il *game compulsivo*. Se ne vengono privati mediante il sequestro dei giochi o del computer, i bambini esplodono, e non perché sono gioco-dipendenti, ma perché questa modalità serve loro a mantenere un equilibrio molto deficitario ma pur sempre necessario. Il bambino farà arrabbiare il genitore perché cercherà comunque il modo di sfogarsi; se non lo fa, questa tipologia di bambini si ammala, non riuscendo ad incanalare la gestione di questa rabbia. Ma non sono nati così, è qualcosa che gli è accaduto: i genitori, l'ambiente, che non si mettono in interazione con il bambino pensando di non saper giocare

con lui: il bambino che gioca da solo con il *tablet* si sta consolando. Come pensiamo allora di applicare i modi che ci hanno fatto crescere ai bambini di oggi? Loro apprendono in maniera diversa; servirebbe stare vicino all'apprendimento del bambino.

Le regole non servono a vincere sul figlio o a farlo obbedire, se sono rivolte a questo scopo generano e fanno accumulare rabbia, debilitando la crescita. Il genitore deve chiedersi sempre a cosa serve la regola prima di imporla; le regole sono necessarie per l'acquisizione del senso del limite e ad innescare trattative: nella trattativa, che dura molto più di un atto di ubbidienza finto o vero, i figli e i genitori si conoscono. La trattativa finisce nel punto reciproco di massimo sforzo, quando si arriva ad un compromesso, in questo modo crescono sia i figli che i genitori. Nella psicanalisi questo processo prende il nome di frustrazione ottimale: le regole ci hanno fatto crescere, le frustrazioni sono solo quelle tollerabili da parte di chi le deve fare, non da parte di chi le dice. Le altre generano dolore, rabbia, che poi portano ai sintomi.

Il genitore deve chiedersi sempre a cosa serve la regola prima di imporla

10. Ritirato sociale web-mediato

Il ritirato sociale gioca in solitaria, è tanto se gioca *online*. Non tiene neanche un profilo sui social network; le persone che hanno un profilo *social* sono in genere quelle che riescono ad andare a scuola, però c'è una linea molto marcata tra i ritirati sociali e chi riesce a non esserlo. Alcuni di quelli che riescono a non ritirarsi e ad uscire lo fanno con un'operazione proiettiva dovendo gestire questa rabbia: significa che proiettano all'esterno l'idea di un persecutore. Essi escono con l'idea che possono incontrare qualcuno che li perseguita; è come se prendessero la rabbia, la mettessero al di fuori e la attribuissero ad un persecutore, non riconoscendola come propria. Sono queste le potenziali vittime di *cyber-bullismo*: questi soggetti sono vittime ancor prima di incontrare il bullo, che è il genitore assente.

Chiunque, anche fra noi presenti in sala, è stato deriso o escluso almeno una volta; ma alcuni bambini più di altri, davanti allo stesso livello di stress, reagiscono adottando solo condotte evitanti che li portano ad essere picchiati e presi in giro.

Non possiamo evitare l'aggressività che, per quanto sgradevole sia, fa parte della vita dei bambini, degli adolescenti, degli adulti; la differenza la fa il corredo interno di un bambino rispetto allo stesso gesto di aggressività. Per questo una vittima è tale ancor prima di

incontrare il bullo, perché inconsciamente c'è quasi un'attività di provocazione della vittima verso il bullo: la vittima non fa nulla per rendersi irriconoscibile.

Ci sono bambini che arrivano all'adolescenza con un'aggressività esagerata e altri invece che non si azzardano ad essere aggressivi perché, per esempio, da piccoli hanno dato un colpetto sul ginocchio della madre e lei ha risposto a questo naturale comportamento con frasi del tipo: «Non permetterti mai più di fare una cosa simile», questi sono tutti giochi di rispecchiamento con i genitori.

Quando prendi in cura dei ragazzini ritirati sociali ti fanno venire la rabbia – chiamato *controtransfert* del terapeuta - che è quella che in fondo provano loro. Il lavoro con la vittima è lunghissimo. Al contrario, i bulli se empatizzano o provano un leggero senso di colpa, cambiano subito direzione; lavorare con loro è molto più semplice, a meno che non abbiano un beneficio secondario strutturato (es. vendere erba). Se si riesce a far sentire il bullo 'buono', questa cosa lo sconvolge.

Il grande elemento che sconvolge i giovani e che media la persecuzione della vittima, è l'esperienza di vergogna: è un crollo al quale non c'è riparazione, l'elemento della visibilità è determinante. Ma non bisogna categorizzarli in adolescenti 'buoni' e 'cattivi', il nostro lavoro va oltre a queste distinzioni. Dobbiamo accedere ad un'idea complessa degli adolescenti.

In riferimento al rapporto visibilità-vergogna pensiamo al web, piattaforma virtuale all'interno della quale c'è visibilità. Ad esempio un bambino bullizzato e che per questo motivo cambia scuola, tramite il web può essere riconosciuto: nella rete i dati e le immagini rimangono. Per cui, se egli ha un'idea persecutoria, rimane incastrato in questa persecuzione; si passa dall'essere aggrediti al sentirsi perseguitati, e questo genera autolesionismo e, nei casi più gravi, il suicidio. Quanto deve sentirsi solo un bambino per compiere certi gesti?

I farmaci vanno dati solo per rendere i sintomi tollerabili. L'unico antidepressivo è aiutare i giovani a tollerare il lutto, a fargli vedere che è superabile; se in questa operazione non riesce va sostenuto, tutto il resto è un delirio nostro, infatti, o i farmaci non fanno effetto oppure il ragazzo non li prende.

11. L'autenticità del rapporto terapeutico

Per quanto riguarda i protocolli che vi consegnano, sono a mio avviso la morte del pensiero. Quando ve li propongono fateci quello che volete, però il vostro pensiero deve essere un'altra cosa. Vi spiego perché: i vostri pazienti non hanno bisogno dei protocolli, hanno bisogno di voi e, fondamentalmente, della vostra devozione, che per me significa proprio spendere il vostro tempo per loro, regalarglielo. Quando io devo fare un'interpretazione ad un mio paziente, se la faccio velocemente, con la libreria alla mano, la voce di Freud accesa in testa, credetemi, funziona poco. Se la faccio magari balbettando, sbagliando, in maniera incerta, magari in due volte e con difficoltà, allora è più trasformativa.

Per cui quando un paziente vi fa una domanda, non abbiate paura di dire che non sapete, poiché è di questo *non-sapere* che il paziente si fida di più. Sembra assurdo, eppure i pazienti si fidano dei nostri limiti, dei nostri confini, della nostra autenticità, non delle fantasie o delle congetture che potremmo avere in testa.

Tornando ai protocolli, io lavoro nell'Università e con questi protocolli ho a che fare, li faccio fare agli studenti perché effettivamente esistono, ma nel concreto li firmo e basta.

L'autenticità è tutt'altra faccenda.

Detto ciò, la presa in carico incomincia dalla telefonata, perché i pazienti, cioè i genitori, quando chiamano dicono: «Ma sì, forse mio figlio non vuole venire ed ha ragione». Ed io rincaro dicendo che ha proprio ragione perché la richiesta è: «Vieni in questo posto perché hai la dipendenza da Internet», che non esiste. Per cui se il figlio dice di non voler venire mette in atto un atteggiamento conservativo, si difende, non è che resiste; le resistenze servono a poco. Il concetto di resistenza serve a poco, non quello di difesa. Noi siamo abituati, per lo meno io in psicanalisi, che le resistenze vanno attaccate: non è così. Dimenticate la parola resistenze e sostituitemela con difese, e cominciate a considerare che quando un paziente ha delle difese, significa che ha qualcosa da difendere, e questo è una cosa buona. Le difese vanno accolte, mai attaccate.

12. Le difese sane

Vediamo adesso quando un paziente ci dice di *no*, magari ad una diagnosi che gli diamo perché non la sente sua. Ebbene, quando noi diciamo di *no*, o quando un bambino dice di *no*, si fida dei suoi genitori, pensa che anche dicendo di *no* non perderà l'amore di mamma e papà; e ci mancherebbe che così fosse! Al contrario, se un bambino dice sempre di *sì* è un povero disgraziato.

Detto questo, i nostri pazienti dicono di *no* ed hanno ragione, quindi se volete rivederli dovete dire con molta chiarezza, forse l'unica prescrizione che dovete fare ai genitori: «Dica a suo figlio che Internet non c'entra niente, e che lui in questo momento è pieno di rabbia e che non è nato così». In queste tre cose c'è tutto, i ragazzi si sentono compresi e ai genitori va ripetuto: Internet non c'entra niente, è pieno di rabbia e non è nato così, che significa «Se vieni capiamo che è successo», e loro state sicuri che vengono. Al massimo gli si può dire di venire solo una volta per conoscermi, per fare una chiacchierata, solo questo. L'80% dei ragazzini che non erano intenzionati a venire, vengono. Agganciati in questo modo i ragazzi, a questo punto vi ritroverete dei genitori ansiosissimi, in genere c'è una psicosi nella coppia – psicosi, non schizofrenia.

Bisogna parlare ai genitori, perché come il negativo di una foto i figli rispecchiano il modello; questi genitori sono pieni di aspettative sui figli, per compensare le delusioni che i loro genitori, a loro volta, hanno avuto su di loro. Per questo motivo magari tante mamme fanno studiare i figli e fanno ruotare tutto intorno al voto o alla carriera, perché loro stesse pensano di aver deluso i loro genitori – molto spesso il padre - perché non hanno finito l'Università, ecc. O pensiamo alle tante mamme che adottano i bambini; io una cosa che comprendo poco sono i criteri per le adozioni: si dà molta importanza a quanto possa essere grande la stanza da letto del bambino/ ragazzino, specificando quante finestre ha, quanti metri quadrati ha la casa in totale e tanti altri dettagli che io non capisco, però bisognerebbe anche spiegare alle mamme che non lo sanno che con l'adozione non stanno salvando la vita ai bambini, che in un modo o nell'altro se la sarebbero anche cavata – attenzione, facendo questi esempi non voglio sminuire un gesto così grande come quello dell'adozione – ma sono dell'idea che oltre ai puri tecnicismi legati alla casa sia anche necessario informare queste mamme che l'adolescenza di questi bambini non sarà più leggera delle altre, di quelle attraversate dai figli biologici, anzi,

l'esatto contrario! E ritengo sia necessario sostenerle queste donne, perché la mamma che adotta ha in fondo l'idea di aver fatto un'opera buona, ma questo è solo un verso della medaglia: nell'adozione è il bambino che salva la vita alla mamma perché le conferisce la maternità. Come dicevo poco fa, quel bambino più o meno se la sarebbe cavata, ma comunque non l'ha chiesto lui di essere adottato, invece la mamma che adotta dovrebbe fare un lavoro su di sé, perché poi quando arrivano i bambini adottati che si prendono cura delle aspettative ideali di questa mamma, più o meno resistono, ma la maggior parte di essi ha dei livelli di rabbia dentro che sono molto alti, proprio per i contenuti che hanno vissuto; la mamma nel sentire questi le viene da proteggerli per forza dalle situazioni, e qui torniamo ad allargare il cerchio riferendoci alle madri in generale e non più solo a quelle adottive, perché se noi diventiamo 'persecutori' dei nostri figli con l'ideale dell'amore speciale e gli diciamo: «Mamma ti vuole tanto bene e per questo in posti pericolosi come la discoteca non ti ci manda», «Ma mamma ci vanno tutti», «Le altre mamme se ne fregano dei figli, per quello ci vanno».

Questo non funziona con i nostri adolescenti. Sappiamo bene che mandare un figlio in discoteca fa venire l'ansia, ma da genitore sono chiamato a fare questo sforzo, proprio fidandomi di lui, ma non posso dire: «Papà ti ama talmente tanto che non ti dà il permesso» perché così non funziona, sappiamo che non è così. Dal nostro punto di vista il ragionamento fatto sembra corretto, ma non lo è per i giovani che hanno quell'energia dentro che necessita di nuove esperienze, un'energia assimilabile a quella che li portava a gattonare e poi a muovere i primi passi da soli.

Per cui magari davanti al divieto del genitore escono ugualmente, di nascosto e infrangendo la regola, e in questo sono allo stesso tempo arrabbiati e si sentono in colpa, sentendosi in colpa per 'liberare la mente' e divertirsi bevono, bevono un po' tutti in discoteca, ma quello che questi adolescenti vogliono mettere a tacere con queste bevute fa loro male.

Inseguire i figli significa costringerli a mantenere la distanza, ad allontanarsi. Io dico sempre che i genitori fungono da faro per il figlio adolescente, che è invece come un pescatore: se il faro è spento vuole dire che i genitori sono assenti; se è acceso, i figli hanno la via illuminata, o se non è la via almeno il circondario, e sanno come tornare vicino; ma peggio ancora se il faro tiene la sua luce puntata sul pescatore con l'idea di fargli più luce: il pescatore allora comincia

*Inseguire i figli
significa costringerli
a mantenere
la distanza, ad
allontanarsi*

a scappare perché si sente braccato, si sente in trappola, non torna a casa da un faro che lo perseguita.

Per cui fate attenzione all'amore speciale: dove sta la differenza?

Quando i figli escono di casa cerchiamo di metter in luce cosa ci immaginiamo. Se ci immaginiamo che stanno in pericolo, inevitabilmente inconsciamente li tratteniamo. Se li immaginiamo che ballano in discoteca, si divertono e non subiscono alcun tipo di violenza, allora non tratteniamo questi figli.

Quando arrivano i genitori li mettiamo subito all'attenti: «Se suo figlio non vuole venire non lo violenti assolutamente, neanche inventando scuse come *Ti porto dal dentista*, e invece poi lo porta da me».

Per cui fatelo presente ai genitori; mi sono arrabbiato con una mamma che una volta mi ha detto di aver dato uno psicofarmaco di nascosto al proprio figlio, e dicendomi «Ora come faccio ad uscire da questa situazione?» voleva scaricare la responsabilità a me. Mi sono preso la responsabilità e l'ho mangiata viva.

Queste cose accadono più spesso di quello che pensiamo, per cui dopo dobbiamo essere credibili. Detto questo, quando arriva la coppia di genitori con il figlio parlo con tutti e tre: quando i figli capiscono che è tutto il contrario di quello che i genitori speravano, si rilassano, sorridono, sono contentissimi. Il genitore va piano piano mandato in crisi davanti al figlio, che deve sentire com'è andata la storia e poi, ovviamente con molta tenerezza, diamo contenimento a tutto ciò che emerge dal racconto dei genitori. Questi poi sono tutti genitori che ci ringraziano con le lacrime agli occhi, dopo ci odiano, ossia quando si sedimenta in loro quello che gli abbiamo tirato fuori, allora la volta successiva torniamo ad accoglierli.

13. I gruppi terapeutici al policlinico Gemelli

Abbiamo molti gruppi di genitori e fundamentalmente li aiutiamo ad andare in crisi. Lo sapete che ragazzi che hanno smesso di andare a scuola per 7-8 mesi hanno poi ripreso spontaneamente ad andarci senza essere mai venuti neanche una volta, dopo solo 6 mesi di terapia dei genitori? E non me le invento queste cose.

I genitori partecipano quindi a questi gruppi: coppie unite, separate, non importa; il punto è andare in crisi, ed è bellissimo vedere genitori, soprattutto mamme, che entrano come depresse ridono nel gruppo. E quando li sentiamo ridere, fundamentalmente cambia atmosfera, e i figli percepiscono queste cose.

In questo clima i figli crescono, riprendono a crescere. L'adolescente non ha bisogno di tante cose: la sua mente vuole quello che vogliamo noi, ogni figlio vuole quello che vogliono i suoi genitori: crescere, senza farsi male. Per cui c'è una grande comunione d'intenti, non esiste conflitto.

Io sento dei genitori dire: «Ora che è adolescente comincia la guerra», ma che guerra? Se uno pensa questa cosa poi è ovvio che si innesca la lotta tra genitori e figli. Oppure sento dire frasi come: «Ora lo raddrizzo io», ma è una follia! Un figlio non è un ramo storto che ha bisogno di essere raddrizzato.

Dopodiché ci sono i gruppi dei ritirati sociali, questi iniziano il percorso sempre non parlandosi, poi col passare del tempo cominciano a scherzare, a giocare, ogni tanto si arrabbiano, questi sono gruppi basati sulle emozioni, per cui ogni tanto qualcuno si arrabbia proprio perché loro si portano appresso tutta la rabbia dentro e la devono *buttare fuori*, per cui fanno discorsi che portano a liti e confusione. Questa è tutta salute per loro, proprio perché sono dinamiche che non avevano mai vissuto.

Questi ragazzi stanno lì non per essere educati, ma per fare cose che non fanno a casa, che non riuscivano a fare; i contenitori analitici servono a far sentire i ragazzi/ pazienti sufficientemente in grado di fare delle operazioni mentali, che sono di rabbia, di aggressività, di seduzione ecc., tutto quello che non hanno potuto fare in altri contesti, a partire da casa. Per fare questo i ragazzi si devono fidare di noi, che dobbiamo essere credibili, che significa che se i genitori arrivano da noi e vogliono parlare senza il figlio presente, bisogna dirgli di *no* in modo deciso. Questo lo facciamo per il figlio e anche per i genitori: vi troverete addosso l'odio dei genitori, ma potete stare sereni, per questo non vi denuncia nessuno.

Io vi prego di non fare il lavoro che fate mettendo al primo posto il codice denaro, perché questo porta a una tragedia. Dovete avere bene in mente che non lo fate per i soldi e che allo stesso tempo ciò che vi viene chiesto di mettere in gioco è la responsabilità: se non ce la prendiamo noi, credetemi, dobbiamo cambiare lavoro.

Cosa significa quindi *prendersi la responsabilità*? La gente pensa «Se sbaglio sarò arrestato». Se uno pensa così per me significa che è pieno di sensi di colpa; pensare agli aspetti legali è quasi un'omissione di soccorso, a questi ci pensiamo dopo, mica abbiamo studiato legge. Se voi ce la mette tutta avete il diritto di sbagliare! Io stesso sbaglio in continuazione, ma so che ce la metto tutta. Alle volte mi prende l'ansia,

I contenitori analitici servono a far sentire i ragazzi/ pazienti sufficientemente in grado di fare delle operazioni mentali, che sono di rabbia, di aggressività, di seduzione

sono paranoico di base io, ma se mi fermo ad ascoltare questo devo cambiare lavoro, perché cosa dovrei fare? Scappare dai pazienti perché quelli potrebbero denunciarmi!?

Ho cercato di farvi cogliere quello che è lo stato d'animo che mi tiene vivo quando lavoro, lo stesso che hanno anche i miei collaboratori. Per cui ci sono i ragazzi che vengono da noi, e se riescono a entrare subito nel gruppo bene, altrimenti vengono sostenuti psicologicamente per quello che si può fare con la sanità nel Lazio, che è quello che è dal momento che tagliano fondi ogni giorno; però io ho dei meravigliosi collaboratori che si prestano a portare avanti il sostegno a questi ragazzi focalizzandosi a farli entrare nel gruppo.

Alcuni che possono permetterselo a livello mentale, e che lo chiedono esplicitamente, li collochiamo *low cost* in qualche terapia privata per poi mandarli ai gruppi strutturati che facciamo al Policlinico Gemelli; per i genitori uguale, ci sono delle mamme a cui non basta il gruppo come contenitore, devono essere proprio sostenute perché delle volte si portano dietro delle storie con tanta sofferenza, e così facendo cambiano il clima, perché nei gruppi si ride, si guardano, sono meno in conflitto di prima e i ragazzi tornano a scuola. Intendiamoci, i ragazzi *vogliono* andare a scuola, non è corretto pensare che non vogliano: delle volte un ragazzo che abbandona la scuola è perché prima prendeva tutti 9-10, è cambiato qualche equilibrio e comincia a prendere solo 6, e lui non vuole prendere 6.

Seguo un ragazzino che mi ha chiamato ieri da Salerno, l'ho visto due settimane fa, gli ho lasciato il mio numero di cellulare e ve lo dico, mi sta torturando. Durante la chiamata di ieri mi ha detto:

Paziente: «Dottore non riesco a dormire», era mezzanotte, e io gli ho risposto:

Tonioni: «Ora manco io però mo'. Che famo? Giochiamo a *Candy Crash?*»

P: «Non dormo perché domani c'ho l'interrogazione e mi voglio prendere un farmaco».

T: «E che c'hai lì?». Era un altro che prendeva il Risperdal. «Se c'hai na' pasticca de Risperdal da quell'altra dottoressa infantile, appunto infantile, de Salerno che te l'ha dato, magnate uno de quelli, ma dillo anche a tua madre».

P: «Ma tanto quello non mi fa niente».

T: «Beh se allora non ti fa niente il Risperdal non so che dì a mezzanotte. Chiedi a tua mamma se c'ha il Lexil». In genere le

mamme tengono sempre queste marche, da ex adolescente lo so bene.

«Va a cerca ne...».

P: «No, non ce l'ha, già gliel'ho chiesto».

T: «Prova a dormí, conta le pecorelle». Gli ho detto una cosa di questo tipo, ho provato con la suggestione, gli ho detto «Vai, pensa che io sto...». Anzi, non gli ho detto pensa che sto vicino a te perché era fin troppo invasivo, gli ho detto «Pensa che io ci sono, che ci rivediamo presto e prova a dormire».

P: «Ma ci riesco?»

T: «Sì», e ovviamente il giorno dopo, messaggio: «Dottore non ho dormito».

Ci siamo risentiti e mi ha detto «Dottore, se non dormo non posso andare a scuola, e se non vado a scuola oppure ci vado addormentato non posso prendere 10, perché io ho tutti 10».

Perché il ritirato sociale o prende 10 o a scuola non ci va, o ha un'immagine idealizzata di se stesso o non esiste.

Ho dovuto urlare al telefono «Vai a prendere 5, vai a prendere 5». Non so se sia andato, ancora non me l'ha fatto sapere. Sentirsi dire «Vai a prendere 5 o 6» li solleva da tutte le aspettative.

Questi sono i ragazzini che con i loro bei voti devono 'tenere in vita' mamma e papà, sono bambini che sono stati idealizzati, ma ad un certo punto non ce l'hanno più fatta perché è stato più forte il richiamo a mettere in primo piano la loro vita, e allora vengono presi dalla rabbia segnata dall'incongruenza che dà questa voglia di vivere con quella che invece sono le aspettative dei genitori. Tutti i ragazzini che non vanno più a scuola hanno dei genitori che alla scuola ci tengono particolarmente: questo rientra nei meccanismi di difesa, non nei disturbi dell'apprendimento! Come dicevo prima, i bambini iperattivi hanno tutti mamme depresse, e anche il bambino deve essere depresso per coerenza della madre? Ma per piacere! Si tratta di una fobia o no? Per cui, consapevoli di queste cose le comunichiamo alle madri davanti ai figli – che a sentire questo aprono sorrisi fieri -, i padri invece oggi vanno incoraggiati, se sono separati cominciano a litigare, se sono presenti non si arrischiano a metter parola.

I modelli familiari sono quasi tutti uguali. Io glielo dico: «Lei ha paura di mettere voce in questo, tra suo figlio e sua moglie», la moglie nel sentire questo ride. Rincarò: «Io al suo posto avrei paura, oggi io l'ho fatto e sono salvo per miracolo», ridono entrambi. Alla fine usciamo rasserrenati, loro sono commossi, mi ringraziano, sì che gliene ho dette

di tutti i colori. Ma gliel'ho dette a ragion veduta, gli interpreto tutto *l'odio* che hanno per i figli, perché i figli si amano e si odiano, se non si odiano neanche non si amano.

14. La fiducia nella scommessa di crescere

*I bambini sono la
prima forma di
separazione dei
genitori*

I bambini sono la prima forma di separazione dei genitori, con un figlio non si starà mai più solo in due, se si ha il coraggio di dire sì alla vita, l'amore si trasforma.

Noi stessi psicologi *odiamo* i nostri pazienti, non dovremmo fare solo il festival dell'empatia, lo sappiamo che l'empatia è fondamentale, c'è chi ne ha di più e chi ne ha di meno, chi prova ad acquisirla, chi fa quello che può. Ma ad empatia assodata dobbiamo riflettere anche su quanto i pazienti alle volte li odiamo, che significa quante volte ci distraiamo quando parlano, quanti pazienti ti fanno addormentare, quanti pazienti delle volte ce li scordiamo, tutte *operazioni controtrasferali*, ma non possiamo pensare solo al bicchiere mezzo pieno, altrimenti non possiamo lavorare, è come lavorare con metà testa.

Un'altra cosa fondamentale nei pazienti gravi: prestate attenzione a quello che succede al vostro corpo. Anche facendo le supervisioni, le facciamo dal corpo in su: corpo-cuore-mente e non mente-cuore-corpo, perché quando fate passare un messaggio attraverso mente-cuore-corpo, arrivando al corpo già hai capito meno, significa che se un paziente non mi fa respirare, mi ha già comunicato delle cose fondamentali.

Per dire il corpo quante cose sa: ci sono delle mamme, o dei pazienti in generale, che se cominciano a parlare a me viene subito da andare a far pipì, e non sono diabetico. Diciamo che quel paziente – e solitamente è la mamma - mi ha fatto venire l'ipertensione, la tachicardia, il sangue è andato più veloce, il rene ha filtrato di più e devo fare subito pipì. Ci sono dei pazienti che mi fanno addormentare, ci sono dei pazienti che *odio* talmente tanto che gli chiedo per un anno se hanno sognato e mi viene risposto «Sì, ma non me lo ricordo», così per un anno intero. Poi ad un certo punto non glielo domando più e mi viene detto «Dottore mi ricordo il sogno», allora io mi sistemo sulla sedia, passano due secondi, mi viene in mente un altro pensiero, e va a finire che mi riprendo alla fine del sogno e mi rendo conto di non aver ascoltato niente. Potete far finta di averlo ascoltato, io una volta ci ho provato, è stata una tragedia, non capivo niente di quello che il paziente le volte successive continuava a raccontarmi!

Eppure accadono anche queste cose, i nostri sbagli sono fondamentali per capire i pazienti: noi non ci sediamo davanti a loro e sbagliamo apposta, ma quando sbagliamo tante volte, quasi sempre sono comunicazioni loro; non dobbiamo fare quelli che dicono: «Oddio non posso parlare perché non so», armati di grande coraggio bisogna dirgli che per un anno gli avete chiesto un sogno, e al vostro «Non ho ascoltato nulla», quello vi guarda, non si arrabbiano mai, in genere si mettono a ridere come voi, perché sono contenti che hanno davanti un essere umano che anche si dimentica le cose, tanto lo sanno che gli vogliamo bene, altrimenti non continuerebbero a sceglierci.

Per cui non abbiate paura di essere autentici, perché altrimenti non esistiamo proprio. E imparate a divertirvi quando lavorate, perché nel nostro lavoro o ti diverti o ti ammali, per cui è molto meglio divertirsi; imparate a giocare.

Evitate momenti istituzionali inutili, io non ci partecipo mai, se dovessi partecipare a tutti i Consigli d'Istituto, i Consigli della Scuola di Specializzazione, i consigli di qua, i consigli di là. Non siamo mai autentici dentro questi consigli, o stiamo zitti o diciamo parolacce mentre usciamo. Sono solo delle terribili perdite di tempo, quelli che contano, invece, sono gli *spazi di gioco* tra adulti: il caffè – e non bisogna mica bere 20 caffè al giorno per giocare, sia chiaro -; la sigaretta - fa male ed io non fumo -, ma quando i miei specializzandi dicono «Andiamo a fumare una sigaretta» vado con loro, perché è il momento in cui mi chiamano con un soprannome, mi prendono in giro, io prendo in giro loro, ci *ricreiamo*. Sono spazi ricreativi: dobbiamo riuscire a lavorare giocando. Se il gioco, Winnicott, parlando, prende il posto del lavoro sarete più produttivi, per cui capita che quando il gioco è in funzione del lavoro, anche questo risulta divertente, altrimenti pesa, poi delle volte non può che essere così, ma la spinta di base deve essere quella del divertimento.

Io nella mia équipe insegno solo questo, gli specializzandi sposano questa linea: scelgono spontaneamente di venire a lavorare con me e funziona, e mi diverto, questo ci tenevo proprio dirlo, mi diverto e a quel punto mi dimentico che mancano le penne, che manca il *toner*, che non ho mai ben capito che roba sia, mi pare che sia una cosa come il ventricolo sinistro sto toner, manca la carta, mancano le flebo, delle volte farmaci o le sedie, perché siamo tutti così, io anzi sto anche nel policlinico, che le sedie le dovrebbe avere, però spesso non ci sono, perché ce le rubiamo tra di noi, tutto rubiamo, è una guerra fra poveri ormai. Però quando capitano queste situazioni, quando non abbiamo

nulla, c'è la grande opportunità di inventarsi le risorse: se durante il lavoro ci inventiamo qualcosa siamo bravi, anzi *creativi*, che supera l'essere bravi.

Io delle volte, tante volte, lascio la mia stanza a uno più giovane di me perché ha più bisogno e faccio delle sedute meravigliose sul muretto, di fronte al *Day Hospital*. Sto al piano terra per cui c'è un muretto fuori, se il paziente si sente ascoltato sta meravigliosamente, non sente i rumori, è dissociato, guarda me io guardo lui, e delle volte c'è pure il venticello, il sole. Se piove no, ovviamente rientriamo, però se non ci attacchiamo alle *risorse* cominciamo a lamentarci dalla mattina dicendo che è tutto uno schifo, quel giorno non abbiamo voglia di lavorare, che capita, a me capita anche spesso sia chiaro, però le coordinate di fondo dove si organizza un'*équipe* che lavora con gli adolescenti - ma non solo con gli adolescenti - dal mio punto di vista devono essere queste.

Quando andavamo a scuola la ricreazione durava 15 minuti rispetto alle cinque ore di lezione, se eliminavano la ricreazione dalle cinque ore di lezione non ci andavamo neanche a scuola, perché iniziare la giornata con la prospettiva di quelle tre ore allucinanti all'inizio, il pensiero della pausa ci faceva sostenere le ultime due che erano il colpo di grazia. E perché quando lavoriamo 5-6 ore non dobbiamo avere lo spazio sigaretta? Qualsiasi break all'interno di una giornata di lavoro è fondamentale, questa è la prima cosa, altro che Consigli d'Istituto, che sarebbero sufficienti 5 minuti per farli, si parla di tutto tranne che di quello che previsto dall'ordine del giorno. Questo è un po' il clima che si respira nel mio ambulatorio, sempre stato così anche quando c'erano gli eroinomani, che ogni tanto ritornano e mi vengono a dire che sono tutti bipolari: «A Federí, m'hanno detto che sono bipolare», «Lo so che sei bipolare», il che è un'altra follia, però non ha importanza, ognuno ha le sue illusioni.

15. Il coraggio di giocare

Quindi la presa in carico la faccio possibilmente *giocando*, e ci sono dei pazienti carini, adolescenti, che hanno paura di giocare perché pensano che sia una cosa *troppo grave*, e mi studiano con uno sguardo adulto quando, invece, io comincio a giocare. Poi accade che il clima si rilassa e li vedo ridere di gusto! Ne hanno una voglia poverini, non di essere superficiali, ma leggeri. La leggerezza è una cosa

La leggerezza è una cosa bellissima, non confondetela con la superficialità, i pesi vi ammalano

bellissima, non confondetela con la superficialità, i pesi vi ammalano. I bambini hanno il diritto di vivere la leggerezza intorno a loro, non la responsabilità; i bambini/ adolescenti che arrivano da noi sono schiacciati da pesi troppo grandi da portare e davanti a questo io dico che hanno il diritto a farsi una risata.

Bibliografia

Tonioni, F. (2011) *Quando Internet diventa un droga. Ciò che i genitori devono sapere*, Torino, Einaudi.

Tonioni, F. (2013) *Psicopatologia web-mediata. Dipendenza da internet e nuovi fenomeni dissociativi*, Milano, Springer.

Tonioni, F. (2014) *Cyberbullismo. Come aiutare le vittime e i persecutori*, Milano, Mondadori.

A cura di: Giovanni Fasoli

Trascrizione dal parlato: Beatrice Cobalchini - Alessia Conte – Marta De Biasi - Elisa Ghigi

Revisione finale: Arianna Pigani

HACIA UNA CIUDADANÍA ACTIVA A TRAVÉS DE LA CONFIANZA

Sabino de Juan López

CES - Don Bosco (Madrid)

Questo articolo è indirizzato ad analizzare la funzione della fiducia nella fondazione della cittadinanza attiva. L'esposizione si sviluppa in tre momenti: nel primo emerge principalmente il profilo della cittadinanza attiva, le sue basi, il suo sviluppo, la sua funzione nella costituzione della società europea; in un secondo momento si espongono alcuni dati provenienti da una indagine scientifica con il fine di giustificare tanto le linee teoriche quanto le aspirazioni dalla politica; in un terzo momento si fa una trattazione della fiducia come valore strategico per la configurazione dei diversi momenti della cittadinanza attiva.

Parole chiave: Cittadinanza, cittadinanza attiva, fiducia, confidenza, fiducia strategica, fiducia morale.

Our goal is to analyze the role of trust in the foundation of active citizenship. The reflection will take place in three stages: the first one presents the profile of active citizenship, its bases, development, and role in the constitution of European society; in a second moment it is provided some data from a scientific research, which endorse as justified as many theoretical lines as the aspirations from politics; and in a third moment, an exhibition of trust is made as a strategic value for the establishments of the different moments of active citizenship. We finish with a reference to the role of education in relation to trust.

Key Concept: *Citizenship, active citizenship, trust, confidence, strategic trust, moral trust.*

Objetivo: Analizar la función de la confianza en la fundamentación de la ciudadanía activa.

Síntesis: La exposición se desarrollará en tres momentos: en el primero se expone el perfil de la ciudadanía activa, sus bases, su desarrollo, su función en la constitución de la sociedad europea, fundamentalmente; en un segundo momento se aporta unos datos provenientes de una investigación científica, que avalan como justificadas tantas las líneas teóricas como las aspiraciones desde la política; y en un tercer momento, se hace una exposición de la confianza como un valor estratégico para el establecimientos de los diversos momentos de la ciudadanía activa.

Dado el carácter de la publicación, terminamos con una referencia a la función de la educación con relación a la confianza.

Concepto clave: *Ciudadanía, ciudadanía activa, confianza, confianza estratégica, confianza morale*



1. Ciudadanía Activa

Para facilitar la comprensión en los términos pretendidos, partimos de la enmarcación del concepto de “*ciudadanía activa*” se enmarca en el contexto del concepto más amplio *ciudadanía*, desarrollando brevemente algunas de sus líneas de análisis actuales.

1.1. Modelos de ciudadanía

Hablamos de “modelos de ciudadanía” simplemente para indicar el concepto multifacético que hoy se maneja. Estos diversos modelos teóricos ponen de manifiesto tanto las diversas formas de comprender la ciudadanía, dentro de las diferentes formas que implica una comprensión distinta de la sociedad. Traducidos los modelos estructurales en otros modelos comportamentales de competencias, se nos permitirá hablar de modelos de competencias de ciudadanía activa, diversos para cada modelo teórico. Señalamos los tres que nos parecen, más globales y más realistas: el modelo liberal, el modelo republicano y el modelo crítico de ciudadanía activa.

a) El modelo liberal

Como es sabido, la *teoría liberal* incide en la prioridad de los derechos individuales, en cuya base están los derechos de la libertad, referidos a las obligaciones más esenciales. Del mismo modo que los ciudadanos no son vistos como miembros de un grupo, sino como individuos viviendo sus rasgos individuales. En función de la mayor o menor radicalidad de estos principios, tendremos el liberalismo más o menos radical caracterizado por una visión individualista de la ciudadanía y de los derechos que la constituyen, donde la función de la sociedad y del estado no es sino facilitar el libre desarrollo de los sujetos considerados como seres libres ya autónomos, limitándose a no interferir y remover obstáculos a dicho desarrollo. En una forma de liberalismo moderado, se tiene una visión más participativa de la sociedad admitiendo un espacio público que se articula en torno a un diálogo concebido de modo procedimental, no material-finalista. En este modelo liberal, la implicación de los ciudadanos en la vida pública es muy limitada y esta participación se expresa fundamentalmente a través del voto. Incluso esta actividad política no es obligatoria y se vincula a la actividad de los partidos políticos.

El gobierno dentro de una democracia puramente liberal tiene el mandado limitado de proteger los derechos individuales y la propiedad. En este contexto, los ciudadanos son estimulados, pero no obligados a votar. Las competencias ciudadanas dentro del modelo liberal postula que, si el estado se reduce al mínimo, la sociedad civil será viva. El liberalismo moderado tiene una visión más participativa de la sociedad admitiendo un espacio público que se articula en torno a un diálogo concebido de modo procedimental, no material-finalista (Norman, 2010)

b) Modelo republicano

Dentro de las democracias occidentales, el origen del concepto de competencia cívica se encuentra en la tradición republicana (Crick, 2003). La ciudadanía no es vista primariamente como un modo de defender los derechos de los individuos o derechos colectivos, sino como un bien en sí mismo. Los derechos son tan importantes como las obligaciones. Los ciudadanos son vistos como parte de las diferentes colectividades dentro de la política real. La ciudadanía es referida a una común identidad en una cultura pública cómo y obligaciones de los individuos de participar en asuntos comunes. Distingue Tipos de derechos y obligaciones: legales, políticas, sociales, de participación. El republicanismo cívico enfatiza la necesidad de los ciudadanos en la acción política dentro de la esfera pública, así como la necesidad estar activamente obligados a la acción política comunitaria como ciudadanos libres e iguales. De aquí surge la relevancia del concepto de responsabilidad. Comparado con el modelo liberal, este punto de vista implica una mayor valoración de la implicación en la acción política y en la toma de decisiones.

La ciudadanía es referida a una común identidad en una cultura pública

c) El modelo critico

El modelo critico ha sido designado como un modelo que implica un conjunto de nuevas teorías para intentar diseñar un modelo de competencias de ciudadanía activa diferente (Abowitz and Harnish, 2006). Estos modelos democráticos críticos y el compromiso ciudadano, que incluyen como valores/objetivos explícitos la promoción de la justicia social (Westheimer and Kahne, 2003), reducir la desigualdad social, particularmente las relaciones de poder. Los modelos críticos se basan explícitamente en los valores de igualdad y

en la crítica del status quo. Se basan en debates teóricos, pero exigen una influencia en las educación. (Abowitz y Harnish, 2006).

De la misma manera que se oponen al modelo liberal, lo hacen con el modelo republicano de ciudadanía en su concepto de bien común, visto como un concepto utilizado para promover valores nacionales y es utilizado por líderes en circunstancias como de guerra (Abowitz and Harnish, 2006). El concepto de bien común está vinculado a sociedad dentro de fronteras, a nivel local o internacional. En su crítica al republicanismo no olvidan el haber privilegiado al grupo dominante, y haber descuidado los derechos y libertades de otros grupos. (Honohan 2002 and Abowitz and Harnish, 2006).

En realidad el modelo crítico designa a un conjunto de corrientes con objetivos concretos distintos. Algunas de esas corrientes en función del elemento en que indica la crítica.

c.1. Ciudadanía etnocéntrica

Así tenemos en primer lugar la *corriente de la ciudadanía etnocéntrica* que, negativamente, significa las limitaciones del modelo tradicional de ciudadanía determinado por la referencia al Estado-Nación que implicaba un territorio y una soberanía que confería poder político, jurídico y social, comportando la defensa de un estatus de privilegio y exclusión. Se subraya la confusión entre nacionalidad y ciudadanía (Vitale, 2005) indicando que la nacionalidad remite a la soberanía del estado, la capacidad política, la plenitud de derechos reservados a los individuos de una misma nación, por lo que quedan excluidos los extranjeros, evidenciando la contradicción entre derechos del hombre y derechos del ciudadano.

El concepto de persona pone de manifiesto el carácter obsoleto del concepto de ciudadanía en cuanto que determina los derechos universales.

El concepto de persona pone de manifiesto el carácter obsoleto del concepto de ciudadanía en cuanto que determina los derechos universales

c.2. Ciudadanía plural

Por contraposición al supuesto del modelo anterior que partía de un modelo uniforme de comprensión de la ciudadanía, este modelo de ciudadanía plural (Santerini, 2001) - plantea el problema en torno a las fronteras desde las que entender la ciudadanía. Se parte de la consideración de la ciudadanía igual para todos, aun cuando existan personas marginadas, como los migrantes p.e, pobres en derechos

en cuanto que no consiguen disfrutar de oportunidades/instrumentos formativos. La ciudadanía no puede ser un presupuesto, sino que debe ser reinventada porque la complejidad de la sociedad moderna tiende a aumentar las diferencias y las divergencias entre personas, en términos de cultura.

En realidad, por tanto, más que de ciudadanía, hay que hablar de ciudadanías para hacer referencia a una ciudadanía múltiple o pluralista que favorezca la integración en una serie de comunidades (municipios, regiones, países, comunidad internacional).

De todas las formas se ve como necesario vincular el concepto de ciudadanía al de persona (Zanfrini, 2007), y no al Estado. La ciudadanía de la persona significa llegar al reconocimiento de los derechos fundamentales y universales que están en la base de la dimensión comunitaria de la condición humana y como tal inalienable e indivisible.

El verdadero desafío se sitúa en el campo de los valores compartidos, en los valores que fundamente la unión de los miembros de una comunidad. La convivencia y la ciudadanía son puestas a prueba por los grandes cambios de las sociedades atribuibles a factores culturales. Por eso, la categoría de *ciudadanía*, tal y como se la entiende hoy, está en vías de superación.

c.3. Ciudadanía participativa/deliberativa

En el concepto unívoco de ciudadanía, la historia de la participación acompaña a la constitución del Estado moderno

En el concepto unívoco de ciudadanía, la historia de la participación acompaña a la constitución del Estado moderno, como producto primero, de opciones humanas y, segundo de su transformación en Estado de derecho, haciendo que sus miembros den un salto cualitativo, transformándose de súbditos en ciudadanos.

En el nuevo contexto de la sociedad actual, más global y más fragmentada, se siente la exigencia de que el ciudadano democrático se quiere apropiar y ejercer lo más rápidamente las funciones de representación y de participación, lo que conduce a concepto de ciudadanía participativa que implica un proceso del que deriva la legitimidad de una participación activa entre sujetos libres, que no delegan en terceros su capacidad de decidir, sino que se empeñan directamente en la vida activa y en la toma de decisiones.

La ciudadanía participativa/deliberativa se debe a que ofrece una alternativa a las democracias modernas representativas. Se presenta como un camino para las opciones públicas, que ponen en contacto

directo a los ciudadanos con las instituciones. Este camino parece reducir las distancias entre las decisiones tomadas por el vértice del poder político y las instancias de base.

c.4. Ciudadanía cosmopolita: entre la utopía y los desafíos

En el contexto del espacio abierto de las innovaciones tecnológicas en los sistemas informativos y de comunicación, la ciudadanía no puede ser ni encuadrada ni interpretada en la óptica de un concepto evolutivo, de acuerdo con una transformación progresiva. La utopía de un mundo sin fronteras implica eliminar las trincheras de los estados. Los criterios determinantes de la ciudadanía de una persona no puede ser ni la familia ni el estado. Se trata de una ciudadanía cosmopolita definida como pertenencia del individuo a un nivel que supera el nacional y que presupone que toda persona viva una pluralidad de identidades (local, territorial, nacional, supranacional) y una multiplicidad de pertenencias (familiar, social, religiosa, cultural, étnica, profesional). El ciudadano cosmopolita es el que ejercita sus derechos como persona y no como miembro de un estado. En la era de la interdependencia, de la transnacionalización, de los encuentros, de la organización de la cooperación, de la mundialización de la economía, ser ciudadano significa eso, conquistar la apertura en dirección a todas las realidades.

Nos encontramos, por tanto, ante una percepción de la ciudadanía activa que, más que un modelo de ciudadanía, vendría a ser un ideal de diversos modelos. Frente a los modelos de ciudadanía entendida como un supuesto, (como el *jus familiaris* o el *jus soli*), la ciudadanía activa es entendida como un proceso de construcción, que comporta determinadas exigencias como capacidad de estar juntos y de colaborar con personas diferentes; que implica el sentido de justicia y de empeño para la equidad; y que exige responsabilidad en las elecciones personales y sociales, en la mediación y en la reciprocidad.

2. Objeto de la investigación

De todas estas perspectivas, horizontes, ideas, se partía en la investigación llevada a cabo los cursos 16/17,17/18. El objetivo general era *Estudiar la percepción y ejercicio de ciudadanía activa de grupos específicos - los estudiantes universitarios de CES – IUSVE – en el marco europeo.*

Desmenuzamos este objetivo general en otros más concretos que nos permitieran percibir lo que buscábamos.

- Identificar información sobre necesidades y propuestas para indicadores
- Hacer una propuesta metodológica de indicadores de formación y de ejercicio de la Ciudadanía activa en estudiantes universitarios.
- Ver el impacto de educación para la ciudadanía en la ciudadanía activa
- Establecer una Red de Investigación Cooperativa Internacional

Nuestro objetivo aquí ahora no es dar cuenta de nuestra investigación, sino tan sólo de algunos aspectos que nos permitan desarrollar la reflexión que pretendemos llevar a cabo. Podemos articular nuestras conclusiones sobre la ciudadanía activa en torno a estos tres núcleos.

2.1. Ciudadanía activa como participación

Es claro que el significado fundamental conferido al concepto de ciudadanía activa es la Participación manifestado en un tipo de acciones concretas como participar en trabajo de voluntario (dice hacerlo - o haberlo hecho en un pasado inmediato - un 50% de los entrevistados, sobre todo en asociaciones de animación sociocultural, deportivo, religioso en algunos casos; organizar actividades para la comunidad, 25%, de ordinario, para la comunidad de vecinos con ocasión de eventos locales; participara en las elecciones 82%. Sólo en casos aislados y en cantidades insignificantes dicen haber participado o estar vinculados a algún grupo de actividad de carácter político, ecológico, o de interés social, lo que no obsta para que se aprecie de una forma muy positiva valores como la justicia, la paz, el cuidado de medio ambiente, pero más a nivel individual que desde el compromiso con algún grupo activista.

2.2. Actitudes y Ciudadanía activa.

En los ítems del 1 al 5 se pregunta sobre algunas actitudes vinculadas a la ciudadanía activa y en una relación muy directa con la participación: eficacia política entendida participación efectiva en la actividad político, creencia en la político entendida como interés afectiva emocional en la política (la política tiene que ver conmigo), *responsabilidad cívica* (Asunción de los deberes sociopolíticos) conciencia política crítica, entendida como actitud crítica a la acción

política efectuada por otros (*los políticos buscan sus propios intereses o los de los partidos*).

En las respuestas se puede apreciar una manifestación de la relevancia de la responsabilidad ciudadana por la valoración de determinadas actuaciones concretas como, por ejemplo, al ejercicio del voto; es importante también la manifestación de la actitud crítica expresada en el rechazo del modo interesado del ejercicio de función política, aunque no es clara tampoco como muestra la distribución de las respuestas en la escala de valores; se muestran escépticos en lo que se refiere a la creencia en la política: manifiestan un cierto distanciamiento tanto práctico como afectivo del mundo de la política; en lo que se refiere al reconocimiento de la eficacia política, no se percibe claridad en la actitud del grupo al manifestar una gran dispersión en la respuesta.

Se puede apreciar en los resultados que la responsabilidad ciudadana ocuparía el primer lugar; el último, el reconocimiento personal de importancia dada a la política. El significado de esta valoración habría que verlo tal vez más que como un desentendimiento de la misma (puesto que se la reconoce como un instrumento válido para cambiar la sociedad) como rechazo de la forma como es ejercida.(sería muestra de ello la tasa de la actitud crítica).

2.3. Valores y Ciudadanía activa

Los valores, que configuran las actitudes y representan lo que se aprecia, se analizan en los ítems del 6 al 11; en el ítem 11 se hacía referencia a un listado de valores explícitos; en el resto, se trataba de ver la proyección de valores democráticos sobre situaciones sociales problemáticas, (interculturalidad, integración).

Consideran como elementos fundamentales del sistema democrática valores como la libertad en elecciones, la transparencia, la participación real de los ciudadanos, la libertad de pensamiento y de expresión; juzgan más importante la participación real y directa de los ciudadanos que la dialéctica gobierno – oposición; valoran la igualdad tanto para valorar a las personas con los mismos derechos en cuanto ciudadanos como para exigir las mismas oportunidades; en relación con valores nuevos emergentes (interculturalidad, ciudadanía universal, no eurocentrismo) requeridos para afrontar situaciones como las propiciadas por la migración, la movilidad, las situaciones de crisis económicas, los entrevistados no muestra el mismo consenso,

susceptible de ser interpretado como ausencia de compromiso o de claridad hacia los mismos en los entrevistados.

En lo que se refiere a la preferencia directa de valores, resulta interesante la escala de valoración de los mismos. En primer lugar sitúan a Derechos Humanos, la Vida, la Democracia, la Paz, considerados como valores identitarios de modelo de sociedad, cuya pertenencia significa para los individuos sentirse miembros; en segunda lugar se refieren a valores de la solidaridad, la igualdad, la autorrealización, la libertad individual, respeto a las culturas, como valores sociales, pero que son objeto de un debate social particular; en última posición, la religión, la religión cristiana, el respeto a la ley, tolerancia.

Si consideramos la primera escala como valores públicos, sociales a los segundos e individuales a los terceros, es clara la preferencias por los valores públicos sobre los considerados como privados.

2.4. Modelo de ciudadanía de los entrevistados.

El concepto de ciudadanía activa presentado, al mismo tiempo que, como denuncia de tales limitaciones, se manifiesta como proyección de una utopía de sociedad basada, no tanto en la igualdad de derechos cuanto de una igualdad manifestada en la participación y otros elementos a que nos hemos referido.

Teniendo presentes todos los datos y reflexiones hasta aquí, cabe preguntarnos: ¿qué modelo de ciudadanía activa se puede deducir de todo lo visto?

Un primer *modelo es el liberal*, en el que la ciudadanía activa es pensada en el contexto de la relación individuo - Estado. Se postula que, si el estado se reduce al mínimo, la sociedad civil será viva; el ciudadano es más participativo en la sociedad fuera de la obligatoriedad. (Delli Carpini & Keeter, 1989). La ciudadanía activa significa una implicación de los ciudadanos en la vida pública muy limitada y se expresa a través de formas concretas como en el voto, no obligatorio y vinculado a la actividad de los partidos políticos. La función del gobierno dentro de una democracia puramente liberal tiene el mandato limitado de proteger los derechos individuales y la propiedad. En este contexto, los ciudadanos son estimulados, pero no obligados a votar.

Un segundo modelo es el *republicano*, en el que concede más importancia al funcionamiento de los procesos democráticos

que al aseguramiento de las grandes libertades individuales. El republicanismo cívico enfatiza la necesidad de la presencia de los ciudadanos en la acción política dentro de la esfera pública, así como la necesidad de estar activamente obligados a la acción política comunitaria como ciudadanos libres e iguales. Se enfatiza la necesidad del aprendizaje de competencias cívicas por parte de ciudadanos, incluyendo la relevancia de los valores del espíritu público, la solidaridad, la responsabilidad para con el bien común. (Honohan, 2002)

Finalmente, está el modelo *comunitarista*, un modelo de ciudadanía activa que se podría designar como modelo crítico en cuanto que buscan un modelo de competencias de ciudadanía activa diferente partiendo de la crítica y desaprobación social a través de la acción social basado en ideas de poder y justicia social. (Johnson, Morris, 2010). A partir de la crítica y el compromiso ciudadano, incluyen un listado de valores explícito cuyo objetivo es promover la justicia social, reducir la desigualdad social, particularmente las relaciones de poder (Westheimer, Kahne, 2004).

Dentro de este modelo se podrían encuadrar otros subtipos de ciudadanía como *ciudadanía etnocéntrica* (Vitale, 2005), *ciudadanía plural* (Santerini, 2001), *ciudadanía participativa/ deliberativa* (Habermas, 1999), *ciudadanía cosmopolita*, (Nussbaum, 1996).

Probablemente no podríamos encuadrar a nuestros entrevistados dentro de un modelo exclusivo sino que compartirían elementos de todos: la valoración de lo individual del modelo liberal, la valoración de la presencia del ciudadano en la sociedad, del republicano; la actitud crítica, del modelo comunitarista. Igualmente encontraríamos una dispersión dentro de los subtipos de este último modelo (ciudadanía etnocéntrica, plural, participativa/deliberativa, incluso cosmopolita).

Probablemente no podríamos encuadrar a nuestros entrevistados dentro de un modelo exclusivo sino que compartirían elementos de todos

3. La confianza

En esta tercera parte vamos a hablar del valor de la confianza para construcción de la ciudadanía activa, de su valor estratégico. Un valor estratégico, no es un mero medio para la consecución de un objetivo; los meros medios guardan relación a objetivos, son externos a la identidad de la persona que tiende a los mismos. Un valor estratégico (como puede ser la misión o los valores para una organización) es reflejo de los valores y las convicciones que sustentan la identidad de

una organización, o de la persona agente de un proyecto. Queremos mostrar que la confianza es reflejo y soporte de la identidad de la ciudadanía activa. Toda empresa genera su propia personalidad, o sea; el reflejo de los valores y las convicciones de su dueño o de los encargados de conducir el negocio hacia un recorrido exitoso.

La confianza es abordada desde una triple perspectivas: *atomicista*, (Rodríguez, 1990), que se centra en las características de los individuos, haciendo foco de su atención aspectos cognitivos, conductuales o interaccionales de la relación; una perspectiva *holista*, desde una perspectiva fundamentalmente ontológica con respecto a la sociedad (Habermas, 1996). Desde la perspectiva de la totalidad social, los análisis sobre la confianza no se preguntan por las condiciones de tipo individual, sino en las condiciones necesaria para poder producir confianza social. Tercera perspectiva: la *sistémica* no presenta la confianza ni desde una perspectiva normativa o intersubjetiva ni cognitiva o psicológica, sino como un concepto funcional, multidimensional y reflexivo que opera en la complejidad. (Luhman, 1996), (Sztompka, 2007), (Uslaner, 2002).

En esta tercera perspectiva nos situamos nosotros, más concretamente desde la perspectiva de Eric M. Uslaner, en *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, 2002. Es una propuesta no apriorística con un fin teórico como es la fundamentación moral de la confianza, que parte de análisis empíricos previos. La correspondencia con nuestra forma de proceder es lo que ha avalado nuestra propuesta.

3.1. La confianza convencionalista

Uslaner establece una relación dialéctica, de oposición, entre su propuesta de una fundamentación moral de la confianza y la procedente de las ciencias sociales que la fundamenta en el común sentir, en los convencionalismos de dichas ciencias. El perfil convencionalista de la persona que confía se caracterizaría por unos rasgos que resultan ser los argumentos que son también el fundamento de la confianza:

El primer rasgo, referido al origen o fundamento de la confianza, se refiere al hecho de que se pone al conocimiento como fundamento de

la confianza, un conocimiento dependiente de la información y de la experiencias. (Hardin, 20007). (Uslaner, 2000)

El segundo rasgo se refiere al valor de la duración de la confianza: se entiende que la confianza es frágil, en función de las circunstancias cambiantes.

El tercer rasgo se refiere a una característica específica social de las personas que confían en otras personas: propensa a la participación ciudadana, al compromiso y al mantenimiento de vínculos sociales que la gente que no confía. El cuarto rasgo tendría un alcance social, generacional, ya que desde los años 60 ha existido una disminución de la confianza.

Finalmente, un quinto argumento de carácter político por cuanto se mantiene que la gente que confía en otra gente mantiene también una *más propensión a confiar (confidence) en el gobierno.*

A la concepción de la confianza en función de estos rasgos la califica Uslaner como convencionalista, que no implica una limitación o insuficiencia cognitivas sino la necesidad de la confianza para la comunidad en virtud de las múltiples funciones que desempeña El problema de la confianza consistiría... no surgiría si todos fuéramos perfectos desde la perspectiva moral, haciendo siempre lo que dijimos que haríamos en las circunstancias en que dijimos que lo haríamos. La confianza nos ayuda a resolver problemas de acción colectiva al reducir los costos de transacción, el precio de obtener la información necesaria que Bill y Jane necesitan confiar mutuamente.

La confianza es esencial por tanto para solucionar los problemas colectivos. y ayudar a la gente a implicarse en su comunidades; por esta vinculación, se tiende a asumir que dondequiera que haya compromiso cívico, la confianza debe ser entendida tanto como causa como efecto.

3.2. La confianza moral y la confianza estratégica

En la perspectiva convencionalista, ante todo, se vinculaba la confianza al conocimiento: se confía en la gente que se conoce; no obstante, objeta Uslaner, en nuestra vida diaria continuamente establecemos interacciones de los más diversos tipos en los que mostramos nuestra confianza en personas desconocidas: cuando vamos por la calle y no huimos de la persona que encontramos por miedo a ser agredidos; cuando entramos en un banco y depositamos una cantidad económica sin temor a no poderla recuperarlo; cuando

La confianza es esencial por tanto para solucionar los problemas colectivos. y ayudar a la gente a implicarse en su comunidades

participamos en un acto cultural de masas y asistimos despreocupados de la persona que tenemos a nuestro lado y ponemos nuestra atención en el espectáculo que está teniendo lugar.

Acontece, por tanto, que confiamos tanto en las personas que conocemos como en las que no conocemos, pero con un tipo de confianza diferente: la que deriva del conocimiento es una *confianza estratégica*; la segunda, *confianza moral*: El tipo de confianza *estándar*, que Yamigishi & Yamigishi (1994) llaman *confianza basada en el conocimiento*, presume que la confianza depende de la información y la experiencia. Offe (1999) afirma que la confianza en las personas resulta de la experiencia pasada con personas concretas. Hardin, (2000) es aún más enfático: Mi confianza en, «usted debe basarse en expectativas que son particulares para usted, no simplemente en general. Expectativas». En este sentido, la cuestión de la confianza es estratégica y nada moral (Hardin, 2000; Uslaner, 2002).

El modelo convencionalista pasa por alto el que se pueda confiar en personas desconocidas, extrañas, y por eso no distingue dos tipos de confianza. Esta distinción implica algo más; en efecto, la confianza en la persona conocida está vinculada a la consecución o no de un objetivo específico, por ejemplo cooperar; en cambio la confianza en la persona extraña, desconocida no se vincula a ninguna expectativa específica, simplemente confío en ella porque entiendo que debo tratarla como si fuera digna de confianza; implicaría una ofensa tratarla de otra manera, por ejemplo, ponerse a la defensiva de otro modo simplemente porque no la conozco.

Hay dos aspectos distintos en la confianza moral: se refiere a personas desconocidas y por eso se trata a las mismas como si fueran dignas de confianza: «En la confianza moral se trata de confiar en personas que no conocemos y que probablemente sean diferentes de nosotros mismos. No podemos basar la confianza en los extraños en que sean dignas de confianza, porque no hay manera de que sepamos si es efectivamente es así. En cambio, sí debemos suponer que otras personas sí son dignas de confianza. Creemos que los demás comparten nuestros valores morales fundamentales. La confianza moral proporciona el fundamento para involucrarse con otras personas y trabajar hacia compromisos.» (Uslaner, 2002)

A la base de la confianza moral está la creencia de que la mayoría de la gente comparte los mismos valores fundamentales, que pertenecen a mi comunidad moral. No necesitan compartir tus puntos de vista en el campo político o ideológico; con independencia de las ideologías

o creencias, está la confianza moral. (Fukayama, 1995) La confianza surge cuando una comunidad comparte un conjunto de valores tales que dan origen a expectativas regulares y comportamientos morales. Cuando se comparten unos presupuestos básicos, unos y otros se enfrentan a menos riesgos al buscar acuerdos sobre problemas de acción colectiva. La confianza moral se basa en una serie de creencia en la buena voluntad de los otros. (A. Seligman, 1997); creemos que los otros no intentarán aprovecharse de nosotros (Silver, 1989).

La confianza moral se distingue de la moral estratégica por unos rasgos que la caracteriza: además de ser independiente de expectativas específicas, tampoco implica una reciprocidad, no implica que yo trate a los otros como espero que me traten a mí, los trato como creo deberían tratarme. Y por eso implica un carácter absoluto, incondicional con respecto a la respuesta. El mandamiento de la moral sería: trata a los otros como si fueran dignos de confianza, un equivalente al imperativo categórico de Kant, la regla de oro.

La confianza moral se distingue de la moral estratégica

3.3. La confianza particular y la confianza general

A la distinción de confianza estratégica y confianza moral, Uslaner añade la distinción entre *confianza particular* (confiar en algunas personas) y *confianza general* (confiar en la mayoría de las persona), para clarificar el sentido de la confianza moral. La confianza general es la percepción de que la mayoría de las personas son parte de la comunidad moral; su fundamento es la confianza moral, pero no es lo mismo. La confianza general se revela como cambiante, cosa que no acontece con la moral: «La confianza generalizada es una medida del alcance de nuestra comunidad, y se basa tanto en la moral como en nuestras experiencias colectivas. El optimismo que subyace a la confianza generalizada no es una constante. A veces las cosas se ven bien y otras no. Nuestros valores (confianza moralista) no cambian fácilmente. Pero la forma en que los interpretamos refleja algunas experiencias de la vida diaria. Y esto es lo que distingue la confianza generalizada de la moral: la confianza generalizada sube y baja, aunque es básicamente estable. La confianza moral es un valor más duradero». (Uslaner, 2002)

3.4. Algunas consecuencias

A partir de la crítica a un concepto convencionalista de la confianza, Uslaner contrapone un tipo de confianza, la moral, que desarrollo como *moral de la confianza*. En la crítica en los cuatro puntos restantes, que hacen referencia a características de la mora estratégica, expone los rasgos, el contenido de la *moral de la confianza*.

a) Confianza y valores

En la concepción convencionalista, la confianza se fundamenta en el conocimiento, lo que implica su vinculación a la experiencia: si una persona mantiene una promesa en el presente y la ha mantenido en el pasado, yo confiaré en ella. La confianza en las personas resulta de la experiencia pasada con personas concretas. Se conoce por experiencia que la persona cumple una promesa o paga a otro lo que debe. La confianza viene a resultar un artefacto de experiencias. A este tipo de confianza lo denominaba *confianza estratégica*, una confianza particular.

Pero se dan otros tipos como la *confianza moral* (confianza en el desconocido, en el extraño, el extranjero) y la *confianza general*, que no se basa en la experiencia sino en la fe, en la creencia de que se puede confiar en él, un fundamento de carácter moral. Sí, hablamos de confiar en personas específicas basadas en nuestra experiencia. Dice: «también hay otro lado de la confianza que no se basa en la experiencia y esta es la fe en los extraños, la creencia de que “a la mayoría de las personas se les puede confiar”, a pesar de que nunca podamos saber más que un puñado de los extraños que nos rodean. Y esta fe en los demás es lo que quiero decir con los “fundamentos morales de la confianza». (Uslaner, 2002)

Este carácter moral de la confianza hace que los valores implicados tendrán un carácter duradero, una independencia de la experiencia y del tiempo, de la experiencia de cada día..

b) Confianza moral y compromiso

En la comprensión convencionalista, la reciprocidad de la confianza implicaba la propensión de la persona a la participación ciudadana, al compromiso y al mantenimiento de vínculos sociales que la gente desposeída de la confianza,

Esta forma de pensar implica dos consecuencias con las que Uslaner no está de acuerdo: en primer lugar, que el *compromiso origina la confianza*; en segundo lugar, que la confianza sólo da lugar a grupos cerrados y endogámicos. En ambos casos se habla desde la confianza estratégica, ignorando la confianza moral y la confianza en general. El problema es entonces ¿cuál es la función de la confianza moral y general en los compromisos? ¿Qué función desempeña en el surgimiento y mantenimiento de agrupaciones?

Con relación a la función de la confianza moral y general en los compromisos cabe distinguir una doble función: en primer lugar la confianza general *influye en el compromiso* que vincula a individuos con determinados grupos, como pueden ser grupos de voluntariado que implican una donación voluntaria o gratuita; la confianza es una fuerza de poder que modela el compromiso cívico. *Cuanto más nos unimos a otras personas, tanto más confiamos en ellas y viceversa*” (Uslaner, 2002). Este tipo de grupos implica un tipo de comportamiento que es para bien, pero existen otros tipos de grupos donde la gente puede trabajar de forma cooperativa para solucionar problemas colectivos. En este caso la función de la confianza guarda relación con las normas dando lugar al consenso sobre las mismas (leyes, costumbres); este consenso una exigencia en la sociedad para que la gente trabaje unida para solucionar problemas conjuntos. La confianza es precisamente el fundamento de esas normas.

Entendiendo la confianza en términos de las distinciones de Uslaner, tenemos entonces que nuestra experiencia directa (la confianza estratégica) tanto de la gente como de nosotros mismo (confianza particular) nos permite tener la fe en la gente que no conocemos (confianza general, confianza moral)

Otro problema sería el de la dirección de la relación: es el compromiso el que da lugar y aumenta la confianza, o, por el contrario es la confianza la que refuerza el compromiso?

En términos convencionalistas de la confianza, desde la reducción estratégica, de la prioridad de la experiencia, se afirma que es el compromiso cívico el que da lugar a la confianza. Se puede estar de acuerdo en que sucede así cuando se trata de nuestra relación con personas conocidas, amigos, asociaciones a las que nosotros nos unimos, que suelen ser de gente como nosotros. Podríamos decir que, en nuestra interacción, aprendemos a confiar más en las personas conocidas, en los amigos, en las personas de la asociación X. Nosotros en ese caso reforzamos la confianza particular. Pero, ¿aprendemos a

La confianza es una fuerza de poder que modela el compromiso cívico

confiar de manera formal en los grupos cívicos? ¿Podemos aprender que se puede confiar en la mayoría de la gente? El problema es entonces si se puede pasar de la confianza en la gente que conocemos a la confianza en la gente que no conocemos. Aquí ya no tendríamos la misma evidencia.

En lo que se refiere a la otra cuestión, ¿tendría algo que ver la confianza con el origen, la estructura o configuración de los grupos o su funcionamiento?

Plantea el problema en el capítulo primero a partir de la crítica a los planteamientos de la confianza estratégica, pero lo desarrolla más ampliamente en los capítulos del sexto al octavo. Al final del capítulo primero dice: «Mientras la vida en una sociedad que confía es agradable, la vida en un país donde la mayoría desconfía de la otra gente es muy competitiva. Donde la desconfianza corre desenfrenada, la vida de cada día se vuelve una lucha para sobrevivir. La mayoría de las sociedades no están desgarradas por la pérdida de la confianza. Pero cuanto dos tercios de americanos cree que tú no puedes fiarte en la relación comercial, no es sorprendente que la vida política se haya vuelto un problema con difícil solución» (Uslaner, 2002).

La gente que confía en otros tiene una visión inclusiva de su sociedad. Es tolerante y da la bienvenida a la gente que no es como ellos, al mismo tiempo que desean expandir oportunidades para aquellos que tienen menos fortuna. Los que tienen una confianza estratégica, particular, adoptan un punto de vista contrario. Demasiados grupos están luchando por su ventaja particular. Hay una común identidad, pero es *mi* identidad. No es un crisol. Y como el compromiso de los confiadores caes, Las afirmaciones de que otros están obteniendo ventajas injustas se vuelven más estridentes.

En la misma línea, y moviéndonos dentro de la lógica de los principios establecidos, cabría afirmar la incidencia de todo esto en la relación confianza y la justa o injusta distribución de la riqueza de un país; o en la estructuración democrática o estratificada o jerarquizada de la sociedad; o en las relaciones sociales de cooperación o competitividad.

c) Confianza y tolerancia

En el capítulo octavo, al hablar de la confianza en las instituciones en general o en algunas en particular como en el gobierno se plantea el problema de la función de la confianza en la sociedad civil. Dice: «Quizá el más importante rol (función)» de la confianza en un sociedad

civil es su compromiso es dar lugar a los ideas que la gente pueda compartir. Los que confían creen que hay un conjunto común de creencias. No es otra la percepción de que los que confían comparten un conjunto de valores. La creencia de los que confían creen en una cultura común comparten otros valores dentro de un contexto común. Los que tienen confianza son mucho más propensos que los que no la tienen a sospechar de la gente que trata de ser diferente desde la cultura diferente» (Uslaner, 2002).

La confianza general da lugar a mayor tolerancia con la gente diferente. Los que confían favorecen las políticas del gobierno que van contra la desigualdad y no siente temor hacia la gente diferente como puedan ser los inmigrantes o el libre comercio. Hace ver la sociedad con una cultura común y da lugar a la oposición a propuestas que aíslen una comunidad de otra, o a un grupo con relación a otro. La ausencia o disminución de la confianza general en una social, esa sociedad se vuelve más contenciosa al mismo tiempo que es más difícil lograr los consensos.

4. Conclusión: De la confianza a la ciudadanía activa

Hacia la ciudadanía activa a través de la confianza, hemos titulado nuestra reflexión. *Cuál es la función de la confianza en la ciudadanía activa?*

Uno de los retos de las democracias occidentales señalados por todos los analistas sociales es la no reducción de la democracia a unas estructuras, organizaciones o comportamientos formales, sino reales, objetivos. En ese empeño de no reducir la democracia a algo formal, se habla de democracia participativa, y no sólo de democracia representativa. Decía uno de los entrevistados en la investigación a que nos referimos en esta reflexión a este respecto: «En mi caso, yo creo que uno de los factores importantes es que esté la representación real del pueblo, es decir que el pueblo se someta a un pueblo un poder real, es decir, que tengan libre elección real, es decir, que cuando se propone una ley, que de verdad sea lo que quiere el pueblo, y no lo que unos mandatarios quieren, para conseguir una democracia real y no democracia de partidos que, por desgracia es lo que sucede hoy en día». La democracia representativa tiene que ser complementada con la democracia participativa; la democracia participativa ejerce una función crítica, de control de la democracia representativa con tendencias al alejamiento de los problemas reales de la ciudadanía y

a formalizar la democracia participativa (entre otras cosas, al ejercicio del voto cada X tiempo).

La ciudadanía vendría a resultar el ejercicio de la función participativa que se concreta en determinadas funciones para que la democracia representativa no degenera en mera formalidad del ideal democrático. Ser ciudadano activo comporta unos aspectos objetivos, como unos derechos y unos deberes tanto para los individuos. Con frecuencia implica también unos aspectos subjetivos, una percepción por parte del individuo de esta ciudadanía en la circunstancia particular de tener que compaginarla con la ciudadanía, en este caso, la española o italiana.

En nuestra reflexión, yendo más allá de la función de la ciudadanía activa en la construcción y funcionamiento de la democracia nos hemos preguntado *por la función de la confianza en la construcción de la ciudadanía activa*.

En tanto la ciudadanía comporta unos valores, nos hemos referido hemos dicho que la función de la confianza moral es conferir a estos valores un carácter duradero, una independencia de la experiencia y del tiempo, de la experiencia de cada día.

Pero en cuanto la ciudadanía comporta también unas actitudes, unos vínculos, unos compromisos con la sociedad, hemos hablado de la función de la confianza moral con relación a dichos compromisos: de forma genérica, decíamos, la confianza puede ser una fuera de poder que modela el compromiso cívico, «Cuánto más no unimos a otra persona, tanto más confiamos en ella y viceversa»; y más concretamente, decíamos también que la confianza guarda relación con las normas dando lugar al consenso sobre las mismas (leyes, costumbres); este consenso una exigencia en la sociedad para que la gente trabaje unida para solucionar problemas conjuntos. La confianza es precisamente el fundamento de esas normas.

La confianza general da lugar a mayor tolerancia con la gente diferente

La confianza general da lugar a mayor tolerancia con la gente diferente. Los que confían favorecen las políticas del gobierno que van contra la desigualdad y no sienten temor hacia la gente diferente como puedan ser los inmigrantes o acciones que implican la diversidad, como el libre comercio. La confianza hace ver la sociedad con una cultura común y da lugar a la oposición a propuestas que aíslen una comunidad de otra, o a un grupo con relación a otro. La función de la confianza con relación a la ciudadanía activa representa el elemento que cohesionan todos los elementos integrantes de la ciudadanía activa. Si todos funcionan con los mismos valores, las mismas actitudes,

todas las personas funcionan y todos saben por qué y para qué están trabajando.

Nos hemos referido a la función de la confianza en la ciudadanía activa; sólo una referencia a la función de la educación con relación a la confianza. La confianza es una alternativa para superar la tensión en que se siente el individuo ante otros individuos, la sociedad, el sistema y viceversa. Hemos hablado de un sentido individualista de la confianza en cuanto actitud o disposición hacia otro agente (personal, natural, técnico, social). Este tipo de confianza se manifiesta en comportamientos concretos en los individuos como la honestidad, la lealtad, la sinceridad, la esperanza, el altruismo). Yendo más allá de los individuos la confianza puede implicar las expectativas surgidas en el interior de una comunidad de comportamiento regular, honesto y cooperativo, basado en un conjunto común de normas, de una parte de los miembros para con los otros (Seligman, 1991). El espacio de la confianza no es el individuo sino en las relaciones sociales, en la comunicación racional que se da entre los diferentes actores que conforman al mundo de la vida. Dentro de este contexto significativo la confianza se vincula a la serie de normas y los valores absolutos que obligan y orientan a los humanos a mantener sus propias promesas en una comunidad ideal para proteger la dignidad de los miembros de dicha comunidad. Los orienta a partir de valores como la justicia y la solidaridad para enfrentar el poder coactivo del Estado y a la esfera económica que produce el mercado.

En ningún sentido la confianza le es dada al ser humano, sino que tiene que construirla; aquí es donde la educación puede desarrollar su función a través de la educación tanto en los valores como en las actitudes a que nos hemos referidos.

En ningún sentido la confianza le es dada al ser humano, sino que tiene que construirla

REFERENCIAS

- Abowitz, K. and Harnish, J. (2006) Contemporary Discourses of Citizenship. *Review of Educational Research*. Vol. 76, No. 4, pp. 653-690.
- Anton, A. (2013), *Ciudadanía Activa*. Madrid: Sequitur
- Barber, B. (2003). *Strong democracy: Participatory politics for a new age*. California press: University of California
- Council of the European Union. *Report from the Education Council to the European Council 'The concrete future objectives of education and training systems'*. Brussels, 14 February 2001
- Council of the European Union. *Detailed work programme on the follow-up of education and training systems in Europe*. Brussels, February 2002
- Crick, B. (2003) The English Citizenship Order 1999: context, content and presuppositions, in: A. Lockyer, B. Crick and J. Annette (Eds) *Education for democratic citizenship*, Aldershot: Ashgate.
- Delli Carpini, M. X., & Keeter, S. (1989). *What Americans Know About Politics And Why It Matters*. New Haven And London: Yale University Press
- Dworkin, R (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Edwards, M. (2004). *Civil Society*. Cambridge: Polity Press.
- Fukayama, F. (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
- Habermas, J. (1996). Three Normative Models of Democracy, in S. Behnabin (ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1984). *The theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalisation of Society*. Boston: Beacon Press
- Hardin, R.(2000) The public trust, in S.J. Pharr and R.D. Putnam (eds) *Dissaffected Democracies: What's Troubling the Trilateral Countries?*, Princeton: Princeton University Press.

- Honohan, I. (2002) *Civic Republicanism*. London: Routledge
- Hoskins, B. (2006). *Draft framework on indicators for Active Citizenship*. Ispra: CRELL
- Johnson, L and Morris, P (2010) *Towards a framework for critical citizenship education*, *Curriculum Journal*, 21: 1, 77-96
- Keane, J. (1992) *Democracia y sociedad civil*. Madrid: Alianza Universidad.
- Keane, J. (2003) *Global civil society?* Cambridge: Cambridge University Press
- Leach, M. & Scoones, I. (2003). *Science and citizenship in a global context*. IDS Working Paper Brighton: Institute of Development Studies.
- JANOSKI, T. (1998). *Citizenship and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press
- Norman, J. (2010) *The big society: The anatomy of the new politics*. Buckingham: The University of Buckingham Press
- Offe, Claus. (1999). *Trust and Knowledge, Rules and Decisions: Exploring a Difficult Conceptual Terrain*. In Mark Warren, (ed.), *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press
- O'Shea (2003) *Education for democratic citizenship [2001-2004 developing a shared understanding. A glossary of terms for education for democratic citizenship*. Strasbourg: Council of Europe.
- Council of Europe,(2000) *Resolution on Results and conclusions of the completed projects in the 1997-2000 medium-term programme adopted at the 20th Session of the Standing Conference of the Ministers of Education of the Council of Europe, Cracow, Poland, 15-17 October 2000*.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of the American Community*. New York: Simon and Schuster
- Rawls, J. (1955), *Teoría de la justicia*, México: FCE.
- Santerini, M. (2001) *Educare alla cittadinanza. La pedagogia e le sfide della globalizzazione*, Roma: Carocci.
- Seligman, Adam B.(1997). *The Problem of Trust*. Princeton: Princeton University Press
- Silver, A. (1989). *Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach*, *European Journal of Sociology*, 30, 2:274-297.
- Taylor, Ch. et al (1993), *El multiculturalismo y "La política del*

reconocimiento". México: FCE.

Taylor, M.J. eds. (2002) *Values in Education and Education in Values*. London: The Falmer Press.

Uslaner, E.M. (2002) *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vitale, E. (2005) Ciudadanía: ¿último privilegio?, en Miguel Carbonell y Pedro Salazar (editores), *El Estado garantista. Reflexiones a partir de Luigi Ferrajoli*. Madrid: Trotta.

Westheimer, J. and Kahne, J. (2004). What Kind of Citizen? The politics of Education of Democracy. *American Educational Research Journal*, 41(2), 237-269

Yamigishi, Toshio and Midori Yamigishi (1994). Trust and Commitment in the United States and Japan, *Motivation and Emotion*, 18:129-166

Zanfrini, L. (2007), *La convivencia interétnica*. Madrid: Alianza Editorial.



NEUROBRANDING

Mariano Diotto

IUSVE

L'articolo affronta il tema del *neuromarketing* che è una recente disciplina volta all'individuazione di canali di comunicazione che permettono di realizzare processi decisionali d'acquisto mediante l'utilizzo di metodologie legate alle neuroscienze, al *marketing*, all'*advertising* e alla semiotica.

La ricerca condotta da AINEM (Associazione Italiana Neuromarketing) nel 2018 ha messo in luce come il *neurobranding* occupi il secondo posto, dopo il *neuromarketing*, tra i temi su cui le imprese hanno intenzione di investire in formazione in quanto è una realtà ancora sconosciuta in Italia.

Per *neurobranding* si intende quell'attività previa alle tecniche di *neuromarketing* che va dalla creatività, alla fase progettuale, all'*advertising*, alla strategica *marketing*, utilizzando i principi delle neuroscienze per comunicare al meglio alle persone l'identità di marca di un brand o di una corporate e per modellare il comportamento delle persone attraverso: la memorizzazione, gli obiettivi e il contesto.

Il *neurobranding* lavora sugli archetipi e sui bias cognitivi, attraverso strategie e strumenti.

Parole chiave: *Neuromarketing*, archetipi, strategia, *advertising*.

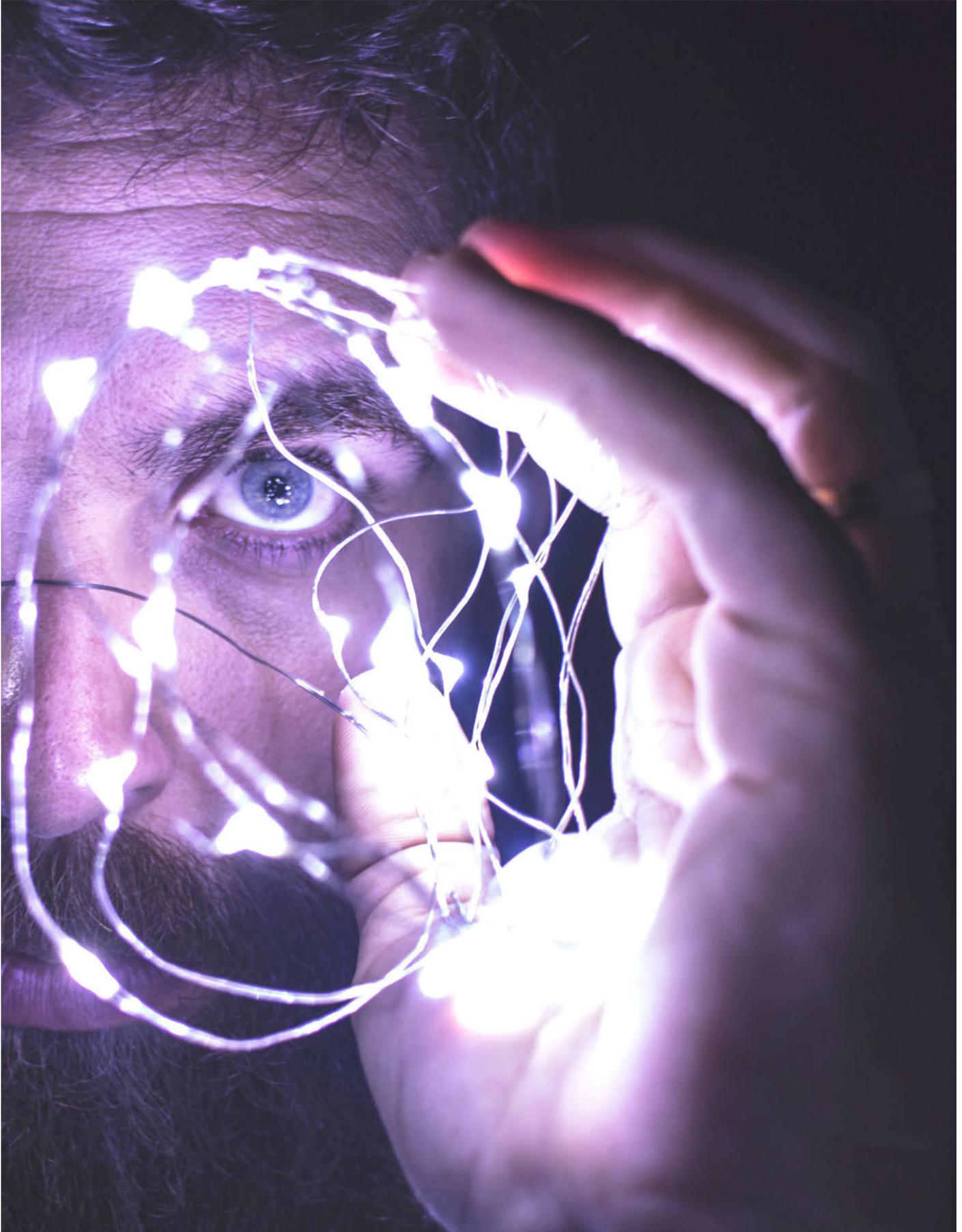
The article deals with the topic of neuromarketing, which is a recent discipline aimed at identifying communication channels that allow decision-making processes to be acquired through the use of methodologies linked to neuroscience, marketing, advertising and semiotics.

The research conducted by AINEM (Italian Neuromarketing Association) in 2018 highlighted how neurobranding occupies the second place, after neuromarketing, among the topics in which companies intend to invest in staff training as it is a reality still unknown in Italy.

Neurobranding is the activity prior to the neuromarketing from creativity, to design, to advertising, to strategic marketing, using the principles of neuroscience to communicate better to people the brand identity of a product or a corporate identity and to model people's behavior through: memorization, objectives and context.

Neurobranding works on archetypes and cognitive bias, through strategies and tools.

Parole chiave: *Neuromarketing, archetype, strategy, advertising.*



È possibile vivere senza emozioni? È solo la ragione che guida il nostro essere, il nostro operare nel mondo?

António Rosa Damásio, neuroscienziato e psicologo portoghese, ha compiuto importanti studi sulle basi neuronali della cognizione e del comportamento per affrontare il dilemma: ragione contro emozione. Nel saggio pubblicato nel 1995 dal titolo *L'errore di Cartesio*, capovolge la tradizione culturale che ha sempre svalutato le emozioni perché scompiglierebbero la serenità della ragione e dimostra, al contrario, come queste siano il basamento del buon funzionamento della mente. Infatti se l'uomo perde la capacità emozionale non è in grado di essere ragionevole.

Negando la concezione cartesiana del dualismo mente-corpo, due elementi ritenuti necessariamente scindibili già anche ai tempi di Platone, egli mette in evidenza l'azione reciproca del corpo e del cervello, che costituiscono un organismo unico e indivisibile. Pertanto la ragione non può funzionare correttamente senza le emozioni, ovvero senza lo stretto collegamento con il corpo, che offre costantemente la materia di base con cui il cervello costruisce le immagini da cui origina il pensiero.

Damásio riesce così a restituire dignità e valore alle emozioni che considera dimensioni cognitive per ogni essere umano: «Non siamo macchine pensanti che si emozionano, ma macchine emotive che pensano».¹

Oggi le emozioni sono fondamentali nella nostra vita e costituiscono la linea guida per la costruzione di una strategia di *brand positioning* e di *marketing* vincente perché il comportamento emotivo fornisce *in primis* tutti gli elementi utili per affrontare le situazioni della vita, trovandone alla fine una giustificazione razionale.²

Gli psicologi comportamentisti, che hanno dettato le regole della comunicazione, pensavano che questi temi non fossero trattabili a livello scientifico e che solo il comportamento fosse l'elemento certo di analisi. È proprio grazie a questi stimoli che invece si è iniziata una ricerca dettagliata sul cervello.³

Gli studi hanno portato a specificare i vari strati evolutivi del cervello progettati per lavorare insieme, e a individuare percorsi neurali anche per le emozioni profonde.⁴

1 Damasio, A. R. (1995), *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, p. 45.

2 Damasio, A. R. (2018), *Lo strano ordine delle cose*, Milano, Adelphi.

3 Damasio, A. R. (2010), *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Milano, Adelphi.

4 *Ibidem*.

Questo aiuta a stimolare la mente, cioè la parte più razionale, in modo emotivo per aiutare l'individuo a risolvere le situazioni che la vita gli propone. Potremmo quindi arrivare a dire che le emozioni sono la parte più razionale che il nostro cervello elabora.⁵

Questi studi portano a quello che oggi chiamiamo *neuromarketing*. Il *neuromarketing* è una recente disciplina volta all'individuazione di canali di comunicazione che permettono di realizzare processi decisionali d'acquisto mediante l'utilizzo di metodologie legate alle neuroscienze, al *marketing*, all'*advertising* e alla semiotica.⁶ È una disciplina che riesce a fondere i principi economici del *marketing* tradizionale con aspetti provenienti dalla medicina (neurologia), dalle scienze comportamentali (psicologia), dalle tecniche di vendita/di posizionamento e dall'interpretazione linguistica e visiva di stampo semiotico. Si prefigge di illustrare ciò che accade nel cervello delle persone in risposta a precisi stimoli provenienti dalle pubblicità tradizionali presentate su prodotti cartacei, dall'*advertising* digitale, dalle strategie *marketing off-line* e *on-line*. Ha così lo scopo di determinare, tramite la decodifica dei comportamenti, dei valori e delle argomentazioni, le strategie vincenti che spingono all'acquisto il pubblico.⁷

È stato il ricercatore olandese Ale Smidts nel 2002 a coniare il termine *neuromarketing* grazie alle ricerche svolte presso la Scuola di Gestione di Rotterdam, dove ha anche presieduto il Dipartimento di Gestione del Marketing, che gli hanno permesso di esplorare nuove possibilità e introdurre sistemi innovativi per comprendere gli stimoli cerebrali del cliente.

In Italia si sono diffuse soprattutto le tecniche di *neuromarketing*, come dimostra la ricerca AINEM nel Q6 indicando l'*Eye-tracking* e EEG come le più conosciute, ma è ancora in fase di studio, conoscenza e sviluppo una teoria e una pratica per quello che sta prima della misurazione con degli strumenti di rilevazione scientifica.

Il *neuromarketing* ha l'obiettivo preciso di fare leva su particolari aspetti psicologici (neurologici) del *target* di riferimento per

Il neuromarketing ha l'obiettivo preciso di fare leva su particolari aspetti psicologici (neurologici) del target di riferimento

⁵ Ledoux, J. (2015), *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Milano, Baldini&Castoldi.

⁶ Diotto, M. (2017), *Brand positioning*, Palermo, Flaccovio Editore, p. 38.

⁷ Saletti, A. (2016), *Neuromarketing e scienze cognitive per vendere di più sul web*, Palermo, Flaccovio Editore.

convincerlo a comprare un determinato prodotto.⁸

Il *neuromarketing* quindi nasce, e ha senso all'interno di una strategia aziendale, per dare delle risposte concrete alle motivazioni che spingono il cliente all'acquisto, in quanto riesce a bloccare l'istante in cui un'emozione viene vissuta dal pubblico e va a sedimentarsi nel suo inconscio. Lo studio scientifico di ciò che si realizza all'interno del prodotto pubblicitario, grazie all'incontro di immagini, suoni, colori con le emozioni, diventa la base scientifica su cui progettare le campagne di *advertising* e di strategie *marketing* per ogni azienda e per ogni prodotto presente sul mercato.

L'approccio strutturato, generativo e interpretativo che sta alla base della semiotica permette quindi di utilizzare tutti questi elementi per poter pianificare una differenziazione tra i vari prodotti e allo stesso tempo una riconoscibilità e unicità inedita. Ed è proprio qui che nasce il *neurobranding*.

Per *neurobranding* intendiamo quell'attività previa alle tecniche di *neuromarketing* che va dalla creatività, alla fase progettuale, all'*advertising*, alla strategica *marketing*, utilizzando i principi delle neuroscienze per comunicare al meglio alle persone l'identità di marca di un *brand* o di una *corporate* e per modellare il comportamento delle persone attraverso: la memorizzazione, gli obiettivi e il contesto.

La ricerca condotta da AINEM ha messo in luce come il *neurobranding* occupi il secondo posto, dopo il *neuromarketing*, tra i temi su cui le imprese hanno intenzione di investire in formazione in quanto è una realtà ancora sconosciuta in Italia (item Q17).

Oramai è consolidato che le tecniche di *neuromarketing* possano aiutare le aziende (item Q9 della ricerca AINEM): ad ampliare la conoscenza dei propri clienti, delle loro emozioni e dei loro comportamenti; a migliorare l'efficacia della pubblicità e dei criteri creativi attraverso misurazioni scientifiche; ad accrescere l'efficacia del processo di vendita; ma si può lavorare anche per aiutare nella fase progettuale di un nuovo prodotto o servizio da immettere nel mercato.⁹ Il *neurobranding* infatti si realizza prima di ogni misurazione tecnica. Il *neurobranding* lavora sugli archetipi e sui *bias* cognitivi, attraverso strategie e strumenti.

Il neurobranding lavora sugli archetipi e sui bias cognitivi, attraverso strategie e strumenti

⁸ Russo, V. (2017), *Psicologia della comunicazione e neuromarketing*, Torino, Pearson.

⁹ Morin, C. - Renvoise, P. (2018), *The persuasion code. How neuromarketing can help you persuade anyone, anywhere, anytime*, Hoboken-New Jersey, Wiley.

1. GLI ARCHETIPI

La parola archetipo deriva dal greco antico ἀρχέτυπος che significa immagine: *arché* (originale), *típos* (modello). Ma è anche ragionevole che derivi da ἀρχή (*arché*), col significato di principio o inizio. Venne utilizzata per la prima volta dal filosofo greco Filone di Alessandria (20 a.C. – 45 d.C.) e oggi viene usata principalmente per indicare una *forma* preesistente e primitiva di un pensiero che è dentro ad ogni uomo.

Carl Gustav Jung (1875-1961), fondatore della psicologia analitica o psicologia del profondo, partendo dall'analisi dei sogni dei suoi pazienti teorizzò come certe immagini, astrazioni, concetti, idee e situazioni vissute in un sogno, ma non collegabili con un'esperienza personale, siano innate nella mente dell'uomo e derivino da un inconscio collettivo, condiviso, ereditato assieme al patrimonio genetico. Il termine inconscio collettivo fu proposto da Jung per denominare questo modello esplicativo per cui fosse possibile descrivere una significativa caratteristica comune degli esseri viventi attraverso uno schema ben preciso, una modalità di 'declinare' certi comportamenti umani.

Gli archetipi sono quindi un'eredità psicologica inconscia. Per Jung infatti l'inconscio personale contiene già delle forme a priori, che affondano le radici nella esperienza dell'umanità, che è l'inconscio collettivo, e che permettono di oltrepassare se stessi, attraverso una funzione simbolica e di procedere nel processo di individuazione, cioè di significazione a livello personale.

Ne deriva che gli archetipi sono una forma universale del pensiero dotato di un certo contenuto affettivo per la persona, perciò un elemento simbolo, e che potrebbe a sua volta esprimersi come una forma di valore etico-sociale cui il soggetto crede, si appoggia o è condizionato, consciamente o inconsciamente, nell'arco della sua esistenza o parte di essa, nella realizzazione dei suoi progetti personali o naturalmente nel suo modo di essere e comportarsi.

Lo psicologo e psicoanalista tedesco Erich Neumann (1905-1960) portando avanti le intuizioni di Jung analizzò in chiave evolutiva il concetto di archetipo, andando a comparare ciò che avviene nella natura e quello che succede nella cultura. Per lui gli archetipi sono dei

modelli originari di essere, di pensare, di sentire e di agire: ciascuno con delle proprie peculiarità e funzioni, con delle specifiche qualità e delle specifiche carenze che hanno una determinata funzione nello sviluppo e nel funzionamento della personalità e della coscienza dell'individuo.

Dagli anni Settanta in poi lo psicoanalista americano James Hillman (1926-2011), allievo e successore di Jung, contribuì a un'ulteriore evoluzione della teoria degli archetipi, andando a tracciare una psicologia archetipica che si stacca dalla terapia stretta, ma va a collegarsi con le forme culturali e immaginative dell'arte, della poesia, della mitologia, della narrativa e della comunicazione.

Hillman riuscì così a 'volgarizzare' il concetto di archetipo e a portare la riflessione fuori dall'ambito strettamente psicologico.

Gli archetipi quindi diventano immagini mentali collettive, schemi di base universali, impersonali, innati, ereditari, cioè appartenenti a tutti i soggetti, ma specificati dall'inconscio personale che deriva direttamente dall'esperienza personale dell'individuo.¹⁰

È su questi archetipi collettivi e personali che si base il *neurobranding* per comprendere come il consumatore vive, pensa e opera nel mondo circostante.

Ci tengo a precisare che gli archetipi non sono gli stereotipi.

Questi ultimi sono una visione semplificata e largamente condivisa dal pubblico di opinioni o pensieri banali basandosi su luoghi comuni o credenze infondate. Risultano talmente vicini all'ovvietà e all'immediata riconoscibilità che non sono utilizzabili nel *neurobranding*.

2. I BIAS COGNITIVI

L'altro elemento su cui lavora il *neurobranding* sono i *bias* cognitivi. Possiamo definire i *bias* cognitivi come un giudizio da parte delle persone (o un pregiudizio) non necessariamente corrispondente all'evidenza, sviluppato sulla base dell'interpretazione delle informazioni in possesso, anche se non logicamente e/o semanticamente connesse tra di loro, che porta ad una valutazione erronea o a una mancanza di oggettività di giudizio.

Questa accezione negativa scompare nel *neurobranding* in quanto

Una psicologia archetipica che si stacca dalla terapia stretta, ma va a collegarsi con le forme culturali e immaginative dell'arte, della poesia, della mitologia, della narrativa e della comunicazione

¹⁰ Pearson, C.S. (1992), *Risvegliare l'eroe dentro di noi. Dodici archetipi per trovare noi stessi*, Roma, Astrolabio.

i *bias* cognitivi vengono usati eticamente in modo da semplificare la comunicazione tra il *brand* e il suo cliente.

Richard Shotton del suo libro *The choice factory. 25 behavioural biases that influence what we buy* illustra i 25 *bias* che possono aiutare un creativo o un *marketer* dall'idea alla strategia *marketing*. Questi *bias* sono: *the fundamental attribution error, social proof, negative social proof, distinctiveness, habit, the pain of payment, the danger of claimed data, mood, price relativity, primacy effect, expectancy theory, confirmation bias, overconfidence, wishful seeing, media context, the curse of knowledge, goodhart's law, the pratfall effect, winner's curse, the power of the group, veblen goods, the replicability crisis, variability, cocktail party effect, scarcity*.

Proprio per sconfessare chi pensa che i *bias* siano inutili o strumenti di manipolazione l'autore stesso dice: «Poiché la scienza comportamentale si basa su esperimenti, non è necessario prendere le conclusioni a cui arrivo come dati di fede. Le metodologie utilizzate per testare ogni pregiudizio sono apertamente disponibili e puoi ripeterle per assicurarti che funzionino per il tuo brand. Ho passato gli ultimi 12 anni a testare i pregiudizi esistenti per determinare come possono essere utilizzati al meglio dai brand. Sono i risultati di questi *test* che vorrei mostrarti in questo libro.»¹¹

3. Strategie e strumenti di neurobranding

Peter Steidl, fondatore e il presidente di *Neurothinking*¹², sostiene che le sfide da affrontare nei prossimi anni da parte dei *marketer* saranno impegnative. Infatti lo scenario che si delinea sarà sempre più complesso e articolato in quanto le aziende non avranno più in mano il dominio della comunicazione del proprio prodotto. Infatti dovranno: capire come cambierà il comportamento dei consumatori quando un terzo della popolazione sarà disoccupato; essere in grado di presentare il proprio brand quando il consumatore delegherà gli acquisti a un assistente digitale domestico; modificare la propria offerta di prodotto o servizio e il relativo *brand positioning* per essere rilevante e desiderabile nel nuovo ambiente comunicativo digitale emergente. I creativi e i *marketer* devono comprendere da subito che nel futuro la concorrenza non si giocherà più solo sulle 4 P tradizionali (*product*,

¹¹ Shotton, R. (2018), *The choice factory. 25 behavioural biases that influence what we buy*, Petersfield, Harriman House, p. 4.

¹² <https://www.neurothinking.com/>

price, placement e promotion) o sulle 4C (*customer need, cost to the consumer, convenience, communication*), ma l'unico modo per avere successo sarà costruire una forte relazione emotiva di memorizzazione di *brand* con il consumatore. Bisognerà sviluppare una corretta e duratura connessione emotiva con tutte le persone potenziali clienti, in quanto familiarità, abitudini di acquisto e persino gli acquisti d'impulso non avranno più la stessa portata di oggi.¹³

La *brand experience*, cioè l'esperienza emozionale che il cliente realizza nell'incontro con il prodotto, e la *brand resonance*, cioè la valutazione della risposta del consumatore nei confronti del *brand*, diverranno sempre più centrali nella creazione di una 'forma di memorizzazione' strategica da porre in essere.

Risulta così fondamentale costruire una relazione con il proprio cliente, ed è necessario iniziare subito, piuttosto che attendere che le piattaforme tecnologiche, già ora potenti nel mercato come forme distributive di prodotti o di servizi, cambino le modalità di vendita e di riconoscibilità dei brand.

Le domande che dovrebbero porsi ora i creativi e i *marketer* dovrebbero essere: perché spendiamo soldi per acquistare oggetti di cui non abbiamo bisogno? Perché sostituiamo frequentemente oggetti d'uso, anche se non ancora usurati? Che cosa ci spinge a compiere scelte che sembrano apparentemente irrazionali?

La risposta è il neurotrasmettitore chiamato dopamina, soprannominato a volte anche *neurotrasmettitore del benessere*. L'uomo è da sempre alla ricerca della felicità. Purtroppo però la nostra mente umana non è progettata per farci sentire felici.

Ecco cosa capita quando viviamo un'esperienza positiva: il cervello rilascia dopamina, e questo ci rende felice. Ma il livello di dopamina diminuisce rapidamente e spontaneamente tutti siamo spinti a ricercare una nuova sensazione di felicità, così si ricerca un'altra 'botta di dopamina'. È possibile ottenere un rilascio di dopamina ripetendo un'esperienza che si è vissuta in passato, oppure provare qualcosa di nuovo. Tuttavia, man mano che il cervello si abitua a vivere esperienze felici, l'effetto della dopamina diventa sempre meno potente, perché diventa tutto prevedibile e non c'è più l'eccitazione originaria.

Quindi potremmo domandarci: se la dopamina è ciò che spinge ognuno

Le domande che dovrebbero porsi ora i creativi e i marketer dovrebbero essere: perché spendiamo soldi per acquistare oggetti di cui non abbiamo bisogno?

¹³ Dooley, R. (2011), *Braininfluence: 100 ways to persuade and convince consumers with neuromarketing*, Hoboken-New Jersey, Wiley.

di noi ad agire, cosa determina la scelta del *brand*?

Gestire la dopamina diventa quindi fondamentale nel *neurobranding*. Infatti l'obiettivo del *neurobranding* è quello di modellare il comportamento delle persone cercando di dar loro una 'piccola dose di felicità'.

I fattori chiave che determinano le scelte di felicità di un *brand* sono: la memorizzazione, gli obiettivi e il contesto. Questi tre sono i fattori chiave determinanti e rappresentano le leve da utilizzare nel *neurobranding*.¹⁴

La memorizzazione: i ricordi affettivi sono gli elementi costitutivi ed essenziali quando decidiamo di acquistare un prodotto. I creativi e i *marketer* già sanno che i ricordi sono importanti, e nelle pubblicità cercano di depositare nella mente dei consumatori più informazioni possibili (*claim*, *pay-off*, forme, colori, *jingle*, *sound*, elementi originali, ecc.) in modo da poter influenzare le future scelte a favore del loro *brand*.

Ma questa è una modalità vecchia di intendere la memorizzazione. I ricordi non vengono conservati nel nostro cervello isolati ma sono collegati l'uno all'altro attraverso connessioni non coscienti, cioè non razionali, sulla base della loro significanza. Una modalità è quella dell'adiacenza temporale, cioè l'accadimento simultaneo di eventi diversi.

Ad esempio in una pubblicità di un *brand* che utilizza categorie, aggettivi, immaginari simili a quelli dei *competitor*, le persone tenderanno a memorizzare il messaggio assieme a quello dei *competitor*. Nel momento in cui si troveranno di fronte allo scaffale daranno per scontate le caratteristiche comuni e si concentreranno su quelle che permettono la differenziazione.

Se la pubblicità di un *brand* è stata in grado di creare un modello di memorizzazione più ricco degli altri, il prodotto o servizio verrà scelto, altrimenti avrai guidato con il tuo *advertising* verso i prodotti *competitor*.

Il successo sarà quindi guidato dall'abilità di costruire forti connessioni tra i modelli di memorizzazioni e il *brand*. Non è solo una questione creativa o di qualità del prodotto, ma quanto si sia riusciti rendere forte questa connessione.

Ogni *brand* dovrebbe quindi trovare il suo 'territorio di connessione' attraverso elementi unici e identitari. Queste connessioni dominanti

Il successo sarà quindi guidato dall'abilità di costruire forti connessioni tra i modelli di memorizzazioni e il brand

¹⁴ Steidl, P. (2018), *Neurobranding. Future-proof brand strategy*, Perth, NMSBA.

sono chiamate *codici*. Ci sono aziende che hanno sviluppato legami così saldi nelle menti dei consumatori, associandoci qualità uniche: *Barilla* è associato alla famiglia, *Disney* a intrattenimento per la famiglia, *Apple* con innovazione e *Amazon* con velocità. Questi vengono chiamati *codici di brand*, ovvero connessioni durature tra un marchio e una qualità o un'offerta che è stata costruita nel tempo attraverso un elevato numero di atti comunicativi (pubblicità, inserzioni, interviste, esperienze personali, stand, ecc.) Ogni volta che quel ricordo viene richiamato diventa sempre più forte, perché le connessioni tra i neuroni che compongono questa memorizzazione vengono rafforzate. Il *neurobranding* serve a far 'allenare il cervello' a creare collegamenti pertinenti e duraturi.

È vitale per i creativi e i *marketer* di oggi capire come un'offerta, un prodotto o un *brand* siano stati classificati nella mente delle persone e tentare di modificare questa classificazione nel caso in cui si abbia un impatto sfavorevole sulle vendite, oppure continuare a lavorare per creare sempre più un *codice di brand* univoco.

Gli obiettivi: indicano ciò che le persone stanno cercando quando effettuano una decisione di acquisto. Quando un obiettivo è attivato, i consumatori attingono in modo standard ai loro ricordi per incasellare in che modo l'obiettivo ha trovato una soluzione di successo in passato o valutano nuove possibilità promettenti. Tutto questo accade nella mente non conscia, quindi il cliente non compie questo ragionamento in maniera cosciente.

L'obiettivo principale per un *brand* è creare una relazione duratura con il proprio pubblico e deve produrre un effetto incrementale a lungo termine, fino ad arrivare a dire: *finché morte non ci separi*.

Il contesto: abbiamo visto che la memorizzazione permette alle persone di creare delle connessioni tra ricordi e *brand*, ma ci sono quasi sempre fattori attuali che possono modificare il contesto comunicativo e avere un impatto diverso sulla decisione di acquisto.

La mente umana è sempre alla ricerca di indicatori che possano aiutarla a interpretare e classificare eventi esterni per semplificare le scelte da compiere, anche quelle d'acquisto.

Ciò significa che quando le persone vedono uno spot o un post pubblicitario, la loro mente non conscia elaborerà non solo l'annuncio, ma anche altri elementi contestuali. Ed è per questo che bisognerà

L'obiettivo principale per un brand è creare una relazione duratura con il proprio pubblico e deve produrre un effetto incrementale a lungo termine

sempre essere aggiornati su ciò che accade nel mondo per fare in modo che il messaggio sia sempre legato ad un contesto pertinente. Sarà anche necessario cancellare dalla mente delle aziende che una idea creativa possa durare nel tempo come è capitato fino ad un decennio fa. Si pensi ad esempio alla durata in termini di tempo di *claim* famosi del passato (*Dove c'è Barilla c'è casa, Toglietemi tutto tranne il mio Brail, Fate l'amore con il sapore*, solo per citarne alcuni) mentre oggi i creativi fanno fatica ad elaborare qualcosa che sia memorizzato. Forse anche per mancanza di creatività.

Utilizzando il *neurobranding* (quindi gli archetipi, i *bias* cognitivi e gli strumenti e strategie sopra esposte) sarà possibile per un creativo o un *marketer* poter pianificare l'immissione di un nuovo prodotto o servizio con un corretto *brand positioning* nel mercato, offrendo alle persone una memorizzazione emozionale che successivamente si trasformerà, grazie anche al *neuroselling*¹⁵, in acquisti.

*I prodotti sono fabbricati in fabbrica,
ma i brand sono creati nella mente.*

Walter Landor

Bibliografia

Bargh, J. (2018), *A tua insaputa. La mente inconscia che guida le nostre azioni*, Torino, Bollati Boringhieri.

Cavazza, N. (2017), *Comunicazione e persuasione. L'abilità di convincere e di resistere*, Bologna, Il Mulino.

Cavazza, N. (2018), *La persuasione*, Bologna, il Mulino.

Cialdini, R. (2015), *Le armi della persuasione. Come e perché si finisce col dire di sì*, Firenze, Giunti.

Damasio, A. (2012), *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Milano, Adelphi.

Damasio, A. (2018), *Lo strano ordine delle cose*, Milano, Adelphi.

Dooley, R. (2011), *Brainfluence. 100 ways to persuade and convince*

¹⁵ Gallucci, F. – Garofalo, C. (2018), *Neuromarketing nel negozio. Cervello, emozioni e comportamento d'acquisto*, Roma, Confcommercio.

- consumers with neuromarketing*, Usa, John Wiley & Sons.
- Gallucci, F., Garofalo, C., Fulvio, F. (2018), *Neuromarketing nel negozio. Cervello, emozioni e comportamenti di acquisto*, Roma, Confcommercio.
- Gallucci, F. (2014), *Marketing emozionale e neuroscienze*, Milano, Egea.
- Gallucci, F. (2016), *Neuromarketing*, Milano, Egea.
- Lindstrom, M. (2013), *Neuromarketing*, Milano, Apogeo.
- Hazeldine, S. (2014), *Neuroselling. Sfrutta il potere del cervello per diventare un venditore di successo*, Milano, Edizioni LSWR.
- Jung, C.G. (1977), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Milano, Bollati Boringhieri.
- Kosslyn, S.M., Miller, G.W. (2015), *Cervello alto e cervello basso. Perché pensiamo ciò che pensiamo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Le Van Quyen, M. (2016), *Il potere della mente. Come il pensiero agisce sul nostro cervello*, Bari, Dedalo.
- Ledoux, J., (2016) *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Milano, Baldini e Castoldi.
- Lindstrom, M. (2016), *Le bugie del marketing. Come le aziende orientano i nostri consumi*, Milano, Hoepli.
- Lotto, B. (2017), *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Morin, C., Renvoise, P. (2018), *The Persuasion Code: How Neuromarketing Can Help You Persuade Anyone, Anywhere, Anytime*, Usa, Wiley.
- Maxwell, P. (2015), *Usa il neuromarketing per il tuo business*, Bologna, Area 51 Publishing.
- Pirrotto, L. (2019), *Strategie e tattiche di neuromarketing per aziende e professionisti*, Palermo, Flaccovio Dario.
- Page, S. (2015), *Digital Neuromarketing: The Psychology Of Persuasion In The Digital Age*, Chicago, NeuroTriggers.
- Rizzolatti, G., Gnoli, A. (2016), *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Milano, Rizzoli.

Rizzolatti, G., Sinigaglia, A. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina.

Russo, V. (2017), *Psicologia della comunicazione e neuromarketing*. Ediz. Mylab, Milano, Pearson.

Shotton, R. (2018), *The choice factory. 25 behavioural biases that influence what we buy*, UK, Harriman House Publishing.

Tafaro, L. (2018), *Neuromarketing e tutela del consenso*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Treverso, M., Paret, M. (2018), *I pilastri della persuasione. Vendere, convincere, affascinare*, Torino, Anteprima Edizioni.

Trevisani, D. (2016), *Psicologia di marketing e comunicazione. Pulsioni d'acquisto, leve persuasive, nuove strategie di comunicazione e management*, Milano, Franco Angeli.

GENITORI DOMANI: NUOVE PROSPETTIVE E QUALCHE PROVOCAZIONE DALL'ANALISI DI SCENARI PRODOTTI MEDIANTE LA TECNICA DELPHI

Bolzan Mario, Filipetto Giuliana, Pacinelli Antonio

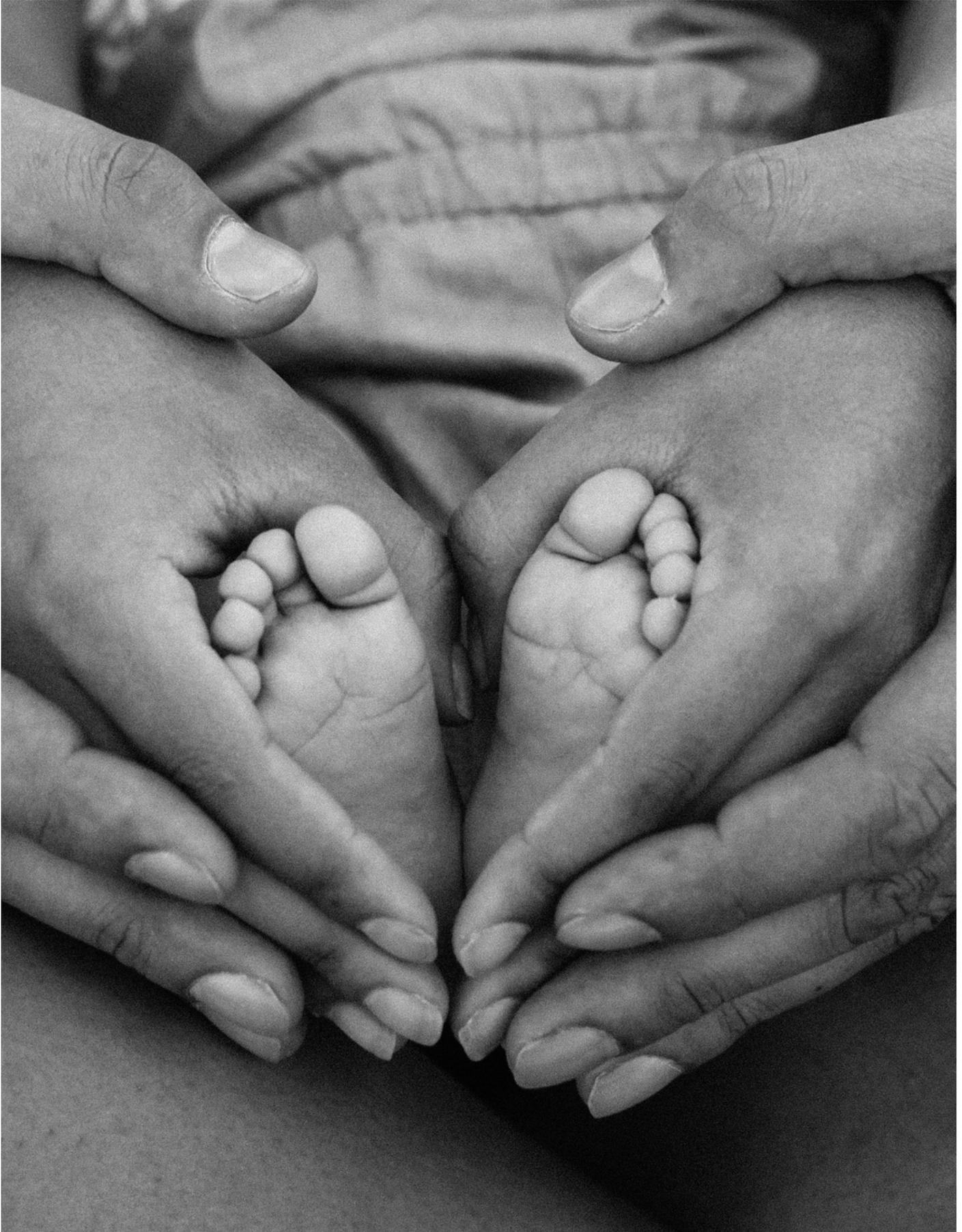
UNIPD, IUSVE, UNICH

Il lavoro presenta alcuni risultati di una indagine condotta mediante la Tecnica Delphi su alcuni temi relativi al ruolo dei genitori nel futuro. L'analisi dei risultati evidenzia come l'impegno richiesto distintamente al padre ed alla madre come ad entrambi i genitori non dovrebbe configurarsi come più consistente di quanto lo sia finora. I 32 esperti coinvolti nella ricerca esprimono con forte evidenza che le problematiche connesse alle relazioni padre/figli, madre/ figli genitori/figli sono destinate ad assumere una maggior importanza e visibilità di quanto finora percepito. I temi affrontati offrono agli autori l'opportunità di avanzare riflessioni e considerazioni basate su quanto la ricerca condotta mediante indagini campionarie nazionali ed internazionali offrono per dare maggior evidenza a quanto emerso dall'approccio Delphi.

Parole chiave: Delphi, Famiglia, Genitori, Scenari futuri, Educazione.

The work is presented by a research conducted with the Delphi technique on some topics to the role of parents in the future. The analysis of the results shows the commitment required distinctly to the father and the mother as both parents should not be more consistent than it is so far. My research scholars have strongly said that the problems are the parent / child relationships, mother / children, parents / children are adopted in greater importance and visibility of what is perceived. The themes addressed to the authors the opportunity to advance reflections and considerations on how much the research conducted through national and international sample surveys to challenge greater evidence to what emerged from the Delphi approach.

Keywords: *Delphi, Family, Parents, Future Scenarios, Education.*



1. Introduzione

Nella famiglia si fa esperienza di legami naturali e, non solo - seppure utili - culturali e storici. È luogo di intimità per un reciproco riconoscimento anche dialettico e generativo, luogo prioritario e privilegiato di relazioni (Mancina, Ricciardi, 2017). Dalla formazione, all'educazione, al tempo libero da dedicare ai figli, alla famiglia allargata, la figura del genitore è presente con una propria identità e disponibilità, mediate dall'esperienza e dalle responsabilità maturate nella famiglia d'origine e nella vita. La responsabilità genitoriale, che si esprime attraverso la funzione educativa e di governo della famiglia, è un tema ampiamente presente nel dibattito culturale non solo attuale e che offre sempre nuove possibilità di riflessione e proposte sul ruolo dei genitori e dei coniugi nelle famiglie con figli (Cigoli, Marta, Regalia, 1998; Zani, Cicognani, 1999; Menesini, Tani, 2001; Galli, 2005; Ronfani, 2010; Cheli, 2013; Brilli, Del Boca, Pronzato, 2016). La metà dei giovani crede che la famiglia sia un luogo dove si è liberi di esprimere se stessi e due su tre pensano sia un luogo dove si può entrare in relazione con gli altri, che è il luogo dell'apprendimento primario e dello sviluppo delle modalità di relazione in un contesto sociale (Istituto Toniolo, 2016).

Il sentire dei figli, di ogni età ma in particolare dai più giovani sono la cartina di tornasole per capire cos'è e dove sta andando la famiglia. Ancora oggi un giovane su tre, denuncia il fatto che non esista una perfetta comunicazione con il proprio padre soprattutto a causa del fatto che le proprie ragioni vengono considerate poco o nulla. Sembrerebbe che la figura paterna abbia perso rilevanza nella vita dei giovani, che al contrario confermano e consolidano il legame privilegiato con la madre. Forse le modalità di essere padre sono diversamente percepite dai figli (Juby *et al.*, 2007; Istituto Studi sulla Paternità). La mamma viene indicata come principale punto di riferimento dal 32,9% dei giovani ed è seguita dalla figura dell'amico/a (24,6%). Il padre è indicato in quarta posizione da meno di un giovane su dieci (9,2%). Mentre il partner è indicato dal 14,4% (Istituto Toniolo). Seguendo la prospettiva suggerita da Bauman (2011), i mutamenti sociali hanno reso le relazioni di coppia *liquide* ovvero soggette ad evoluzioni rapide, e ad altrettanto repentine disgregazioni. Per contro, le relazioni tra genitori e figli vengono connotate come *dense*, proprio perché nella sfera della genitorialità entra in gioco anche la relazione della coppia genitoriale, che non avendo più altro

spazio per esprimersi dopo la separazione, concentra l'attenzione sui figli, riversandovi non solo maggiore attenzione, ma anche numerose criticità. Se la famiglia fosse 'altro' avrebbe forse una configurazione aziendale, semplicemente produttiva ed erogatrice di prestazioni e servizi, perderebbe la sua funzione generativa ed educativa e trasmetterebbe l'immagine di una semplice 'aggregazione di vicini' o di individui che alloggiano nella stessa residenza anagrafica (Bronfenbrenner, 1986; Bolzan, 1989, 1999; Boccacin, 2003; Saraceno, 2008; Bianchi, Milkie, 2010; Donati, 2014).

Ancora i giovani sono testimoni di questi scenari. Due terzi dei giovani affermano che: «La famiglia è la cellula fondamentale della nostra società e si fonda sul matrimonio». Solo uno su dieci manifesta disaccordo con questa tesi. Sei giovani su dieci ritengono che la famiglia è in grado di 'tenere' di fronte alle sfide dei tempi e non rinuncia all'idea di poterne un giorno formare una propria.

L'affermazione sulla centralità del matrimonio trova l'accordo di quasi il 70,0% dei giovani con genitori coniugati, ma scende al 46,0% tra chi ha sperimentato il fallimento del matrimonio dei propri genitori. La volontà di costruire una famiglia con figli rimane alta (94,0% favorevole), seppur poi tenda progressivamente a calare nel tempo a causa delle difficoltà incontrate nel percorso di transizione alla vita adulta. Oltre l'80,0% dei giovani afferma che la famiglia «è stata ed è d'aiuto nel coltivare le proprie passioni», che «ha rappresentato un sostegno nel perseguimento dei propri obiettivi» e di «aver appreso a guardare con fiducia alla vita» proprio in famiglia (Istituto Toniolo, 2016).

La volontà di costruire una famiglia con figli rimane alta seppur poi tenda progressivamente a calare nel tempo a causa delle difficoltà incontrate nel percorso di transizione alla vita adulta

2. La ricerca, obiettivi, materiali e metodi

Da alcuni decenni in molte società industrializzate si assiste a trasformazioni radicali, veloci, mutevoli e diffuse il cui fascino ed effetti stanno incidendo profondamente sugli stili di vita e prospettive della nostra generazione. I media e le nuove tecnologie contribuiscono in maniera significativa nell'ampliarne i contenuti ed effetti. Tutto questo suscita quesiti e riflessioni che trovano naturale risonanza nella famiglia poiché vanno ad incidere sulla sua identità e storia e su quelle di ciascuno di noi. (Appadurai, 2012).

Allora sorge spontaneo domandarsi: ma cos'è - almeno in Italia - la famiglia? Nel Censimento 2011 con questo termine si intende

«un insieme di persone legate da vincoli di matrimonio, parentela, affinità, adozione, tutela o da vincoli affettivi, coabitanti ed aventi dimora abituale nello stesso Comune» (Istituto Centrale di Statistica 2011a). In un contesto di diffusa e acuta mobilità una definizione così rigida – seppure necessaria per i fini legali del Censimento Generale della Popolazione - appare quantomeno discutibile. Si pensi a cosa un bambino, figlio di genitori separati con affidamento condiviso, possa intendere per *famiglia*. Entrambi i genitori non conviventi non costituiscono con lui più una famiglia in senso anagrafico, ma lo sono sul piano affettivo e di natura. La composizione e tipologia della famiglia non è solo una dimensione demografica ma prima ancora indicatore di una diversa realtà comunitaria e relazionale. In questi anni la dimensione e composizione della famiglia è radicalmente cambiata. Le famiglie unipersonali in Italia nel 1971 erano il 12,9%, quelle con 5 componenti 21,5% del totale delle famiglie italiane, ad inizio millennio le prime erano il 24,9% contro il 7,5%, all'ultimo Censimento del 2011: 31,1%, quelle numerose erano scese fino al 5,7% (Istituto Centrale di Statistica, 2011a). Nel 2015 le famiglie italiane erano 25 milioni e 302 mila: il 31,3% è costituito da una sola persona, l'1,2% ha almeno 6 componenti (Istituto Centrale di Statistica, 2015). Fra tutte le tipologie di famiglie, quelle monogenitoriali rappresentano una fonte di particolare interesse non solo conoscitiva ma di attenzione nuova e costante per le manifestazioni di fragilità e vulnerabilità che le accompagnano. Al Censimento del 2011 queste famiglie erano in Italia il 10,8% dei nuclei familiari, con il 13,1% costituite da madri con figli e solo il 2,8% da padri con figli (Istituto Centrale di Statistica, 2007, 2012; Battilocchi, 2012).

Anche in Europa queste dinamiche sono evidenti perciò è alta la consapevolezza che i processi di cambiamento in atto sono accompagnati da una profonda incertezza sui loro approdi finali. I comportamenti individuali e le condizioni di macro livello (tutti gli studiosi sottolineano fra queste la crisi economica ancora in atto) hanno inevitabili conseguenze nella famiglia e nelle sue relazioni.

3. Il metodo di ricerca, l'applicazione della Tecnica Delphi

Le vicende sociali e culturali che stanno condizionando il nostro presente a livello macro, sia nazionale che internazionale, non saranno assenti nella famiglia di domani, ma come queste e altre vicende

segneranno la nostra storia è ancora da prefigurare. Inoltre nulla può consentirci di credere che la loro evoluzione sarà lineare o comunque proporzionale e simmetrica rispetto al passato più recente.

In passato nello studio dell'evoluzione di fenomeni così dinamici prevalevano approcci quantitativi nella costruzione di scenari, oggi l'attenzione viene rivolta anche ai metodi qualitativi (OECD, 2011, 2012; Bazzanella et al., 2012). Fra questi il metodo Delphi viene considerato da molti studiosi il padre dei metodi utili nella ricerca sociale partecipata e alla costruzione di probabili scenari futuri su temi che per natura non si prestano ad essere analizzati mediante i tradizionali approcci quantitativi. Si configura come un'indagine a più iterazioni, realizzata attraverso interviste successive ad esperti e anche testimoni privilegiati, che forniscono una serie di opinioni sul tema oggetto della ricerca.

*In questo lavoro
vengono descritti
alcuni risultati della
ricerca condotta
mediante il metodo
Delphi*

In questo lavoro vengono descritti alcuni risultati della ricerca condotta mediante il metodo Delphi¹ sulla famiglia domani. Vengono sottoposte a valutazione di un gruppo selezionato di 31 esperti alcune ipotesi di scenari futuri utili per capire l'oggi e ad attrezzarsi per il domani (Bolzan, 2017). L'applicazione dello studio è nel Triveneto, in una importante area del paese - fra le più ricche e meglio organizzate d'Europa - a cui spesso si applica l'espressione non uniforme del Nord Est. In questa 'terza Italia' si coglie quanta Italia ci sia in questa area del Paese e quanta identità della regione ci sia ancora in Italia. Nell'analisi che seguono vengono descritti i risultati dell'applicazione Delphi su alcuni item relativi al contributo dei genitori nella formazione ed educazione dei figli. Gli *items* considerati sono:

- 1.1. I genitori (padre e madre) si dedicheranno alla formazione del/i figlio/i;
- 1.2. Il padre sarà presente nelle attività di formazione e tempo libero dei figli (scuola, sport, associazionismo, ecc.);
- 1.3. La madre potrà organizzare la vita lavorativa e familiare per essere più presente nelle attività di formazione e tempo libero dei figli;
- 1.4. I genitori investiranno nel ruolo di educatori dei loro figli.

¹ Il nome di questa metodologia deriva dal luogo in cui sorge l'oracolo di Apollo e dove la Pizia, la sacerdotessa del tempio emetteva le sue profezie direttamente ispirate dagli dei, e richiama la capacità degli esperti di fare previsioni su prospettive future. Gli stessi autori del metodo, tuttavia, non furono soddisfatti del nome attribuito a questa metodologia in quanto implica qualcosa di oscuro e legato all'occulto. Il metodo Delphi fu elaborato negli Stati Uniti nel 1952 da T.J. Gordon e O. Helmer, con l'obiettivo di far convergere le opinioni in un'unica o prevalente 'valutazione' (M. Scheibe et al., 1975; A. Pacinelli, 2007).

Agli esperti è stato chiesto di fornire due valutazioni utilizzando per entrambi una scala di valori nell'intervallo 0-100 (nelle rilevazioni successive alla prima intervista l'intervallo veniva ridimensionato). La prima valutazione è relativa alla Evoluzione del fenomeno in oggetto, per esprimere il progredire o meno della consistenza, della diffusione del fenomeno indicato nell'*item* fra 10 anni, rispetto ad oggi. La seconda valutazione è sulla Rilevanza futura che può assumere il fenomeno, indica l'importanza sociale, culturale e il valore aggiunto del fenomeno espresso *dall'item*. Punteggi inferiori, prossimi o superiori a 50 indicano rispettivamente riduzione, sostanziale immutabilità o espansione rispetto ad oggi del fenomeno descritto.

Sono state effettuate tre rilevazioni a distanza di circa due mesi una dall'altra.

4. I risultati

Le distribuzioni dei valori della Rilevanza e della Evoluzione, hanno caratteristiche e consistenze diverse fra loro. I risultati vengono rappresentati per ogni *items* con dei grafici (Figure A, B, C, D) che riproducono i valori mediani delle tre distribuzioni dell'Evoluzione e di seguito in una tabella le misure di alcuni indicatori statistici relativi alle tre distribuzioni della Rilevanza (Tavole da n.1 a n.4).

Nei grafici, le linee piene indicano i quartili, la linea grigia tratteggiata la mediana e le linee nere puntinate le due rette di regressione delle distribuzioni di valutazioni fornite dai 31 esperti in ognuna delle tre rilevazioni.

Per ogni *items* infatti la Rilevanza assume valori che si addensano consistentemente oltre la soglia di stabilità rappresentata dal valore 50. Inoltre il campo di variazione dei punteggi assegnati dagli esperti ai 4 *items*, alla rilevazione finale, non comprende mai il valore soglia di 50 per cui l'opinione ampiamente condivisa fra gli esperti è di una inequivocabile progressione nei prossimi dieci anni dell'importanza di ognuno dei 4 fenomeni espressi dagli *item*. Si potrà discutere dell'ordine di grandezza di questo sviluppo ma la direzione sembra indicata con sicurezza. Più articolata appare, invece, la condizione dell'Evoluzione: la consistente presenza di valori attorno a 50 può, in alcuni casi, introdurre elementi di incertezza sulla interpretazione delle prospettive di alcuni singoli fenomeni.

In prima sintesi ciò significa che la partecipazione dei genitori alla vita

dei figli nei momenti cruciali della loro crescita, secondo l'opinione degli esperti, non sarà molto più diffusa e consistente di quanto lo sia oggi (Fig. A e Tav. 1; I.1. Mediana di E: 60; Mediana di R: 70.0). Viceversa, profonda e condivisa è l'opinione che tale partecipazione sarà di importanza maggiore per entrambi i genitori, sebbene con diversi livelli e modalità di coinvolgimento rispettivamente del padre e della madre. Per i *padri* la prospettiva si presenta con una maggiore (anche se non di molto superiore all'attuale) necessità di essere presente nella attività di formazione e nel tempo libero dei figli (Fig. B, tav.2; I.2, E: 55,0; R: 65,0). L'*item* relativo a questo fenomeno ha registrato un ottimo grado di consenso fra gli esperti, a conferma che lo scenario appare fortemente 'plausibile' a conferma della prospettiva che vedrà il genitore più impegnato all'interno della famiglia di domani (Bianchi, Milkie, 2010; Saraceno, 2016; Luddock, 2017).

Il tema dell'*organizzazione della vita lavorativa e familiare* per la *madre* (Tav. 3 e Fig. C; I.3, E: 50,0; R: 70,0) ha registrato, nel corso delle tre interviste un consistente cambiamento di opinioni fra gli esperti, forse per la difficoltà di definire in maniera puntuale il ruolo che la madre ricoprirà in futuro, ruolo che appare complesso e ancora in transizione verso modelli ancora da definire. Sul futuro della figura del padre (I.2) sembrano quindi esserci meno dubbi per quanto riguarda la stima dell'evoluzione - comunque contenuta - rispetto a quanto rilevato per la madre (I.3). Il ruolo del padre sembra quindi rimanere ancorato ad una visione consolidata e, in un certo senso riduttiva. Viceversa più impegnativa appare la visione sul ruolo della madre se anche nel Rapporto di *Save the Children* (2017) - Italia - si sottolinea: «Le difficoltà lavorative delle donne tra i 25 e i 49 anni che aumentano inoltre all'aumentare del numero dei figli, per cui il loro tasso di occupazione diminuisce progressivamente: dal 62,2% del tasso di occupazione delle donne senza figli tra i 25 e i 49 anni, si scende poi al 58,4% delle donne con un figlio, al 54,6% delle donne con due figli, al 41,4% delle donne con tre e più figli» (Quilici, 2017). Infine quale sarà *l'investimento dei genitori nel loro ruolo di educatori* come si prospetta? Dai risultati si evince che a questi sarà richiesto un impegno leggermente maggiore rispetto all'oggi ma questo opererà in un contesto dove il tema assumerà una rilevanza notevolmente superiore a quanto sia possibile immaginare oggi (Tav. 4 e Fig. D; I.4, E: 55, R: 70).

Infine quale sarà l'investimento dei genitori nel loro ruolo di educatori come si prospetta?

Alcuni indicatori sull'originalità delle aspettative dei figli dai rapporti in famiglia offrono una impegnativa cornice agli scenari sopra

descritti. Dalla già citata si conferma. Nel Veneto fra i ragazzi 11-15 anni l'affermazione «La mia famiglia cerca davvero di aiutarmi» trova un accordo superiore a 6 fra i maschi (1: Per niente d'accordo e 7: Molto d'accordo), fra le ragazze l'accordo decresce con l'età: 6,4 a 11 anni e 5,8 a 15. «La mia famiglia mi dà l'appoggio emotivo e il supporto di cui ho bisogno» raccoglie un consenso che da 6,2 scende a 11 anni scende a 5,5 a 15 anni d'età. Sostanzialmente uguali ai precedenti i valori per «La mia famiglia cerca davvero di aiutarmi a prendere delle decisioni» senza sensibili differenze fra i sessi. (Regione Veneto, 2014) Da questi indicatori, relativi a figli in età particolarmente sensibile ai ritmi e modalità di relazioni familiari, si possono ben comprendere le prospettive per le età successive ove alcuni sentimenti e bisogni possono acutizzarsi.

5. Alcune riflessioni

Il mutamento delle forme di famiglia - da un lato *contratte* (famiglie mono genitoriali) e dall'altro lato dilatate (famiglie allargate) – potrà dare luogo a maggiori difficoltà comunicative, in uno scenario in cui le relazioni rischiano di essere da un lato impoverite e dall'altro estremamente differenziate. Queste ultime rappresentano infatti una situazione in cui sono possibili maggiori difficoltà nel condividere regole educative per i figli. In altre parole, la 'liquidità' della coppia rischia di creare le premesse per una comunicazione intergenerazionale conflittuale qualora non sia professionalmente supportata nella sua funzione genitoriale. I genitori assecondano i figli in queste loro modalità emotive, poiché sono preoccupati di piacere loro e quindi poco disponibili a proporre forme di comunicazione più articolate, complesse e riflessive. Una più rilevante autodeterminazione nella scelta della maternità e della paternità - ovvero, secondo i partecipanti, siamo in una società in cui è maggiore il numero dei figli realmente desiderati rispetto a un tempo - rende il rapporto genitori-figli più affettuoso ed emotivo, ma meno efficace nel trasmettere valori e regole. Alcuni studiosi rilevano il rischio di mostrare maggiori fragilità nell'intento educativo nel corso dell'adolescenza e della giovinezza dei figli². Viene percepito il rischio che genitori e figli comunichino 'alla pari', laddove sarebbe invece adeguato che i genitori non facessero gli amici, ma salvaguardassero il loro ruolo

La 'liquidità' della coppia rischia di creare le premesse per una comunicazione intergenerazionale conflittuale qualora non sia professionalmente supportata nella sua funzione genitoriale

² Un'indicazione in tal senso, sintetica ma esaustiva, ci proviene dal lavoro di Anna Laura Zanatta (2011).

e la loro autorevolezza. Questi scenari si sviluppano in un contesto altamente concorrenziale fra i sempre più numerosi contendenti: già oggi i giovani passano molto più tempo con altri amici, parenti e o conoscenti di quanto ne passino con i loro genitori. I giovani dai 15 ai 24 anni passano da soli circa 4 ore e 20 minuti (indistintamente senza differenza fra maschi e femmine), quasi cinque ore con uno dei due genitori, mentre con altre persone che conoscono è di oltre le 6 ore e mezza fra i maschi e poco meno di 6 ore per le femmine (Istituto Centrale di Statistica, 2016; Smith, 2004; Tanturri, 2006; Rosina, Sabbadini, 2006; Schier, Proske, 2010; Koslowski, 2011). Sicuramente l'evoluzione del ruolo femminile nella società moderna (più elevata scolarità, occupazione, ruolo e livello professionale) sta producendo dei cambiamenti - in Italia forse più lentamente che altrove - anche nel ruolo maschile all'interno della famiglia, in particolare fra i padri più giovani. Il tempo passato assieme con la famiglia, la conciliazione dei tempi lavoro/famiglia con una diversa e più equa distribuzione dei carichi famigliari, le relazioni con i figli e le loro richieste, la percezione della qualità della vita interna ed esterna saranno gli assi all'interno dei quali si misurerà anche il benessere o malessere della famiglia. È noto che l'83,0% delle donne è insoddisfatta della divisione dei lavori domestici, con inevitabili conseguenze in termini di incomprensioni tra coniugi e con i figli (P. Milani, 2006). Alcuni studi condotti sui fenomeni sopra analizzati descrivono una realtà consolidata con stili di vita ben delineati e distinti fra i coniugi. La soluzione offerta dal part-time, viene richiesta «Per prendersi cura dei figli o altri familiari» in Veneto dal 57,8% delle donne, in Italia dal 51,9% tra coloro che appunto ricorrono alla riduzione dell'orario di lavoro, e quelle che ritengono «che i servizi di cura sono assenti o inadeguati» sono il 21,0% nel Veneto contro il 15,9% in Italia (Regione Veneto, 2015a). Una realtà che emerge anche dall'indice di asimmetria del lavoro familiare: in Veneto, nel caso di coppie in cui lavora solo l'uomo, la donna svolge l'80% del lavoro familiare; se entrambi i partner lavorano, lo squilibrio diminuisce ma non di molto dato che la donna continua a farsi carico del 70% delle incombenze familiari (Regione Veneto, 2016a). In Veneto, una donna occupata dedica in media quasi cinque ore al giorno al lavoro in famiglia contro le due ore del coniuge. Il tempo sale a poco più di sette ore e mezza (contro un'ora e mezza dell'uomo) per le donne che non svolgono una professione retribuita, o come paradossalmente si usa dire che «... non lavorano!». Nonostante questi ritmi impegnativi sette donne su

dieci pensano che una madre lavoratrice può comunque stabilire un buon rapporto con i figli proprio come una madre che non lavora. In questo trova l'appoggio di gran parte degli uomini (60,0%) i quali hanno, solo talvolta, la consapevolezza del valore aggiunto offerto dalle donne nell'economia domestica e del paese (Del Boca, Mencarini, Pasqua, 2012; Camolese 2009). Queste processi chiedono di essere più socializzati. Dalle famiglie cresce la sollecitazione di iniziative anche di politiche di conciliazione della vita lavorativa e familiare che possono offrire soluzione ai conflitti che insorgono nella coesistenza delle differenti esigenze (Barbieri, Cutuli, 2012). Si invoca spesso la soluzione offerta dalla flessibilità dell'orario di lavoro in Italia ma questa gioca ancora un ruolo marginale nell'aiutare i genitori - entrambi e non in alternativa secca - che lavorano a prendersi cura dei figli (Fuochi, Solera, Mencarini, 2014). In questa cornice la differenza di opportunità e carichi fra i coniugi è eterogenea. In Italia solo un terzo delle donne ha un orario flessibile per ragioni familiari contro, nel Veneto il 5% degli uomini, il dato più basso in assoluto in Italia. In Danimarca il rapporto riguarda ben oltre il 70,0% delle donne (OECD, 2007; Istituto Centrale di Statistica, 2011c). Altro strumento di conciliazione è il telelavoro: in Italia è ancora poco usato, in regione anche meno, solo il 3% delle occupate ne fa ricorso, rispetto a valori superiori ad un quarto delle lavoratrici nei Paesi del Nord Europa. La conciliazione lavoro-famiglia risulta ancora più difficile se gli orari di lavoro non sono *family-friendly*: più del 40% dei genitori che lavorano devono fare i turni di sera, di notte o il sabato e la domenica (European Union, 2011; Falcinelli, Magaraggia, 2013). Infine il congedo parentale trova oggi ascolto a corrente alternata, se questi diritti sono, dalla legge 53/2000, di fatto più accessibili, senza compromettere i rapporti lavorativi, per i dipendenti pubblici rispetto ai colleghi del privato. In sei paesi, fra cui l'Italia, il congedo è inferiore a una settimana, e concentrato nel periodo peri-natale, in Svezia (che ha introdotto un terzo mese per i padri nel 2016) e in Slovenia è di 90 giorni e in Finlandia di 50 giornate (Luddock, 2017). Ricerche anche europee (Progetto sulla promozione della parità tra uomini e donne: «*Pariteia - Equal opportunities and citizenship*» - Vp/2004/018: *Community action programme to promote gender equality between men and women*, 2003-2005) confermano quanto gli italiani sembrano essere padri meno coinvolti delle madri nel *ménage* familiare rispetto alla media europea, e quando avviene è in maniera non sistematica, come sarebbe invece opportuno (Quilici, 2017; Istituto

Studi sulla Paternità, 2017). Fra gli uomini non è un paesaggio tutto a tinte fosche: gli uomini avvertono più di ieri il problema della loro presenza nei primi mesi dopo la nascita del figlio, quando le relazioni e l'organizzazione familiare hanno bisogno di essere riadattati. Un padre oggi con una più elevata istruzione è più sensibile e disponibile anche perché sollecitato da una donna più istruita che per il ruolo professionale che ricopre spesso abbisogna di una maggiore collaborazione domestica dal partner. (Bruzzese, Romano, 2006; Zajczyk, Ruspini, 2008; Dini, 2012).

6. Conclusioni

La ricerca ha evidenziato come la partecipazione dei genitori alla vita dei figli nei momenti cruciali della loro crescita non sarà molto più consistente e diffusa di quanto lo sia oggi, viceversa profonda e condivisa è la convinzione che questo coinvolgimento sarà di una maggiore importanza. Da ciò consegue una prima considerazione: le modalità e la presenza in queste circostanze potranno essere le stesse di oggi? Significherà dover riconoscere un valore aggiunto al contributo dei genitori e non considerare questi alla pari di altri soggetti sociali nel ruolo educativo dei figli (Donati, 2007, 2014). Come allora non chiedersi: I genitori saranno preparati? Avranno bisogno di una preparazione congiunta o distinta fra padre e madre? Ancora: i figli continueranno a cercare dentro la famiglia le ragioni d'essere e di vivere anche se forse, percepiranno un clima familiare più frastagliato e complesso? Un clima per alcuni versi forse anche più stimolante e più disponibile, attento ad ascoltare e accogliere nonostante i condizionamenti più forti derivanti dai vincoli professionali dei genitori. E i figli, cosa chiederanno e si aspetteranno? Già oggi come vivono queste dinamiche all'interno della famiglia? Ancora una volta la palla torna ai genitori! Come cercheranno questi di organizzare il tempo da vivere con i figli e come il welfare e le politiche li aiuteranno in questo compito? L'importanza crescente delle relazioni orizzontali e verticali (fra e con i figli e fra coniugi) e delle modalità di comunicazione aprono scenari che non saranno inerti rispetto alle dinamiche famigliari emergenti. I genitori saranno chiamati a far ricorso ad energie nuove e sempre maggiori (per agire ma anche per riflettere e decidere) in un contesto sociale, culturale e di lavoro che vedrà i figli sempre più interlocutori di nuove tipologie di relazioni. Il tema del ruolo e figura dei due genitori apre scenari non scontati.

I genitori saranno chiamati a far ricorso ad energie nuove e sempre maggiori in un contesto sociale, culturale e di lavoro che vedrà i figli sempre più interlocutori di nuove tipologie di relazioni

Quello relativo al padre si configura ancora distinto da quello della madre. La figura paterna viene nuovamente interpellata e rimessa al centro del dibattito degli scenari risultanti. Il padre, continuo oggetto di ampie e non concluse riflessioni e ipotesi, troverà una sua stabilità con una collocazione come o almeno dello stesso ordine di grandezza e valore della madre? Sarà questo il punto d'arrivo? Si invocherà la presenza di stereotipi di genere secondo un immaginario e un linguaggio destinati a rafforzarsi o ridimensionarsi? I nuovi padri oggi dal loro versante vivono il travaglio della consapevolezza di non dover assomigliare ai propri padri ma al contempo temono di essere impreparati nell'assecondare il desiderio di un ruolo necessario nella cura dei figli. Questi segnali devono far riflettere anche sull'opportunità di interventi di educazione alle relazioni prima coniugali e quindi genitoriali dei giovani aspiranti alla famiglia. Senza trascurare in queste iniziative di formazione i già genitori e coniugi. L'emergenza educativa riguarda ancora gli adulti (Lucarelli, Nicolò, Tavazza, 2005; Sabbadini, 2017; Ruspini, Tanturri, 2017). La lavoratrice coniugata e genitore non è portatrice solo di bisogni espressi dalle caratteristiche demografiche (sesso, età, istruzione, ecc.) ma anche dalle diverse aspirazioni e percezioni del significato di conciliazione tra la sfera familiare e del lavoro. L'interazione categoria demografica verso queste due sfere esprimeranno necessità e soluzioni diverse (Gilles, 2005; Dotti Sani, 2012; Menniti, Demurtas, 2012; Pedrini *et al.*, 2013; Carrà, 2016).

Va riconosciuto all'Europa, una raccomandazione almeno formale in favore di una vera sussidiarietà in favore della famiglia, una politica economica pragmatica, una visione globale dei modelli culturali e sociali e un avvertimento per un futuro sostenibile. Gli esperti ritengono che spetterà in primis ai sistemi locali produrre *Alleanze per la famiglia* intelligenti, sostenibili e inclusive come viene anche proposto dall'UE negli obiettivi strategici della Strategia di Lisbona 2020. Nel 2017 il tema della Giornata Internazionale della Famiglia, lanciata dall'ONU per la prima volta nel 1994, è *Famiglia, educazione e benessere*. Nel documento prodotto nella Giornata veniva confermata «l'importanza dell'educazione e dell'istruzione nei primi anni di vita, momento decisivo per l'apprendimento, la crescita emotiva e la costruzione dell'identità». È questo il luogo dove la famiglia, anche secondo l'ONU, realizza la sua irrinunciabile e insostituibile missione. Ancora nell'Agenda per lo Sviluppo Sostenibile 2030 il ruolo educativo della famiglia risulta strettamente connesso con l'Obiettivo

4: «Garantire istruzione inclusiva, di qualità, per tutti, per tutto l'arco di vita delle persone» (*Report of the Expert Group Meeting on Family Policies and the 2030 Sustainable Development Agenda*, New York, 12-13 May, 2016).

Nell'epoca delle relazioni liquide ci sarà comunque ancora chi riterrà che la famiglia sia qualcosa di paragonabile ad una agenzia di servizi dove tutto si misurerà e valuterà sulla base delle prestazioni erogate

Nell'epoca delle relazioni liquide ci sarà comunque ancora chi riterrà che la famiglia sia qualcosa di paragonabile ad una agenzia di servizi dove tutto si misurerà e valuterà sulla base delle prestazioni erogate. Viene ancora percepita come un supporto ancorato al passato e senza un credibile futuro: poco più di un vecchio mito. Spesso si cita un'immagine descrittiva della famiglia - costruita attorno al clima rurale e fiabesco di un mulino simbolo di una famosa ditta di biscotti - precisando che quella famiglia non esiste più. In realtà tale famiglia non è mai esistita. Gli stessi risultati emersi dalla ricerca indicano che una famiglia senza elementi di contraddizione o criticità non è tale. Sarà ancora vero che: «non esiste la famiglia ideale, ma è ideale vivere in famiglia» (Papa Francesco).

Ciò non significa che la connaturale fragilità della famiglia debba comportare che le funzioni e ruoli della famiglia debbano essere svolte da altri organismi, dalla scuola, dalle istituzioni, dallo stato. In passato vi sono stati tentativi di promuovere queste linee di pensiero, anche con forzature pesanti, quasi sempre con risultati a dirlo con ironia: fallimentari.

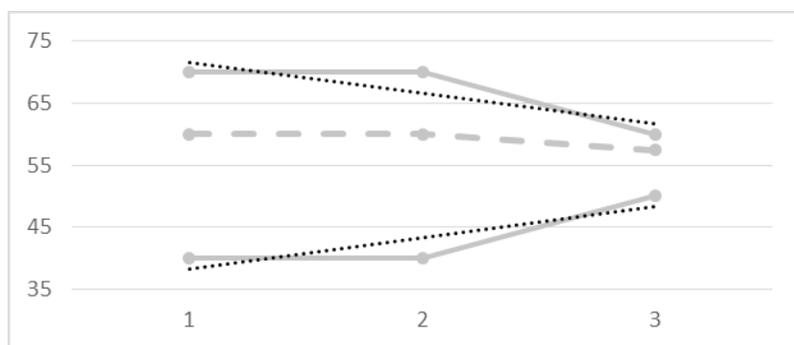
Per la famiglia, si prefigurano cambiamenti, alcuni in linea con il passato, altri diversamente proiettati. La sensazione che emerge dai risultati è che rimane intatta l'immagine di luogo e infatti il soggetto di accoglienza e di relazioni individuali e sociali, intesi come unità autoeducante che sviluppa in continue sinergie fra desideri e educazione, libertà e responsabilità.

*Davanti a noi stanno cose migliori
di quelle che ci siamo lasciati alle spalle.*

Clive Staples Lewis

FIGURE E TAVOLE

Fig. A. Rappresentazione grafica delle distribuzioni del I e del IX decile dell'Evolutione dell'item I.1. *I genitori (padre e madre) si dedicheranno alla formazione del/i figlio/i.*



Nei grafici, le linee piene indicano i quartili, la linea grigia tratteggiata la mediana e le linee nere puntinate le due rette di regressione delle distribuzioni di valutazioni fornite dai 31 esperti in ognuna delle tre rilevazioni.

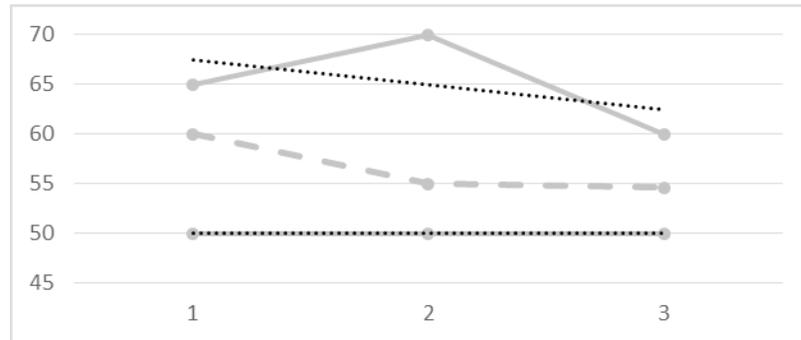
Rilevanza	I Int(§)	II Int	III Int
Media	75,2	75	70,3
Mediana	80,0	70,0	70,0
Deviazione Standard	18,2	11,4	6,3
S. m. Mediana(*)	13,5	9,1	4,3
Max – Min	100-30=70	100-60=40	80-60=20
IX Dec – I Dec	100-45=55	90-60=30	80-60=20
<i>IQ(**)</i>	90-70=20	80-70=10	75-70=5

Tav 1. Distribuzioni dei valori assunti da alcuni parametri di performance delle distribuzioni della Rilevanza dell'item I.1.

(§) Int: Intervista. (*) S. m. mediana: Scarto quadratico medio della mediana.

IX Dec- I Dec(£): IX Decile - I Decile(£). *IQ (**)*: Differenza Interquartile.

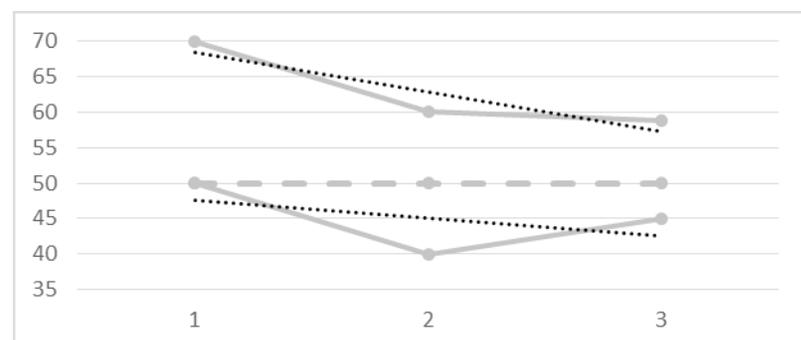
Fig. B. Rappresentazione grafica delle distribuzioni del I e del IX decile dell'Evolutione dell'item I.2. *Il padre sarà presente nelle attività di formazione e tempo libero dei figli (scuola, sport, associazionismo, ecc.).*



Rilevanza	I Int	II Int	III Int
Media	70,3	68,5	64,5
Mediana	70,0	70,0	65,0
D S	16,3	11,0	8,9
S. m. Mediana	12,6	8,1	7,7
Max – Min	100-40=60	90-50=40	80-50=30
IX Dec – I Dec	90-50=40	80-50=30	75-50=25
<i>IQ</i>	80-60=20	77,5-60=17,5	70-60=10
CV	0,23	0,16	0,14

Tav 2. Distribuzioni dei valori assunti da alcuni parametri di performance delle distribuzioni della Rilevanza dell'item I.2.

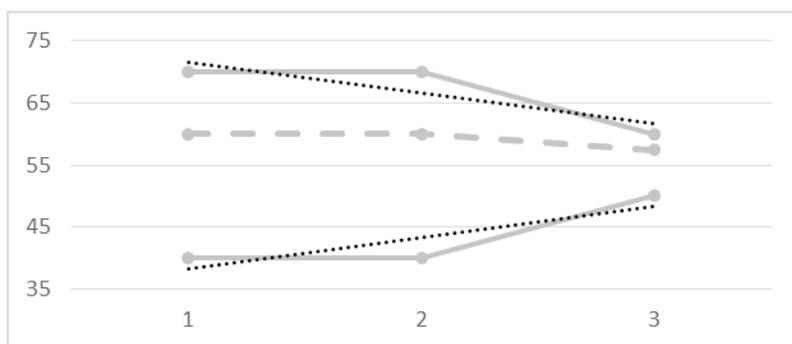
Fig. C. Rappresentazione grafica delle distribuzioni del I e del IX decile dell'Evolutione dell'item I.3 *La madre potrà organizzare la vita lavorativa e familiare per essere più presente nelle attività di formazione e tempo libero dei figli.*



Rilevanza	I Int	II Int	III Int
Media	69,3	71,0	69,8
Mediana	70,0	70,0	70,0
D S	16,0	10,8	6,9
S. m. Mediana	15,2	10,6	5,6
Max - Min	100-40=60	90-50=40	80-60=20
IX Dec - I Dec	90-50=40	80-60=20	80-60=20
<i>IQ</i>	80-56,25=23,75	80-61,25=18,75	75-60=15

Tav 3. Distribuzioni dei valori assunti da alcuni parametri di performance delle distribuzioni della Rilevanza dell'item I.3.

Fig. D. Rappresentazione grafica delle distribuzioni del I e del IX decile dell'Evolutione dell'item I.4. *I genitori investiranno nel ruolo di educatori dei loro figli.*



Rilevanza	I Int	II Int	III Int
Media	73,0	74,3	72,3
Mediana	80,0	80,0	70,0
D S	16,2	11,2	5,4
S. m. Mediana	15,2	8,7	3,7
Max - Min	100-40=60	90-50=40	80-60=20
IX Dec - I Dec	90-50=40	90-60=30	80-65=15
<i>IQ</i>	80-60=20	80-70=10	75-70=5

Tav 4. Distribuzioni dei valori assunti da alcuni parametri di performance delle distribuzioni della Rilevanza dell'item I.4.

Bibliografia

- Appadurai, A. (2012) *Modernità in Polvere*, Misano, Raffaello Cortina.
- Bauman, Z. (2011). *Modernità liquida*. Roma-Bari, Laterza.
- Battilocchi, G.L.(2012), *Processi di impoverimento e fragilità dei legami sociali: le condizioni di vita delle famiglie monogenitoriali*, *Autonomie locali e servizi sociali* 2/2012, pp. 219-232,
- Bianchi, S. M. and Milkie, M. A.(2010), Work and Family Research in the First Decade of the 21st Century. *Journal of Marriage and Family*, 72, pp. 705–725.
- Boccacin, L. (2003), Il quadro di riferimento teorico: Il ruolo della famiglia di origine, degli amici e delle organizzazioni di volontariato nel processo di costruzione dell'identità adulta. *Giovani-adulti, famiglia e volontariato* a cura di L. Boccacin e E. Marta, Milano, Unicopli, pp. 154-182.
- Bolzan, M., Rigatti Luchini, S., Chitarin, M., Ghio, L., Rausa, G. (1999), Analisi multivariata dei fattori associati al bisogno di aiuto informale nelle famiglie italiane. *L'Igiene Moderna*, 112, pp. 981-992.
- Bolzan, M. (2002), Le famiglie valutano l'accessibilità ai servizi socio-sanitari. Risultati di un'analisi in Italia e nel Triveneto, *Argomenti* 4, 2002, pp. 101-118.
- Bolzan, M., Marozzi, M. (2006), A Non-Parametric Index of Subjective Indicators of Services for Households. In *Towards Quality of Life Improvement*. Ed. By Walenty Ostasiewicz, The Publishing House of the Wroclaw University of Economics pp.152-167.
- Bolzan, M, Meggiolaro, S., Piva, A. (2008), I bisogni di aiuto informale delle famiglie in Italia e nel Veneto, *Rivista Quadrimestrale di scienze della formazione e Ricerca Educativa*. Anno XV- n.2, 2008, pp. 51-69.
- Bolzan, M., Marozzi, M. (2017), An Index of Household Accessibility to Basic Services:A Study of Italian Regions, *Soc Indic Research*. Springer Science+Business Media, Dordrecht.
- Bolzan, M. (2018), *Domani in famiglia*, Milano, Franco Angeli.
- Brilli, Y., Del Boca, D., Pronzato, C. (2016), Does Child Care Availability Play a Role in Maternal Employment and Children's Development? Evidence From Italy, *Review of Economics of the Household* 14 (1), pp. 27-51.

Bronfenbrenner, U. (1986), *Ecologia dello sviluppo umano*. Bologna, Il Mulino.

Bruzzese, D., Romano, M. C. (2006), La partecipazione dei padri al lavoro familiare nel contesto della quotidianità, in *Diventare padri in Italia. Fecondità e figli secondo un approccio di genere*. a cura di A. Rosina, L. L. Sabbadini, Collana Argomenti, Roma, Istat.

Camolese, V. (2009) Maternità e lavoro femminile, una scelta possibile? *neodemos.it*.

Carrà, E. (2016), Politica familiare in *Lessico della sociologia relazionale*, a cura di P. Buccacin, Bologna, Il Mulino, pp. 181-185.

Cheli, E. (2013), *L'epoca delle relazioni in crisi (e come uscirne). Coppia, famiglia, scuola, sanità, lavoro: Coppia, famiglia, scuola, sanità, lavoro*. Milano, FrancoAngeli.

Del Boca, D., Mencarini, L., Pasqua, S. (2012), *Valorizzare le donne conviene. Ruoli di genere nell'economia italiana*. Bologna, Il Mulino.

Donati, P. (2007), (A cura di), *Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società? Decimo rapporto cisf sulla famiglia in Italia*. Cinisello Balsamo, San Paolo.

Donati, P., Osservatorio Nazionale sulla Famiglia (2010), Le politiche familiari in Italia: problemi e prospettive. *Conferenza nazionale della famiglia*, Milano, online: http://www.conferenzafamiglia.it/media/6548/donati_intervento rivisto.

Donati P. (2014), (a cura di) *Manuale di sociologia della famiglia*. Roma-Bari, Laterza.

Dotti Sani G.M. (2012), La divisione del lavoro domestico e delle attività di cura nelle coppie italiane: un'analisi empirica. *Stato e Mercato*, 94 pp. 161-194.

European Union (2011), *Part-time work in Europe. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. European Company Survey, 2009*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

Fuochi, Solera, Mencarini (2014): I padri coinvolti e i mariti egalitari: per scelta o per vincoli? Uno sguardo alle coppie italiane con figli piccoli. *AG About Gender. International journal of gender studies*. Vol. 3 n. 6, pp. 54- 86.

Galli, N. (2005), Per un nuovo impegno educativo dei genitori

Famiglia e scuola, 53, books.google.com.

Istat (2011a) *Censimento Generale della Popolazione 2011*, Roma, Istituto Centrale di Statistica.

Istat (2011b): *La conciliazione tra lavoro e famiglia*, Statistiche Report 2010, Roma, Istituto Centrale di Statistica.

Istat, (2015), *Annuario statistico 2015*, Istituto Centrale di Statistica, Roma.

Istat (2016), *I tempi della vita quotidiana. Anno 2014*, Istituto Centrale di Statistica, Roma.

Istituto Studi sulla Paternità (2017): *Padri che cambiano. 1° rapporto sulla paternità in italia*, Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre.

Istituto Toniolo (2016), *La Condizione Giovanile in Italia, Rapporto Giovani 2016.*, Bologna, Il Mulino.

Lucarelli D., Nicolò A.M., Tavazza G. (2005), Genitorialità in cambiamento. *Interazioni*.

Luddock A. (2017), I congedi di paternità e la conciliazione famiglia-lavoro-noi e gli altri. *Padri che cambiano. 1° rapporto sulla paternità in italia 2017*. pp.45-52. Istituto Studi sulla paternità, Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre.

Mancina C., Ricciardi M. (2017): *Famiglia Italiana: vecchi miti e nuove realtà*. Roma, Donzelli.

Menesini E., Tani F.(2001),Contesto familiare e malessere evolutivo in soggetti di età scolare.*Psicologia clinica dello sviluppo*, pp. 451-468, Bologna, Il Mulino.

Menniti A., Demurtas P. (2012), Disuguaglianze di genere e attività domestiche. *IRPPS Working Papers*.

Milani P., Pegoraro E. (2006), Conciliare lavoro e famiglia *Rivista Italiana di Educazione Familiare*, n. 1, pp. 37-48.

OECD (2007), *Babies and Bosses - Reconciling Work and Family Life: A Synthesis of Findings for OECD Countries*, Paris, OECD Publishing.

OECD (2011), *Doing better for families*, OECD Publishing

OECD (2012), *The Future of the Families to 2030*, OECD Publishing.

Pacinelli A. (2007): *Metodi per la ricerca sociale finalizzata*. Milano, Franco Angeli.

Pedriani M., Ferri L.M., Coeli A., Molteni M.(2013), Il conflitto famiglia-lavoro e le politiche di conciliazione: l'analisi cluster per identificare i bisogni emergenti. *Impresa Progetto Electronic Journal of Management*.

Quilici Maurizio (2017), La rivoluzione dei padri in “*Padri che cambiano*” 1° rapporto sulla paternità in Italia marzo 2017

Istituto Studi sulla paternità. Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre.

Regione Veneto (2014), *I numeri del Veneto. Risultati dell'indagine Health Behaviour in School-aged Children (HBSC) dell'Organizzazione Mondiale della Sanità sui ragazzi di 11, 13 e 15 anni*, Venezia.

Regione Veneto (2015), La condizione femminile e maschile nel mercato del lavoro veneto, *Sistema Statistico Regionale Veneto*, Venezia.

Regione Veneto (2016), L'occupazione Maschile e Femminile in Veneto Rapporto sulla situazione del personale nelle aziende con oltre cento dipendenti, *Sistema Statistico Regionale Veneto*, Venezia.

Rosina A., Sabbadini LL. (2006), *Diventare padri in Italia. Fecondità e figli secondo un approccio di genere*, Roma, Rapporto Istat, Argomenti n. 31.

Sabbadini L. L. (2017), Il clima sociale verso i padri sta cambiando, in *Padri che cambiano*” 1° rapporto sulla paternità in Italia marzo 2017. Istituto Studi sulla paternità. Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre.

Saraceno C. (2008), Intergenerational relations in families: a micro-macro perspective. Introduction to C. Saraceno (ed.) *Families, ageing and social policy. Intergenerational solidarity in European welfare states*. Worcester (U.K.) Edward Elgar.

Saraceno C.(2016): *Mamme e papà*, Bologna, il Mulino.

Save the Children (2017), *Rapporto*, Roma, Italia.

Scheibe M., Skutsch M., Schofer J.(1975), Experiments in Delphi methodology, in: H.A. Linstone, M. Turoff (Eds.), *The Delphi Method: Techniques and Applications*, Reading, MA, Addison-Wesley.

Smith A.(2004), Who Cares? European fathers and the time they spend looking after their children, *University of Oxford Sociology. Working Papers*.

Smith Koslowski A. (2011), Working Fathers in Europe: Earning and Caring. *European Sociological Review*, 27(2), pp. 230-245.

Tanturri M. L. (2006), Ruolo paterno e caratteristiche della coppia. In, *Diventare padri in Italia. Fecondità e figli secondo un approccio di genere*, a cura di A. Rosina & L. L. Sabbadini Collana, Roma, ISTAT, Argomenti n. 31.

Tanturri M. L., Mencarini L. (2009), Fathers involvement in daily childcare activities in Italy: does a work-family reconciliation issue exist?, *CHILD Working paper*, 22.

Zajczyk, F., Ruspini E. (2008), *Nuovi padri? Mutamenti della paternità in Italia e in Europa*. Milano, Dalai editore.

Zajczyk F., Borlini B. (2010), Donne e uomini tra lavoro e vita familiare: un cambiamento che va aiutato. *Sociologia del lavoro*, pp. 97-113.



SCENARI DELL'ALTRO: POSIZIONE, FUNZIONE, TRAIETTORIA

Enrico Orsenigo

IUSVE

Il presente elaborato si organizza come studio a tre livelli, qui chiamati scenari, appositamente separati tra loro, pur avendo lo stesso oggetto di studio: L'Altro, nelle sue varie declinazioni.

Nel primo capitolo, chiamato scenario filosofico, l'Altro assume le sembianze della rete digitale, dell'estraneo e della società. In questa prima parte i contributi principali provengono da autori quali G. W. F. Hegel, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Umberto Eco, Byung-Chul Han.

Nel secondo capitolo, chiamato scenario antropologico, l'Altro è l'altro-da me, inventato attraverso i confini e le sistematizzazioni dei cataloghi antropologici, è l'alterità che subisce violenza da un'identità che si professa gerarchicamente superiore, e infine l'Altro come me stesso, con un senso diversamente differente. L'analisi di questa seconda parte è stata possibile attraverso i contributi principali di Carl Linnaeus, Charles Darwin, Theodosius Dobzhansky, Luigi-Luca Cavalli-Sforza, Guido Barbujani.

Nel terzo capitolo, chiamato scenario psicoanalitico, l'Altro è il nucleo straniero del Medesimo. Assume le sembianze dello straniero interiore e del perturbante. Infine l'Altro come la cifra misteriosa e impenetrabile di ogni soggetto e di ogni spazio. Sono molti i contributi principali presenti in questa ultima parte, tra questi: Guy De Maupassant, Arthur Rimbaud, Sigmund Freud, Jacques Lacan.

Parole chiave: Altro, estraneo, rete digitale, perturbante, misteriosità.

The present paper is organized as a three-level study, here called scenarios, specifically separated from each other, although having the same object of study: l'Altro, in its various forms.

In the first chapter, called the philosophical scenario, l'Altro takes on the appearance of the digital network, of the stranger, of society, and finally of the Shadow. In this first part the main contributions come from authors such as G. W. F. Hegel, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Umberto Eco, Byung-Chul Han. In the second chapter, called the anthropological scenario, l'Altro is the other-from me, which was invented through the boundaries and systematizations of anthropological catalogs, is the alterity that suffers violence from an identity that is hierarchically superior, it is finally l'Altro as myself, with a differently different meaning. The analysis of this second part was possible through the main contributions of Carl Linnaeus, Charles Darwin, Theodosius Dobzhansky, Luigi-Luca Cavalli-Sforza, Guido Barbujani.

In the third chapter, called the psychoanalytic scenario, l'Altro is the foreign nucleus of the same. It takes on the appearance of the inner stranger, of the perturbing, of the dimension that can be analyzed through "the optical scheme". Finally, l'Altro as the mysterious and impenetrable figure of every subject and every space. There are many main contributions in this last part: Guy De Maupassant, Arthur Rimbaud, Sigmund Freud, Jacques Lacan.

Keywords: *Other, foreign, digital network, uncanny, mysteriousness.*



Introduzione

La *posizione* riguarda i luoghi dove l'Altro/altro abita; la *funzione* è il modo in cui queste alterità operano nei luoghi; la *traiettoria* rappresenta le direzioni che le alterità possono prendere nello spazio. Per riflettere su queste condizioni è indispensabile considerare almeno tre scenari dell'Altro che lungo i secoli hanno contribuito alla riflessione sul tema.

Gli scenari sono stati scelti dall'autore dell'elaborato dopo un'attenta esamina dei contributi realizzati anche da altre discipline, tra le quali la genetica delle popolazioni, la geografia culturale e la filosofia della scienza.

Filosofia, antropologia e psicoanalisi sono state in grado – non sempre in maniera pacifica – di studiare le identità e le alterità, tentando solo saltuariamente un dialogo. La sfida in questione è decisiva: aprire un nuovo scenario di scambio tra 'le discipline del ragionamento', con l'aiuto di altre discipline 'limitrofe'. In altre parole, lanciare *colpi di sonda*¹ nel profondo dell'essere umano, e tirare in superficie reperti in grado di spiegare la necessità di mantenere in tensione evolutiva *somiglianze e differenze*.

Questo elaborato intende porsi come un approfondimento a tre linguaggi – filosofico, antropologico e psicoanalitico – sul rapporto tra identità e alterità.

Il soggetto si muove e condivide le sue azioni con gli altri: il movimento diventa sensibile a modelli sociali precostituiti, codificabili e modificabili dalla società. Fu Hegel il primo a spostare l'accento da soggettività individuale a intersoggettività²: si tratta del riconoscimento reciproco, quel momento in cui due auto-coscienze, 'intercettandosi', iniziano a trasformarsi attraverso una comunicazione multi-linguaggio in quello spazio relazionale altrimenti chiamato distanza.

Oggi, nessuno può considerarsi responsabile solo di se stesso, sebbene il processo di annullamento dell'altro sia in corso; questo annullamento è il prodotto dell'incapacità di notare la cifra di diversità e complessità che si esprime in ognuno. Prima ancora della nazionalità, prima delle usanze e dei credo religiosi, l'essere umano porta con sé una quantità di differenza, di *metissage*, che funge da caratteristica di

Oggi, nessuno può considerarsi responsabile solo di se stesso, sebbene il processo di annullamento dell'altro sia in corso

¹ Bergson, H. (1903), Introduction à la métaphysique, Paris, *Series: Revue de métaphysique et de morale*, trad. it. Mathieu, V. (1963), *Introduzione alla metafisica*, Bari-Roma, Laterza.

² Hegel, G.W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, Joseph Anton Goebbart, trad. it. Cicero, V. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi.

sopravvivenza. Anche i genetisti delle popolazioni concordano che il 'meccanismo' della migrazione rimane, in ogni epoca e luogo, un toccasana per l'organismo della società e dell'individuo.

Gli esseri umani in quanto custodi della cultura, si incontrano in uno 'spazio di nessuno' che diventa uno 'spazio comune' quando viene simbolicamente riempito dal dramma della diversità, del confronto e anche dello scontro: interculturalità significa anche scontrarsi, *polemos*³.

Secondo Martin Heidegger, ogni soggetto ed esperienza – tavoli e letti, laghi e montagne, uomini e donne – sono sempre in relazione a qualcuno che ne sta facendo esperienza. Questi oggetti, nel momento in cui qualcuno li esperisce – fissandoli e fessurandoli a più livelli, fino al Dietro⁴ – si mostrano.

Il corpo dell'altro porta con sé una mancanza che si fa presenza nel momento in cui la sua alterità interiore viene riconosciuta, fugacemente: si tratta di una manifestazione che emerge nella forma dell'assenza. L'Io dell'altro si mostra a me senza esserci: a poco a poco si dà per segni. L'alterità dell'altro agisce in modo invisibile attraverso una quota di inaccessibile.

Quando uno sguardo incrocia un altro sguardo, l'Io subisce una metamorfosi: il mondo dell'Io viene 'bucato' perché visto dall'altro; il soggetto guardato, osserva Sartre, diventa oggetto visto e inizia ad esistere in modo nuovo.

1. Scenario filosofico

L'espulsione dell'Altro

A rendere patologica la situazione non sono nè leggi nè divieti, bensì ipercomunicazione, iperconsumo, ipervisibilità, iperproduzione

«Il tempo in cui c'era l'Altro è passato»⁵. Inizia così il saggio *L'espulsione dell'Altro* del filosofo sud-coreano Byung-Chul Han. L'Altro dell'Eros e del desiderio, dell'inferno e del dolore, l'Altro scompare. È una scomparsa che lascia respiro alla positività dell'Uguale, alla proliferazione che vede l'Uguale al centro del processo in corso. A rendere patologica la situazione non sono nè leggi nè divieti, bensì ipercomunicazione, iperconsumo, ipervisibilità, iperproduzione: le

3 Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di Diano, C., Serra, G., Milano, Mondadori, 1980.

4 Sartre, J. P. (1938) *La Nausée*, Paris, Gallimard, trad. it. Fonzi, B. (1948), Torino, Einaudi.

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

5 Han, B.-C. (2016), *Close-Up in Unschärfe. Bericht über einige Glückserfahrungen*, Berlin, Merve, trad. it. Tamaro, V. (2017), *L'espulsione dell'altro*, Milano, nottetempo.

anticamere della stagnazione dell'Uguale.

L'Uguale porta con sé nuove forme di aggressività e violenza: non funziona per dinamiche carcinomatose, bensì comatose.

L'Uguale è il campo delle esperienze che vengono fatte ma non sentite, informazioni captate ma non ascoltate, ammassi di dati che non giungono mai ad un sapere. Gruppi e amicizie che non portano mai a incontrare l'Altro. La rete e in modo specifico i *social media*, «rappresentano un'atrofizzazione della socialità»⁶.

I *social media* non facilitano l'incontro con gli altri ma contribuiscono alla formazione di un Io-nodo che non ha fine, e questo Io-nodo ha la funzione di costruirsi, modellarsi e cercare appoggi senza fine. È facile intuire in tutto questo la distanza da un reale senso di esperienza.

Un'esperienza è qualcosa che accade fuori e dentro, sopraggiunge, sconvolge e trasforma. Porta con sé una quota essenziale di dolore e rischio; se questa quota viene sostituita con qualcosa di asettico e prevedibile – un *mi-piace* – si entra nell'Uguale.

I *Big-data* rendono superfluo il pensiero: non si comprende più nulla, tutto viene accettato senza esitazione. Questa tempesta digitale di dati e informazioni fa rumore e caos, interrompendo il silenzio che rende possibile una verità. Il Digitale annulla il rapporto tra distanza e vicinanza, ostacolando la risonanza. In rete, l'unica risonanza possibile è auto-referente poiché ogni alterità viene eliminata. «La comunicazione globale ammette solo Altri uguali o Uguali altri»⁷. Se si abolisce la lontananza non accade la vicinanza, ma la sua distruzione. Senza questo rapporto non esiste spazio relazionale tra due soggetti, il terreno invisibile, la *Traità* che permette il passaggio del sapere.

Osceno è l'Uguale con l'Uguale mentre seducente è il meticcio che si forma nel tentativo di creare qualcosa che non è già altro. La seduzione è cifra dell'alterità. Se ci si spinge nell'inferno dell'Uguale si può perdere il senso della libertà che è anche il senso di percepirsi soggetti attivi nella triadicità individuo-società-specie. l'Uguale facilita il passaggio da uomo a marionetta.

Questo passaggio trasforma anche i sentimenti dell'uomo.

Oggi è il sentimento umano dell'angoscia a riempire gli immaginari futuri. Una società che vive d'angoscia, senza risposte, è una società che impiega poco tempo a raggiungere una condizione di odio patologica. L'angoscia-senza-risposta prepara il terreno alla nostalgia

I Big-data rendono superfluo il pensiero: non si comprende più nulla, tutto viene accettato senza esitazione

⁶ Ivi, p. 9.

⁷ Ivi, p. 13.

del nemico⁸: la mancanza di senso, dettata dal sentimento incognito o forzatamente respinto dentro di sé, ha bisogno di un capro espiatorio. Le nuove forme di razzismo e terrorismo giocano con le emozioni – come il mercato – in un processo di condizionamento raffinato, levigato, che porta a credere senza esitazioni alla massa condizionante. Il sentimento del noi, comune nei gruppi, diventa semplice credenza comune. L'insieme di persone che costituiscono una cellula terroristica accolgono il soggetto nuovo in una massa che chiamano gruppo, ma che gruppo non è in quanto non ne possiede le caratteristiche ontologiche.

«Oggi le energie libidiche vengono investite soprattutto nell'Io. L'accumulazione narcisistica della libido egoica conduce alla perdita della libido che occupa l'oggetto. La libido oggettuale genera un vincolo oggettuale che, come contromossa, stabilizza l'Io»⁹. Quando nessun oggetto si fa meta di desiderio, il soggetto prova angoscia. La realtà attorno a lui viene percepita priva di senso e vuota, e in questo modo il soggetto non riesce a trovare gli strumenti per organizzare questo vuoto. L'Io si spezza.

Freud, in *Al di là del principio di piacere*, azzarda correttamente una applicazione della sua teoria della libido in biologia, ragionando su quelle cellule che minano la sopravvivenza delle altre cellule e quindi della salute dell'organismo. Egli afferma che «forse anche le cellule dei neoplasmi maligni che distruggono l'organismo possono essere definite narcisistiche»¹⁰.

Ogni soggetto può *sentire* se stesso nella misura in cui si concede all'altro.

La società accelerata non aiuta, non invita a prendersi il tempo necessario per la comprensione e la metabolizzazione del conflitto e del dolore; questo tipo di società promuove un tempo diverso, basato o sul funzionamento o sulla rinuncia: scelte molto simili a quelle che vengono insegnate, attraverso gli algoritmi, a una macchina. Anche la mania del *selfie* risponde al funzionare o rinunciare: sviluppa un funzionamento a vuoto dell'io narcisistico che tenta di produrre se stesso fino alla non attesa vertigine del vuoto. «Per sfuggire allo strazio del vuoto si ricorre alle lamette da barba o allo smartphone. I *selfie* sono superfici lisce che per un breve momento oscurano il vuoto

*La mania del
selfie sviluppa un
funzionamento
a vuoto dell'io
narcisistico*

⁸ Eco, U. (2012), *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani.

⁹ Han, B.-C. (2017), *L'espulsione...*, cit., p. 33.

¹⁰ Freud, S. (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien und Zürich, *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*. 9 (1917-1923), Torino, Bollati Boringhieri, p. 236.

sé. Ma quando li si gira ci si imbatte nel loro rovescio costellato di ferite che sanguinano. Le ferite sono il rovescio del selfie»¹¹. Esiste un *fil rouge* che unisce la psicologia del terrore a quella del *selfie* e dell'autolesionismo? Di seguito una riflessione che forse potrà aiutare alla comprensione del fenomeno: il pulsante che il terrorista schiaccia per azionare la bomba assomiglia allo scatto fotografico. Il terrorista percepisce la mancanza di senso del reale e proprio per questo decide di diventare devoto dell'immaginario, perché nella sua testa solo nell'immaginario si può provare speranza e gratitudine. La bomba che uccide il terrorista e spesso molte persone vittime di attentati, nel giro di qualche minuto si trasforma nell'evento visivo trasmesso dalle principali reti televisive del pianeta. Attraverso la circolazione del materiale visivo, il terrorista ha il suo momento di gloria che lo renderà immortale.

Sia dalla parte del terrorista che di coloro che assistono in forma diretta o indiretta all'evento, c'è un'angoscia di fondo. L'estraneo, l'inquietante e l'ignoto provocano angoscia. Questo sentimento presuppone la negatività dell'altro. Essa subentra in quelle situazioni in cui crollano i punti di riferimento che si credono saldi e familiari, in realtà è proprio questo il momento in cui si dispiega per l'essere la grande possibilità dell'esser-ci. Questo si realizza solo considerando la negatività, mentre oggi anche la morte è ridotta al silenzio. La morte viene semplicemente pensata come un momento da posticipare il più possibile, con ogni mezzo. Questo avviene probabilmente per un motivo non del tutto evidente: fine della vita uguale fine della produzione. Le persone di oggi, specie nel mondo occidentale, sono in un processo di rincorsa alla salute, 'isteria della salute', che in ultima analisi può considerarsi 'isteria della produzione'. Non c'è più tempo per soffermarsi alla soglia del negativo, ma solo per fuggire affannosamente da esso.

Transitare verso l'estraneo e l'ignoto porta con sé una cifra di angoscia legata all'esperienza o all'idea del confine, della frontiera e più in generale della soglia. Forse questa angoscia è provocata dalla consapevolezza di una possibile trasformazione, di un *non sarà più come prima*, valore che autonomamente, senza il volere del soggetto, fessura il suo conscio¹².

Chi decide di abitare le soglie, per un tempo più o meno duraturo,

Transitare verso l'estraneo e l'ignoto porta con sé una cifra di angoscia legata all'esperienza o all'idea del confine, della frontiera e più in generale della soglia

¹¹ Han, B.-C. (2017), *L'espulsione...*, cit., p. 37.

¹² Per approfondire, si consiglia la lettura del capitolo *La Camera* in Sartre, J. P. (1939) *Le mur*, Paris, Gallimard, trad. it. Giolitti, E. (1946), Torino, Einaudi.

La rete non ha
soglie e per questo
l'esperienza è
costituita da continui
attraversamenti privi
di passaggi

si espone alla naturale esperienza umana del dolore; tale esperienza è possibile solo all'interno di un passaggio da un terreno conosciuto a un altro ignoto; non può chiamarsi passaggio l'esperienza priva di soglie: essa prende il nome di attraversamento, come nel caso di Internet. La rete non ha soglie e per questo l'esperienza è costituita da continui attraversamenti privi di passaggi. Chi è abituato a vivere il confine conosce il senso della fatica e il viaggio che viene esperito da un soggetto viaggiatore che oltrepassa situazioni non controllabili. Il turista invece, attraversa senza dolore, evita la trasformazione e si posiziona in un *continuum* livellato che porta da casa-a-casa senza esperienza dell'alterità: questo è l'inferno dell'Uguale. Il valore della soglia sta nel dispiegarsi dell'alterità all'identità, anche con una cifra di fatica che ritorna ogni qualvolta ci si accomoda: la soglia stimola il movimento e la fantasia.

Oggi la trasparenza scardina questa fantasia del non conosciuto e attraverso il processo del 'tutto visibile', dà l'illusione di poter prevedere e controllare. A quanto pare ciò che emerge come la conseguenza ultima di questo processo è la scomparsa del privato e dello spazio riservato e di ritiro. Scompaiono il riparo e l'intimità, anch'essi diventano globali ed esteriori. L'interiorità viene minacciata dall'ipercomunicazione e dalla trasparenza¹³.

Anche l'essere-di-fronte - l'incontro con il totalmente Altro - viene a mancare, e con esso la comunicazione basata sullo sguardo e sulla voce, *medium* del riconoscimento come soggetti umani.

Attraverso la voce l'Altro irrompe nel Sé. Entra così in decisa contrapposizione alla proliferazione egoica, ma il sovraccarico narcisistico nella società non fa più sentire la voce dell'altro, sostituita dal rumore dell'Uguale. La sordità e la cecità influenzano il nostro sentire e poter-essere. Roland Barthes, riflettendo sui significati e sulla struttura della voce, distingue le caratteristiche di questa in due macro-dimensioni che chiama *fenocanto* e *genocanto*: il *genocanto* è costituito da quella che lui chiama la 'grana della voce', ovvero l'eroticismo e la sensualità legate a una voce; mentre il *fenocanto* è costituito dalle strutture della comunicazione e dell'espressione: è la dimensione del senso della parola. Nel *genocanto* si trovano le vocali che abitano il corpo attraverso la risonanza, mentre nel *fenocanto*

¹³ Il concetto di trasparenza in materia di società, è stato formulato da diversi filosofi, a partire da Gianni Vattimo e Jean Baudrillard, passando per Umberto Eco, Zygmunt Bauman e Byung-Chul Han. Qui si ritiene utile citare Vattimo, G. (1989), *La società trasparente*, Milano, Garzanti. - Han, B.-C. (2012) *Transparenzgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, trad. it. Buongiorno, F. (2014), *La società della trasparenza*, Milano, nottetempo.

lavorano le consonanti che cercano di avvicinare il linguaggio alla verità attraverso una funzionalità¹⁴.

Rimuovere, reprimere, escludere vocali e consonanti, in definitiva la voce, contribuisce ad aumentare il rumore dell'Uguale e le voci allucinatorie.

Senza sensualità e corporeità in gioco, non può esserci esperienza e creatività. Per Theodor Adorno, l'estraneità è un momento dell'arte¹⁵.

Chi non percepisce questa dimensione come costitutiva del mondo e del soggetto, non può percepire nè il mondo nè il soggetto. Per realizzare arte c'è bisogno di una tensione negativa e sconosciuta capace di ricondurre allo spirito: si tratta di una tensione ignota ma intrinseca all'essere. Lo stupore risiede nell'altro e nell'arte. Lo schermo digitale rende orizzontale lo stupore, dissolvendolo nello sciame di informazioni 'familiari'. La quota di meraviglia va perdendosi e così la possibilità di vivificare lo spirito, che proprio di meraviglia si nutre.

Widerfahrnis è l'intraducibile parola tedesca che definisce questa esperienza di stupore. In italiano si potrebbe dire 'qualcosa che capita addosso'. Rispetto a questa esperienza, è importante chiedersi: da cosa si viene colpiti? a cosa si risponde quando si viene colpiti? La struttura della *Widerfahrnis* è di tipo responsivo: procede per interrogazioni e provocazioni. Per questo l'estraneità non è un'esperienza assoluta, è piuttosto qualche cosa che interpella e chiama alla reazione.

Potenzialmente compare dappertutto e va pensata non come qualche cosa di speciale ma piuttosto come esperienza che si muove dentro l'ordinario e il familiare - «Non maltratterai lo straniero e non l'opprimerai, perché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto»¹⁶.

Non si tratta di redigere un ordine gerarchico dove l'estraneo ha il primato sull'Io, bensì riconoscerne il vincolo relazionale. Una lingua straniera, per esempio, può essere tale solo se in rapporto ad altre lingue. Un altro esempio: Se una persona emigra in un paese, diventa l'estraneo che prima non era. Nel momento in cui si opera una differenza, c'è un *terzo* che accomuna ciò che si tenta di differenziare. Per esempio: i francesi non sono italiani; inserimento del *terzo*: sono esseri umani. Il terzo sta sopra la differenza. Bisogna considerare

Rimuovere, reprimere, escludere vocali e consonanti, in definitiva la voce, contribuisce ad aumentare il rumore dell'Uguale e le voci allucinatorie. Senza sensualità e corporeità in gioco, non può esserci esperienza e creatività

14 Barthes, R. (1982), *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Paris, Éd. du Seuil, trad. it. Benincasa, C., Bottirolì, G., Caprettini, G. P., De Agostini, D., Lonzi, L., Mariotti, G., (1985) *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi.

15 Adorno, T. W. (1970), *Ästhetische Theorie*, Berlin, Suhrkamp, trad. it. Desideri, F., Matteucci, G. (2009) *Teoria estetica*, Torino Einaudi.

16 Esodo 22:21.

che chi sta parlando, può parlare solo in quanto proveniente da uno specifico contesto socio-culturale.

Sulla linea di pensiero di Husserl, Sartre afferma che l'estraneo è *un'assenza in carne e ossa*; riesce a dimostrare questa affermazione attraverso l'esempio di Pierre¹⁷: un giorno, entrando in un caffè, si accorge che Pierre non c'è, non è seduto dove di solito è seduto.

In quel luogo specifico, ora 'siede' una mancanza fattasi presenza. Un'assenza percepibile e non sostituibile: qualcuno c'è non essendoci.

*Es raschelt*¹⁸, in italiano *vi è fruscio*, è un termine husserliano che indica la presenza di un rumore che non è identificato come rumore di qualcuno o qualcosa in particolare, non si può dire che cosa sia e nemmeno quanto presente o assente sia. Sorge inaspettatamente e impedisce, almeno in un primo momento, di riconoscerlo in modo definitivo. Un fruscio straniero che entra in un campo *familiare*, qualche cosa che sembra stonare eppure cattura l'attenzione e in questo catturare riesce a farsi spazio nel campo *familiare*.

Restando sulla scia husserliana, si sa come la stessa voce di ogni umano sia di per sé una forma di estraneità. Infatti, quando qualcuno sta parlando, si genera una sorta di eco che egli riesce a percepire.

Un eco che produce una scissione da sé. La voce dell'altro richiama alla memoria la voce-altra che è radicata in me. La voce di ognuno è in realtà una sorta di sovrapposizione di voci. Inoltre, von Humboldt osservava che

*La voce dell'altro
richiama alla
memoria la voce-
altra che è radicata
in me*

nessuno pensa, con una parola, precisamente ed esattamente la stessa cosa che pensa un altro, e l'ancor piccola diversità si trasmette, come un cerchio sull'acqua, in tutta la lingua. Ogni comprendere è perciò sempre, al contempo, un non-comprendere, ogni consentire in pensieri e sentimenti è, al contempo, un dissentire.¹⁹

Il rapporto tra uomini e parole è regolato da fitte dosi di opacità – a qualche lettore, questa frase, potrà risuonare familiare ripensando al mito di Babele e al delirio dei babelici nel voler costituire una sola lingua, un solo popolo, una sola religione; se si ricorda il mito, alla fine, gli stessi uomini vennero sparpagliati da Dio e obbligati a tradursi a vicenda, in quanto portatori di lingue diverse.

¹⁷ Sartre, J. P. (1938) *La Nausée*, Paris, Gallimard, trad. it. Fonzi, B. (1948), Torino, Einaudi.

¹⁸ Husserl, E. (1900), *Logische Untersuchungen*, Leipzig, Verlag Von Veit & Comp., trad. it. Piana, G. (1968), *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore.

¹⁹ Von Humboldt, W. (1836), *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Bonn, F. Dümmler, trad. it. Di Cesare, D. (1993), *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, Laterza, p. 51.

La traduzione come via per la comprensione mantiene viva la fiamma non solo di ciò che può essere detto, ma anche dell'intraducibile, del vuoto e del non detto:

La parola felicità [*Gluck*] deriva da lacuna [*Luck*]. Nell'alto-tedesco medio si dice ancora *gelucke*. Dunque, la società che non ammette più alcuna negatività della lacuna è una società senza felicità. L'amore senza una lacuna nella visione è pornografia. E senza lacune nella conoscenza, il pensiero si riduce a calcolo.²⁰

Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*²¹, Hegel sottolineava una spinta che non rifiuta il negativo, ma lo sopporta, gli resiste, abitando in esso. Una tensione negativa è l'essenza del Diverso che abita il Medesimo, del Medesimo che ospita il Diverso. In definitiva, la tensione negativa apre a nuovi scenari e a nuove manovre. La misteriosità, il negativo, l'intraducibile, hanno la funzione di accrescere la tensione erotica; viceversa, in presenza di un tutto trasparente, l'Eros finisce ed inizia la pornografia.

2. Scenario Antropologico

L'invenzione dell'altro

Quando è stato inventato l'altro? In generale, è possibile dare tre risposte a questa domanda. La prima: quando, sei milioni di anni fa, un piccolo gruppo identificabile come i nostri antenati, è sceso dagli alberi, iniziando un altro tipo di esperienza rispetto a chi non è sceso. Che cosa si siano detti i due gruppi nessuno lo sa, si presume che non tutti fossero d'accordo e infatti non tutti sono scesi. La seconda: quando nel 1492, credendo di aver raggiunto le Indie, Cristoforo Colombo tocca le coste di quello che venne chiamato *Il Nuovo Mondo*. La terza: quando, dalla seconda metà dell'Ottocento ad oggi, gli antropologi europei e americani hanno iniziato il lavoro sul campo, studiando e descrivendo le altre culture.

Nel 1735 esce la prima edizione del *Systema Naturae*²² di Carl

Quando è stato inventato l'altro?

20 Han, B.-C. (2012), *Transparenzgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, trad. it. Buongiorno, F. (2014), *La società della trasparenza*, Milano, nottetempo, p. 15.

21 Hegel, G.W. F. (1995), *Fenomenologia dello spirito...*, cit.

22 Linnaeus, C. (1735), *Systema Naturae, sive, Regna Tria Naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*, Rotterdam, Theodorum Haak. Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/15373#page/1/mode/1up>

Linneo, opera che aggiornerà fino alla morte; il *Systema Naturae* nella prima edizione presentava undici pagine, nell'ultima²³, trentacinque anni dopo, tremila pagine. Linneo ha dato nome e cognome a più di diecimila specie attraverso un lavoro che, per quanto riguarda la procedura di ricerca, si ricollegava alla tradizione aristotelica. Questo lavoro lo porta a riflettere sulla posizione che l'uomo occupa tra le specie viventi; la questione non appare semplice, per questo, anzitutto, cerca un nome per la nostra specie, e lo trova: *Homo Sapiens*. *Homo* è il nostro genere, *Sapiens* la nostra specie.

Risalendo verso l'alto, i generi si raggruppano in famiglie, queste in ordini, gli ordini in classi, le classi in *phyla* e i *phyla* in regni: vegetale, animale e minerale; scendendo invece verso categorie sempre più piccole, Linneo riconosce, all'interno delle specie, delle varietà, oggi chiamate sottospecie o razze. Decise, inoltre, di considerare le differenze tra gli esseri umani come differenze di razza; suddivise l'umanità costruendo un catalogo delle razze umane: l'*Europaeus albus* (l'europeo, bianco), l'*Americanus rubescens* (l'indiano d'america, rosso), l'*Asiaticus fuscus* (l'asiatico giallo; *asiaticus luridus* a partire dall'undicesima edizione) e l'*Africanus niger* (l'africano, nero). Questo schema resterà invariato fino alla nona edizione (1756). Nella decima²⁴ (1758) molto cambia: *Homo sapiens* viene definito opera perfettissima del Creatore e suddiviso in sei varietà. Da quel momento la storia della classificazione razziale umana è anche la storia di una progressiva frammentazione dell'umanità in gruppi sempre più piccoli²⁵: si arriverà alla metà del Novecento con sistemi di classificazione razziale a duecento razze. Ma come si sono formate le diverse specie? Questo Linneo non lo sapeva e infatti dava la responsabilità al Creatore. Oggi, grazie al lavoro di molti scienziati, primo fra tutti Darwin²⁶, si pensa che la formazione di nuove specie cominci nel momento in cui viene operata una suddivisione all'interno di esse, cioè quando uno o più gruppi della specie rimangono isolati

23 Linnaeus, C. (1770), *Systema Naturae per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Vindobonae, Typis Ioannis Thomae. Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/83652>

24 Linnaeus, C. (1758), *Systema Naturae per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Holmiae, Imprensus Laurentii Salvii. Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/10277#page/3/mode/1up>

25 Chi scrive desidera precisare che la prima lista di razze di cui si ha notizia è contenuta in un articolo scritto da Bernier, F. (1684), *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races qui l'habitent*, Paris, Journal des sçavans. Consultabile al seguente link: <https://archive.org/details/JournalDesScavans1684/page/n17>

26 Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species*. London, John Murray, trad. it. Chiarelli, B. (1960), *L'origine delle specie*, Torino, Bollati Boringhieri. - Darwin, C. (1839), *The Voyage of the Beagle*, London, Henry Colburn, trad. it. Magistretti, M. (1982), *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Firenze, Giunti-Martello.

perché ostacolati nell'incontro da barriere geografiche: catene montuose, fiumi, nuovi bracci di mare, deserti. Quando la barriera viene a formarsi, i due gruppi non presenteranno differenze biologiche; queste ultime verranno a formarsi con l'andare del tempo. Se la barriera continua a impedire l'incontro tra i gruppi, generazione dopo generazione si accumuleranno differenze biologiche al punto da rendere impossibile l'accoppiamento.

Sottospecie o razze: sono in pratica popolazioni differenti della stessa specie, ma non ancora arrivate a concludere il processo di speciazione. Quando è possibile suddividere una specie in gruppi geneticamente omogenei al loro interno e diversi l'uno dall'altro, allora si può parlare di razze. La questione che ora si pone è la seguente: tutte le specie sono divise in razze? No, esistono specie che non hanno le razze biologiche. Un esempio spesso riportato da Guido Barbujani²⁷, genetista delle popolazioni, è quello del tonno pinna gialla: questo animale è un ottimo esempio perché illustra molto bene la questione della razza.

Dove gli appartenenti a una specie sono molto mobili e si spostano spesso dal luogo in cui sono nati, c'è una forte tendenza del DNA a rimescolarsi; in queste condizioni è molto difficile l'insorgenza di gruppi distinguibili in razze. Perché si formino razze distinte dev'esserci nel gruppo la tendenza a riprodursi vicino al luogo dove si è nati; in questo modo, ogni gruppo, vivendo in una zona geografica specifica, da luogo a un gruppo riproduttivo diverso (un esempio sono gli scimpanzè)²⁸.

Tornando per un momento ancora a Linneo: nella decima edizione²⁹ del *Systema Naturae*, lo scienziato pensò a un'umanità suddivisa in sei varietà, tra cui due molto singolari: *Homo Sapiens Ferus* e *Monstruosus*, le altre quattro – quattro come gli elementi della filosofia greca classica (acqua, aria, fuoco e terra), scelta arbitraria da parte di Linneo – sono: varietà americana, europea, asiatica e africana. L'Australia non era presente nella classificazione perché all'epoca se ne sapeva ancora troppo poco. Per ognuna delle varietà, Linneo fece una descrizione: gli asiatici sono giallastri, malinconici e rigidi, hanno un pelo nereggiante, gli occhi foschi; sono severi, fastosi e

27 Barbujani, G. (2006), *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Milano, Bompiani. - Barbujani, G. (2016), *Gli africani siamo noi*, Roma-Bari, Laterza.

28 Cavalli-Sforza, L.L., Menozzi, P., Piazza, A. (1994), *The History and Geography of Human Genes*, Princeton, Princeton University Press, trad. it. Matullo, G., Cappello, N., Griffo, R.M., Rendine, S. (1997), *Storia e geografia dei geni umani*, Milano, Adelphi.

29 Linnaeus, C. (1758), *Systema Naturae...*, cit.

avarì; si coprono con indumenti larghi; sono governati dalle opinioni. Gli europei sono sanguigni, acutissimi, ricchi di inventiva e governati dalle leggi. Gli americani – per Linneo gli indiani d'America – sono collerici, ilari, liberi e governati dalle tradizioni. Gli africani sono flemmatici e negligenti, privi di pudore e governati dall'arbitrio. Oggi si sa che queste generalizzazioni non sono corrette.

Dopo Linneo ci provarono in molti a creare l'elenco definitivo delle razze umane; gli elenchi proposti da filosofi, biologi, naturalisti e antropologi, hanno in comune il fatto che ognuno smentisce tutti gli altri. Nella metà del Settecento, George-Louis Leclerc, conte di Buffon, considerato il fondatore dell'antropologia, lesse attentamente il lavoro di Linneo e oltre alle razze da lui individuate, decise che era il caso di aggiungerne altre due: lapponi e tartari. La particolarità di Leclerc fu che all'epoca era l'unico non creazionista a tentare l'elenco delle razze umane.

Alla fine del Settecento, J. F. Blumenbach, antropologo e fisiologo tedesco, aggiornò più volte la sua tesi di medicina *De generis humani varietate nativa liber*³⁰ (*Libro sulla varietà naturale del genere umano*), attraverso uno studio approfondito sulla collezione di crani dell'università. Blumenbach, come diversi colleghi prima di lui, andava cercando un nuovo schema di classificazione razziale che risultasse più preciso rispetto a quelli (sono dodici) già proposti nei decenni precedenti, in particolare rispetto a quello proposto da un suo collega filosofo di Gottinga, Christoph Meiners³¹: egli divise l'umanità in brutti (neri) e belli (bianchi), sottolineando che i celti, i sarmati e i popoli d'Oriente erano, più di ogni altra popolazione, i più belli.

Per Blumenbach la questione della classificazione razziale poteva essere risolta a partire da un'analisi estetica; infatti, egli farà dell'estetica il suo principale criterio classificatorio: i bianchi hanno volti ovali e i capelli castani e sembrano conformarsi all'ideale di bellezza che ricorda le statue dell'antichità classica; le altre razze derivano dai bianchi, attraverso un processo di degenerazione. Siccome per Blumenbach il cranio più bello nella collezione dell'università era quello di una donna caucasica, egli iniziò a chiamare gli europei 'caucasici' (tutti tranne i lapponi), insieme alle popolazioni del Nord Africa e dell'Asia occidentale. Per l'antropologo tedesco, come

30 Blumenbach, J. F. (1775), *De generis humani varietate nativa liber*, Gottingae, apud Vandenhoeck et Ruprecht. Consultabile al seguente link: <https://archive.org/details/degenerishumaniv00blu>

31 Meiners, C. (1785), *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, Gottingae, Lemgo, Meyer. Consultabile al seguente link: <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10435501.html?pageNo=1>

suddetto, dai caucasici parte un processo di degenerazione che portò all'insorgere di due varietà umane: da un lato gli indiani d'America e gli asiatici; successivamente, dall'altro gli australiani, che Blumenbach chiama i malesi, e infine quelli che considera esteticamente meno belli, ovvero gli africani, che chiama etiopi. I primi antropologi e alcuni filosofi, credevano che l'esistenza delle razze umane poteva essere spiegata studiando il clima. Kant credeva che ogni essere umano nascesse dotato delle stesse potenzialità, e in seguito, per l'influenza del clima e in particolare della temperatura, sottoposto a cambiamenti irreversibili³². Il filosofo tedesco proponeva un sistema a quattro razze che si discostava non poco da quello di Linneo: bianchi, neri, calmucchi e industani. Il filosofo tedesco decise di procedere con alcune precisazioni di tipo qualitativo che terminarono con il disprezzo per gli americani che risiederebbero all'ultimo posto tra le varietà umane. Al riguardo, si esporrà anche un chirurgo scozzese, John Hunter, che notò il colore bianco delle cicatrici dei neri, deducendone che la razza nera, originariamente, poteva essere stata bianca, e solo successivamente poteva aver subito una trasformazione per proteggersi dal sole. All'inizio dell'Ottocento, il fondatore dell'Università di Princeton, S. Smith, decise di supportare l'intuizione di Hunter, ipotizzando una possibile deportazione al nord degli schiavi neri d'America così, grazie ai climi più freddi, sarebbero potuti tornare bianchi.

Nel 1817, Georges Cuvier³³, considerato il padre dell'anatomia comparata, affermò che in realtà di razze ne esistevano solamente tre: bianchi, neri e gialli.

Darwin, si dimostrava particolarmente scettico sulla possibilità di trovare razze biologiche nell'uomo, ma durante il XIX secolo qualche suo allievo cercò di convincerlo, dimostrando invece il contrario di quanto lui credeva; tra questi c'era Ernst Haeckel³⁴, un biologo che riteneva possibile un elenco a dodici razze umane, e nello specifico affermava che tra gli europei si troverebbero gli uomini più evoluti del pianeta – soprattutto gli indogermani – e in Papuasias e Australia, i meno evoluti, in accordo con gli studi del linguista e poligenista

32 Kant, I. (1775), *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, KGS, II, trad. it. Gonnelli, F. (1995) *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, pp., 427-443.

33 Cuvier, G. (1817), *Le Règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*, Paris, Imprimerie de A. Belin.
Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/104184#page/9/mode/1up>

34 Haeckel, E. (1874), *Anthropogenie, oder, Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, trad. it. Rosa, D. (1895), *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana*, Torino, Unione tipografico-editrice. Consultabile al seguente link: https://archive.org/details/PAL0104156_T00324_52536_000000

Gli esploratori continuavano a viaggiare, e al loro ritorno portavano informazioni nuove nei loro taccuini, con rappresentazioni di esseri umani che non rientravano in nessun catalogo esistente fino a quel momento

August Schleicher. Questo, secondo Haeckel, sarebbe dimostrabile attraverso un'analisi linguistica, precisando che l'intera evoluzione umana ebbe come motore il linguaggio. Infine, secondo il biologo, è in Europa che emersero le lingue più raffinate e complesse, nonché i cervelli più avanzati.

Gli esploratori continuavano a viaggiare, e al loro ritorno portavano informazioni nuove nei loro taccuini, con rappresentazioni di esseri umani che non rientravano in nessun catalogo esistente fino a quel momento.

Nel 1933 era in programma l'esposizione universale di Chicago e venne incaricata una scultrice di New York, Malvina Hoffmann, a rappresentare con la sua arte tutte le razze umane. La Hoffmann partì per un lungo viaggio che la impegnò per circa due anni in tutto il mondo. Al suo rientro, realizzò centotré o centocinque (le fonti storiche non sono chiare) sculture differenti che rimarranno per un trentennio nella sala delle razze dell'umanità. Nel frattempo nascevano nuove classificazioni e qualcuno arrivò a proporre addirittura un catalogo di duecento razze differenti.

A partire dalla fine degli anni venti del Novecento, qualche scienziato si dimostrava scettico – come Darwin settant'anni prima – rispetto ai cataloghi delle razze. Tra questi scienziati ce n'erano alcuni che opposero una forte resistenza intellettuale al nazionalsocialismo, tra questi gli antropologi Franz Boas e Ashley Montagu. Ma solamente nel 1962 uscì un articolo intitolato *On the Non-Existence of the Human Races* (sulla non esistenza delle razze umane), scritto da Frank Livingstone, antropologo dell'Università del Michigan; l'articolo esprimeva molto chiaramente il malessere e lo sconcerto degli esperti rispetto alle classificazioni razziali; egli scriveva infatti:

In this paper i would like to point out that there are excellent argument for abandoning the concept of race with reference to the living populations of *Homo Sapiens*. Although this may seem to be a rather unorthodox position among anthropologists, a growing minority of biologists in general are advocating a similar position with regard to such diverse organisms as grackles, martens, and butterflies (Brown 1957, Hagmeier 1958, Gillham 1956). Their arguments seem equally applicable to man. It should be pointed out that this position does not imply that there is no biological variability between the populations of organisms which comprise a species, but just that this variability does not conform

to the discrete packages labelled races. The position can be stated in other word as: there are no races, there are only clines.³⁵

Livingstone affermava: «la mia posizione può essere riassunta in altre parole: non ci sono razze, ci sono soltanto gradienti». Come in una tavolozza di colori che sfumano l'uno nell'altro senza discontinuità. Theodosius Dobzhansky è stato uno dei fondatori della genetica, attento lettore di Livingstone, e in seguito all'uscita dell'articolo *On the Non-Existence of the Human Races*, si rese conto che non si stava parlando solo di scienza, ma anche e soprattutto di diritti umani. Scrisse un libro intitolato *Diversità genetica e uguaglianza umana*³⁶, dove sosteneva fermamente che gli esseri umani hanno tutti gli stessi diritti non perché sono tutti quanti uguali, ma perché sono tutti quanti umani.

In molti a partire dagli anni Sessanta si resero conto che il problema non era la parola 'razza', in quanto, sostituendola con 'gruppo etnico' o altro, il risultato non cambiava e non cambia. Nel frattempo, esattamente dal 28 febbraio 1953 – giorno in cui Francis Crick, James Watson e Rosalinda Franklin scoprivano la struttura a doppia elica del DNA³⁷ – si iniziò a lavorare in maniera diversa, soprattutto con maggiore precisione per capire se esisteva un altro biologicamente 'diverso'.

Nello studio delle somiglianze e differenze dell'umanità, attraverso il DNA, si è dimostrato particolarmente rilevante che ogni individuo ha in comune con qualunque sconosciuto il 99,99% del DNA. In media, al proprio interno, ogni popolazione ha l'88% di tutte le differenze possibili in tutta la specie. In altre parole, significa che se si estinguesse l'umanità ma sopravvivesse una sola popolazione, si salverebbe l'88% della variabilità genetica umana. Questo calcolo è stato studiato su popolazioni molto piccole, come i Luo del Kenya o gli indiani del Gujarat; si presume che tentando lo stesso studio su una metropoli come New York o Città del Messico, risulterebbe una conservazione della variabilità genetica umana pari circa al 100%. Per la prima volta, nel 2007, è stato letto completamente il genoma umano di una persona, nello specifico di James Watson. L'anno successivo è stata la volta di Craig Venter, biologo americano. A Seoul, nel 2008,

Livingstone affermava: «la mia posizione può essere riassunta in altre parole: non ci sono razze, ci sono soltanto gradienti»

35 Livingstone, F. (1962) *On the Non-Existence of Human Races*, Current Anthropology, Vol. III, pp. 279-281. Consultabile al seguente link: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/200290?mobileUi=0>. Si precisa che l'articolo non è mai stato tradotto in lingua italiana.

36 Dobzhansky, T. (1973), *Genetic Diversity and Human Equality*, Basic Books, New York, trad. it. Mainardi, G. (1975), *Diversità genetica e uguaglianza umana*, Torino, Einaudi.

37 Watson, J. D., Berry, A. (2003). *DNA: The Secret of Life*. New York, Random House, trad. it. Blum, I. (2006), *DNA. Il segreto della vita*, Milano, Adelphi.

lo scienziato Seong-Jin Kim, è il primo a fare un confronto tra genomi completi, e in particolare a calcolare quanto il suo DNA assomiglia a quello di Watson e a quello di Venter. Il risultato più interessante dello studio di Kim è stato ottenuto attraverso il confronto di questi genomi a due a due. Venter e Watson sono due scienziati americani di origine europea, mentre Kim è coreano, di origine asiatica; nonostante questo, Watson e Venter

hanno in comune meno varianti del DNA (461.000) di quante non ne abbiano con Kim (481.000 e 570.000). Se dovessimo raggruppare questi individui sulla base del loro intero patrimonio ereditario, potremmo mettere Watson insieme a Kim ed escludere Venter, oppure con minore probabilità, Venter insieme a Kim ed escludere Watson. La soluzione più improbabile sarebbe quella in cui i due americani, Watson e Venter, stanno insieme a esclusione di Kim.³⁸

Quanto appena detto conferma l'idea che in ogni popolazione umana ci siano individui geneticamente molto differenti tra loro – un esempio sono Watson e Venter – ed è anche per questo motivo che non ha molto senso scientifico parlare di razze biologiche. L'essere bipede rende l'uomo più mobile rispetto allo scimpanzé; riuscire a muoversi anche in zone ostacolate da barriere geografiche – le montagne, i deserti, i fiumi, i muri – porta a zero la possibilità che venga a formarsi una razza nella specie umana. La mobilità – come accentuata attitudine allo spostamento nello spazio – fa parte della nostra specie almeno da tre milioni di anni. A partire da 2,5 milioni di anni fa, le popolazioni hanno iniziato a spostarsi di continuo, e continuamente hanno incontrato le generazioni successive a quelle che avevano lasciato durante le migrazioni intercorse tra 1,5 milioni di anni fa (data della prima grande *Out of Africa*³⁹) e oggi. Ma questa è già un'altra storia.

A partire da 2,5 milioni di anni fa, le popolazioni hanno iniziato a spostarsi di continuo

3. Scenario psicoanalitico

Lo straniero

Letteralmente come un 'detto oscuro', come un enigma, viene incontro lo straniero. Di fronte a lui si vive lo stato di allarme, che in realtà è la sensazione di impotenza rispetto a una condizione enigmatica,

³⁸ Barbujani, G. (2016), *Gli africani...*, cit., p. 102.

³⁹ È l'ipotesi paleoantropologica dominante della prima migrazione umana; per approfondire: Pievani, T., Calzolaio, V. (2016), *Libertà di migrare. Perché ci spostiamo da sempre ed è bene così*, Torino, Einaudi.

impossibile da sciogliere.

La relazione con lo straniero viene alimentata attraverso il punto interrogativo: esso non può cessare, in nessun modo. L'ambivalenza costituisce le fondamenta dello straniero, in un movimento vorticoso che ha come apici il respingere e l'accogliere. Si tratta di una condizione *e/e*: minaccia e dono, respingere e accogliere. La logica del quotidiano non basta per ordinare il perturbante: esso vive nel quotidiano ma solo a sprazzi si percepisce in superficie, perché il suo luogo *natio* è il sotterraneo. Il suo risalire è trasformativo e richiede uno sforzo logico-linguistico che supera il linguaggio abituale.

In *Al di là del principio di piacere*⁴⁰, Freud ipotizza che il conflitto psichico attraversa due principi opposti: Eros e Thanatos. In che modo i due principi agiscono e colludono fra loro lo si può intuire già nel titolo: la pulsione di morte non conduce oltre il piacere, bensì scava una differenza in esso. Si tratta di una presenza inquietante laddove nasce la pulsione di vita. A turbare è proprio questa duplicità che risiede in ognuno e in ogni principio: ogni cosa è se stessa e anche il suo opposto. Di più: perturbante sopra ogni altra cosa è la consapevolezza che il senso d'estraneità non è esterno, non appartiene solo all'altro, ma *ci* riguarda.

Secondo Freud il perturbante non è niente di nuovo, si tratta di «quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo»⁴¹.

Qualcosa di rimosso ritorna: un affetto trasformato in angoscia attraverso il meccanismo della rimozione. Il Perturbante è tutto ciò che sfugge al controllo e affiora indipendentemente dal volere. Materiale 'archeologico' che avrebbe dovuto rimanere nascosto.

Il Perturbante non va confuso con lo spaventoso o l'angoscioso: lo spaventoso proviene da una minaccia; l'angoscioso è uno stato d'animo di sofferenza psichica. Il turbamento è sia una minaccia che un dono. È qualcos'altro che appartiene al Medesimo.

Oltre alla parola tedesca *unheimliches*, esiste una parola greca – *xenos* – che definisce altrettanto precisamente il Perturbante. Con il termine *xenos*, si indica colui che proviene dall'esterno e viene ospitato; simultaneamente indica colui che ospita chi si presenta alla sua casa. Chi viene accolto e chi accoglie. Nell'antica Grecia, il senso di *xenia*

La relazione con lo straniero viene alimentata attraverso il punto interrogativo

40 Freud, S. (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien und Zürich, *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Al di là del principio di piacere*, in Opere. 9 (1917-1923), Torino, Bollati Boringhieri.

41 Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, Leipzig, Wien und Zürich, *Imago - Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Il perturbante*, in Opere. 9 (1917-1923), Torino, Bollati Boringhieri, p. 82.

è caratterizzato non solo dal riconoscimento dello straniero in quanto persona da accogliere, ma prevede un'ospitalità che si concretizza con l'offerta di vitto e alloggio. Inoltre, l'ospite, prima viene sfamato e solo poi interrogato sulla sua identità. Come ricorda Menelao a Telemaco: «Sbaglia ugualmente chi fa fretta all'ospite [*xenon*] che non vuole andare e chi lo trattiene se vuole partire. Bisogna averne cura quando rimane, lasciarlo andare se desidera»⁴². Così anche nell'esortazione di Alcino ai Feaci a tenere fede all'usanza dei doni per Ulisse: «Offriamogli, come giusto, un dono ospitale [*xeineion*]. [...] Porti ciascuno un mantello nuovo, una tunica e un talento d'oro prezioso. Raccogliamo queste cose perché l'ospite [*xeinos*] se le prenda e venga poi alla cena con animo lieto»⁴³.

Chi scrive ritiene utile ricordare che nella lingua e nella cultura greca esistono due figure di straniero: *xenos* e *barbaros*. Il primo ha due significati: nella Grecia arcaica, l'ospite, ovvero colui che poteva godere delle leggi dell'ospitalità; nel secondo significato, indicava l'essere umano nato altrove. Opposto a *xenos* c'è la figura del *barbaros*: oltre ad essere stranieri erano visti come rozzi e crudeli. Venivano definiti come una specie diversa di uomini, dall'aspetto fisico mostruoso⁴⁴. Visti come uomini di un altro mondo, con il quale era impossibile stabilire una relazione. La guerra appariva ai greci come l'unica opzione naturale per opporsi a loro. In definitiva, il *barbaros* era catalogato come *monstrum*, come specie biologica differente. Non è semplicemente chi ha un altro *habitus* - lo straniero-*xenos*; il *barbaros* rappresenta tutto il contrario di ciò che lega fra loro gli uomini e li rende tali.

In nessun modo posso macchiarmi di crimine se l'altro è *xenos*: la legge dell'ospitalità mi si impone. Rispetto al Medesimo che accoglie, *xenos* è unico, altro e irriducibile: l'ospitalità nasce proprio dalla presenza della differenza. La differenza scava nel Medesimo un vuoto indissolubile, un enigma che si realizza nell'impenetrabilità dell'altro. Anche lo straniero-*xenos* può essere sia ospite che nemico. Appartiene alla famiglia dei termini 'doppi', come *pharmakon*, che allo stesso tempo è il rimedio e il veleno; come *doron* che è anche *dolos*, dono e inganno.

Gli Achei lasciano alle porte di Troia un dono – il cavallo di legno con all'interno i guerrieri pronti a mettere la città a ferro e fuoco – che

42 Omero, *Odissea*, XV, a cura di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1963, p. 501.

43 Ivi, VIII, p. 279.

44 Per approfondire, Erodoto, *Le storie*, a cura di L. Annibaletto, Milano, Mondadori, 1956.

è anche un sottile inganno. Pur non essendone del tutto consapevoli, pur credendo nel contrario, si vive nella modalità della mancanza: da uno si diventa due; estranei al nostro vicino e accomunati da questa estraneità, spesso definita ‘strana’; in una continua ricerca dell’altro-da-me. È il taglio di Zeus che ha trasformato l’uno in due. L’inesorabile esodo che si apre alle porte di ogni vita umana e la conseguenza diretta di quella trasformazione che ontologicamente si ritrova nel momento in cui, dall’unità psicosomatica madre-bambino, inizia il processo di prima separazione-individuazione che porterà il bambino a sperimentare il mondo, consapevole che alle sue spalle è già nata la base sicura, il ‘porto’ dove poter rientrare in caso di tempesta, il luogo dove il riparo e i consigli sono garantiti.

Attraverso l’iniziale riconoscimento dell’*étranje*, il bambino inizia a produrre la sua identità. Una esperienza umana che si umanizza nel momento in cui il bambino viene ascoltato da qualcuno. Per questo la vita è vita che si rivolge all’altro. La risposta di una madre, di un altro, è in grado di illuminare attraverso la parola. L’illuminazione vocale fornisce senso a quello che l’infante sta vivendo. Dare senso con la parola e con l’ascolto è possibile in quelle situazioni dove l’assenza e la distanza si fanno momentaneo vuoto dentro. Il senso irrompe in una vita a partire da un’altra vita, usufruendo della distanza che le unisce. Il bambino ha due esigenze: l’appartenenza e l’erranza. Entrambe sperimentabili a partire dall’altro. *Affidare il figlio al deserto*, ricordando Abramo. Il dono dell’abbandono stabilisce l’inizio del viaggio nel deserto (separazione). È una ‘scintilla’ violenta e necessaria, una ‘scintilla’ che scaturisce nel Medesimo a partire dall’altro e che si riaccende ogni volta che una figura in lontananza appare nel deserto. Si tratta di una vera irruzione dell’altro nel mio cammino: senza questa violenza del Reale non è possibile fare i conti con il mio ‘presso di me’ [*chez moi*]. In una certa misura significa essere ostaggio dell’altro. Di più: ostaggi simmetrici, figure che si appaiono nello stesso deserto da prospettive diverse, che irrompono e attraverso questa violenza iniziano a conoscersi a partire dall’alterità che li accomuna. Si può percepire l’eredità che l’altro, attraverso il dono dell’abbandono, mi ha riservato.

La cancellazione dell’Altro, anzitutto, sarebbe cancellazione di qualcosa che riguarda se stessi. È utile notare che nel gesto di Caino, oltre all’invidia, c’è il sentimento dell’avarizia; per Freud l’avaro è colui che preferisce conservare e trattenere piuttosto di entrare in uno scambio simbolico con l’Altro. Conservare e trattenere, concedono

Il bambino ha due esigenze: l’appartenenza e l’erranza. Entrambe sperimentabili a partire dall’altro

l'illusione di non mancare di nulla, di essere soggetto in grado di bastarsi, di *farsi un nome da sé*. Salvaguardare proprietà esterne e interne, tenersi distanti da possibili contaminazioni: questo è il modo per condursi verso una ipertrofizzazione del Sé, esaltando il mito illusorio della purezza. Inoltre, considerata la tendenza moderna alle pratiche dell'ipertrofia e alla sottomissione al mito della purezza, il soggetto sente la necessità di non essere tradito e abbandonato, pena il confronto con la propria estraneità. In tutto questo il soggetto gode più di partner inumani che umani. Questa sostituzione feticistica è sostenuta dall'impossibilità di gestire l'alterità: un Altro che ha parola, identità e possibilità di mettere in discussione la mia parola è decisamente più vivo e per questo imprevedibile di un Altro-sostanza, tra cui droghe, alcool, cibo, tv, ecc.

*Considerare se stessi
senza chiamare
in causa l'altro è
una cifra delirante
del presente,
riassumibile
con una parola
del vocabolario
lacaniano: locrazia*

Considerare se stessi senza chiamare in causa l'altro – la follia babelica del *farsi un nome da sé*, con un'unica lingua, un'unica torre – è una cifra delirante del presente, riassumibile con una parola del vocabolario lacaniano: *Iocrazia*, «Un Io autonomo e sovrano»⁴⁵. In un certo senso, persino il progetto dei babelici è possibile in rapporto ad una alterità; in questo caso si tratta della massima figura dell'Altro, ovvero Dio. Questo Altro rappresenta la cifra essenziale dell'illusorio piano babelico; eppure l'Iocrazia collettiva che aleggia attorno a loro non permette allo sguardo di percepire la situazione così com'è. Percepiscono l'ideale ma non il Reale. L'altro è ineliminabile perché «Io è un altro»⁴⁶, prima attraverso il debito simbolico, poi con il dono dell'abbandono che apre all'individuazione.

Lo straniero abita in ogni uomo e si fa sentire premendo alle frontiere interiori.

Un *excursus* linguistico è utile per afferrare, seppur momentaneamente, la questione dello straniero interiore: la parola tedesca *unheimlich* è l'opposto della parola *heimlich* e *heimisch* (casalingo, familiare, nativo), quindi l'opposto di ciò che è abituale; però non tutto ciò che è nuovo è anche perturbante, per questo è necessario procedere al di là dell'idea che il perturbante corrisponda sempre e comunque alla novità, all'inconsueto. Freud iniziò l'indagine psicoanalitica del perturbante attraverso il significato del suo contrario. Nel Dizionario della Lingua Tedesca di Daniel Sander (1860):

45 Lacan, J. (1969-1970), *La psychanalyse à l'envers*, édité au Seuil, Paris, trad. it. Viganò, C., Manzetti, R.E. (2001), *Il rovescio della psicoanalisi. Il seminario*. Libro XVII, Torino, Einaudi.

46 Rimbaud, A. (1873), *Une saison en enfer*, Bruxelles, Allians Typographique, trad. it. Margoni, I (1963), *Opere*, Milano, Feltrinelli, p. 141.

1. *Heimlich*: anche *heimelich* e *heimedig*, attinente alla casa, non estraneo, familiare, domestico, intimo e familiare, che ricorda la casa, ecc. [...] Esso (l'agnello) è così *domestico* che mangia nella mia mano. [...] Che suscita un senso di piacevole tranquillità e sicurezza come quando ci si trova nell'*intimo* chiuso della propria casa. [...] Nella quieta *tranquillità* circondato da chiuse mura. [...] Quando tutto diventa quieto e *tranquillo*, e la sola *tranquillità* della sera guarda nella tua cella. [...] La stanza tiepida e il *tranquillo* pomeriggio. [...] Chi viene da fuori... certamente non vive tra la gente del tutto a *suo agio*. [...] Gli Zeck [nome di una famiglia] sono tutti *Heimlich* – *Heimlich?* ... Che intende con *Heimlich?* – Beh... sono come una sorgente sepolta o uno stagno prosciugato. Non ci puoi camminare sopra senza avere la sensazione che l'acqua possa rampollare di nuovo – Oh, questo noi lo diciamo *Unheimlich* e lei lo chiama *Heimlich*. Ebbene, che cosa le fa pensare che in questa famiglia ci sia qualche cosa di segreto e di strano?

2. Celato, tenuto lontano dagli sguardi, così che gli altri non ne sanno nulla, sottratto alla conoscenza degli altri. [...] Anche *Heimlichkeit* per *segreto* (Matt. 13,35 ecc.). Non resterà segreto; filarsela in segreto; incontri e appuntamenti *segreti*; guardare con *segreto* piacere alla disfatta di qualcuno; sospirare o piangere in *segreto*. [...] Parti *segrete*, (che la decenza ci impone di nascondere) (Sam. I, 6). la camera segreta (privata). [...] L'arte *segreta* (la magia). Dove la voce pubblica deve fermarsi, quivi cominciano le macchinazioni *segrete*. [...] Le mie birbanterie *segrete*. [...] Egli aveva cannocchiali acromatici fabbricati di nascosto e in *segreto*. [...] Ai miei tempi si studiavano cose *segrete*. [...] Ape che fai il sigillo della *segretezza* (la cera). Apprendere in strana *segretezza*. [...] Notare specialmente il negativo “un”: strano, fantastico, che suscita ignote paure: sembrando a lui alquanto *segreto e strano*. Le *strane* paurose ore della notte. [...] Comincio ad avere una *strana* sensazione. [...] Strano e immoto come un'immagine di pietra. La *strana* caligine detta nebbia delle colline. [...] *Unheimlich*, tutto ciò che dovrebbe restar... segreto, nascosto, e che è invece affiorato (Schelling).⁴⁷

Esiste dunque una sfumatura di *heimlich* che corrisponde a

⁴⁷ Sander, D. (1860) *Worterbuch der Deutschen Sprache*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, citato in Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, Leipzig, Wien und Zürich, *Imago - Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Il perturbante*, in Opere. 9 (1917-1923), Torino, Bollati Boringhieri, pp. 84-86.

Heimlich fa parte
delle parole
ambivalenti:
da una parte
significa familiare,
dall'altra celato

unheimlich. *Heimlich* fa parte delle parole ambivalenti: da una parte significa familiare, dall'altra celato. L'indagine freudiana prosegue con la consultazione del Dizionario di Grimm: in tale dizionario, nel punto 4, la parola citata in tedesco corrisponde all'idea di casalingo «[...] 4. Dall'idea di casalingo, appartenente alla casa, nasce l'idea di qualcosa di sottratto alla vista degli estranei, nascosto e segreto; questa idea si allarga in molte guise. [...] Talora mi sento come un uomo che cammina nella notte e crede ai fantasmi; ogni angolo è *heimlich* e pieno di terrori per me»⁴⁸.

Freud osserva che l'origine del perturbante può essere di varia natura, anche attraverso la *ripetizione*. A tal proposito racconta di una passeggiata per le vie deserte di una città italiana che non conosceva, ed a un certo punto si ritrovò in un quartiere dove alle finestre delle case non si vedevano altro che donne dipinte. A quel punto si affrettò per uscire dalla via ma dopo aver perso l'orientamento, continuando a vagare, si ritrovò nella stessa via da cui fuggiva. Ci riprovò, finché non fu assalito da una sensazione che definì di perturbamento.

Fu contento di ritrovare la piazza che aveva lasciato per esplorare la città. «[...] Nell'inconscio psichico è riconoscibile il predominio di una *coazione a ripetere* che procede dai moti pulsionali: questa coazione dipende probabilmente dalla natura più intima delle pulsioni stesse, e sufficientemente forte da imporsi al di sopra del principio di piacere, fornisce a determinati lati della vita psichica il carattere demoniaco»⁴⁹.

Fin dai suoi albori, la psicoanalisi sostiene che se uno stato affettivo viene rimosso, si trasforma in angoscia. L'elemento spaventoso che costituisce il perturbante, secondo la teoria psicoanalitica, sarebbe qualche cosa di rimosso che con forza si *ripresenta*. Questo ripresentarsi spiegherebbe il legame tra *heimlich* e *unheimlich*. Il perturbante non è nulla di nuovo o di estraneo, anzi, sarebbe un elemento antico della psiche trasformato in estraneo dal meccanismo della rimozione. È qualcosa «che dovrebbe restar... segreto, nascosto, e che è invece affiorato»⁵⁰. Rispetto a quanto appena detto, osserva Freud che il pericolo del nevrotico è un pericolo ancora da scoprire;

48 Grimm, J e W. (1877) *Deutsches Wörterbuch*, vol. 4, Leipzig, S. Hirzel, citato in Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, Leipzig, Wien und Zürich, *Imago - Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Il perturbante*, in *Opere*, 9 (1917-1923), Torino, Bollati Boringhieri, p. 86.

49 Freud, S. (1919), *Il perturbante...*, cit., p.99.

50 Schelling, F. W. J. (1846), *Philosophie der Mythologie*, München, *Wilhelm Fink Verlag*, trad. it. *Procesi*, L. (1990), *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia, p. 474.

l'analisi però ha insegnato che esso è pulsionale, interno, sconosciuto⁵¹. Secondo Freud ciò che muove l'Io a lottare è la paura dell'evirazione. L'Io viene preparato all'evirazione attraverso le perdite oggettuali ricorrenti, tra cui la separazione dalla madre e la perdita del seno. Il sentimento di angoscia appare dunque in seguito a una perdita, a una separazione. La perdita apre al mondo esterno: la difesa contro un processo interno non desiderato può funzionare come modello per l'Io per difendersi da processi esterni, per esempio pericoli e situazioni sconosciute. La 'battaglia' contro il processo sgradito termina con la formazione del sintomo poiché il meccanismo di rimozione, nonostante le pratiche messe in moto dall'Io, è intervenuto per rendere 'sopportabile' l'esperienza perturbante in atto. Il sintomo vissuto come estraneo è ora motivo di lotta. Questa estraneità del sintomo, in quanto corpo interno che ha generato una spaccatura, tende a essere rimediata dall'Io che si sforza per legare ciò che è ancora libero.

L'Io è un'organizzazione, e in quanto tale si può sviluppare e rafforzare solo se ciò che incorpora viene legato e organizzato. Il rapporto che instaura con il sintomo è un tentativo continuo di familiarizzare, per trarne qualche vantaggio. Dunque, un 'pezzo' estraneo che ha generato una crepa interiore e che ha turbato lo spazio dell'Io, ora trova il suo spazio all'interno. Per natura l'Io è pronto alla pace, vorrebbe incorporare il sintomo.

Nella nevrosi ossessiva accade esattamente il contrario: la rigidità dell'Io, generata dal rapporto con l'Es e il Super-Io, non permette di vivere l'estraneità come potenziale nuova parte di sé, ma come oggetto che innesca una lotta senza quartiere.

Nella struttura nevrotica ossessiva, l'Io rafforza la coazione alla concentrazione e all'isolamento (ghettizzazione) del sintomo, o 'corpo estraneo'. Un vero e proprio tabù del contatto. In questo modo viene abolita ogni possibilità di contatto e di scoperta. In queste condizioni, l'Io si posiziona contro il sentimento dell'inconosciuto e simbolicamente non desidera lasciare che pensieri e gesti estranei entrino in contatto con schemi familiari, 'di casa'. Lo scenario all'esterno si trasforma nel tabù del contatto con il corpo e la corporalità dell'altro, vissuta come contaminazione e potenziale virus. Questa credenza, vissuta come reale, è l'anticamera della definitiva espulsione dell'Altro, cioè del mondo. L'angoscia, in questi termini, non è più un sentimento naturale

51 Freud, S. (1925), *Hemmung, Symptom und Angst*, Leipzig, Wien und Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, trad. it. Rossi, M. (1978), *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*. 10 (1924-1929), Torino Bollati Boringhieri, pp. 237-314.

Tentando la fuga da un potenziale pericolo esterno, e rendendo questa pratica abitudinaria, non si produce altro che l'annientamento della distanza tra soggetto e minaccia, e questo non significa concedersi il tempo per comprenderla

che porta avvisi vitali, ma è un sentimento privo di oggetto che continua a far lottare l'apparato psichico con una traiettoria *interno-interno*. Tentando la fuga da un potenziale pericolo esterno, e rendendo questa pratica abitudinaria, non si produce altro che l'annientamento della distanza tra soggetto e minaccia, e questo non significa concedersi il tempo per comprenderla. Di fronte a una minaccia sconosciuta, sembra necessaria la trasformazione dell'angoscia [*Angst*] in paura [*Furcht*], trasformazione possibile solo affrontando l'oggetto, se si tenta un legame. La paura, rispetto l'angoscia, permette una elaborazione approfondita in quanto non si presenta come situazione d'impotenza di sottofondo. Questo passaggio nasce nel bambino grazie all'interazione con la madre, che fa vivere la differenza tra mancanza temporanea e perdita duratura. Il bambino ha bisogno di ripetute esperienze rassicuranti per imparare che allo sparire della madre segue la ricomparsa. Egli non si dispera più nel momento in cui impara l'alternanza presenza-assenza.

Il perturbante, quando nasce in rapporto a un'altra persona, insorge assieme a una sensazione di paura legata principalmente alla possibilità che l'altro possa essere nocivo. Questa intenzione maligna dell'altro viene alimentata se, facendo leva sulle proprie usanze socio-culturali, l'individuo non si concede la comprensione delle usanze dell'altro, perché diverse, e questa diversità viene vissuta come ostacolo piuttosto che valore.

Una questione aperta: se come detto in precedenza *heimlich* e *unheimlich* condividono le stesse ambiguità, c'è qualcosa che enigmaticamente fa risuonare parti intime dell'Io prima ancora che il sentimento di perturbamento venga generato dall'altro? In altre parole: siccome *heimlich* significa sia familiare che celato, così anche *unheimlich*, che cosa è familiare nel perturbamento che come fonte ha l'altro? Una risposta che non vuole essere conclusione: sapere che l'altro, in quanto essere umano come me, porta con sé una inconoscibile quota d'imprevedibilità.

Di seguito un esempio tratto da *Lui?* (1883) di Guy de Maupassant:

Non ho paura d'un pericolo. Se entrasse un uomo, lo ucciderei senza un brivido. Non ho paura dei fantasmi; non credo al soprannaturale. Non ho paura dei morti; non credo all'annullamento definitivo di ogni essere che scompare. Allora?... Allora?... Ebbene! Ho paura di me stesso! Ho paura della paura; paura degli spasimi della mente che si smarrisce, paura di

quell'orrenda sensazione che è il terrore incomprendibile [...]. Ho paura dei muri, dei mobili, degli oggetti familiari che si animano, per me, d'una specie di vita animale. Ho paura soprattutto dell'orribile turbamento del mio pensiero, della ragione che mi sfugge in un caos, dispersa da una misteriosa invisibile angoscia.⁵²

E riguardo alla quota d'imprevedibilità, Montague Rhodes James, ne *Quis est iste qui venit* (1904) scrive:

È difficile che il lettore sia in grado di immaginare l'atroce sensazione che prese il professore quando vide una figura rizzarsi improvvisamente a sedere su quello che aveva ogni ragione di ritenere un letto vuoto. Con un balzo solo fu in piedi e si precipitò verso la finestra, dove si trovava la sua unica arma, l'ombrello di cui s'era servito per puntellare la tenda. Un istante dopo si rese conto di aver commesso un errore gravissimo, poichè il personaggio sorto dal letto vuoto, con un movimento rapido e silenzioso, scivolò a terra e venne a piantarsi, a braccia aperte, in mezzo alla stanza, proprio di fronte alla porta. Parkins lo guardava con un senso di orrida stupefazione. Per qualche inspiegabile ragione, l'idea di passargli accanto, raggiungere la porta, e fuggire, gli riusciva intollerabile; in nessun caso – e non sapeva perchè – avrebbe potuto sopportare di toccarlo; quanto a lasciarsi toccare da lui, si sarebbe piuttosto gettato dalla finestra [...]. Ma ora la figura prese ad avanzare china verso terra, e a un tratto lo spettatore capì con sollievo e con orrore insieme, che doveva essere cieca, poichè andava brancolando e annaspando con le lunghe braccia molli, a passi cauti e incerti [...]. A quanto potei capire, gli è rimasta soprattutto impressa la faccia, una faccia mostruosa *fatta di lenzuola attorcigliate*.⁵³

La lettera Φ (*phi* grande) dell'alfabeto greco viene usata per indicare il fallo; in chiave psicoanalitica, il fallo, è 'ciò che manca sempre', in altre parole: la castrazione della vita. Per indicare questa castrazione, chiamata anche *mancanza-a-essere*, Lacan inserisce il – (meno) davanti a Φ , così da renderla – Φ ⁵⁴. A partire da Freud, la castrazione e la separazione sono state pensate come eventi in grado di generare

52 De Maupassant, G. (1884) *Les Sœurs Rondoli*, Paris, L'echo de Paris-Paul Ollendorff, trad. it. Bianchetti, E. (1983), *Lui?*, in *Racconti fantastici*, Milano, Mondadori.

53 Montague Rhodes, J. (1904), *Ghost Stories of an Antiquary*, London, Edward Arnold, citato in Eco, U. (2007), *Storia della bruttezza*, Torino, Bompiani, p. 307.

54 Lacan, J. (1960-1961), *Le transfert. Le sèminaire, livre VIII*, Paris, Seuil, trad. it. Di Ciaccia, A. (2008), *Il transfert. Il seminario. Libro VIII*, Torino, Einaudi, pp. 258-272.

angoscia. Per Lacan la separazione si chiama *separtizione* (*separtition*), cioè non soltanto la separazione dagli oggetti ma una *se-partizione* da se stessi, una spaccatura con noi stessi - imprevedibile. La *separtizione* precede la *soggettivazione*, ovvero il momento in cui un essere umano inizia a definirsi, dove vengono effettuati piccoli 'tagli' che andranno a formare il soggetto.

Come si diventa
soggetto? Lacan
risponderebbe:
per *se-partition*

Come si diventa soggetto? Lacan risponderebbe: per *se-partition*. Il corpo diventa pulsionale [*Trieb*] in contrapposizione al corpo istintuale, animale. La *soggettivazione* procede per tagli (cordone ombelicale, svezzamento, castrazione fallica, ecc.). Nel *Seminario X*, Lacan rivisita la versione freudiana del soggetto che viene a formarsi per separazione, mai per inclusione. Lacan aggiunge che l'angoscia è ciò che costituisce la *soggettività* e in clinica psicoanalitica non viene considerata come disturbo dell'emozione, ma come modo di esistere del soggetto; questo modo di esistere fa incontrare il corpo pulsionale.

Sempre nel *Seminario X*, Lacan osserva che l'angoscia è il segnale del Reale, di ciò che resta fuori e che non è simbolizzabile. Questo resto, questo scarto, nel lessico lacaniano viene chiamato l'oggetto piccolo (*a*)⁵⁵: tutto ciò che non si fa imbrigliare dal linguaggio.

Risulta dunque necessario recuperare un immaginario-simbolico supportabile. Il Reale delle cose, la quota estranea che fa breccia, sfugge sempre. È vero che l'Altro porta cura, ma risulta altrettanto vero che l'Altro 'cade' addosso e lascia il segno; i suoi significanti scavano dentro e sedimentano. Non potrebbe essere altrimenti: la vita umana diventa tale se la vita animale viene segnata da tagli operati attraverso il linguaggio. Quando il linguaggio penetra, l'essere umano va oltre la carne. Nonostante questo, qualcosa continua a resistere, riesce a mantenere la cifra 'selvaggia' che sfugge; come suddetto, questo qualcosa che nel lessico lacaniano viene chiamato Reale, è inafferrabile, non inquadrabile, elude ogni forma di controllo, come fasci d'ombra. Il Reale non è solamente prelinguistico o successivo al taglio: si tratta di 'essere in potenza' che si fa 'essere in atto'.

L'oggetto piccolo (*a*), l'innominabile interno ed esterno, *estimo* per Lacan, è lo straniero che si fa stuzzicare dal linguaggio. Il soggetto è soggetto-di-desiderio poichè l'oggetto piccolo (*a*) non consente l'eterno Uguale, 'la vertigine della lista', la ripetizione sistematica che illude l'umano di avere il totale controllo su simili e cose; dopotutto, una vita senza desiderio, cioè priva di mancanze, è una vita da automa.

55 Lacan, J. (1962-1963), *L'angoisse. Le séminaire, livre X*, Paris, Seuil, trad. it. Di Ciaccia, A. (2007), *L'angoscia. Il seminario. Libro X*, Torino, Einaudi, p. 45.

L'atomizzazione dell'umano - *organi senza corpo* - è il risultato della mancanza della mancanza. Dove dovrebbe esserci – Φ , c'è - (- Φ): il perturbante che sgretola appare dove *ti* aspetteresti un buco. – (- Φ) non si sostituisce né si cancella; per far fronte alla mancanza della mancanza, al perturbante che fa breccia addosso al corpo, è fondamentale 'lavorare' sull'immaginario-simbolico, consapevoli di questa *presenza-a-essere* spesso poco gradita ma non per questo inutile e priva di senso.

Excursus finale: per una resistenza del punto interrogativo

I tre percorsi convergono in un unico punto: il punto interrogativo.

La sospensione che genera questo simbolo racconta qualche cosa dei soggetti, in particolare l'impossibilità di chiudere e segregare in un punto standard la *Traità*, ovvero il luogo dove gli animi umani si incontrano.

Hegel, Darwin, Freud, Lacan e oggi Han, Augé, Agamben, Recalcati, riflettono attraverso una dialettica della sospensione, capace di argomentare e raccontare l'Altro/altro, senza esaurirlo, anzi, con la convinzione che oggi, come ieri, è fondamentale a un certo punto tenere sospesa l'argomentazione; in questo modo si mantiene viva e aperta la breccia dove avviene lo scambio delle riflessioni, tra le discipline e tra le culture.

Un esempio di apertura e di *quaestio* - come la intendevano gli storici della cultura medievale, cioè un problema che attende una soluzione – è l'arte di Emilio Vedova.

Vedova è stato un pittore veneziano che ha insegnato all'Accademia delle Belle Arti di Venezia tra il 1975 e il 1985. Si narra che l'artista veneziano praticasse un intervento poco comune di fronte a un allievo impossibilitato a procedere davanti alla tela bianca (paragonabile alla paralisi dello scrittore di fronte alla pagina bianca): il Maestro immergeva uno spazzolone in un secchio di colore e scagliava violentemente un colpo sulla tela bianca. Il trauma causato al bianco aveva anche la funzione de-angosciante nell'allievo, concedendo respiro a nuovi percorsi creativi.

Che senso ha questo gesto traumatico?

Vedova attraverso il 'colpo di spazzola' produce un vuoto nella tela, interrompe in modo intelligente la paralisi dell'allievo di fronte al bianco, che significa tutto ma non neutralità: quel bianco è pieno di storia dell'arte, di saperi e opere conosciute; l'allievo può angosciarsi pensando a chi prima di lui si è trovato nella stessa situazione e ne ha poi fatto emergere un capolavoro.

Interrompere la crisi del suo studente provocando un punto di domanda più grande: il colpo non chiarisce le idee, le scuote.

In tutta l'opera vedoviana è possibile trovare la ricerca del vuoto, l'esplorazione dei sentieri-altri, dell'oltrepassamento delle geometrie. In parallelo alla ricerca del Maestro veneziano, c'è l'*organizzazione*, che in forma teorica è intercettabile nel pensiero lacaniano di opera d'arte come 'organizzazione del vuoto'. Infatti per Lacan, come per Vedova, la pratica dell'arte sarebbe in grado di dare una forma alla forza pulsionale silenziosa, inarticolabile. Freud parlerebbe di sublimazione, decisiva per l'insorgenza dell'opera d'arte, poiché essa stessa è in primo luogo un tentativo di dare un nuovo contorno a una forza pulsionale. Di più: l'opera d'arte può venire al mondo solo attraverso una chirurgica trasformazione della pulsione in forma organizzata. Come si direbbe in un ambiente psicoanalitico lacaniano attento all'arte, siamo di fronte all'atto di 'produzione dell'inconscio'.

Perché dunque un *excursus* finale dal titolo *Per una resistenza del punto interrogativo?* La risposta è essa stessa un interrogativo velato: lo straniero, qualunque sia la declinazione scenografica, è prima di tutto *apertura* e possibilità creativa di percorsi impensati. Lo straniero interiore, e chi scrive si prende la libertà (responsabilità) di chiamarlo pure inconscio, qui non è tanto il luogo del rimosso, di ciò che è già stato e ora si configura come materiale archeologico della mente, piuttosto l'inconscio è 'il non ancora realizzato', l'incontro che non era previsto, la direzione non pensata che ora si fa plausibile. Una energica, rapida, precisa rottura sospesa della *ripetizione* che fa emergere la *differenza*, per dirla con Deleuze⁵⁶.

Tyche fa breccia in *automaton*.

Per dare forma è necessario l'urto, l'inconscio come taglio in atto. Non può esserci creazione senza tensione tra memoria e invenzione. I tentativi odierni di evaporazione della memoria (i fedeli del presente istantaneo) o dell'evaporazione della tendenza all'invenzione (i fedeli

Infatti per Lacan,
come per Vedova,
la pratica dell'arte
sarebbe in grado
di dare una
forma alla forza
pulsionale silenziosa,
inarticolabile

Per dare forma è
necessario l'urto

⁵⁶ Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, trad. it. Guglielmi, G. (1971), *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino.

dell'identità nazionale) mettono in serio pericolo la creatività umana. Ogni 'creativo adattamento locale' è insorto grazie al mantenimento, da parte di un gruppo umano, della tensione tra memoria e invenzione. Emilio Vedova ha lavorato spesso dentro questa tensione, in particolare durante il lavoro sul cerchio: il Maestro opera un processo di *kenosis*, una erosione del cerchio, della purezza geometrica, dell'Uno, della memoria, e lo trasforma in disco. Il cerchio rappresenta l'Uno storico e immobile, colmo di energia stabile, mentre i dischi sono attraversati da scosse pulsionali, percorsi da contaminazioni sismiche. Vedova violenta i dischi, perforandoli con dei pali, togliendoli dalle pareti, posizionandoli a terra – forzando una localizzazione atipica per un'opera d'arte – rendendoli 'organismi vivi' e segnati, come avveniva ai *Magazzini del sale* di Venezia. Un tentativo, oltre che un grande insegnamento, di includere la forza nella forma, l'estraneità nella familiarità, di produrre la diversità nella geometrica quotidianità. *Tyche* fa breccia in *automaton*.

Bibliografia

- Adorno, T. W. (1970), *Ästhetische Theorie*, Berlin, Suhrkamp, trad. it. Desideri, F., Matteucci, G. (2009) *Teoria estetica*, Torino, Einaudi.
- Barbujani, G. (2006), *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Milano, Bompiani.
- Barbujani, G. (2016), *Gli africani siamo noi*, Roma-Bari, Laterza.
- Barthes, R. (1982), *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Paris, Éd. du Seuil, trad. it. Benincasa, C., Bottiroli, G., Caprettini, G. P., De Agostini, D., Lonzi, L., Mariotti, G., (1985) *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi.
- Bergson, H. (1903), Introduction à la métaphysique, Paris, Series: *Revue de métaphysique et de morale*, trad. it. Matthieu, V. (1963), *Introduzione alla metafisica*, Bari-Roma, Laterza.
- Bernier, F. (1684), Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races qui l'habitent, Paris, *Journal des sçavans*. Consultabile al seguente link:
<https://archive.org/details/JournalDesScavans1684/page/n17>
- Blumenbach, J. F. (1775), *De generis humani varietate nativa liber*, Gottingae, apud Vandenhoeck et Ruprecht. Consultabile al seguente

link: <https://archive.org/details/degenerishumaniv00blum>

Cavalli-Sforza, L.L., Menozzi, P., Piazza, A. (1994), *The History and Geography of Human Genes*, Princeton, Princeton University Press, trad. it. Matullo, G., Cappello, N., Griffo, R.M., Rendine, S. (1997), *Storia e geografia dei geni umani*, Milano, Adelphi.

Cuvier, G. (1817), *Le Règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*, Paris, Imprimerie de A. Belin. Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/104184#page/9/mode/1up>

Darwin, C. (1839), *The Voyage of the Beagle*, London, Henry Colburn, trad. it. Magistretti, M. (1982), *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Firenze, Giunti-Martello.

Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species*, London, John Murray, trad. it. Chiarelli, B. (1960), *L'origine delle specie*, Torino, Bollati Boringhieri.

De Maupassant, G. (1884) *Les Sœurs Rondoli*, Paris, L'echo de Paris, Paul Ollendorff, trad. it. Bianchetti, E. (1983), *Lui?*, in *Racconti fantastici*, Milano, Mondadori.

Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, trad. it. Guglielmi, G. (1971), *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino.

Dobzhansky, T. (1973), *Genetic Diversity and Human Equality*, Basic Books, New York, trad. it. Mainardi, G. (1975), *Diversità genetica e uguaglianza umana*, Torino, Einaudi.

Eco, U. (2012), *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di Diano, C., Serra, G., Milano, Mondadori, 1980.

Erodoto, *Le storie*, a cura di L. Annibaletto, Milano, Mondadori, 1956.

Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, Leipzig, Wien und Zürich, *Imago - Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Il perturbante*, in *Opere. 9 (1917-1923)*, Torino, Bollati Boringhieri.

Freud, S. (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien und Zürich, *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti,

- C. (1977), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere. 9 (1917-1923)*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1925), *Hemmung, Symptom und Angst*, Leipzig, Wien und Zürich, *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Rossi, M. (1978), *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere. 10 (1924-1929)*, Torino Bollati Boringhieri.
- Grimm, J e W. (1877) *Deutsches Wörterbuch*, vol. 4, Leipzig, S. Hirzel, citato in Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, Leipzig, Wien und Zürich, *Imago - Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Il perturbante*, in *Opere. 9 (1917-1923)*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 86.
- Haeckel, E. (1874), *Anthropogenie, oder, Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, trad. it. Rosa, D. (1895), *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana*, Torino, Unione tipografico-editrice. Consultabile al seguente link: https://archive.org/details/PAL0104156_TO0324_52536_000000
- Han, B.-C. (2012), *Transparenzgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, trad. it. Buongiorno, F. (2014), *La società della trasparenza*, Milano, notttempo.
- Han, B.-C. (2016), *Close-Up in Unschärfe. Bericht über einige Glückserfahrungen*, Berlin, Merve, trad. it. Tamaro, V. (2017), *L'espulsione dell'altro*, Milano, notttempo.
- Hegel, G.W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, Joseph Anton Goebbart, trad. it. Cicero, V. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi.
- Husserl, E. (1900), *Logische Untersuchungen*, Leipzig, Verlag Von Veit & Comp., trad. it. Piana, G. (1968), *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore.
- Kant, I. (1775), *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, KGS, II, trad. it. Gonnelli, F. (1995) *Delle diverse razze di uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza.
- Lacan, J. (1960-1961), *Le transfert. Le sèminaire, livre VIII*, Paris, Seuil, trad. it. Di Ciaccia, A. (2008), *Il transfert. Il seminario. Libro VIII*, Torino, Einaudi, pp. 258-272.
- Lacan, J. (1962-1963), *L'angoisse. Le sèminaire, livre X*, Paris, Seuil, trad. it. Di Ciaccia, A. (2007), *L'angoscia. Il seminario. Libro X*, Torino, Einaudi.

Lacan, J. (1969-1970), *La psychanalyse à l'envers*, édité au Seuil, Paris, trad. it. Viganò, C., Manzetti, R.E. (2001), *Il rovescio della psicoanalisi. Il seminario. Libro XVII*, Torino, Einaudi.

Linnaeus, C. (1735), *Systema Naturae, sive, Regna Tria Naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*, Rotterdam, Theodorum Haak. Consultabile al seguente link:

<https://www.biodiversitylibrary.org/item/15373#page/1/mode/1up>

Linnaeus, C. (1758), *Systema Naturae per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Holmiae, Impensis Laurentii Salvii. Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/10277#page/3/mode/1up>

Linnaeus, C. (1770), *Systema Naturae per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Vindobonae, Typis Ioannis Thomae. Consultabile al seguente link: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/83652>

Livingstone, F. (1962) On the Non-Existence of Human Races, *Current Anthropology*, Vol. III, pp. 279-281.

Meiners, C. (1785), *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, Gottingae, Lemgo, Meyer. Consultabile al seguente link:

<https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10435501.html?pageNo=1>

Montague Rhodes, J. (1904), *Ghost Stories of an Antiquary*, London, Edward Arnold, citato in Eco, U. (2007), *Storia della bruttezza*, Torino, Bompiani.

Omero, *Odissea*, a cura di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1963.

Pievani, T., Calzolaio, V. (2016), *Libertà di migrare. Perché ci spostiamo da sempre ed è bene così*, Torino, Einaudi.

Rimbaud, A. (1873), *Une saison en enfer*, Bruxelles, Allians Typographique, trad. it. Margoni, I. (1963), *Opere*, Milano, Feltrinelli.

Sander, D. (1860) *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, citato in Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, Leipzig, Wien und Zürich, *Imago - Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, trad. it. Musatti, C. (1977), *Il perturbante*,

in *Opere. 9 (1917-1923)*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 84-86.

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.

Schelling, F. W. J. (1846), *Philosophie der Mythologie*, München, Wilhelm Fink verlag, trad. it. Procesi, L. (1990), *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia.

Vattimo, G. (1989), *La società trasparente*, Milano, Garzanti.

Von Humboldt, W. (1836), *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Bonn, F. Dümmler, trad. it. Di Cesare, D. (1993), *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, Laterza.

Watson, J. D., Berry, A. (2003). *DNA: The Secret of Life*. New York, Random House, trad. it. Blum, I. (2006), *DNA. Il segreto della vita*, Milano, Adelphi.

CATTOLICESIMO E POLITICA IN ITALIA: UNO SGUARDO INTRODUTTIVO

Cristian Vecchiet

IUSVE

Introduzione

Le righe che seguono si prefiggono l'obiettivo di introdurre la recensione di Stefano Zamagni al volume di mons. Mario Toso dal titolo *Cattolici e Politica*. Si intende pertanto delineare alcuni tratti del perimetro della questione, complessa e per certi aspetti spinosa, del nesso tra cattolicesimo e politica soprattutto con riferimento al contesto della storia e della società italiane.

Il presente contributo è suddiviso in due parti: nella prima si vuole delineare alcuni punti salienti della storia della presenza dei cattolici italiani nella vita politica dell'Italia a partire dall'unificazione; nella seconda si intende ricercare i fondamenti teorici dell'impegno dei credenti nella vita sociale e specificamente in quella politica.

La scelta dell'articolazione deriva dall'ambizione di voler mostrare come il nesso tra coscienza credente e appartenenza attiva alla polis da parte dei cattolici abbia implicato e implichi continua rivisitazione riflessiva e soprattutto discernimento attento. Il discernimento, poi, può conoscere curvature ed esiti differenziati a seconda delle condizioni storiche e della soggettività delle coscienze dei credenti e delle comunità cristiane. Lo Spirito infatti agisce nella storia e attraverso la storia e la comunità credente scopre la ricchezza inesauribile della Parola nella concretezza delle vicende storiche. Il che vuol dire che dal discernimento le risposte possono cambiare a seconda delle circostanze, della profondità di conoscenza della Parola, della soggettività dei credenti e delle comunità, senza che questo metta in discussione l'oggettività della Parola e l'attendibilità del discernimento stesso¹. Detto laicamente, il piano metempirico

Lo Spirito infatti agisce nella storia e attraverso la storia e la comunità credente scopre la ricchezza inesauribile della Parola nella concretezza delle vicende storiche

¹ Bastianel, S. (2011), *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe.

si manifesta nel visibile e mai si esaurisce in esso ed è proprio sul piano storico che i valori trascendenti vanno non solo conosciuti ma anche tradotti. Da qui l'inesauribilità del trascendente e il suo nesso strutturale con l'immanente: il trascendente chiede alla libertà della coscienza personale e comunitaria la responsabilità dell'interpretazione e della traduzione nell'ethos.

Alcune linee storiche

Si parta dalla storia e più precisamente dalla unificazione italiana. La conquista dello Stato Pontificio in seno al processo di unificazione di certo viene letta e vissuta da Pio IX in termini di usurpazione indebita. Dal 1871 in poi, inoltre, si assiste alla confisca di numerosi beni ecclesiastici, la chiusura di monasteri, il bando di diversi ordini religiosi, l'incameramento di molte proprietà della Chiesa da parte dello Stato Sabauda prima e dello Stato unitario poi. Quale emblema dei rapporti tra Stato e Chiesa può essere considerato a buon diritto la storia del decreto denominato *non expedit* e che viene promulgato per la prima volta nel 1868 dalla Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari su richiesta dei vescovi piemontesi. La Sacra Penitenzieria conferma la linea il 9 novembre 1870. Nel luglio del 1886 con Leone XIII regnante il Sant'Uffizio ribadisce l'indicazione con la formula *non expedit prohibitionem importat*: in altri termini il consiglio diviene obbligo. Per una maggiore distensione dei rapporti si devono aspettare i pontificati di Pio X, di Benedetto XV e di Pio XI. Grazie al Fermo Proposito del 1904 Pio X autorizza i cattolici a prendere parte alle elezioni politiche imminenti. Conferma il cambio di registro il Patto Gentiloni del 1913, grazie al quale i cattolici fanno confluire i loro voti sui candidati liberali e chiedono l'appoggio ad alcuni candidati cattolici. Solo nel 1919 si ha l'abrogazione formale e definitiva del *non expedit*.

Come si vede, i rapporti tra i cattolici e la politica si sviluppano progressivamente. Una tappa fondamentale è rappresentata dalla nascita nel 1875 dell'Opera dei Congressi, voluta da Pio IX. L'Opera si prefigge di spingere lo Stato a restituire alla Chiesa i beni confiscati e a riconoscere al Vaticano del diritto al possesso di «un piccolo lembo di terra» per garantire ai pontefici la possibilità di esercitare l'autorità spirituale con libertà e autonomia. Tuttavia l'Opera getta le

basi soprattutto per lo sviluppo delle organizzazioni cattoliche.

Il pontificato di Leone XIII segna un cambio di registro. Non è più l'annessione dello Stato Pontificio a rappresentare il tema dominante ma il rapporto possibile tra mondo cattolico e valori di ispirazione cristiana da un lato e mondo laico e liberale dall'altro. La presenza dei cattolici nella società diviene molto più organizzata e capillare. In questo contesto emergono alcune figure di spicco. Prime fra tutte Giuseppe Toniolo e Romolo Murri. Toniolo è docente di economia politica all'Università di Pisa e auspica uno Stato corporativo. Murri adotta una prospettiva che per certi aspetti potrebbe essere considerata 'integrata'. Egli, inoltre, dà vita alla prima *Democrazia Cristiana*. L'Opera dei Congressi viene sciolta dal papa nel 1904 e le sue strutture vengono assorbite dall'*Azione Cattolica*.

Tra fine Ottocento e inizio Novecento un'altra figura emerge e soprattutto viene sempre più universalmente riconosciuta per la sua statura intellettuale e politica, oltre che morale e religiosa. È don Luigi Sturzo. Questi incomincia la sua esperienza nell'amministrazione di Caltagirone, di cui diviene vicesindaco nel 1905. Egli contribuisce in misura determinante a inaugurare una nuova stagione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, tra il mondo laico e il mondo clericale. Sturzo distingue la sfera dell'azione politica da quella ecclesiale ed ecclesiastica. Tra religione e politica, nella sua visione, non vi deve essere commistione, benché l'azione politica e amministrativa possa essere alimentata e nutrita dagli ideali cristiani o di ispirazione religiosa. Sturzo prende le distanze da posizioni come quelle di Murri che per certi aspetti richiamano anche quelle di V. Gioberti. Piuttosto egli studia e si ritrova nelle posizioni espresse da Lamennais sulle pagine de *L'Avenir*. Don Luigi Sturzo, è bene ricordarlo, è una figura poliedrica e unitaria ad un tempo: è un sacerdote, uno studioso, un amministratore, un politico...

È il 24 dicembre 1905 quando Sturzo a Caltagirone propone che i cattolici entrino a far parte della vita politica nazionale non come unici depositari della verità religiosa ma come rappresentanti di una rinnovata visione della società e dello stato, ispirate alla visione cristiana della vita e del mondo. Il 18 gennaio 1919 nasce il Partito Popolare Italiano con l'appello «a tutti gli uomini liberi e forti» e il lancio del programma del nuovo partito. Il successivo 10 novembre viene revocato definitivamente il *non expedit*. È con il P.P.I. che si ha l'ingresso ufficiale dei cattolici nella vita politica della Stato

unitario. Il programma delinea alcuni punti nodali: integrità della famiglia e tutela della moralità pubblica, libertà di insegnamento e diffusione dell'istruzione popolare, riconoscimento giuridico e libertà di organizzazione sindacale, legislazione a tutela del lavoro, sviluppo delle cooperative e della piccola proprietà, organizzazione delle capacità produttive dell'Italia, bonifiche e sviluppo del Mezzogiorno, decentramento amministrativo, indipendenza della Chiesa nel magistero spirituale, riforma tributaria con l'imposta progressiva, introduzione della rappresentanza proporzionale, del voto femminile e del senato elettivo, tutela dell'emigrazione e del commercio, rispetto della Società delle Nazioni, abolizione dei trattati segreti e della leva obbligatoria, disarmo universale². Le prime consultazioni elettorali superano ogni attesa e il PPI assume un posto decisivo nella formazione delle maggioranze parlamentari.

Il quadro cambia con l'avvento del fascismo. L'incompatibilità del PPI con il regime si fa fin da subito palese (tranne alcuni casi) e dopo la marcia su Roma il PPI si trova sempre più isolato fino allo scioglimento decretato dallo stato totalitario. Sturzo è costretto ad emigrare, mentre molti cattolici popolari, con l'appoggio e il sostegno di una parte della gerarchia ecclesiastica lavora in vista della ricostruzione post-fascista.

L'incompatibilità del PPI con il regime si fa fin da subito palese

L'erede naturale di Sturzo è Alcide De Gasperi, attorno al quale e con il quale il mondo cattolico cerca di contrastare il regime e comincia ad organizzarsi clandestinamente. Con la fine del fascismo si pone il problema della ricostruzione di tutta una nazione e di tutto un continente. La *Democrazia Cristiana* di De Gasperi diviene il partito per definizione dei cattolici italiani, al quale la Chiesa cattolica invita espressamente a dare il proprio voto. Non tutti i cattolici si ritrovano nella D.C. ma di certo è la D.C. a conquistare la maggioranza del consenso cattolico ed a difendere i temi che stanno a cuore alla Chiesa cattolica italiana. L'unità dei cattolici in politica è di fatto considerato un valore da difendere soprattutto nel corso della guerra fredda che vede contrapposti i due blocchi.

Il contributo dei cattolici italiani alla vita politica e civile della nazione nel secondo dopoguerra è decisivo. Si pensi alla Carta costituzionale, frutto della convergenza di filoni del pensiero cattolico, laico e comunista. Il contributo dei cattolici si rifà in

² Arbøll, N. (1990), *I democristiani nel mondo*, Cinisello Balsamo, Paoline, pp. 88-89.

particolare alla prospettiva del personalismo, di cui si ritrovano tracce significative nella Carta fondamentale italiana e non solo.

Numerose sono le figure di spicco che emergono nel secondo dopoguerra e che quasi universalmente vengono ricordate per la statura morale e l'impegno civile, politico e spesso anche per la statura culturale e spirituale. Si pensi a uomini come Dossetti, a La Pira, a Lazzati, a Moro... Le posizioni teoriche e politiche non sono affatto omogenee, eppure tutte si ispirano ai valori cristiani.

A testimonianza del fermento e della complessità delle discussioni si ricordino, a titolo di esempio, le posizioni divergenti di grandi intellettuali, quali Rodano, C. Balbo e A. Del Noce e al dibattito sul cosiddetto «cattocomunismo». Questi sono gli anni nei quali la Chiesa cattolica è pervenuta alla scomunica del comunismo (peraltro mai revocata).

In Italia negli anni Sessanta e Settanta si fa avanti chiaramente una progressiva laicizzazione delle posizioni di pensiero e soprattutto la secolarizzazione della società

In Italia negli anni Sessanta e Settanta si fa avanti chiaramente una progressiva laicizzazione delle posizioni di pensiero e soprattutto la secolarizzazione della società. Cresce la cosiddetta società dei consumi e decresce la società tradizionale. Nel corso degli anni si allarga sempre più la frattura tra la Chiesa, la proposta di vita cristiana e la società civile. Questa crescente divergenza coinvolge necessariamente anche la politica. Due sono in particolare gli eventi che esplicitano la frattura tra la Chiesa e la società e parallelamente tra il partito di maggioranza relativa e la nazione: il referendum sul divorzio e quello sull'aborto. In entrambi i casi, la D.C. perde le proprie battaglie. E chiaramente le perde anche la Chiesa cattolica italiana.

L'unità dei cattolici in politica resiste di fatto fino all'emergere con l'inchiesta denominata Mani Pulite che nasce dall'emergere di tutto il sistema di corruzione e di finanziamento illecito che coinvolge i partiti di governo e non solo. Nel 1994 la DC viene sciolta dal Consiglio nazionale del partito nel nuovo Partito Popolare Italiano. Con la fine della Democrazia Cristiana si comincia a parlare espressamente della 'diaspora' dei cattolici in politica. Alcuni sono i partiti che si sono esplicitamente considerati eredi di De Gasperi. Si ricordi, a titolo esemplificativo, che dal P.P.I. si stacca il CDU e prima ancora il CCD. Diverse sono le formule e le esperienze politiche e amministrative che si richiamano esplicitamente in qualche modo

alla tradizione del cattolicesimo politico³. Anche l'Ulivo intende proporre la sintesi tra parte del progressismo italiano e parte del cattolicesimo italiano. In questi anni non pochi sono i politici che dichiarano di rifarsi alla tradizione del cattolicesimo italiano, a Sturzo e De Gasperi in primis.

Da allora di fatto la Chiesa non esprime più alcun orientamento di voto politico, affermando che ciascun credente sia libero di far fermentare la parte politica nella quale maggiormente si riconosce, ferma restando la congruenza vincolante con la Dottrina sociale cristiana (D.S.C.)⁴. In ogni caso la Chiesa cattolica continua chiaramente a esprimere il proprio punto di vista sulla realtà socio-politica e a richiamare all'impegno anche politico i cristiani laici e tutti gli uomini di buona volontà. Basti pensare ai convegni della Chiesa italiana, alle prolusioni dei presidenti della Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.) che indicano regolarmente le priorità su cui tutti gli uomini di buona volontà sono invitati ad impegnarsi. Fanno da sfondo l'esortazione apostolica *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II del 1988 e ancor prima e ancor di più gli orientamenti dei documenti del Concilio Vaticano II, in particolare la costituzione apostolica *Gaudium et Spes*.

Si ricordino comunque alcuni dei momenti ufficiali di presa di posizione della Chiesa cattolica nel nostro Paese. Al terzo convegno della Chiesa italiana (Palermo 20-24 novembre 1995), dal titolo *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*, viene ribadita ancora una volta la distinzione tra Chiesa e politica, il dovere della Chiesa di non coinvolgersi nei diversi schieramenti o partiti politici e, richiamandosi esplicitamente alla già citata *Gaudium et spes*, la necessità della Chiesa di «dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e della salvezza delle anime» (GS, n. 76). Giovanni Paolo II nell'omelia del 23 novembre afferma che «la chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico o di partito», legittimando così il pluralismo politico dei cattolici in Italia.

³ Si ricordino ad esempio *La Rete* (LR) di Leoluca Orlando, il *Movimento* di Mario Segni, la rinata D.C. e le tantissime liste civiche che hanno arricchito il tessuto della società italiana.

⁴ Non si dimentichi che, oltre ai documenti ufficiali della Chiesa cattolica, non manca il dibattito filosofico e teologico. È il caso di fare almeno menzione del fermento che nella seconda metà degli anni Sessanta conduce in particolare J. B. Metz alla rielaborazione di una «nuova teologia politica», che ovviamente nulla ha a che fare con le posizioni di C. Schmitt.

Nel 2002 la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblica la *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, dichiaratamente in linea con l'insegnamento della Chiesa riassunto nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1997. Fondamentale è il richiamo a non compromettere o attenuare «le esigenze etiche fondamentali» in ragione del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica. In essa viene peraltro ricordata la figura di S. Tommaso Moro proclamato nel 2001 da Giovanni Paolo II patrono dei governanti e dei politici, il cui martirio testimonia la «dignità inalienabile della coscienza»⁵. Nel 2004 viene altresì dato alle stampe il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* su espresso incarico sempre di Giovanni Paolo II.

In questo contesto viene rilanciato dalla Conferenza Episcopale Italiana sotto la guida del card. Camillo Ruini il *Progetto culturale della Chiesa in Italia*. Nel IV Convegno ecclesiale nazionale (Verona dal 16 al 20 ottobre 2006) Benedetto XVI, mentre conferma che la Chiesa non è un agente politico, ricorda ai laici di «agire in ambito politico per costruire un giusto ordine nella società». Al V Convegno nazionale (Firenze dal 9 al 13 novembre 2015) papa Francesco rilancia la linea dell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*: «A tutta la Chiesa italiana raccomando ciò che ho indicato in quella Esortazione: l'inclusione sociale dei poveri, che hanno un posto privilegiato nel popolo di Dio, e la capacità di incontro e di dialogo per favorire l'amicizia sociale nel vostro Paese, cercando il bene comune» (Firenze, 10 novembre 2015).

Nel nuovo millennio non mancano inoltre le battaglie culturali e civili. Durante il pontificato di Benedetto XVI spesso la Chiesa fa appello a più riprese ai cosiddetti «valori non negoziabili». Forse la battaglia più nota ha per oggetto il referendum sulla Legge 40. Un altro argomento che lungamente interessa il dibattito degli ultimi due decenni concerne la laicità e il laicismo, una questione ancora aperta. Sono gli anni recenti, quelli di discussione sul fine vita, dovuti in particolare alle vicende di Piergiorgio Welby e di Eluana Englaro. Il dibattito in Italia sotto il pontificato di Benedetto XVI è acceso e si sviluppa in particolare intorno alla «dittatura del relativismo» (a partire dall'omelia della *Missa pro eligendo romani pontifice* del 18

⁵ Giovanni Paolo II (2001), *Lett. Apost. Motu Proprio* data per la proclamazione di San Tommaso Moro Patrono dei Governanti e dei Politici, n. 1, AAS 93, pp. 76-80.

aprile 2005 quando era ancora il card. J. Ratzinger) e al tema spinoso dell'autodeterminazione.

Con l'avvento del pontificato di Francesco non si sente più parlare di «valori non negoziabili» e la centratura o curvatura dell'attenzione magisteriale sembra implicitamente passare dalle questioni bioetiche a quelle sociali. Papa Bergoglio sembra ridisegnare la mappa delle priorità, senza entrare in conflitto con le linee programmatiche precedenti. Il suo pontificato sembra avere come orizzonte decisivo la prospettiva ecclesiologicala del Concilio Vaticano II.

Alcune linee teoriche

Dopo una storia così lunga, complessa, pluriarticolata, si ripropone il problema della presenza dei cattolici nella società civile e in quella specificamente politica. Perché i cattolici dovrebbero esporsi nell'agone politico? O meglio: qual è il senso del fare politica dei cattolici?

Si parta dalla seconda questione, ovvero da quella fondativa. Si può asserire che la partecipazione alla *polis* discenda dalla natura stessa dell'identità del cristiano, ovvero dalle ragioni stesse della coscienza credente, dalla natura dell'atto di fede nella creazione e nella incarnazione del Verbo. Se Dio ha creato tutto ciò che esiste e ha fatto l'uomo a sua immagine affinché assurga a sua somiglianza, non vi è aspetto della realtà creata che non rientri nella prospettiva del credente. Di più, se il Verbo si è fatto carne, questo implica che tutto ciò che è storico, mondano e contingente possiede una sua dignità intrinseca e che l'uomo, proprio in quanto tale, attraverso il proprio agire, è chiamato all'esercizio responsabile della propria libertà nei confronti del prossimo, di se stesso e di tutta la creazione, ovvero a collaborare alla con-creazione e alla edificazione del Regno.

La politica trova la propria ragion d'essere nella natura dell'uomo, inteso sia come singolo che come comunità, e quindi trova radice nell'intenzionalità creante e salvante di Dio: «è evidente che la comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine stabilito da Dio» (*Gaudium et Spes*, n. 74)⁶.

Di più, se il Verbo si è fatto carne, questo implica che tutto ciò che è storico, mondano e contingente possiede una sua dignità intrinseca

⁶ Enchiridion Vaticanum. *Documenti ufficiali della Santa Sede*, Dehoniane, Bologna.

Soprattutto la responsabilità verso la cosa pubblica deriva dalla specificità dell'atto di fede e dell'eticità del credente: l'amore gratuito e senza riserve. Questo è probabilmente il punto centrale della questione. Dio è amore e il Suo amore si manifesta nella donazione di Sé in Gesù di Nazareth. Lo specifico del credente è la sequela di Gesù, confessato come il Cristo, che si offre per pura gratuità e che, nel suo offrirsi, rivela pienamente il volto di Dio. Ne consegue che il servizio gratuito ai fratelli, soprattutto là dove soffrono, è lo specifico dei credenti. La politica è una delle espressioni dell'amore all'altro e alla creazione. Infatti «per i fedeli laici l'impegno politico è un'espressione qualificata ed esigente dell'impegno cristiano al servizio degli altri» (Compendio, n. 565). Tant'è che «i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione politica» (*Christifideles laici*, n. 42).

La polis trova radice nell'intenzionalità creante e salvante di Dio. Il seguace di Gesù di Nazareth è chiamato ad assumere e a fare propria l'intenzionalità di Dio e a tradurla in prassi storica

La *polis* trova radice nell'intenzionalità creante e salvante di Dio. Il seguace di Gesù di Nazareth è chiamato ad assumere e a fare propria l'intenzionalità di Dio e a tradurla in prassi storica. Il senso del creato riposa nell'amore gratuito che ne segna l'origine e la sussistenza. Tale gratuità tradotta in azione responsabile per il bene dell'altro è il segno dell'efficacia di Dio nella storia attraverso i suoi figli. Lo specifico del credente riposa nell'agire secondo la logica della prossimità e della comunione.

L'esercizio della libertà responsabile va giocata ovunque, in particolar modo laddove sono i più piccoli a soffrire e ad aver bisogno. E le forme del bisogno e della povertà possono essere le più diverse e talvolta celarsi persino sotto l'apparenza del benessere. Vi è poi un'altra ragione sempre di natura teologica: la promozione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini è parte integrante dell'evangelizzazione⁷. Fa parte della natura e della missione della Chiesa l'agire a favore della promozione integrale di tutti gli uomini e di tutto l'uomo.

Questo vuol dire che il credente è chiamato a costruire una società teocratica? La risposta la fornisce lo stesso Gesù di Nazareth: «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22,21). È lo stesso Gesù a stabilire e a richiamare ai confini ed ai nessi di responsabilità reciproca tra il religioso e il politico. La radicalità della sequela non implica affatto integralismo ma dono di sé senza riserve e senza ritorno nel pieno rispetto della libertà

⁷ Sorge, B. (2011), *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, pp. 264 e sgg.

dell'altro. Il Nazareno sulla croce muore per tutti.

Non solo, ma a fondamento della laicità il pensiero filosofico e teologico ha elaborato nel corso dei secoli la distinzione tra il naturale e il soprannaturale, tra natura e grazia. L'uomo è dotato della ragione naturale che può addivenire, se rettamente seguita, alla conoscenza delle verità naturali, indipendentemente dall'atto di fede nella Rivelazione. La Rivelazione e la ragione soprannaturale completano la natura.

È sulla base della prospettiva della creazione di Dio e della relativa autonomia ontologica delle cose create che la Chiesa afferma l'autonomia delle realtà create. In virtù di questi presupposti – interni all'autocoscienza della comunità dei credenti – la fede cristiana rigetta sia il fondamentalismo che il laicismo ed approda all'affermazione della distinzione ma non alla separazione e ancora meno alla contrapposizione tra fede e politica.

Com'è noto, la morale sociale della Chiesa cattolica è rappresentata dalla Dottrina sociale della Chiesa (DSC) che, in quanto parte integrante dell'etica teologica, è vincolante e non opzionale. Di più, essa può rappresentare un terreno di dialogo culturale, socio-politico, oltre che ecumenico ed interreligioso, per l'edificazione della casa comune. La ragione è di carattere teologico (e filosofico): la DSC si radica su due fonti, la natura umana conosciuta mediante l'esercizio della retta ragione e la Rivelazione. Proprio perché fondata sulla retta ragione, essa può rappresentare ad un tempo una proposta di filosofia civile e politica oltre che di prospettiva morale del credente.

La morale sociale della Chiesa può rappresentare un terreno di dialogo culturale, socio-politico, oltre che ecumenico ed interreligioso, per l'edificazione della casa comune

La fede cristiana afferma ad un tempo la trascendenza radicale di Dio e la sua radicale vicinanza all'uomo in Gesù confessato come il Cristo; la responsabilità dell'uomo verso Dio, gli altri, se stesso e il creato e la mai piena realizzazione nella storia del Regno di Dio. L'uomo è originariamente costituito da intelligenza e libertà, finitudine e apertura alla trascendenza, storicità e intersoggettività. Oltre all'efficacia della grazia vi è altresì l'efficacia storica del peccato. Questo vuol dire che qualunque opzione terrena rimarrà sempre segnata dal limite. Di più, il 'regno di Dio' è appunto 'di Dio' e Suo dono. L'uomo collabora e partecipa, ma chi edifica è Dio. Questo implica che l'uomo non è mai padrone della storia e della realtà. Le scelte e le realizzazioni storiche sono per definizione limitate e su di esse incide sempre immancabilmente anche

l'efficacia del peccato. La santità, propriamente parlando, appartiene a Dio soltanto.

Da qui deriva anche la certezza che le istituzioni terrene siano immancabilmente fragili e che l'azione dell'uomo sarà sempre limitata. Questo, tuttavia, lungi dal demotivare dall'impegno, sollecita alla responsabilità personale e comunitaria: l'uomo si realizza nell'autotrascendere se stesso e nel partecipare nella comunione storica con i fratelli di ogni tempo e di ogni spazio all'edificazione del Regno. Si deduce altresì che ad un tempo il cattolicesimo richiami alla responsabilità pubblica e specificamente politica ma non si possa assolutamente identificare con alcuna teoria o prassi sociale o politica. La *ratio* in fondo, possiamo ritenere, è quella espressa nella *Lettera a Diogneto*: «dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo»⁸.

Per queste ragioni per il credente «la politica non è tutto»⁹. La politica investe ogni settore dell'esistenza umana, eppure ad un tempo la dignità e la profondità delle dimensioni antropologiche trascendono necessariamente e infinitamente la dimensione politica. Dimenticarlo vuol dire rischiare di innescare processi totalitari del tutto opposti alla logica della fede.

La fede postula contemporaneamente la radicale trascendenza di Dio e la Sua vicinanza all'uomo superiore a quella dell'uomo stesso. La fede rappresenta la dimensione più radicale perché primariamente definitoria dell'uomo e per questo la sua strumentalizzazione è inammissibile. Inoltre Dio nel Figlio è Padre di tutti gli uomini e questi sono tutti fratelli. L'uomo partecipa della dignità di Dio: «fatto a Sua immagine e somiglianza». Quella dell'uomo è una dignità che mai può essere lesa. È Dio stesso a stabilirlo: «Nessuno tocchi Caino». Questo è il punto centrale: la difesa e la promozione della dignità dell'uomo, di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. È la prospettiva che dal Novecento in poi viene letta come personalista.

Le più diverse sono le espressioni di prossimità a cui il credente è chiamato. Come sostiene Pio XI nel discorso tenuto nel 1927 ai giovani della Fuci: «Tutti i Cristiani sono obbligati ad impegnarsi politicamente. La politica è la forma più alta di carità, seconda solo alla carità religiosa verso Dio». E questo si fa tanto più vero quanto

⁸ A Diogneto, V,1-VI,1.

⁹ Schillebeeckx, E. (1987), *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*, Brescia, Queriniana.

più drammatica si manifesta la crisi morale che attraversa la società e la vita politica e si rende tanto più urgente, quanto più evidente è l'assenza di criteri di giudizio e di azione politica ispirate al vero bene oggettivo dei fratelli.

In conclusione

A distanza di oltre un secolo dall'appello di don Sturzo ai «liberi e forti» torna a farsi sentire l'esigenza della presenza dei cattolici nel dibattito culturale e soprattutto nell'agone politico. L'appello emerge da più parti. Forse anche in ragione dello smarrimento che avvertono molti cattolici. Probabilmente più che mai prima fanno difficoltà a riconoscersi nelle forze politiche in campo. E questo nonostante i richiami anche alle radici cristiane della nostra civiltà o ai simboli della fede da parte di alcuni politici. I cattolici avvertono sia la difficoltà di riconoscersi nei partiti in lizza sia l'esigenza di far sentire il loro punto di vista nell'agone politico e soprattutto partecipare all'azione politica, visto che essa ha come base e prospettiva il bene dell'uomo. È quasi un senso di impotenza che nasce dall'istanza etica di un impegno concreto. Si avverte poi la sensazione che in politica la presenza cattolica progressivamente sia divenuta di fatto assai poco significativa e difficilmente capace di incidere sulle decisioni legislative e operative: sembra quasi che il cattolicesimo in politica sia praticamente scomparso.

Risulta comunque innegabile che una delle linfe più feconde della società italiana ed occidentale siano proprio il cattolicesimo e più in generale la cultura giudeo-cristiana. Una delle virtualità interne a questo orizzonte è la possibilità di esprimere in termini di fedeltà creatrice il proprio radicamento e orientamento ai valori trascendenti che, pertanto, possono trovare forme differenziate e creative di espressione storica. È forse tornato il momento per i cattolici di esercitare con maggior decisione l'arte del discernimento anche in politica. In ballo vi sono la libertà e la verità sull'uomo e la difesa dei più indifesi.

UN ECONOMISTA LEGGE "CATTOLICI E POLITICA" DI MARIO TOSO

Stefano Zamagni

Parecchie sono le ragioni per esprimere gratitudine sincera a Mons. Toso per il saggio *Cattolici e Politica* pubblicato nel settembre 2018 per i tipi della Società Cooperativa Sociale Frate Jacopa di Roma. Innanzitutto, per l'atto di coraggio dimostrato. Il Nostro non ha temuto di intervenire, in questo nostro tempo, su un tema, scottante quanto pochi, quale è quello della presenza e dell'impegno dei cattolici italiani nella politica. In secondo luogo, per il taglio espositivo adottato: una prosa asciutta che nulla concede alla facile retorica e all'argomentazione pomposa. Ma non v'è dubbio che il pregio più rilevante di questo libro va rinvenuto nella tesi centrale che esso difende: esplicitare le cause profonde dell'irrilevanza dei cattolici nella politica italiana. È intorno a questa tesi che, in quel che segue, vado a sviluppare alcune considerazioni.

Una prima annotazione concerne la *vexata quaestio* della *ratio* dell'impegno politico dei Cattolici. È ovvio che in quanto cittadini, anche i cattolici, al pari di tutti gli altri, debbano partecipare alla cosa pubblica. Ma qui si vuole fare riferimento ad un coinvolgimento diretto e attivo alla vita democratica del paese. Ebbene, tre sono le opzioni che si danno alla considerazione e alla valutazione critica di chi intenda affrontare l'argomento. La prima è quella che vede i cattolici dare vita ad un 'partito di cattolici' – beninteso, non ad un partito cattolico. È stata questa la via battuta, nel recente passato, da Luigi Sturzo con il suo Partito Popolare e dopo la seconda guerra da Alcide De Gasperi e altri con la Democrazia Cristiana. Si tratta di un'opzione che ha avuto senso e che ha acquisito grandi meriti, ma che oggi, per una pluralità di ragioni, non è più proponibile, pur avendo costituito una necessità della storia. È dunque inutile parlarne. Meglio allora dirigere l'attenzione alle altre due opzioni.

La seconda opzione sulla quale si sofferma Toso è bene resa dalla 'teoria della diaspora': i cattolici devono distribuirsi tra i vari

schieramenti politici per contagiarli dall'interno. Ciò è quanto sancisce la metafora del lievito: al modo del lievito, i cattolici devono cercare di veicolare i valori e i principi di cui sono portatori nei programmi delle diverse piattaforme partitiche. Duplice la debolezza di una simile posizione. Per un verso, essa comporta che i cattolici si rassegnino ad essere minoranza ovunque essi si trovino inseriti e quindi accettino di scomparire politicamente, proprio come l'immagine del lievito lascia intendere. Col risultato che, poiché nei partiti democratici vige il principio di maggioranza, chi è minoranza mai potrà vedere accolte le proprie istanze, a meno di gesti compassionevoli o buonisti da parte della maggioranza. Bel paradosso, davvero. I cattolici entrano nei partiti per far avanzare un certo progetto politico che dice della loro identità, pur sapendo che mai riusciranno a far valere le loro ragioni. Né vale l'argomento – troppo spesso adombrato – secondo cui, su questioni di primaria importanza, i cattolici presenti nei diversi schieramenti potrebbero convergere in modo unitario invocando il 'voto di coscienza' – un'ingenuità questa davvero imperdonabile che denuncia la totale non conoscenza di quanto ci viene insegnato da tempo dai cosiddetti modelli a massa critica (una volta avviato, un processo di trasformazione politica raggiunge il fine desiderato solo se il numero di coloro che ad esso aderiscono raggiunge il fine desiderato solo se il numero di coloro che ad esso aderiscono raggiunge una certa soglia, cioè la massa critica; diversamente, il processo collassa o addirittura degenera). Per l'altro verso, l'opzione in questione avrebbe un esito a dir poco ridicolo: tutte le grandi matrici culturali e ideologiche presenti da tempo nel nostro paese avrebbero la possibilità di esprimersi e di confrontarsi dialetticamente sulla scena politica, eccetto la matrice di pensiero cattolico. La linea di pensiero liberale, quella radical-repubblicana, quella nazional-popolare e quella socialista sarebbero titolate a presentarsi con i rispettivi programmi al giudizio degli elettori, ma non quella dei cattolici, i quali, per dire la loro, dovrebbero bussare all'una o all'altra porta, per chiedere 'ospitalità'. Un chiarimento concettuale può essere opportuno prima di procedere. Occorre sempre distinguere i valori dai principi. I valori sono sempre negoziabili, proprio perché sono valori. I principi invece non possono essere negoziati, ma solo cambiati o trasformati. Ora, chi può cambiarli non è la politica, ma la società civile organizzata, alla quale si deve, in ultima istanza, la produzione di cultura. La ragione è presto detta: le istituzioni politiche sempre riflettono le strutture

esistenti di potere, incardinate su certi insiemi di principi. E la logica del potere (economico, politico) è sempre la stessa: non cambiare i principi. Ecco perché deve entrare in azione il terzo vertice del triangolo magico, la società civile, appunto, intesa però in senso non hegel-marxiano, ma aristotelico.

Arrivo così alla terza opzione, quella che considero maggiormente funzionale rispetto alle pressanti esigenze del nostro paese nell'attuale momento storico. L'idea è quella dell'associazionismo politico: i cattolici italiani convergono su un ben definito progetto politico connotato da un insieme di punti qualificanti. Ne cito alcuni: la vita della persona umana come bene intangibile; il superamento del modello binario Stato-Mercato a favore del modello ternario: Stato-Mercato-Società civile; l'affermazione della soggettività economica e sociale della famiglia fondata sul matrimonio; la tensione verso un'economia *civile* di mercato. Come noto, l'economia civile di mercato si differenzia sia dall'economia neoliberista di mercato, cara alle piattaforme di destra; sia dall'economia sociale di mercato, cara alle piattaforme di sinistra. L'economia civile di mercato è il nucleo duro della tradizione culturale cattolica in ambito socio-economico – come la recente Dottrina Sociale della Chiesa va riconoscendo – ma i cattolici italiani sono sempre andati a rimorchio o della tradizione liberale (cattolici-liberali) o della tradizione socialdemocratica (cattolici-democratici). È così accaduto che per fare in modo che alcune loro richieste minimali venissero accolte, come la libertà di educazione, il principio di sussidiarietà circolare, il pluralismo delle forme di impresa, ecc., i cattolici hanno dovuto accettare compromessi che hanno offuscato e annacquato la loro identità. Di qui la imperdonabile irrilevanza politica dei cattolici italiani nel corso dell'ultimo quarto di secolo. Ma è mai possibile – ci si deve chiedere – che il personalismo cristiano (di E. Mounier, J. Maritain e altri) non possa ambire ad essere riconosciuto nella sfera pubblica alla stessa stregua dell'individualismo e del comunitarismo? Quanto a dire, perché mai si continua a confondere laicità e laicismo?

Nessuna forza politica può imporsi a lungo se non è guidata da un pensiero pensante. Il solo pensiero calcolante non basta (ricordiamo sempre il monito di J.M. Keynes: nel bene o nel male, sono le idee e non gli interessi a tracciare il corso della storia). In certe fasi storiche e per brevi periodi, la mancanza di pensiero pensante

può essere surrogata dalla presenza di un leader carismatico che provvede alla bisogna. Ma a lungo andare, la *leadership* personale, per quanto autorevole, mai potrà sostituire la funzione svolta da una visione politica aperta al futuro. Mancando di quest'ultimo ed avendo abbandonato il pensiero forte del socialismo (nella versione sia libertaria sia marxista), la sinistra si trova oggi culturalmente acefala, priva di quelle strutture e categorie di pensiero che sole possono dare il senso dell'incedere, cioè la direzione di marcia. Si può infatti pensare di raccogliere le sfide poste dal dilagante fenomeno del riscaldamento planetario, dalle nuove migrazioni, dalla sicurezza cibernetica, dall'ampliamento delle disuguaglianze, dalla crisi della democrazia rappresentativa, dalla sempre più evidente deriva oligarchica del mercato senza un coerente sistema di valori *organizzati*?

La conseguenza di tale mancanza è sotto gli occhi di tutti. Abbandonata la sponda del sociale, della solidarietà intergenerazionale, la sinistra è passata ad abbracciare le ragioni dell'individualismo assiologico, per timore di essere tacciata di rigurgiti collettivistici. La difesa dei diritti individuali – civili e politici – è così diventata la nuova frontiera della politica, ignorando però – e questo è stato un grave errore teorico – che è il personalismo e non già l'individualismo ad assicurare la 'migliore' e più efficace difesa dei diritti individuali. Se ne sono visti i risultati (e la gente l'ha ormai capito): non si riesce a difendere i diritti a partire da posizioni deboliste che negano l'irriducibile relazionalità della persona. E ciò per l'ovvia ragione che il primo dei diritti è quello alla socialità e al riconoscimento reciproco (nel senso di Honneth). Togliere a coloro che desiderano impegnarsi in politica, e soprattutto ai giovani, la possibilità o quanto meno la prospettiva di battersi per realizzare un disegno istituzionale mirato alla felicità *pubblica* è stato il grave limite della sinistra, oltre che della destra.

È accaduto così che, nel corso dell'ultimo quarto di secolo, si è andato affermando, nella prassi politica, il seguente dualismo: si applica il codice simbolico del *bene totale* quando ci si occupa di bioetica o di diritti individuali; si invoca invece il codice del *bene comune* quando si devono affrontare questioni come quella del lavoro o del nuovo *welfare*. Ma come si è potuto non capire che non si può essere seguaci di due logiche così diverse come sono quelle del bene totale (che è figlio dell'etica utilitarista) e del bene comune

(che invece è figlio dell'etica delle virtù)? Non si può porre sullo stesso piano la ricerca dell'efficienza - che è certamente un valore - e la ricerca della giustizia e della libertà che sono valori di ordine superiore. Una efficienza non finalizzata alla giustizia e alla libertà diviene efficientismo e, alla lunga, degrada. Ecco perché, anche nel linguaggio corrente, si parla sempre di diritti civili e quasi mai di diritti sociali ed economici. I primi sono diritti negativi, che possono essere soddisfatti con la non interferenza; i secondi sono diritti positivi, che sempre implicano una qualche redistribuzione di risorse (solo il Sud Africa prevede, nella propria Costituzione, la difesa dei diritti sociali). Ci si può allora meravigliare se nel corso dell'ultimo trentennio la disuguaglianza di reddito e di ricchezza sono andate aumentando nel nostro paese?

Il messaggio forte che traluce dalle pagine del libro di Toso è che è giunto il tempo di piangere meno sui guasti di cui siamo quotidianamente testimoni e di pensare di più sui modi di ridisegnare quell'insieme di istituzioni economiche e finanziarie che sono le vere generatrici delle ingiustizie e delle tante forme di riduzione degli spazi di libertà della persona. Si pensi solo - non ho spazio per altri esempi importanti - al modo di funzionamento dell'apparato bancario-finanziario attuale: si finanziano i progetti di alcuni con i risparmi dei tanti, pur sapendo che non è moralmente accettabile che si trasferisca il rischio finanziario associato ai progetti dei pochi sulle spalle di quei soggetti che avevano affidato le loro risorse alle banche, con la convinzione che tale rischio fosse scongiurato. È perfettamente inutile che si argomenti che la creazione di istituti come le cartolarizzazioni - per finanziare progetti a lungo termine con risorse a breve termine - o che i vari tentativi, in gran parte riusciti, di trasformare gli stessi depositanti in investitori-speculatori, sulla base delle 'garanzie' offerte dal *mainstream* economico, sono serviti ad accrescere l'efficienza generale del sistema. È inutile, perché il punto sollevato non è di natura tecnica - anche se parecchi sono stati gli errori tecnici commessi - ma di natura etica. Non tutto ciò che è tecnicamente possibile è eticamente lecito, a meno di accogliere la tesi nietzschiana del nihilismo morale. Ma allora bisogna avere il coraggio di dichiararlo nella sfera pubblica, il che non è mai accaduto.

Ho attribuito il nihilismo morale a Nietzsche, ma in verità esso va fatto risalire a Giuda. Gli evangelisti Marco, Matteo, Giovanni fanno

derivare l'inizio del tradimento giudaico all'episodio dell'unzione di Gesù da parte di Maria nella casa di Lazzaro. Il preziosissimo olio profumato viene sparso sul corpo di Gesù, con il suo tacito consenso. I discepoli presenti sono così testimoni del fatto che Gesù è stato proclamato Messia di fronte a loro da una donna (*Messiah* significa infatti *unto*). Tutti restano in qualche modo scandalizzati, ma solo Giuda ha il coraggio di prendere la parola. «Perché questo olio profumato non si è venduto per trecento denari per poi darli ai poveri?» (Gv. 12,5). Ecco dove sta il vero pericolo della finanziarizzazione. Sollevando il 'velo' del denaro di fronte ai discepoli, Giuda ottiene che questi 'non vedano' più Gesù – che è la ricchezza reale – ma solo i trecento denari. E al pari di ogni intelligente speculatore finanziario – di ieri come di oggi – Giuda dichiara che il fine che lo muove è quello di aiutare i poveri. I quali – oltre che sfruttati – vengono anche strumentalizzati per coprire la perversità dei disegni dell'apostolo infedele. L'avidità, la passione dell'averè ha questa capacità mimetica: spostare l'attenzione dalla vera ricchezza – la presenza di Gesù – alla illusoria prospettiva costituita dalle altre alternative. È questo il nucleo duro del neo-machiavellismo, oggi.

I capitoli di questo breve, ma denso, saggio di Toso trattano da prospettive diverse, ma convergenti, quelle che sono le sfide che la DSC deve oggi saper raccogliere nei riguardi di quel nuovo modello di ordine sociale che è il capitalismo globale. Si tratta di contrastare l'avanzata della nuova legge di Gresham: l'etica cattiva scaccia dalle nostre società di mercato l'etica buona, perché i 'cattivi', pur non riuscendo a vincere sul lungo periodo, prosperano invece nel breve termine. Bisogna, allora, agire affinché durante la traversa dal breve al lungo periodo non accada che troppo alti siano i costi sociali che si vengono a determinare. Come? Intervenendo sul disegno delle istituzioni economiche e soprattutto finanziarie. Non basta affatto insistere – come taluno continua a credere, anche in ambito cattolico – sul comportamento virtuoso delle persone singole; oggi sappiamo, che occorre combattere contro le strutture di peccato, come le ha chiamate Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Si tratta, dunque, di operare perché questo avvenga, e in fretta. L'appello accorato che viene da queste pagine di Toso è come quella 'voce' che costringe a sciogliere le cime e avventurarsi in mare aperto: solo così si può vincere la violenza conservatrice dell'esistente.

RECENSIONI

Adamoli, M. (2018), *Comunicazione sociale e pedagogia, Itinerari e intersezioni*, Padova, libreriauniversitaria.it, pp. 162, euro 13.90.

—

Zamengo, F. (2018), *Per lettera. Educazione e scrittura epistolare*, Milano, Edizioni Unicopli, pp. 251, euro 17.00.

—

Fontana, U. (2018), *La supervisione in psicoterapia dinamica. Il potere dell'esperienza*, Padova, Libreriauniversitaria.it, pp. 120, euro 11.90.

Adamoli, M. (2018), **Comunicazione sociale e pedagogia, Itinerari e intersezioni**, Padova, libreriauniversitaria.it, pp.162, euro 13.90.

Il libro curato da Adamoli risulta essere un'esortazione rivolta al lettore, al quale viene chiesto di integrare tra loro l'acquisizione di tecniche e competenze sempre nuove ad una capacità critica che faccia tenere a mente quali siano le sfide a cui la comunicazione di tipo multimediale e digitale deve far fronte.

In tale integrazione tra acquisizione e criticità il punto di vista pedagogico apporta un contributo notevole sia verso le scienze della comunicazione, al cui interno è presente una dimensione educativa molto preponderante, tanto che si descriverà come ogni atto comunicativo sia allo stesso tempo un atto educativo, sia verso le scienze dell'educazione più in senso stretto, alle quali si rivolge un invito a prestare maggiore attenzione ai contesti informali e non formali di apprendimento. In un momento storico in cui le notizie riescono a fare il giro del globo in un 'battito di ciglia' e in cui la verità viene spesso soppiantata dalle emozioni quando gli occhi cadono sopra una delle innumerevoli *fake-news* che infestano internet, una simile opera risulta essere fondamentale per capire in che modo funzionale e benefico comunicare e far comunicare. Il libro si divide tra una prima parte teorica in cui vengono delineati i modelli fondativi di tipo pedagogico che sono alla base della pedagogia della comunicazione e una parte più volta ad illustrare delle riflessioni sulla comunicazione formativa e a descrivere delle pratiche attraverso cui metterla in atto.

Questo percorso così complesso e articolato viene introdotto da Arduino Salatin attraverso una spiegazione della materia che si andrà a trattare: egli parlerà sia dei paradigmi della comunicazione che dell'etica, e proseguirà prendendo in esame i pensieri di diversi autori per delineare in modo più chiaro e profondo il quadro teorico.

Nei capitoli che seguono verranno toccati diversi temi: dal modo in cui i media modificano la persona che ne usufruisce, ai fenomeni del tutto nuovi che sono apparsi in contemporanea alla diffusione dei nuovi media e alla proposta di una nuova figura che funga da intermediario tra rete e utente, basandosi su un piano etico e non meramente economico.

Diverse figure storiche verranno toccate, quali Maria Montessori, Edgar Morin e Don Bosco, per descrivere attraverso solidi esempi quanto interconnessi siano la comunicazione e la pedagogia, due mondi che paiono così distanti ma che distanti non sono. Nel fare ciò, viene riportata una massima la cui utilità si riscontra in ogni ambito in cui avviene l'incontro tra l'Io e l'altro: il tatto e la cura sono due componenti imprescindibili quando si viene in contatto col mondo interiore di chi, chiunque esso sia, abbiamo davanti; come sono imprescindibili quando a praticare questo contatto siamo noi stessi verso il nostro io in un infinito percorso di esegesi che svelerà nuovi segreti sia del nostro animo sia di quello degli altri.

Collegato a quest'ultimo punto, vi è la questione dello *storytelling* trattata diffusamente negli ultimi due capitoli del libro. Partendo da una ricerca praticata con le tecniche di *neuroimaging* che dimostra come una storia narrata attivi particolari zone del cervello relative ai diversi sensi su cui si concentra la descrizione, viene sottolineata l'importanza che le storie hanno avuto e continuano tuttora ad avere nella vita degli esseri umani. Lo *storytelling* nell'ambito della comunicazione e della pedagogia entra in campo quando si tratta di narrare delle storie con fini di crescita, di trasmissione valoriale o di superamento delle difficoltà. Per fare ciò, esistono una serie precisa di linee guida che permettono al lettore di apprendere come creare la propria storia, per trasmetterla nel modo migliore a chiunque vorrà ascoltarla. Lo *storytelling* risulta essere uno strumento imprescindibile nella vita di ogni persona, per via degli innumerevoli settori e ambiti della vita sociale in cui se ne sente parlare: dalla didattica al giornalismo passando per la politica, solo per citarne alcuni. Tale diffusione viene spiegata grazie al grado di diffusione che hanno, e che hanno sempre avuto, le storie nella cultura dei popoli in giro per il mondo. Il riuscire a coinvolgere delle persone attraverso la narrazione risulta essere un'arte che si può apprendere a gestire, in modo da trasmettere a chiunque sia all'ascolto dei concetti in un modo che permette un aumento dell'apprendimento

e della memorizzazione. Oltre a ciò, il coinvolgimento emotivo che lo *storytelling* permette all'ascoltatore di sentirsi parte integrante della storia, come se lui fosse all'interno della storia stessa e non un semplice uditore terzo, esterno e passivo.

Il libro è quindi un'analisi approfondita dei cambiamenti tecnologici legati alla rete e alla comunicazione che sta avvenendo in questo periodo storico e una descrizione dei vari metodi che si possono utilizzare per praticare un tipo di comunicazione etica e pedagogica; in modo da accrescere interiormente l'altro con cui stiamo interagendo e noi stessi. Questo filo rosso si dipana lungo tutte le pagine del libro, intessendo un notevole intreccio tra teoria e pratica che permette al lettore di avere un'idea più chiara di come muoversi attraverso il periodo di grandi cambiamenti che stanno avvenendo e permettendogli di mettere in atto questi comportamenti anche al di fuori, relazionandosi con altre persone. Inoltre, risulta particolarmente interessante seguire gli spunti di riflessioni forniti dal libro riguardo ai cambiamenti e i parallelismi tra la comunicazione utilizzata quando l'umanità era ancora agli albori della sua esistenza e quelli che vengono quotidianamente messi in atto dalle persone nella nostra società moderna.

Concludendo, il libro curato da Adamoli fornisce un'utilissima base da cui partire per costruire una comunicazione realmente pedagogica e lo fa fornendo ampie basi teoriche ed esempi pratici ricavati dall'esperienza maturata in aula durante le lezioni. Una base quindi per creare e adottare un tipo di comunicazione che pare così distante, e per tale ragione così preziosa, dal caos odierno da cui sono caratterizzati i nuovi media.

Francesco Viezzer

Zamengo, F. (2018), *Per lettera. Educazione e scrittura epistolare*, Milano, Edizioni Unicopli, pp.251, euro 17.00.

Che sia su commissione del *Comitato permanente delle lettere e delle arti* della Società delle Nazioni o da una prigione, la lettera ha avuto una sua funzione pedagogica, e grazie al testo *Per lettera. Educazione e scrittura epistolare* di Federico Zamengo, questa funzione, la si può indagare con una profondità differente.

È utile cominciare dall'etimologia:

Comunicazione scritta che una persona indirizza a un'altra, oppure a un ufficio, a un ente pubblico o privato, talora anche – con carattere ufficiale – a più persone insieme: *l. familiare, riservata, personale; le sue sono l. scarne, piatte, con poche notizie essenziali enumerate in ordine noioso, come temesse di impigliare nella carta quel po' di vita che le è rimasta (Clara Sereni); l. d'ufficio; l. autografa, dattiloscritta; l. circolare, e più com. una circolare s. f.; l. d'amore, d'affari, di ringraziamento, di augurio, di condoglianze, di presentazione* (con cui si presenta una persona a qualcuno), *l. di raccomandazione, ecc.; l. minatoria*, contenente minacce o un ricatto; *l., o cartello, di sfida*, mandato scritto che la persona offesa consegnava un tempo ai suoi padrini perché fosse portato all'offensore; *l. anonima*, che non reca la firma del mittente (v. anonimo); anticam., con lo stesso sign., *l. cieca: copia d'una l. cieca che mi è venuta da Roma (Segneri); lettere a catena* (v. catena, n. 3 f); *l. aperta*, articolo di giornale, per lo più di tono polemico, scritto in forma di lettera; *lettere al direttore*, sezione di un quotidiano o di un periodico che pubblica lettere di lettori che trattano questioni di pubblico interesse (e a cui spesso viene data risposta nella stessa sezione); *l. dedicatoria*, quella con cui si dedica un libro a qualcuno e che viene stampata in principio del libro stesso; *l. d'intenti*, v. intento.¹

In ogni epoca, la lettera è sempre stata la dimensione materiale di un contenuto grafico capace di avvicinarsi allo spirito dello scrivente, sfiorandolo, mai penetrandolo definitivamente.

La lettera non è la *cosa*, ma attraverso i segni grafici combinati fra loro, permette di afferrarla, sintetizzarla, elaborarla e, in un tempo che non è ancora, richiamarla. Un messaggio che viene ricevuto è sempre la combinazione di segni che indicano una mappa contenuta nel cervello di qualcuno che, nel momento in cui il ricevente sta leggendo, non c'è; una sorta di mappa di un luogo interiore, nello specifico la topografia di una micro-zona nella memoria di un amico, di un parente, di un conoscente o addirittura di uno sconosciuto la quale il vento ha portato via la lettera, recapitandola nelle mani sbagliate.

I temi affrontati da Zamengo sono inusuali ed egli ne è consapevole.

La scrittura e la corrispondenza appaiono a un giovane di oggi come pratiche assai lontane nel tempo, più di quanto già non apparissero ieri. In questo libro l'autore indaga le corrispondenze di sei autori che, oltrepassando i ruoli specifici (padri, maestri, apostoli, intellettuali, sacerdoti), hanno scritto per comunicare, per conversare, per esprimere, per conoscere e per stimolare vitalità.

La corrispondenza, come fa intendere l'autore, non è un trattato morale o politico, ma permette di scoprire quelle pieghe nascoste e in una certa misura intime, che stanno sotto a un trattato scritto dal medesimo autore; permettono di indagare il lato che, per ragioni scientifiche, viene scotomizzato da un trattato. In questo senso molti autori e artisti, tra i quali Baudelaire, Freud, Gramsci, Klee, emergono in un *altro* modo. Non è mai dato sapere al lettore se questo *altro* modo corrisponda di più o di meno allo spirito del mittente, e forse non è nemmeno interessante. Ciononostante rimane lecito meravigliarsi, nel senso più appassionato del termine, 'ascoltando' Freud parlare di amore nel carteggio con Einstein².

Un altro tema caro a questo testo è la questione della lontananza.

Sulla linea di pensiero del Pirandello, si potrebbe

¹ <http://www.treccani.it/vocabolario/lettera/>

² Freud, S., Einstein, A. (1933), *Warum Krieg?*, Paris, Internationales Institut für Geistige Zusammenarbeit, trad. it. Musatti, C. (1975), *Perché la guerra?*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 83.

affermare che, il distanziamento forzato degli interlocutori che si apprestano a una corrispondenza, opera come la finzione teatrale, ovvero obbliga a restare con i propri pensieri, a conoscere i propri rimuginamenti. E, sempre all'interno di una cornice teatrale, attraverso le peripezie dell'avventura scritta, la corrispondenza risulta essere un muro che salvaguarda l'incomunicabilità; funge da toccasana per la pudicizia, e in questo modo evita ogni tipo di erosione del privato. Ciononostante, tra una mossa e l'altra trascorrono mesi, e in questi mesi entrambi gli interlocutori potranno vivere quel processo tanto caro al pittore Picasso e al già citato Pirandello: lo svelamento della maschera. Come in un'operazione di potenza di potenza, la maschera maschera la maschera, in un processo difficile da eludere.

La lettera scritta svela e vela, e grazie a questo rimane un luogo dove incontrarsi.

Come sostiene a più riprese Zamengo, l'atto pedagogico che è insito nella lettera scritta si esprime nell'attenzione verso l'altro e nel rispetto della reciprocità. Questo avviene nonostante l'asimmetricità che talvolta non può essere travalicata, come nell'esempio dei padri-figli, o del maestro-allievo. Come in ogni azione educativa, l'asimmetricità in gioco va sfumando orizzontalmente, e lentamente apre a un rapporto di tipo paritario.

Come l'immagine per la fotografia, il segno grafico della lettera è capace di fessurare lo sguardo (l'animo?) del lettore, perché la parola scritta non vive di neutralità, ma è viva, capace di solchi e costituzionalmente porosa.

Chi scrive, desidera osservare come il testo di Zamengo possa rientrare in quella categoria di testi che, alle porte del secondo decennio di questo XXI secolo, hanno deciso di porsi come fortezze semi-aperte e resistenti alla desertificazione del tempo; in altre parole, questo testo invita a recuperare il senso del tempo, «il rumore delle distanze traversate»³

per dirla con Marcel Proust.

Tempo, ma anche anacoresi ribadisce Michel Foucault⁴; per il filosofo francese, materializzare su carta i moti interiori assume la stessa funzione che sottoporsi all'occhi dell'altro. Il supporto *bianco* è l'occhio che spia il *nero*, e in questo modo fa luce sui tumulti dell'anima.

Enrico Orsenigo

3 Proust, M. (1919), *Du côté de chez Swann. Vol.1, À la recherche du temps perdu*, Paris, Librairie Gallimard, trad. it. Ginzburg, N. (1946), *La strada di Swann, Vol. 1, Alla ricerca del tempo perduto*, Torino, Einaudi, p. 51.

4 Foucault, M. (1984), *L'écriture de soi*, in *Corps écrit*, n. 5: *L'Autoportrait*, Paris, Seuil, trad. it. Pandolfi, A. (1994) *La scrittura di sé. In Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3. 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, etica e politica*, Milano, Feltrinelli, pp. 202-216.

Fontana, U. (2018), *La supervisione in psicoterapia dinamica. Il potere dell'esperienza*, Padova, Libreriauniversitaria.it, pp.120, euro 11.90.

Una recensione insolita. Per guidare alla lettura di questo testo si suggeriscono delle domande, in modo da fissare dei punti nella testa del lettore per poterlo orientare ed, eventualmente anticipandolo, spiegare o rispondere a quelli che possono essere degli interrogativi.

L'esperienza clinica insegna una cosa che sembra intuitiva, ma che spesso viene trascurata: il professionista deve sempre avere il controllo su tutto quello che avviene durante la seduta, e per fare questo, è necessario che egli si confronti con un collega che abbia già esperienza e che abbia ottenuto risultati positivi; ciò sta a significare che tra le competenze e i doveri di un terapeuta vi deve essere l'onore e l'onore (a seconda che si tratti di supervisore e supervisionato) di migliorare il proprio stile professionale, da qualunque livello di preparazione egli parta.

Qui si inserisce il contributo di Fontana, con un testo che senza presunzione vuole farsi da intermediario nell'esperienza della supervisione e nella letteratura di quest'ultima; ha cioè tre destinatari: il professionista, giovane o meno, che vuole mettersi in discussione e migliorarsi portando un proprio caso in supervisione, il supervisore, vale a dire colui che con una buona esperienza alle spalle supporta e sopporta con fare maieutico chi gli porta il problema, e per terzo il mercato, la professione stessa degli psicologi, o l'Ordine che si voglia, in modo da portare ordine e chiarezza nella stessa.

Come leggere questo libro?

I contributi portati da Fontana grazie alla sua pluridecennale esperienza come psicoanalista junghiano rispecchiano la struttura stessa della psiche, e il testo stesso, come ogni opera junghiana può essere letta sotto quest'ottica, vale a dire: a un livello superficiale il professor Fontana elenca con precisione e in maniera solida e strutturata, partendo dalla definizione stessa dei termini e del linguaggio da lui usato, con tanto di citazioni dalla Treccani, le tecniche ed il *fare* per entrambe le parti esaminate; ad un livello più profondo invece, egli lavora sull'*essere*,

portando delle riflessioni su temi come l'insegnamento, senza fare il 'maestro', l'umiltà e l'ascolto, che a mio parere sono la vera essenza di questo testo, e come tale ritengo possano essere di attuale utilità a qualsiasi professionista nel sociale, che sia un operatore sanitario o un commerciale o un amministratore delegato. Chi ha che fare con l'altro si misura sempre inevitabilmente con se stesso, e se mettersi in gioco e in discussione può anche solo una volta 'salvare' l'altro da noi stessi, allora forse il tempo per leggere queste righe e questo testo non è perso.

In che contesto si inserisce questo testo?

Questa domanda potrebbe essere sostituita da *Perché questo libro?*: L'autore infatti specifica nell'introduzione come il suo lavoro sia nato innanzitutto per studiare (l'autore ha compiuto ottant'anni) insieme a giovani colleghi come fare psicoterapia oggi, in un momento in cui anche la psicologia risulta inevitabilmente liquida. Serve una premessa: oggi i giovani psicoterapeuti si trovano ad affrontare persone sempre più scontente, pretenziose, frettolose, rivolte al successo, sempre più insicure nella loro identità; questo è dovuto al fatto che uomini e donne, per potersi inserire adeguatamente nella società odierna, devono saper affrontare situazioni sempre più sfuggenti, 'liquide', non prevedibili, che si trasformano continuamente in dinamiche che gli stessi sociologi non riescono a comprendere e quindi a definire. Questa premessa non è casuale, infatti vuole evidenziare come queste dinamiche si riflettano anche nella psicoterapia dinamica di oggi: molti giovani colleghi si sentono pressati dal 'dover fare in fretta', complice non ultima la legislazione ha stabilito un preventivo sulla guarigione, processo guidato da rielaborazione e rimotivazione, parametri che non sono misurabili.

Da 'vecchio saggio' Fontana suggerisce un po' di calma a tutti. Come per la gravidanza di un figlio ci vuole un tempo di attesa, e così per l'apprendimento scolastico (tempo di attesa legato a lezioni, esami, tirocini), inevitabilmente anche per la psicoterapia l'attesa è necessaria, ma non solo, è anche maieutica, è essa

stessa nella sua modalità di operare una lunga attesa. Come si può quindi pensare di fare gli psicoterapeuti, osservare e accompagnare un processo che richiede attesa, senza attendere per primi noi stessi nei nostri confronti la nostra crescita?

Risalendo in superficie, di cosa parla questo testo?

Come è articolato?

La supervisione in psicoterapia dinamica. Il potere dell'esperienza si articola in cinque capitoli, spaziando dall'esperienza e potere, all'esperienza e comunicazione della stessa, fino alle differenze tra insegnamento ed imposizione e tra insegnamento ed apprendimento.

Questa recensione non vuole essere un riassunto, ma un piccolo foro dal quale sbirciando può scaturire l'interesse per l'intero testo e per la figura di Umberto Fontana e degli altri lavori da lui pubblicati.

Si segnalano ora alcuni interessanti passaggi che riassumono o concentrano la posizione dell'autore sull'esperienza e il ruolo che questa assume nella supervisione.

Comunicare l'esperienza è un'esperienza in sé che ha radici ancestrali, archetipiche, è una funzione stessa dell'essere umani. Nel *Simposio* di Platone, però, emerge come il sapere che si travasa da Socrate ad Agatone sia dovuto proprio grazie al desiderio dello stesso. Agatone desidera il desiderio di sapere di Socrate. Questa è un'espressione di trasmissione funzionale, ed è per questo che l'autore scrive «L'esperienza che uno psicoterapeuta si è fatto sul campo può venir comunicata solo a chi la vuol conoscere»¹. Sono necessari tuttavia alcuni presupposti per arrivare ad un buon risultato, tra questi bisogna che innanzitutto chi vuol comunicare un'esperienza l'abbia fatta in concreto e deve poter essere verbalizzata nel linguaggio tecnico in uso nel mondo di quella disciplina; dal punto di vista umano invece è importante che la relazione sia incentrata sulla richiesta, lasciando da parte quindi qualsiasi atteggiamento da guru in favore dell'accoglienza.

Ultimo ma non meno importante l'appunto che chi vuole comunicare l'esperienza deve adattarsi a chi la richiede, e deve mettere chi la richiede nelle condizioni di accettarla.

Si può comunicare durante una supervisione tutta la propria esperienza professionale?

No, e per fortuna suggerisce l'autore. Dietro al desiderio di voler comunicare le proprie conoscenze si può nascondere il bisogno inconscio di fare ed essere un maestro, quello che viene descritto e spiegato da Fontana in più parti del testo come un legame traditore e infido che suscita nell'altro dinamiche difensive.

Quindi cosa si possono aspettare entrambi i soggetti dalla relazione e quindi dal libro?

La risposta la dà l'autore in una delle pagine più interessanti, dove con la metafora del vino e della botte illustra le varie dinamiche di questa relazione: «Nella supervisione ognuno deve sentire che può ricevere solo quanto il proprio recipiente può contenere. Di quello che paga e porta via egli può fare poi assolutamente quello che crede, anche lasciarlo inacidire o buttarlo, anche regalarlo o anche...ubriacarsi. Il supervisore però deve (e potere) dare solo quello che gli è richiesto; e quello che gli è richiesto è solo quel tanto che può passare attraverso il canale della sua comunicazione che egli ha con chi lo consulta»².

Queste righe hanno voluto presentare e sottolineare l'importanza di un testo che, rispecchiando il sentire del suo autore, vuole rispondere ad un bisogno e ad un'urgenza della figura professionale per quanto riguarda la pratica della supervisione, e non lo fa da 'maestro', ma da collega intuitivo ed abile osservatore, dote che va a braccetto con il rigore, l'ammonimento, la cura e la visione anticipatoria degli eventi, caratteristiche queste che appartengono sia all'autore che al testo.

Giovanni Maccagnan

¹ Fontana, U. (2018), *La supervisione in psicoterapia dinamica. Il potere dell'esperienza*, Padova, Libreriauniversitaria.it, p. 23.

² Fontana, U. (2018), *La supervisione in psicoterapia dinamica...*, cit., p. 78.

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 Trincherò, 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 Prelezo, 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

Copertina – Andrea Rubele / andrearubele.com

P. 14 – Vasily Koloda / Unsplash

P. 36 – 52Hertz / Pixabay

P. 64 – Ryoji Iwata / Unsplash

P. 87 – Jordan Hyde / Pexels

P. 90 – David Cassolato / Pexels

P. 106 – Alexandro David / Pexels

P. 127 – Natalya Zaritskaya / Unsplash

P. 130 – Markus Spiske / Pexels

