

Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica

A. IX (2017) n. 2 (luglio-dicembre)

Sommario

Presentazione

- 3 Gabriele Qualizza
Nomadi metropolitani tra storytelling e shopping experience: uno studio esplorativo
- 19 Daniela Zamolo
The Relevance of the Management of Communication Processes in Intensive Care Units
- 31 Antonio Scognamiglio
Utilizzo della Rete nei processi di formazione a distanza e sviluppo dell'e-learning 2.0
- 37 Eugenio Ambrosi
I Beatle-fan nella rete di Facebook
- 57 Eulàlia Vega
La resistenza culturale in Catalogna sotto il Franchismo. Il caso di Frederic-Pau Verrié
- 68 Adriano Ballarini
Analisi del fenomeno storico dell'ideologia totalitaria. Una ipotesi di ricerca per la filosofia del diritto
- 111 Arianna Maceratini
Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli Complessità e contingenza nella teoria sistemica di Niklas Luhmann
- 137 Davide De Sanctis
Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico
- 150 Sebastian Ciancio
Procreazione assistita: Chiese a confronto
- 167 Elisabetta Bruna Zaffino
Cronache del convegno su "Religioni E Diritto", Scuola Estiva Arpinate, Arpino 2017
- 170 Marco Cossutta
Il popolo armeno e l'olocausto. Note su Arminians-Aryans. The "Blood Myth", the Race Laws of 1938 and the Arminians in Italy
- 173 Marco Cossutta
Francesco Gentile: Filosofia del diritto Note su Le lezioni del quarantesimo anno

Presentazione

Come di consueto anche il fascicolo che chiude l'annata del 2017 raccoglie saggi provenienti sia dal variegato mondo delle scienze della comunicazione, che dall'altrettanto vasto terreno solcato dalle riflessioni giuridico-politiche.

Le scienze della comunicazione ritrovano anzitutto specificazione nel contributo di Gabriele Qualizza che indaga il fenomeno dei *Nomadi metropolitani tra storytelling e shopping experience*; a questo primo saggio, che si sofferma sulle nuove frontiere della comunicazione pubblicitaria, si affianca il lavoro di Daniela Zamolo, *The Relevance of the Management of Communication Processes in Intensive Care Units*, che offre interessanti spunti in relazione alla centralità di un corretto processo comunicativo in ambito sanitario. Segue un'indagine di Antonio Scognamiglio incentrata sull'*Utilizzo della Rete nei processi di formazione a distanza e sviluppo dell'e-learning 2.0*. La sezione dedicata alle scienze della comunicazione si chiude proponendo un'indagine di Eugenio Ambrosi intorno a *I Beatle-fan nella rete di Facebook*.

Di differente tenore, ma pur sempre legato al mondo della comunicazione, appare il contributo proposto da Eulàlia Vega che indaga *La resistenza culturale in Catalogna sotto il Franchismo. Il caso di Frederic-Pau Verrié*.

La *Analisi del fenomeno storico dell'ideologia totalitaria. Una ipotesi di ricerca per la filosofia del diritto* è il tema affrontato da Adriano Ballarini con il quale si apre la sezione più propriamente giuridico-politica del fascicolo. A questo primo contributo si affianca un saggio a firma di Arianna Maceratini che affronta il tema de *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli. Complessità e contingenza nella teoria sis-*

temica di Niklas Luhmann. Per quanto distinto per tematiche ed obiettivi anche lo studio di Davide De Sanctis su *Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico* si ricollega ad un filone di indagine aperto verso il campo della riflessione sociologica. Riflessione che in un certo qual modo viene ripresa anche da Sebastian Ciancio nel momento in cui sofferma l'attenzione sulla *Procreazione assistita: Chiese a confronto*.

Elisabetta Bruna Zaffino, con le sue *Cronache del convegno su "Religioni e Diritto"*, riassume i lavori presentati questo settembre nella Scuola estiva organizzata ad Arpino dalla Università degli Studi "Niccolò Cusano" di Roma, in collaborazione con le Università degli Studi di Cassino e Magna Graecia di Catanzaro; l'iniziativa è stata patrocinata dall'Istituto internazionale Jacques Maritain, dal Comune di Arpino e dalla Fondazione Mastroianni, nei cui spazi sono stati ospitati i lavori.

Tre schede, a firma di Marco Cossutta, di presentazione di altrettanti volumi di recente pubblicazione chiudono il secondo fascicolo del 2017.

Nomadi metropolitani tra *storytelling* e *shopping experience*: uno studio esplorativo

Gabriele Qualizza

ABSTRACT

Il nomadismo è la condizione esistenziale dell'uomo contemporaneo: la città è diventata un incrocio di traiettorie, di informazioni, di gesti, di attese, di percezioni. La letteratura dedicata ai percorsi dello shopping e ai significati derivanti dall'interazione con l'ambiente urbano è tuttavia ancora scarsa.

Nell'intento di colmare questo gap, l'articolo presenta i primi risultati di un'indagine esplorativa, volta ad indagare le pratiche di appropriazione spaziale messe in atto dai frequentatori delle vie dello shopping in un centro urbano del Nord Italia. L'ipotesi è che l'esperienza di visita possa essere riletta in termini narrativi. A tale scopo, è stata effettuata una rilevazione di carattere quali-quantitativo, basata sull'osservazione non partecipante, che ha interessato un campione di 244 casi. L'indagine ha consentito di delineare cinque profili di consumo, in ciascuno dei quali l'ambiente urbano appare rivestito di significati personali, coerenti con una differente strategia narrativa.

Nomadism is the existential condition of contemporary man: the city has become an intersection of trajectories, informations, gestures, expectations and perceptions. However there is little literature devoted to shopping paths and meanings resulting from interaction with the urban environment.

The article presents the results of an explorato-

ry research aimed at investigating spatial appropriation practices implemented by consumers attending shopping streets in an urban center of Northern Italy. The hypothesis is that the visiting experience might be reinterpreted in narrative terms. For this purpose, a quali-quantitative survey - based on non-participatory observation - was carried out, involving a sample of 244 cases. The survey allowed identifying five consumption profiles: for each the urban environment appears to be imbued with personal meanings, in line with a different narrative strategy.

PAROLE CHIAVE

STORYTELLING
COMPORTAMENTO DEL CONSUMATORE
SPACE/PLACE
SHOPPING EXPERIENCE

KEYWORDS
STORYTELLING
CONSUMER BEHAVIOUR
SPACE/PLACE
SHOPPING EXPERIENCE

Il nomadismo, inteso come continuo slalom tra prodotti, marche, luoghi di acquisto, vetrine fisiche e virtuali, sta diventando il *modus vivendi* del consumatore contemporaneo, sempre più teso a privilegiare stili di vita e di consumo "transitori", all'insegna della scoperta, dell'in-

trattenimento e della novità¹. Si può parlare in questo senso di un consumatore "situazionista", che opera le proprie scelte, in base alle occasioni che di volta in volta si presentano, con

¹ S. Pomodoro, *Spazi del consumo*. Milano, 2012; G. Qualizza, *Oltre lo shopping*, Trieste, 2006.

riferimento a tempi, luoghi, esigenze e circostanze costantemente cangianti.

Il *fil rouge* che tiene insieme queste molteplici esperienze è una condizione di *permanente mobilità*, intesa come disponibilità ad attraversare mondi problematici e universi di senso, ad immergersi dentro il flusso continuo delle informazioni, ad essere qui e altrove in ogni istante: quello che conta è sentirsi pronti in ogni momento a partire e a cambiare². Si tratta di stati mentali e di metafore esistenziali che hanno un forte impatto sulla vita di ogni giorno: la logica dell'attraversamento guida il consumatore nei suoi percorsi di consumo, sia nei grandi *shopping mall*, sia all'interno dei centri urbani, sempre più assimilabili a "città-spettacolo", caratterizzate dall'incessante offerta di innovazioni e di variazioni capaci di suscitare un effetto sorpresa nei visitatori³. Lungo le vie dello shopping si muovono corpi, che «incontrano altri corpi, subiscono sollecitazioni percettive, rispondono con percorsi gestuali, provano sensazioni di attrazione o di repulsione»⁴: il processo d'acquisto coinvolge la totalità dei sensi⁵, generando inedite forme di *tattilità sociale*⁶.

D'altro canto, anche lo scenario urbano è profondamente cambiato in questi anni: non solo le grandi conurbazioni post-industriali, ma anche i centri più piccoli, evocano sempre più l'immagine di una città stratificata, a più livelli⁷. Manuel Castells parla a questo proposito di *spazio dei flussi* e di *spazio dei luoghi*⁸: alla città terrestre, fatta di case, di strade e di marciapiedi, di piazze ove le persone quotidianamente s'incontrano, condividendo esperienze ricche

di significato (*spazio dei luoghi*), si affianca e si sovrappone la fitta ragnatela di infrastrutture - fisiche e virtuali - che connettono il singolo centro urbano all'orizzonte simultaneo e atemporale delle grandi reti globali (*spazio dei flussi*). Tra queste due dimensioni si avverte sempre più la necessità di istituire un ponte fisico e concettuale, nella consapevolezza che oggi l'interazione con l'ambiente urbano si dilata, oltre i tradizionali limiti spazio-temporali, grazie alla pluralità di *devices* tecnologiche di cui il consumatore dispone.

Alla luce di queste considerazioni, ricostruire le pratiche spaziali e i percorsi di senso con cui il visitatore si ri-appropria dell'ambiente urbano appare un obiettivo della massima importanza: al di là dell'evidente interesse che argomenti di questo tipo rivestono da un punto di vista teorico, le implicazioni di carattere operativo appaiono particolarmente rilevanti. Disporre di accurate conoscenze sul tema consentirebbe infatti agli operatori di perfezionare il concept degli ambienti di vendita e le caratteristiche dell'offerta commerciale, al fine di attrarre nel centro cittadino una più ampia platea di potenziali acquirenti, e offrirebbe agli amministratori locali elementi utili per migliorare la fruibilità e la qualità della frequentazione dell'ambiente urbano da parte di residenti, turisti, semplici visitatori.

Da più parti si lamenta tuttavia la carenza di ricerche relative a questi temi, con particolare riferimento a quanto avviene nelle aree urbane centrali, contrassegnate da un'elevata densità di servizi commerciali, turistici e d'intrattenimento⁹. È un gap che la presente indagine si propone di contribuire a ripianare, introducendo un innovativo approccio, basato sull'ipotesi che ogni esperienza di visita a un centro urbano possa essere riletta in termini narrativi. Gli

2 Cfr. Pierre Levy, *L'intelligenza collettiva*, Milano, 2002; Arianna Dagnino, *I nuovi nomadi*, Roma, 1996.

3 V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale*. Torino, 2007, p. 74.

4 F. Marsciani, *Percorsi nel punto vendita tra gesti e sensibilità*, in V. Bucchetti (a cura di), *Design della comunicazione ed esperienze di acquisto*. Milano, 2004, pp. 74-84, p. 74.

5 G.P. Fabris, *Il nuovo consumatore: verso il postmoderno*. Milano, 2003, p. 51.

6 *Op.cit.*, p. 21.

7 A Semprini, *Il totem e la città incantata. Effetti di senso e conflitto tra mondi*, in Id. (a cura di), *Il senso delle cose. I significati sociali e culturali degli oggetti quotidiani*, Milano, 1999, pp. 92-116.

8 Castells, *La nascita della società in rete*, cit., pp. 485-490.

9 L.W. Turley, R.E. Millman, *Atmospheric Effects on Shopping Behavior: A Review of the Experimental Evidence*. in "Journal of Business Research", Vol. 49, n. 2 (2000), pp. 193-211; N.M. Puccinelli, R.C. Goodstein, D. Grewal, R. Price, P. Raghubir, D. Stewart, *Customer Experience in Retailing: Understanding the Buying Process*. in "Journal of Retailing", Vol. 85, n. 1 (2009), pp. 15-30; A. De Nisco, *Ambiente urbano, qualità del servizio e behavioral intentions: uno studio esplorativo in un centro storico italiano*. in "Mercati e Competitività", n. 4 (2010), pp. 165-186.

obiettivi che l'indagine ha inteso perseguire sono di tre tipi:

- cercare di comprendere i *percorsi di senso* con cui i soggetti si "ri-appropriano" degli spazi del centro urbano, conferendo a questi significati diversi e personali;
- elaborare una tipologia delle differenti strategie di consumo messe in atto dai visitatori, identificando le figure chiave/le *core stories* a queste collegate;
- raccogliere elementi di conoscenza relativi al rapporto che - durante la frequentazione del centro urbano - il consumatore intrattiene con le nuove tecnologie comunicative, nella consapevolezza che queste lo mettono in condizione di utilizzare simultaneamente una varietà di canali *online* e *offline*, integrando dimensioni della shopping experience che erano fino a qualche anno fa rigidamente separate.

1. APPROCCIO TEORICO

A partire dalla distinzione tra *convenience shopper*, guidato da motivazioni di carattere utilitaristico, e *recreational shopper*, orientato a valorizzare le componenti ludiche ed emozionali del processo d'acquisto¹⁰, si sono moltiplicati negli anni i tentativi di elaborare classificazioni e tipologie dei comportamenti messi in atto dai consumatori all'interno degli spazi commerciali¹¹.

La ricerca empirica si è tuttavia concentrata sulle variabili interne allo *store environment*, dedicando scarso interesse alla relazione tra

10 D.N. Bellenger, D.H. Robertson, B.A. Greenberg, *Shopping Center Patronage Motives*, in "Journal of Retailing", Vol. 53, n. 2 (1977), pp. 29-38.

11 A. Finn, M. Quitty, J. Rigby, *Residents Acceptance and Use of a Mega-Multi-Mall: West Edmonton Mall Evidence*, in "International Journal of Research in Marketing", n. 11 (1994), pp. 127-144; P.H. Bloch, N.M. Ridgway, S. Dawson, *The Shopping Mall as Consumer Habitat*, in "Journal of Retailing", Vol. 70, n. 1 (1994), pp. 23-42; O. Sandicki, D. Holt, *Mall Society: Mall Consumption Practices and the Future of Public Space*, in J.F. Sherry (a cura di), *Servicescapes: The Concept of Place in Contemporary Markets*, Chicago, 1998, pp. 305-336; J.P. Ruiz, J.C. Chebat, P. Hansen, *Another trip to the mall: A segmentation study of customers based on their activity*, in "Journal of Retailing and Consumer Services", n. 11 (2004), pp. 333-350.

consumatore e ambiente urbano¹². Si è caratterizzata inoltre per un approccio prevalentemente deterministico¹³, legato al principio di "induzione emozionale", sviluppato da Kotler e da Russel e Mehrabian nei loro pionieristici lavori sull'atmosfera dello store (es.: impatto di musica, suoni, colori sulle emozioni e - conseguentemente - sui comportamenti d'acquisto)¹⁴. Minore attenzione è stata invece dedicata all'esplorazione della reciproca interazione che si viene a creare tra il consumatore e gli spazi commerciali, secondo un approccio simbolico-interpretativo¹⁵, orientato a considerare l'ambiente da una diversa angolazione: non più come stimolo fisico, ma come oggetto di un processo di "ri-appropriazione", da parte dal consumatore, che può condurre all'attribuzione di significati diversi e personali. In altri termini, si avverte la necessità che la ricerca sugli ambienti dello shopping integri come com-

12 A. De Nisco, *Ambiente urbano, qualità del servizio e behavioral intentions: uno studio esplorativo in un centro storico italiano*, cit.

13 Una dettagliata rassegna è disponibile in L.W. Turley, R.E. Millman, *Atmospheric Effects on Shopping Behavior: A Review of the Experimental Evidence*, cit.

14 P. Kotler, *Atmospherics as a marketing tool*, in "Journal of Retailing", Vol. 49, n. 3 (1973), pp. 48-64; J.A. Russel, A. Mehrabian, *Environmental variables in consumer research*, in "Journal of Consumer Research", Vol. 3, n. 1 (1976), pp. 62-63.

15 cfr. J.-M. Floch, *La contribution d'une sémiotique structurale à la conception d'un hypermarché*, in "Recherche et Applications en Marketing", Vol. 4, n. 2 (1989), pp. 37-59; J.-M. Floch, *Etes-vous arpenteur ou somnambule? L'élaboration d'une typologie comportementale des voyageurs du métro*, in Id., *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, 1990, pp. 19-48; A. Carù, B. Cova, *Approche empirique de l'immersion dans l'expérience de consommation: les opérations d'appropriation*, in "Recherche et Applications en Marketing", Vol. 18, n. 2 (2003), pp. 47-65; G. Bonnin, *La mobilité du consommateur en magasin: une étude exploratoire de l'influence de l'aménagement spatial sur les stratégies d'appropriation des espaces de grande distribution*, in "Recherche et Applications en Marketing", Vol. 18, n. 3 (2003), pp. 7-29; S. Pomodoro, *Pratiche spaziali all'interno dei luoghi contemporanei del commercio*, in "Micro&Macro Marketing", Vol. 21, n. 1 (2012), pp. 33-56; A. Michaud Trévinal, *Shopping in a mall: A typology of four shopping trips*, in "Recherche et Applications en Marketing", Vol. 28, n. 3 (2013), pp. 14-43; F. Massara, *Progettare la comunicazione e l'esperienza di marca in-store: il contributo della CCT*, in "Mercati e Competitività", n. 1 (2014), pp. 61-82.

ponenti attive proprio le persone¹⁶, nella consapevolezza che gli esseri umani producono lo spazio abitandolo.

Lo sfondo per queste considerazioni è rappresentato dalla distinzione di Tuan tra *space* e *place*¹⁷. Il primo, definito dalle coordinate fisiche di tempo, velocità e direzione, si presenta come un puro insieme di mobilità e di traiettorie. Il secondo va invece inteso come un ambiente “costruito”, che prende forma nella misura in cui è vissuto, raccontato, abitato. È solo vivendo a attraversando lo *space*, conferendogli valenze simboliche e affettive, che il consumatore riesce a trasformarlo in *place*, luogo di interazioni fisiche e sociali, oltre che riferimento per la definizione dell'identità personale e collettiva¹⁸.

Alla luce di questa prospettiva, una rilettura in termini “narrativi” dell'esperienza di consumo offre una stimolante chiave interpretativa¹⁹, coerente con i più evoluti indirizzi di ricerca, che nell'ambito del marketing pongono l'accento sul ruolo attivo dei consumatori tanto nella co-generazione del prodotto/servizio, quanto nell'elaborazione dei significati che danno senso al momento del consumo²⁰.

Il riferimento allo storytelling consente infatti di valorizzare una differente modalità co-

gnitiva²¹, che si nutre di simboli, di miti, di metafore e di analogie, occupandosi di ciò che muta un semplice comportamento in un'azione umana, dotata di intenzioni e di significati²². D'altro canto, una trama narrativa non può mai ridursi a semplice monologo²³, ma presuppone un intreccio di pieni e di vuoti²⁴: varchi aperti a molteplici passaggi, capaci di stimolare la partecipazione attiva degli interlocutori. In altri termini, lo *storytelling* non può mai prescindere dallo *storylistening*²⁵, ossia da un'attenta ricognizione dei vissuti personali e dei processi di attribuzione di senso messi in opera dai consumatori²⁶.

Partendo da queste considerazioni, il presente studio intende valorizzare la metafora del “viaggio dell'eroe”, utilizzata da Vogler come guida all'analisi della struttura fondante delle sceneggiature cinematografiche²⁷. L'idea da cui prende le mosse lo studio di Vogler è che tutte le narrazioni ricorrono a *topoi* o schemi permanenti²⁸: vettori di senso, attraverso i quali le culture umane costruiscono le esperienze di vita²⁹. Ogni racconto parte da una situazione di equilibrio, che viene infranto dal prefigurarsi di una realtà potenzialmente ostile. Il protagonista è così posto di fronte a una difficile sfida, che egli affronta acquisendo le competenze necessarie

16 V. Aubert-Gamet, B. Cova, *Servicescape: From Modern Non-Places to Postmodern Common Places*, in “Journal of Business Research”, 44 (1999), pp. 37-45.

17 Y.F. Tuan, *Space and place: humanistic perspectives*, in “Progress in Geography”, n. 6 (1974), pp. 211-252.

18 S. Borghini, *Store design e Servicescape. Il “place” nella relazione con il cliente*, in S. Castaldo, C. Mauri (a cura di), *Store management. Il punto vendita come piattaforma relazionale*. Milano, 2005, pp. 108-141.

19 Cfr. E.J. Arnould, L.L. Price, *River Magic: Extraordinary Experience and the Extended Service Encounter*, in “Journal of Consumer Research”, Vol. 20, n. 1 (1993), pp. 24-45; E.J. Arnould, L.L. Price, G.M. Zinkhan, *Consumers*. New York, 2002; R. Moisio, E.J. Arnould, *Extending the dramaturgical framework in marketing: Drama structure, drama interaction and drama content in shopping experiences*, in “Journal of Consumer Behaviour”, Vol. 4, n. 4 (2005), pp. 246-256; A. Fontana, *Space drama. Raccontare gli spazi commerciali. Appunti per ideare e allestire fiere, store ed exhibition con lo storytelling*, Milano, 2014.

20 S.L. Vargo, R.F. Lush, *Evolving to a New Dominant Logic for Marketing*, in “Journal of Marketing”, Vol. 68, January (2004), pp. 1-17; Id., *Service-dominant logic: continuing the evolution*, in “Journal of the Academy of Marketing Science”, Vol. 36, n. 1 (2008), pp. 1-10

21 W.R. Fisher, *Narration as a human communication paradigm: the case of public moral argument*, in “Communication Monographs”, n. 51 (1984); J. Bruner, *The narrative construction of reality*, in “Critical Inquiry”, n. 18 (1991), pp. 1-21.

22 B. Czarniawska, *Narrating the organization. Dramas of institutional identity*. Chicago, 1997.

23 D.M. Boje, *Stories of the Storytelling Organization: A Postmodern Analysis of Disney as “Tamara-Land”*, in “The Academy of Management Journal”, Vol. 38, n. 4 (1995), pp. 997-1035.

24 H. Jenkins, *Convergence culture: where old and new media collide*, New York, 2006.

25 E. Scholes, D. Clutterbuck, *Communication with Stakeholders. An Integrated Approach*, in “Long Range Planning”, Vol. 31, n. 2 (1998), pp. 227-238.

26 G. Qualizza, *Lo storytelling nella comunicazione d'impresa*, in “Tigor: Rivista di Scienze della comunicazione”, Vol. 1, n. 2 (2009), pp. 4-17.

27 C. Vogler, *The Writer's Journey: Mythic Structure for Storytellers and Screenwriters*, S.I.: 1992.

28 V. Propp, *Morfologija skazki*. Sankt Peterburg, 1928; J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, 1949.

29 A. Fontana, *Manuale di Storytelling*. Milano, 2009.

e superando vari ostacoli, fino allo scontro decisivo con il principale antagonista. Con la vittoria sul campo il protagonista porta a termine la sfida ed è in grado di ristabilire l'equilibrio perduto: non un semplice ritorno all'antecedente *status quo*, ma una nuova situazione, che presuppone un *reframing* del campo percettivo e un'esperienza di trasformazione personale.

Con riferimento ai luoghi dello shopping, si può ipotizzare che - alla luce dello schema di Vogler - ogni esperienza di visita si articola in quattro fasi³⁰:

- "varco della soglia": il consumatore viene attratto mediante messaggi ed elementi di richiamo (vetrina, insegna, pubblicità, ecc.) all'interno dello store e, a partire dall'area di decompressione, entra in contatto con l'atmosfera e con il racconto fisico di un mondo "altro", percepito come diverso rispetto a quello della vita abituale;

- "cooptazione emotiva": il consumatore comincia a familiarizzare e a interagire con questo mondo. In questa fase giocano un ruolo centrale gli stimoli sensoriali (suoni, forme, colori, sensazioni tattili e olfattive), così come i percorsi di visita, i punti focali presenti nel negozio, le complementarità tra zone calde e zone fredde presenti nella superficie di vendita;

- "sfida centrale": il consumatore, che sempre più si identifica con il mondo narrativo del punto vendita, incontra il prodotto. È una situazione critica e potenzialmente problematica, nella quale i desideri del soggetto si misurano con una serie di vincoli e di limitazioni (budget disponibile, limiti di tempo, ampiezza e profondità dell'offerta, ecc.). In questa fase, le tecniche di *visual display* e lo studio delle aggregazioni merceologiche possono agevolare il percorso di scelta del consumatore, ma anche prospettare soluzioni imprevedute e inaspettate, favorendo l'acquisto d'impulso;

- "ritorno alla vita abituale": il consumatore viene accompagnato fuori dal mondo narrativo dello store, ma sente che l'esperienza che ha vissuto lo ha arricchito e trasformato interiormente, lasciandogli in eredità un insieme di be-

30 A. Fontana, *Space drama. Raccontare gli spazi commerciali. Appunti per ideare e allestire fiere, store ed exhibition con lo storytelling*, Milano, 2014.

nefici (es.: una varietà di emozioni, una nuova conoscenza, una nuova prospettiva, ecc.), non riducibili al puro e semplice possesso del prodotto acquistato. In questo senso, la costruzione di un ecosistema comunicativo - tanto *online* quanto *offline* - attorno al punto vendita consente di prolungare l'impatto dell'esperienza vissuta oltre i limiti fisici dello store.

A sua volta, questo schema può essere declinato in una molteplicità di variazioni e di contenuti, in base ai diversi significati (*core stories*), attribuiti dai soggetti alle esperienze di cui sono protagonisti. A questo proposito, Fontana suggerisce che vicende personali, incontri ed eventi con cui ci si confronta nella vita quotidiana possano essere ricondotti a quattro "miti fondativi", ossia a degli archetipi di sceneggiatura, a dei copioni di base, cui corrispondono altrettante linee narrative e altrettante pratiche spaziali³¹:

1 *miti di forza* (racconti di potere e di sicurezza): fanno parte di questa categoria tutti i copioni fondati sulla ricerca di una forma di supremazia nei confronti del resto del mondo: dal dominio razionale su di sé al desiderio di esprimersi attraverso performance di vita migliori fino all'asservimento degli altri per i propri scopi. In questo contesto lo spazio acquista significato in quanto portatore di una performatività che consente di incrementare la potenza vitale, personale e professionale dei soggetti;

2 *miti di cura* (racconti di guarigione e di protezione): appartengono a questa categoria tutti i copioni in cui i temi della dedizione, della sollecitudine e della premura (nei confronti di se stessi e degli altri) dominano la scena. In questo contesto assume particolare rilievo la creazione di gruppi amicali coesi, basati sulla collaborazione e sull'aiuto reciproco. Fanno da sfondo a questi racconti ambienti in cui il soggetto si sente protetto e accolto nei suoi bisogni esistenziali, trovando risposta alle sue fragilità e alle sue incertezze;

3 *miti di evasione* (racconti di divertimento e di scoperta): possono essere ricondotti a que-

31 Op.cit.; A. Fontana, *Storytelling d'impresa*. Milano, 2016, pp. 185-204.

sta categoria tutti i copioni in cui si manifesta una contro-azione e dove diventa norma l'atto di fuggire da qualcosa, fosse anche la banale routine della vita quotidiana. In questa prospettiva, gli spazi vengono ri-significati come teatri, ove mettere in scena un ampio set di comportamenti, che possono andare dalla ricerca di occasioni di svago e divertimento fino all'esplorazione di forme di vita basate sulla disobbedienza e sulla trasgressione;

4 miti di salvezza (racconti di liberazione e di rinascita): rientrano in questa categoria tutti i copioni in cui il protagonista cerca di salvarsi da un dramma o da una persecuzione, andando alla ricerca di rifugio e di protezione. In questo contesto, gli spazi acquistano significato nella misura in cui si propongono come ri-generatori di vita, in grado di mettere il soggetto al riparo tanto da errori e incapacità fondamentali, quanto dai piccoli disagi della vita di ogni giorno.

L'ipotesi su cui si basa la presente indagine è che questo modello possa essere applicato allo studio delle pratiche spaziali all'interno di un centro cittadino. L'intento è quello di superare alcuni limiti impliciti in gran parte delle ricerche dedicate a questi temi: finora sono state infatti prese in esame prevalentemente grandi realtà (Milano, Parigi)³², trascurando le dinamiche che si sviluppano nei centri più piccoli, ove si concentra - non solo in Italia, ma anche in larga parte del Centro Europa - il grosso della popolazione complessiva.

Tali studi si sono inoltre avvalsi prevalentemente di approcci di carattere etnografico, basati sul metodo dell'osservazione diretta: questa soluzione ha consentito di mettere in luce una pluralità di modalità di fruizione dell'ambiente urbano e degli spazi commerciali, avvalorando l'ipotesi che il visitatore, nel momento in cui «consuma» ed esperisce uno spazio, lo «costruisce» e vi attribuisce una serie di valori e significati personali. Il limite di tali ricerche risiede tuttavia nella limitata consistenza numerica dei campioni osservati (il monitoraggio si riferisce

32 J.-M. Floch, *Etes-vous arpenteur ou somnambule? L'élaboration d'une typologie comportementale des voyageurs du métro*, cit.; S. Pomodoro, «Pratiche spaziali all'interno dei luoghi contemporanei del commercio», cit.

in genere a poche decine di casi) e nel carattere puramente qualitativo degli strumenti di rilevazione utilizzati.

2. DISEGNO DI RICERCA

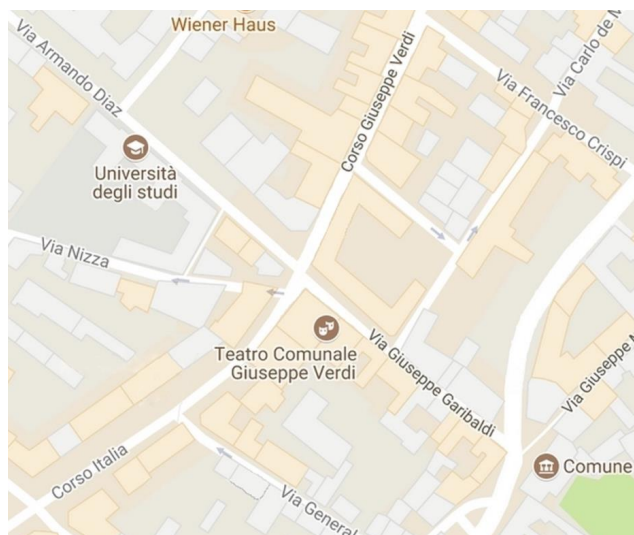
Per rispondere agli obiettivi della ricerca, è stata condotta una ricerca esplorativa, che ha focalizzato l'attenzione sulle pratiche spaziali, attivate da soggetti che frequentano il centro di Gorizia. Si tratta di un contesto urbano di dimensioni medio-piccole, situato in un'area di frontiera, storicamente caratterizzata dall'incontro tra una pluralità di lingue e di culture e contrassegnata negli ultimi anni da importanti fenomeni di trasformazione urbanistica e territoriale, come l'apertura del confine tra Italia e Slovenia, l'insediamento di grandi superfici commerciali, lo sviluppo di importanti infrastrutture logistiche³³. Questi eventi, nel loro insieme, stanno trasformando Gorizia e il territorio circostante in un iper-luogo: un catalizzatore di flussi, di merci e di persone³⁴, chiamato a valorizzare la tradizionale vocazione turistica e l'attitudine a proporsi come luogo d'incontro e di relazioni.

L'indagine ha interessato le principali vie del centro storico, in particolare il tratto terminale di Corso Italia e le zone pedonali di Via Garibaldi e di Corso Verdi. È un'area su cui gravitano una settantina di esercizi commerciali tra abbigliamento, benessere e cura della persona, bar e caffè, banche, gioiellerie, librerie, supermercato, ecc., oltre al teatro comunale e alle sedi di associazioni, gallerie d'arte, istituti universitari, uffici pubblici e studi professionali.

Fig. 1 - Area interessata alla rilevazione

33 Al primo gennaio del 2017 l'agglomerato urbano contava, nel suo complesso, 72.811 abitanti, suddivisi tra il comune italiano di Gorizia, con il centro storico, ove si è svolta la rilevazione (34.742 ab.), e i comuni sloveni di Nova Gorica (31.825 ab.) e di Šempeter-Vrtojba (6.244 ab.). Fonti: Istat - Istituto Nazionale di Statistica (<http://demo.istat.it/pop2017/index.html>); Statistical Office of the Republic of Slovenia (<http://pxweb.stat.si/pxweb/dialog/statfile1.asp>)

34 M. Agnoletto, A. Delpiano, M. Guerzoni, *La civiltà dei Superluoghi. Notizie dalla metropoli quotidiana*. Bologna, 2007.



Il materiale empirico è stato raccolto mediante un'osservazione diretta, "non partecipante", nel corso di una serie di rilevazioni effettuate tra gennaio e febbraio del 2017, lungo un arco temporale che va dall'inizio dei saldi invernali fino al lancio delle nuove collezioni: si tratta di una tecnica "non intrusiva", che consente l'esame di un fenomeno ancora poco esplorato e raramente studiato in letteratura³⁵. Il campione (di convenienza) risulta formato da 244 casi, riconducibili a molteplici fasce d'età percepita: le unità d'indagine sono costituite da singoli individui (sia di genere maschile, che di genere femminile), ma anche da coppie, gruppi familiari, gruppi di amici. Le rilevazioni sono state condotte in situazioni diverse (fine settimana, giorno di mercato, normale giornata lavorativa) e in fasce orarie differenti (al mattino, nel primo pomeriggio, in prossimità dell'orario di chiusura dei negozi), tenendo conto delle diverse possibili direzioni di visita (es.: da Corso Italia verso Corso Verdi, da Corso Verdi verso Corso Italia, ecc.). Ogni sessione di osservazione aveva inizio nel momento in cui un soggetto entrava nell'area interessata alla rilevazione e proseguiva in maniera sistematica per l'intera durata del percorso di visita.

Tab. 1 - Relazione tra i membri dell'unità osservata
Una sola risposta: in corsivo percentuali su casi validi

³⁵ G. Delli Zotti, *Introduzione alla ricerca sociale*. Milano, 2004.

| | Frequenza | % |
|---|-----------|-------|
| Single (M/F) | 117 | 48,0 |
| Coppia (lui e lei) | 41 | 16,8 |
| Coppia di amiche | 28 | 11,5 |
| Famiglia (genitori con figli piccoli) | 19 | 7,8 |
| Gruppo di amici/amiche (almeno tre persone) | 12 | 4,9 |
| Gruppo di amiche (almeno tre persone) | 9 | 3,7 |
| Famiglia (genitori con figli adolescenti) | 8 | 3,3 |
| Altre situazioni | 10 | 4,0 |
| Totale casi validi | 244 | 100,0 |

Fonte: elaborazione dell'autore

Gli strumenti di rilevazione utilizzati sono stati due:

- sintetico resoconto scritto, elaborato dal rilevatore in forma di "micro-racconto", riguardante il percorso e le attività in cui i consumatori risultavano impegnati. In questo modo si è evitato di scindere pratiche di consumo complesse e dal carattere processuale in una meccanica sequenza di comportamenti artificialmente slegati l'uno dall'altro;

- descrizione analitica dei casi (composizione, età percepita, relazione, ecc.) e delle attività osservate (es.: passeggia, telefona, guarda le vetrine, entra in un negozio, ecc.), per la quale si è utilizzata come base una scheda di rilevazione, organizzata nella forma di questionario a risposta chiusa.

L'analisi del materiale empirico si è articolata in due momenti. In una prima fase, i "micro-racconti" sono stati esaminati, con approccio simbolico-interpretativo, in riferimento a tre differenti livelli d'indagine³⁶:

- 1- interazione con lo spazio fisico e con l'ambiente sociale (ritmo, traiettoria, comportamenti di consumo, modalità di relazione tra i soggetti, ecc.);

- 2- *topoi* e temi ricorrenti, riconducibili allo schema narrativo rintracciabile nei comporta-

³⁶ S. Pomodoro, *Pratiche spaziali all'interno dei luoghi contemporanei del commercio*, cit.; A. Michaud Trévinal, «Shopping in a mall: A typology of four shopping trips», cit.

menti messi in atto dai soggetti (elementi di richiamo, oggetti del desiderio, sfide e ricompense, ecc.);

3- dimensione assiologica, con specifico riguardo per i significati attribuiti dai consumatori agli spazi del centro cittadino. Su questa base, è stato possibile ipotizzare l'esistenza di cinque strategie narrative, corrispondenti ad altrettanti profili di consumo.

Su questa base, è stato possibile ipotizzare l'esistenza di cinque strategie narrative, corrispondenti ad altrettanti profili di consumo.

Successivamente, i dati di carattere quantitativo, raccolti attraverso le schede di rilevazione, sono stati elaborati con l'ausilio del software SPSS, con l'obiettivo di raggruppare i casi in cluster omogenei. A tal fine, si è fatto ricorso alla tecnica denominata *twostep cluster analysis*, basata su un algoritmo che permette di considerare simultaneamente variabili di tipo misto, sia continue che categoriali³⁷. Il processo di raggruppamento statistico dei casi richiede la delimitazione del campo d'indagine a poche variabili significative e l'esclusione di variabili ad elevata correlazione³⁸. Ciò ha portato ad individuare tre *variabili chiave*, dotate di un adeguato potenziale interpretativo:

- caratteristiche dell'andatura (continua/con soste);
- ingresso in almeno un punto vendita;
- presenza di una pausa-relax ai tavoli di un bar, di un caffè o di una pasticceria.

Per quanto la procedura *twostep* preveda la possibilità di autodeterminare il numero ideale dei gruppi, si è preferito fissare a priori il numero di classi, facendolo corrispondere a quello delle "strategie narrative", emerse dalla prima fase di esame qualitativo: è stato così possibile verificare la coerenza delle ipotesi formulate

37 T. Chiu, D. Fang, J. Chen, Y. Wang, C. Yeri, «A robust and scalable clustering algorithm for mixed type attributes in large database environment», in AA.VV., *Proceedings of the 7th ACM SIGKDD International Conference on Knowledge Discovery and Data Mining*, San Francisco, California, August 26-29, 2001, pp. 263-268; G.P. Zaccomer, *Economia, statistica e territorio*, Udine, 2008, pp. 279-302.

38 G.P. Zaccomer, *Economia, statistica e territorio*, cit.

in tale contesto, ancorando le interpretazioni a precisi riscontri di carattere statistico.

3. RISULTATI

Una prima analisi, puramente descrittiva, dei dati di carattere quantitativo, registrati mediante la scheda di rilevazione, mette in luce l'ampio spettro di attività in cui è coinvolto chi frequenta il centro storico. La visita a uno o più negozi (75,8%) e il classico "giro per vetrine" (52,5%) si affiancano ad altri interessi: fare una passeggiata (65,6%), concedersi delle soste (63,9%), comunicare tramite smartphone e tablet (26,6%), sedersi in un bar/caffè/pasticceria (17,6%). Si segnala inoltre la propensione a socializzare (59,8%) da parte di quanti frequentano le vie del centro cittadino, un'esperienza che appare connotata da una forte componente relazionale.

Tab. 2 - Attività svolte durante la visita al centro di Gorizia Più di una risposta. In corsivo percentuali su casi validi

| | Totale campione | |
|---|-----------------|-------|
| | Freq. | % |
| Entra in (almeno) un negozio | 185 | 75,8 |
| Passeggia/cammina lentamente | 161 | 65,6 |
| Si ferma, fa delle soste | 156 | 63,9 |
| Incontra/parla con altre persone (escluso personale di vendita) | 146 | 59,8 |
| Guarda le vetrine | 128 | 52,5 |
| Cammina con passo veloce | 84 | 34,4 |
| Utilizza cellulare/smartphone o tablet | 65 | 26,6 |
| Si siede in un bar/caffè/pasticceria | 43 | 17,6 |
| Entra ed esce da uno o più punti vendita, senza acquistare | 41 | 16,8 |
| Fuma una sigaretta | 23 | 9,4 |
| Accompagna il cane | 19 | 7,8 |
| Fa footing | 3 | 1,2 |
| Si ferma a chiedere informazioni ad un passante | 2 | 0,8 |
| Totale campione | 244 | 100,0 |

Fonte: elaborazione dell'autore

Per quanto concerne la tipologia di acquisti³⁹, assumono un peso rilevante sia gli

39 I prodotti di consumo possono essere distinti in

shopping goods, ossia i beni ad acquisto occasionale e ponderato, come profumi, capi d'abbigliamento, complementi d'arredo, calzature e accessori, solitamente contrassegnati da un intenso investimento emozionale (40,3%), sia gli *experience goods*, legati alla sfera dell'intrattenimento, dell'arte, della cultura e dello spettacolo, che sono in grado di trasformare la frequentazione del centro cittadino in occasione di crescita personale, fonte di stimoli e di opportunità per ricaricare le energie (20,8%). Significative appaiono anche le attività di semplice approvvigionamento (26,6%), finalizzate all'acquisto di generi di prima necessità (*convenience goods*), come pane e latte, frutta e verdura, dentifrici, riviste, detersivi per il bucato, sigarette. Estremamente ridotta (2,6%) è invece la presenza di situazioni in cui si registra l'acquisto di *specialty goods*, cioè di oggetti pregiati, come capi firmati, gioielli e orologi di lusso, che richiedono un particolare sforzo d'acquisto. Solo occasionalmente (1,3%) si è potuta riscontrare un'attività finalizzata all'acquisto di *unsought goods*, categoria che comprende tutti i prodotti, che non vengono richiesti spontaneamente dal consumatore (es.: polizze assicurative). Un certo rilievo (8,4%) acquista infine la presenza di mix più variegati, basati sull'abbinamento di differenti tipologie di acquisti (es.: *shopping* ed *experience goods*) nel corso della stessa visita. Va peraltro rilevata la presenza di un numero considerevole di situazioni, in cui i soggetti osservati non fanno acquisti o non entrano in alcun punto vendita.

Tab. 3 - Tipologia degli acquisti
Una sola risposta: in corsivo percentuali su casi validi

cinque tipi - *convenience goods*, *shopping goods*, *specialty goods*, *experience goods*, *unsought goods* -, considerando l'impegno dedicato e la frequenza di acquisto. In proposito, cfr. G. Iasevoli, R. Resciniti, «Il prodotto», in G. Cristini (a cura di), *La guida del Sole 24ore al marketing*, Milano, 2009, pp. 391-419.

| | Frequenza | % |
|---|-----------|-------|
| <i>Shopping goods</i> , beni ad acquisto occasionale e ponderato (es.: profumi, calzature, abbigliamento ed accessori, oggetti di arredamento, ecc.) | 62 | 40,3 |
| <i>Convenience goods</i> , beni ad acquisto frequente e ripetuto (es. pane e latte, dentifrici, riviste, detersivi per il bucato, sigarette, ecc.) | 41 | 26,6 |
| <i>Experience goods</i> , prodotti/servizi che si identificano con l'esperienza vissuta dal cliente (es.: intrattenimento, arte, cultura, spettacoli) | 32 | 20,8 |
| <i>Mix di prodotti differenti</i> (es.: <i>Shopping</i> + <i>Experience goods</i> , ecc.) | 13 | 8,4 |
| <i>Specialty goods</i> , beni che richiedono un particolare sforzo d'acquisto (es.: automobili, capi firmati, orologi di lusso, cristalli pregiati, ecc.) | 4 | 2,6 |
| <i>Unsought goods</i> , beni non richiesti spontaneamente dal consumatore (es.: assicurazioni sulla vita, enciclopedie, ecc.) | 2 | 1,3 |
| Totale casi validi | 154 | 100,0 |
| Non effettuati acquisti/Non entra in alcun punto vendita | 90 | |

Fonte: elaborazione dell'autore

Questi dati suggeriscono la presenza di una pluralità di percorsi, di forme complesse di interazione con l'ambiente urbano, al quale vengono di volta in volta attribuiti significati differenti. A questo proposito, l'esame delle osservazioni di carattere qualitativo suggerisce l'opportunità di ricondurre i "micro-racconti" elaborati dai rilevatori a cinque profili di consumo, in ciascuno dei quali l'ambiente urbano acquista significato alla luce di una specifica strategia narrativa⁴⁰ (Fontana, 2014; Id.; 2016):

1 il passante:

si limita ad attraversare il centro storico, seguendo una traiettoria lineare e senza interagire con le stimolazioni presenti lungo il percorso. Si muove da solo, solitamente a passo veloce. Nel mentre cammina, usa spesso lo smartphone o un altro dispositivo tecnologico, astrandosi dal contesto circostante, concepito esclusivamente come spazio di transito.

Prima mattina. Signore sui 35 anni con valigetta da lavoro in mano. Cammina con passo veloce e sicuro

40 A. Fontana, *Space drama. Raccontare gli spazi commerciali*, cit.; Id., *Storytelling d'impresa*, cit.

lungo Corso Italia, dopo aver superato l'incrocio con via IX Agosto. Si mantiene sempre sullo stesso lato della strada, senza degnare nemmeno di uno sguardo le vetrine che incontra. Guarda sempre diritto davanti a sé, concentrato sull'obiettivo da raggiungere. All'altezza di via Diaz svolta a sinistra e si dirige verso il portone d'ingresso dell'Università. Oltrepassa l'atrio e raggiunge gli uffici dell'Insiel, un'azienda informatica che si affaccia sul giardino interno.

Metà pomeriggio. Giovane dall'apparente età di 20-24 anni procede diritto lungo Corso Verdi e Corso Italia. Resta sempre sul marciapiede sinistro. In testa indossa una vistosa cuffia stereo: cammina a passo di musica con ritmo moderatamente accelerato e richiamando nei movimenti del corpo i passaggi più coinvolgenti della colonna sonora che sta ascoltando. Non incontra nessuno, non guarda nessuna vetrina, non entra in alcun punto vendita.

Si potrebbe parlare in questo caso di una sorta di "grado zero" del racconto: lo spazio urbano si configura come una pagina bianca, ovvero come porta d'accesso a "narrazioni" che sviluppano altrove i propri sensi;

2 lo stratega:

viene in centro per fare acquisti "programmati", seguendo un percorso pianificato e cercando di ottimizzare i tempi. Lo sguardo è diretto, focalizzato sulla meta da raggiungere. La traiettoria lineare.

Madre e figlia: la prima sui 50 anni, l'altra sui 25. Sono a bordo di un SUV che proviene dall'incrocio antistante l'edificio delle Poste. Nel tratto compreso tra via Petrarca e via Crispi accostano per pochi istanti l'auto al marciapiede, senza spegnere il motore. È sera e manca poco alla chiusura dei negozi. La figlia scende per effettuare un acquisto mirato presso Tigotà, uno store che vende prodotti per l'igiene personale e articoli per la pulizia della casa. Entra senza guardare la vetrina. I movimenti sono rapidi, focalizzati sull'obiettivo da raggiungere nel minor tempo possibile. Mentre aspetta in macchina, la madre approfitta per dare un'occhiata veloce al cellulare. Poi spegne il motore. Dopo pochi minuti la figlia è di ritorno: ripartono a gran velocità, svoltando in direzione di via Crispi ed uscendo dall'area oggetto di rilevazione.

In questo caso potremmo parlare di un racconto di potere e di forza, che presuppone un approccio performativo all'ambiente urbano, inteso come spazio d'acquisto e concepito

come occasione per esercitare azioni orientate al miglioramento delle prestazioni personali, mediante il (rassicurante) esercizio di forme di controllo sull'ambiente esterno;

3 l'esploratore:

frequenta il centro cittadino per trascorrere in maniera piacevole il tempo libero, pronto a incuriosirsi per tutte le stimolazioni che incontra lungo il percorso. Cammina lentamente e gira spesso in compagnia, spesso seguendo una traiettoria diagonale. Lo sguardo è ampio e ricettivo. In pratica, svolge un'attività di *window shopping*, guidata da motivazioni esplorative e ricreative e non finalizzata all'acquisto.

Tarda mattinata. Una signora sui 45-50 anni cammina a velocità moderata lungo il Corso Verdi, giungendo da Via Petrarca. Ha un'aria seria e riservata, come se nell'intimo fosse gravata da qualche preoccupazione. Oltre alla borsetta, tiene in mano una voluminosa borsa da lavoro: potrebbe essere un'insegnante al termine dell'orario di servizio. Non sembra avere un obiettivo ben preciso, tranne forse il desiderio di concedersi un attimo di distrazione. Supera un signore anziano che procede con grande lentezza e lo saluta con un cenno di sorriso. Si guarda intorno. E si scioglie... Butta prima un'occhiata alla vetrina di *Elite*. Si ferma poi, più a lungo, davanti alla vetrina di *G.Franco*. Prosegue quindi a passo spedito. Attraversa la strada, si dirige verso il *Caffè Teatro*, forse alla ricerca di qualche collega in pausa, ma, non riconoscendo nessuno all'interno, decide di proseguire lungo il Corso Italia. Cammina rapidamente. Svolta in via General Cascino e si ferma a guardare la vetrina del negozio *Hart Flora*. Poi prosegue lungo la stessa via, uscendo definitivamente dall'area oggetto di rilevazione.

In questo caso si può parlare di un racconto di cura: l'ambiente urbano - inteso come spazio vetrina, ovvero come specchio su cui proiettare sogni e desideri, svolge una funzione "terapeutica", viene cioè argomentato come dispositivo in grado di restituire al soggetto una condizione di benessere, legata all'acquisizione di nuove conoscenze e al superamento delle ansie e delle incertezze che caratterizzano la vita quotidiana;

4 il conviviale:

interpreta il centro come uno spazio di relazione, ove incontrare amici e conoscenti. È un soggetto aperto e curioso nei confronti dell'ambiente, che

solitamente si intrattiene a lungo ai tavoli di un bar, di un caffè o di una pasticceria.

Due amiche sui 40 anni si fermano per alcuni minuti a parlare davanti al punto vendita *Foto Medeot*. Si capisce che è un incontro casuale, non programmato: le due appaiono piacevolmente sorprese e rilassate, si guardano intorno, sorridono. Nel mentre parlano, una delle due digita alcuni messaggi al proprio smartphone. Poi decidono di proseguire, tenendosi sempre sullo stesso lato della strada. Camminano lentamente, fermandosi di tanto in tanto per guardarsi in faccia. Conversano animatamente, senza buttare neanche un occhio alle vetrine dei negozi. La mimica facciale esprime coinvolgimento nella situazione. Lo sguardo è ampio, non concentrato su un singolo particolare. Salutano intanto una conoscente che sopraggiunge dal lato opposto della via e si separano infine davanti al supermercato *Despar*. Una delle due prosegue verso l'area dei parcheggi in via Morelli. L'altra continua lungo il Corso Verdi, per girare alla fine in via Garibaldi. Qui segue un percorso diagonale, prima di entrare all'interno della *Pasticceria Centrale*, dove ha appuntamento con un'altra amica. Le due si siedono a un tavolo e si trattengono a lungo all'interno del locale.

Si può parlare a questo proposito di una narrazione di evasione, ove l'ambiente urbano viene ri-appropriato come spazio di relazione, occasione per rispondere a un bisogno di svago e di divertimento;

5 il collezionista di esperienze:

è un soggetto ibrido, che utilizza una pluralità di strategie nel corso della stessa visita. Inizialmente, si dirige con passo sicuro verso un punto vendita selezionato, dove effettua acquisti pianificati. Superata questa fase, si trasforma, andando in giro per vetrine, facendo acquisti non programmati, entrando e uscendo dai negozi.

Donna single sui 45-50 anni: si muove con passo sicuro, come se sapesse esattamente dove andare. Entra in una merceria (*De Bortoli*): resta all'interno per qualche istante ed esce con un piccolo acquisto, che ripone subito in borsetta. A questo punto cambia strategia e si lascia trasportare dall'ispirazione del momento. Va un po' avanti, guarda con attenzione la vetrina di *Tomani*, alza gli occhi verso l'insegna del piccolo negozio *Yamamay*, dà un'occhiata veloce alle vetrine di *St. James* e a quelle di *Follie-Follie*, infine si ferma davanti alla vetrina di *Salmoiraghi e Viganò*, indecisa se entrare oppure no. Riprende il cammino e torna indietro: guarda nuovamente, ma con

maggior attenzione, le vetrine di *Follie-Follie*. Risale fino all'altezza del Caffè Teatro. Svolta in via Garibaldi e continua a camminare a passo lento e a zig zag, buttando un occhio alle vetrine ai lati opposti della via: prima *Ferdi* poi *Unica Casa*. Infine, si dirige verso l'area dei parcheggi a lato del Municipio.

Siamo dunque di fronte a un racconto di liberazione e di rinascita, ove l'ambiente urbano viene ri-significato come spazio poli-funzionale, terreno di scontro tra opposte tensioni interiori: qui il soggetto ha l'opportunità di transitare dal limitante ruolo di *convenience shopper* alla gratificante condizione di *recreational shopper*.

I risultati della *cluster analysis* confermano la plausibilità di queste ipotesi. I cinque cluster risultano ben separati e dotati di elevata coesione interna, con un coefficiente di *silhouette* paria 0,9. Il gruppo più numeroso appare quello dei collezionisti di esperienze (33,6% del campione). Seguono gli strateghi (24,6%), i conviviali (17,6%), gli esploratori (16,0%) e i passanti (8,2%). Lo studio delle tavole di contingenza consente di analizzare la distribuzione percentuale di una pluralità di variabili in ciascuno dei cluster: come evidenziato nella Tab. 1, si ottengono per questa via ampi riscontri relativi alle cinque strategie narrative e ai corrispondenti profili di consumo "tratteggiati" in base alle osservazioni di carattere qualitativo.

In particolare, il *passante* svolge un'attività di semplice transito lungo le vie del centro: cammina a passo veloce (80,0% dei casi), seguendo un percorso prestabilito (95,0%) e una traiettoria lineare (85,0%), con l'obiettivo di raggiungere mete situate al di fuori dell'area di rilevazione (es.: università, sede di lavoro, stazione dei treni, ecc.) o finalità che non hanno alcun rapporto con l'attività di shopping (es.: passeggiata con il cane, footing prima di cena, ecc.). Si muove per lo più da solo (80,0%), come se fosse chiuso all'interno di una "bolla comunicativa": appare concentrato sui propri pensieri (75,0%) e poco incline a interagire con le stimolazioni che incontra lungo il percorso. Guarda raramente le vetrine (solo nel 15,0% dei casi) e non entra mai all'interno di un punto vendita.

Tab. 4 - Pratiche spaziali e strategie narrative

| Figura | Attività prevalenti | Organizzazione del percorso | Core-story | Oggetto del desiderio | Spazio "costruito" da parte del visitatore |
|-----------------------------|---|---------------------------------------|---|---|---|
| Passante | Transito a passo veloce Utilizzo smartphone | Lineare | Incipit narrativo: soglia d'accesso ad altri racconti | Essere altrove | Spazio di transito: passaggio obbligato |
| Stratega | Acquisto Transito a passo veloce | Lineare | Un racconto di potere e di forza | Miglioramento self-concept Controllo sull'ambiente esterno | Spazio performativo |
| Esploratore | Window shopping Passeggio Soste frequenti | Lineare Diagonale Destruzzurato | Un racconto di cura | Benessere interiore Superare ansie ed incertezze | Spazio vetrina: "specchio delle mie brame" |
| Conviviale | Passeggio Visita a punto vendita Incontro con altre persone | Diagonale | Un racconto di evasione | Svago e divertimento | Spazio di relazione |
| Collezionista di esperienze | Acquisto Passeggio Soste frequenti | Vario e complesso | Un racconto di liberazione e di rinascita | Dilatare le proprie possibilità | Spazio poli-funzionale: terreno di scontro tra opposte tensioni |

Fonte: elaborazione dell'autore

Fa tuttavia un uso intensivo delle nuove tecnologie: al netto delle "duplicazioni", il 50% dei passanti utilizza almeno un dispositivo digitale, in primo luogo per tenersi in contatto con amici e conoscenti. Possiamo dunque ipotizzare che un soggetto di questo tipo, nonostante la maschera di apparente indifferenza e *nonchalance* con cui attraversa il centro cittadino, vada alla ricerca di spazi più ampi, a cavallo tra *online* e *offline*, ove dar corpo a forme di "convivialità connessa", predili-

gendo forme di ri-appropriazione dell'ambiente urbano mediate dalle nuove tecnologie. In questo senso, anche l'ascolto della musica in cuffia tramite smartphone o lettore mp3 (15,0% dei casi) non crea disconnessioni rispetto al contesto circostante, ma permette di conferire un ritmo e una connotazione emozionale all'azione di camminare lungo le vie del centro.

Tab. 5 - Attività svolte durante la visita al centro città
Più di una risposta. Valori percentuali calcolati su singoli profili e su totale campione

| | Passante | Stratega | Esploratore | Conviviale | Collezionista | Totale |
|---|----------|----------|-------------|------------|---------------|--------|
| Guarda le vetrine | 15,0 | 13,3 | 87,2 | 55,8 | 72,0 | 52,5 |
| Fa acquisti (in almeno un punto vendita) | - | 91,7 | - | 90,7 | 73,3 | 83,2 |
| Entra ed esce dai negozi, senza acquistare | - | 11,7 | - | 16,3 | 32,9 | 16,8 |
| È in compagnia/incontra altre persone | 20,0 | 48,3 | 48,7 | 88,4 | 68,3 | 59,8 |
| Si siede in un bar/caffè/pasticceria | - | - | - | 100,0 | - | 17,6 |
| Accompagna il cane | 20,0 | 3,3 | 10,3 | 9,3 | 6,1 | 7,8 |
| Fa footing | 10,0 | - | - | - | 1,2 | 1,2 |
| Fuma una sigaretta | 10,0 | 6,7 | 5,1 | 14,0 | 11,0 | 9,4 |
| Si ferma a chiedere informazioni ad un passante | - | - | - | - | 2,4 | 0,8 |
| Casi validi | 20 | 60 | 39 | 43 | 82 | 244 |

Fonte: elaborazione dell'autore

Lo stratega si attiene ad un piano preciso, cer-

cando di ottimizzare i tempi (66,7%), seguendo un percorso prestabilito (86,6% dei casi) ed effettuando gli acquisti in un punto vendita selezionato o in una pluralità di punti vendita posti in sequenza. Si muove a passo veloce (65,0%), seguendo una traiettoria lineare (71,7%). Nel mentre cammina, tiene lo sguardo fisso in avanti (55,0%), concentrando l'attenzione sugli obiettivi da raggiungere (70,7%). Non si lascia dunque distrarre da qualsivoglia tipo di stimolazione: fa un uso estremamente limitato delle nuove tecnologie (interagisce con smart-

phone e tablet solo nel 21,7% dei casi) e raramente si ferma a guardare le vetrine (solo nel 13,3% dei casi), anche se in genere conclude la visita al centro città con un acquisto (91,7%).

In pratica, si dedica ad un'attività di *mission shopping*, caratterizzata da un approccio "minimalista" allo spazio pubblico, che non viene realmente vissuto ed esplorato, ma rivestito di significato solo attraverso il punto vendita di destinazione, ovvero in quanto "medium di connessione" tra punti vendita diversi.

L'*esploratore* in genere cammina lentamente

Tab. 6 - Rapporto con le tecnologie digitali
Più di una risposta. Valori percentuali calcolati su singoli profili e su totale campione

| | Passante | Stratega | Esploratore | Conviviale | Collezionista | Totale |
|--|----------|----------|-------------|------------|---------------|--------|
| Utilizza tecnologie digitali (al netto delle duplicazioni) | 50,0 | 23,3 | 30,8 | 32,6 | 30,5 | 30,7 |
| Usa il telefono/smartphone/tablet per comunicare con altre persone | 35,0 | 21,7 | 23,1 | 32,6 | 26,8 | 26,6 |
| Scatta delle fotografie | 0,0 | 0,0 | 5,1 | 0,0 | 6,1 | 2,9 |
| Ascolta musica | 15,0 | 3,3 | 2,6 | 0,0 | 0,0 | 2,5 |
| Interagisce con una vetrina digitale | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 1,2 | 0,4 |
| Non utilizza tecnologie digitali | 50,0 | 76,7 | 69,2 | 67,4 | 69,5 | 69,7 |
| Casi validi | 20 | 60 | 39 | 43 | 82 | 244 |

Fonte: elaborazione dell'autore

(79,5%) e senza porsi limiti di tempo (71,8%). Incuriosito da tutto quello che vede (46,2%), fa un uso limitato delle nuove tecnologie (solo nel 23,1% dei casi interagisce con smartphone e tablet) e vive il passeggio lungo le vie del centro come un momento di relax (56,4%). Si ferma spesso davanti alle vetrine (87,2%), pur senza mai effettuare acquisti. L'attitudine all'erranza genera nell'esploratore uno sguardo libero e distaccato, reso mobile dal continuo movimento del corpo: in un certo senso, questo soggetto incarna la versione contemporanea della figura ottocentesca del "flaneur", l'infaticabile camminatore che vaga per le vie di Parigi, osservando con curiosità il multiforme spettacolo dei *passages* e dei *boulevards*. Esprime infatti una forma di partecipazione distaccata alla vita della città e all'esperienza di shopping, sempre mediata dal senso della vista e dal rapporto con la vetrina.

Questa agisce come meccanismo di inclusione/esclusione: sollecita il visitatore a prolungare il piacere dello sguardo all'interno del negozio, ma al tempo stesso impedisce

di toccare con mano i prodotti esposti⁴¹. Possiamo ipotizzare che questa ambivalenza connoti anche il rapporto dell'esploratore con l'ambiente urbano: è la città stessa ad essere ri-significata come una grande "vetrina", dalla quale ci si lascia attrarre e sedurre, senza mai comprometersi definitivamente.

Le pratiche di consumo del *conviviale* si caratterizzano per la forte connotazione sociale: nell'88,4% dei casi si muove in compagnia oppure si ferma a parlare con amici e conoscenti.

La visita al centro cittadino è concepita come un momento di relax (55,8%), al quale dedicarsi senza particolari limiti di tempo (83,7%). Anche se il conviviale si attiene raramente a un percorso prestabilito (solo nel 20,9% dei casi), la sosta in un bar/caffè/pasticceria rappresenta una "tappa obbligatoria". Siamo dunque in presenza di un approccio ludico e poli-sensoriale all'ambiente urbano, come evidenziato dallo sguardo ampio (65,1%) e dalla mimica

⁴¹ Cfr. V. Codeluppi, *Metropoli e luoghi del consumo*, Milano-Udine, 2014.

facciale, che suggeriscono coinvolgimento nella situazione (46,5%). In sostanza, possiamo parlare di una fruizione condivisa dello spazio pubblico, che viene ogni volta rivestito di significati originali e inaspettati, in quanto luogo d'incontro e di relazione.

Il *collezionista di esperienze*, infine, si muove a passo lento (85,4%), sviluppando differenti strategie nel corso della medesima *shopping expedition*, talvolta mettendo a segno acquisti aggiuntivi rispetto a quelli inizialmente preventivati. Questa molteplicità

di accenti e di intonazioni si riflette anche nei movimenti: il percorso seguito appare in parte prestabilito, in parte deciso al momento (53,7%). caratterizzato da una grande varietà di traiettorie (diagonale: 32,9%, lineare: 39,0%, zig-zag/destrutturata: 24,4%, avanti/indietro: 3,7%). In genere, il collezionista ama guardare le vetrine (72,0% dei casi), ma manifesta anche una discreta propensione all'acquisto, concludendo una transazione nel 73,3% dei casi.

4. CONCLUSIONI

Tab. 7 - Comportamento motorio/gestuale e mimica facciale
Più di una risposta. Valori percentuali calcolati su singoli profili e su totale campione

| | Passante | Stratega | Esploratore | Conviviale | Collezionista | Totale |
|--|----------|----------|-------------|------------|---------------|--------|
| Passeggia/cammina lentamente | 20,0 | 35,0 | 79,5 | 81,4 | 85,4 | 65,6 |
| Si muove con passo veloce | 80,0 | 65,0 | 20,5 | 18,6 | 14,6 | 34,4 |
| Si attiene a un percorso prestabilito | 95,0 | 86,6 | 59,0 | 20,9 | 28,0 | 51,6 |
| Percorso deciso al momento | - | 6,7 | 12,8 | 11,6 | 18,3 | 11,9 |
| Percorso in parte prestabilito, in parte deciso al momento | 5,0 | 6,7 | 28,2 | 67,4 | 53,7 | 36,5 |
| Segue una traiettoria lineare | 85,0 | 71,7 | 59,0 | 30,2 | 39,0 | 52,5 |
| Cammina in diagonale | 15,0 | 23,3 | 23,1 | 46,5 | 32,9 | 29,9 |
| Traiettoria a zig-zag/destrutturata | - | 3,4 | 12,9 | 16,3 | 24,4 | 13,9 |
| Va avanti e indietro lungo la stessa via | - | 1,7 | 5,1 | 7,0 | 3,7 | 3,7 |
| Cerca di ottimizzare i tempi | 80,0 | 66,7 | 28,2 | 16,3 | 15,9 | 35,7 |
| Non ha un limite di tempo | 20,0 | 33,3 | 71,8 | 83,7 | 84,1 | 64,3 |
| Appare concentrato su un obiettivo | 70,0 | 70,7 | 15,4 | 9,3 | 13,6 | 31,5 |
| Sembra rilassato | 25,0 | 10,3 | 56,4 | 55,8 | 46,9 | 39,4 |
| Lo sguardo è fisso, diretto in avanti | 65,0 | 55,0 | 33,3 | 16,3 | 20,7 | 34,0 |
| Si guarda intorno | 25,0 | 33,3 | 53,8 | 65,1 | 65,9 | 52,5 |
| Sembra concentrato sui propri pensieri | 75,0 | 45,0 | 12,8 | 7,0 | 12,2 | 24,6 |
| Appare coinvolto nella situazione | 10,0 | 13,3 | 17,9 | 46,5 | 36,6 | 27,5 |
| Casi validi | 20 | 60 | 39 | 43 | 82 | 244 |

Fonte: elaborazione dell'autore

L'innovativo approccio utilizzato, che prende spunto dalle tecniche di storytelling, consente di ricondurre a chiavi interpretative coerenti una varietà di manifestazioni comportamentali, che un'indagine di carattere puramente statistico ridurrebbe a semplici collezioni di erranze e di spostamenti nello spazio: è così possibile identificare linee narrative, temi esistenziali, ansie da superare, ideali "tesori" e ricompense⁴², di cui i visitatori di un centro urbano vanno alla ricerca. Emergono inoltre i differenti processi di attribuzione di senso di cui questo contesto è fatto oggetto: in particolare, si scopre che la

42 A. Fontana, *Storytelling d'impresa*, cit.

meta del desiderio non è tanto il possesso materiale di un prodotto, quanto la possibilità di dare risposta a un insieme di esigenze e di motivazioni di natura profonda, che operano come mediatrici del legame tra ambiente, percezioni e comportamenti dei consumatori.

Sia le osservazioni di carattere qualitativo, sia i risultati della *cluster analysis*, confermano la presenza di quattro profili, le cui pratiche di consumo spaziale appaiono riconducibili alle quattro *core stories* individuate da Fontana. Si aggiunge tuttavia un quinto profilo, apparentemente refrattario ad ogni forma di interazione con l'ambiente urbano, in realtà orientato a dilatare i confini e i livelli spazio-

temporali con cui la città viene esperita, grazie anche all'apporto delle nuove tecnologie.

Si apre qui un interessante fronte di riflessione. A prima vista, la fruizione dei nuovi media e delle *devices* digitali entra in conflitto con l'esercizio di un'attività di shopping: raggiunge infatti l'apice tra i passanti, che si limitano ad attraversare il centro cittadino, mentre incontra notevoli resistenze sia tra gli strateghi, mossi da necessità di approvvigionamento, sia tra gli esploratori, maggiormente sensibili al richiamo delle vetrine. Possiamo tuttavia ipotizzare che canali fisici e canali virtuali tendano sempre più a integrarsi lungo un *continuum*, che può essere percorso in due sensi: nel primo caso, il soggetto raccoglie tutte le informazioni di cui necessita *online*, prima di dirigersi verso il punto vendita fisico selezionato, ove il prodotto desiderato viene acquistato (*mission shopping*); nel secondo caso, il soggetto si dedica *offline* ad un'attività di carattere esplorativo (*showrooming*), frequentando lo store fisico e le sue vetrine, ove la merce esposta viene visionata e testata in tranquillità, per concludere successivamente l'acquisto *online* nel sito che offre l'offerta più vantaggiosa per il prodotto desiderato.

Trattandosi di un'indagine puramente esplorativa, i risultati raccolti non sono ovviamente generalizzabili, ma possono comunque offrire indicazioni utili ad operatori commerciali e amministratori locali per una migliore gestione degli spazi pubblici.

Guardando alle sfide "manageriali", si segnala l'opportunità di favorire la coesistenza di una pluralità di "strategie narrative" all'interno del medesimo centro urbano, mediante l'offerta di una rete di percorsi iper-testuali, organizzati attorno a specifici temi, capaci di rendere strutturali le alleanze e vantaggiose le sinergie tra imprese operanti in differenti settori merceologici. Inoltre, valorizzando le componenti di convivialità che caratterizzano l'attività di shopping, il centro urbano è chiamato a definire meglio la sua *mission*, proponendosi come alternativa al freddo e anonimo impianto delle grandi strutture commerciali, ossia come ambito nel quale recuperare l'idea antica del commercio come momento di socializzazione. Affinché questa operazione abbia successo, è

però necessario ricostituire un'unità di senso tra i molteplici livelli e frammenti in cui il tessuto urbano appare oggi disperso e disgregato. In particolare, l'indagine mette in luce l'esigenza di affrontare il problematico rapporto con gli orizzonti immateriali aperti dalle nuove tecnologie, superando una visione esclusivamente centrata sui problemi di traffico (viabilità, parcheggi, rotatorie, ecc.), ossia sullo scambio e sulla circolazione dei beni tangibili, nella consapevolezza che nella città contemporanea «la circolazione delle idee e delle informazioni non è più una variabile del sistema, ma è divenuta il sistema stesso»⁴³.

Venendo alle prospettive per la ricerca, sarebbe opportuno estendere la rilevazione ai due grossi centri commerciali - uno in Italia, l'altro in Slovenia - aperti recentemente ai margini del centro urbano di Gorizia: ciò consentirebbe di raccogliere utili elementi di confronto relativi alle pratiche spaziali e alle strategie narrative attivate dai consumatori in tali ambienti. Sarebbe inoltre auspicabile che analoghe rilevazioni venissero condotte in una pluralità di contesti geografici, per verificare gli elementi di coerenza e dissonanza rispetto al quadro delineato nella presente indagine.

Dato che i materiali raccolti, sia di carattere qualitativo che di carattere quantitativo, si basano sul "percepito" dei rilevatori, potrebbe infine essere utile andare a sondare direttamente i vissuti e le motivazioni dei consumatori, commentando i risultati dell'indagine attraverso focus group e/o interviste in profondità.

Gabriele Qualizza, PhD con tesi in Economia e gestione delle imprese all'Università di Trieste, assegnista di ricerca presso il polo universitario di Gorizia, collabora con Brandforum.it, osservatorio culturale sul mondo delle marche; svolge inoltre attività didattica nell'area marketing e comunicazione d'impresa all'Università di Trieste, all'Università di Udine, presso la sede di Gorizia, e all'Università Cattolica di Milano nell'ambito del Master in

43 A. Semprini, «Il totem e la città incantata», cit., p. 107.

Comunicazione, marketing digitale e pubblicità interattiva.

È autore di Facebook Generation. I “nativi digitali” tra linguaggi del consumo, mondi di marca e nuovi media (Trieste, 2013), di Transparent Factory. Quando gli spazi del lavoro fanno comunicazione (Milano, 2010) e di Oltre lo shopping. I nuovi luoghi del consumo: percorsi, esplorazioni, progetti (Trieste, 2006).

gabriele.qualizza@brandforum.it

gabriele.qualizza@uniud.it

The Relevance of the Management of Communication Processes in Intensive Care Units

Daniela Zamolo

ABSTRACT

Background: A proper clinical risk management improves the healthcare quality and safety through communication systems that identify, evaluate and reduce the risk of injury with regard to patients and the organization itself. The Intensive Care Unit (ICU) represents a specific medical environment due to its high level of complexity, risk and dynamism that requires the integration of multidisciplinary teams to ensure life-saving care for critically ill patients. Professional interactions among the team members involved in critical care need to be in place in order to overcome difficulties in decision making. Lack of communication and miscommunication has been frequently shown as a contributing factor to adverse events. At present, there are few publications which present the evidence that a good level of collaboration and the use of communication tools improve the quality of critical healthcare consequently with a reduction of errors in ICU. Since it is impossible to eliminate human error and since communication represents an error source, the aim of this study is to demonstrate a close correlation between the employment of some fundamental communication strategies and the reduction of errors which will assure the safety and the quality of healthcare outcomes delivered in the ICU setting.

Materials and Methods: A national and international literature review has been performed through the selection of qualitative and quantitative medical and nursing papers which primarily focus on both the elements that impede and promote an effective professional communication between the staff working in ICU.

Results: Team members involved in critical healthcare are being made more aware that errors may be openly discussed in the team in order to foresee possible risks and adverse events for critically ill patients. The use of communication tools makes professionals more receptive to safety issues and better collaboration thereby

improving their perception of the safety and efficiency of critical healthcare, producing qualitative changes in behaviour and on the organization itself.

Conclusion: A shared employment of communication tools represents a useful methodology for the improvement of healthcare quality in ICU, ensuring patient safety. Efforts in improving communication strategies in line with Clinical Governance framework issues, such as continual professional development (CPD), statistical process control and clinical risk management, help to develop behaviour that can reduce the index of risk and its impact on critical healthcare outcomes.

Una valida gestione del rischio clinico contribuisce al miglioramento della sicurezza e della qualità dell'assistenza attraverso l'impiego di sistemi comunicativi che identificano, valutano e riducono il rischio, e gli eventi ad esso correlati, verso i pazienti e l'organizzazione. Deficit relazionali e comunicativi all'interno del team rappresentano un fattore di rischio rilevante all'insorgere di eventi avversi. L'unità di Terapia Intensiva è un contesto specifico in relazione all'elevato livello di complessità, dinamismo, continuità delle cure e non può prescindere da un'integrazione multidisciplinare efficace per garantire l'assistenza salvavita ai pazienti ricoverati in condizioni critiche. Un buon grado di collaborazione interdisciplinare e l'appropriatezza dei percorsi comunicativi tra i professionisti coinvolti nell'assistenza consentono di superare eventuali difficoltà di fronte alla presa di decisioni tempestive. A tutt'oggi vi è scarsa evidenza che un'adeguata collaborazione e l'impiego di strumenti comunicativi condivisi promuovano il miglioramento della qualità dell'assistenza con una riduzione del nume-

ro di errori e di rischio per il paziente di area critica. Data l'impossibilità di eliminare l'errore umano e, dacché un problema comunicativo interprofessionale costituisce una possibile fonte di errore, obiettivo del presente studio è dimostrare una correlazione tra l'impiego di alcune strategie comunicative all'interno del team e la riduzione di errori a garanzia della sicurezza e della qualità dell'assistenza erogata nel setting di terapia intensiva.

Metodi: selezione di articoli scientifici della letteratura nazionale e internazionale da cui emergono sia elementi che impediscono una collaborazione efficace nel team professionale di terapia intensiva sia quelli che la promuovono.

Risultati: tra i professionisti impegnati nel processo di assistenza in area critica si ravvisa una maggiore consapevolezza rispetto all'importanza di comunicare apertamente eventuali errori che possono condurre ad eventi avversi a carico del paziente. L'impiego di strumenti comunicativi promuove la collaborazione, la percezione della sicurezza e dell'efficienza dell'assistenza intensiva e determina cambiamenti qualitativi nel comportamento organizzativo.

Conclusioni: l'uso condiviso di strumenti comunicativi promuove la qualità dell'assistenza in tera-

pia intensiva e la sicurezza del paziente. L'impiego di strategie comunicative in linea con i principi del Governo Clinico, ovvero la formazione continua professionale, il processo di controllo statistico e la gestione del rischio clinico, contribuisce a ridurre l'indice di rischio e il suo impatto sulla qualità dell'assistenza intensiva al paziente di area critica.

KEYWORDS

COMMUNICATION TOOLS

COLLABORATIVE TEAMWORK

QUALITY OF HEALTHCARE IN ICU

CLINICAL RISK MANAGEMENT

HEALTHCARE PERFORMANCE IMPROVEMENT

PAROLE CHIAVE

STRUMENTI COMUNICATIVI

TEAM COLLABORATIVO

QUALITÀ DELL'ASSISTENZA IN TERAPIA INTENSIVA

GESTIONE DEL RISCHIO CLINICO

MIGLIORAMENTO DELLE PERFORMANCE

ASSISTENZIALI

INTRODUCTION

A shared vision on safety issues should be considered a specific goal in the core of quality for health care systems. The WHO Patient Safety Group states that "Communication is essential to workplace efficiency and for the delivery of high quality, safe work. It provides knowledge, institutes relationships, establishes predictable behaviour patterns and is vital for leadership and team coordination"¹.

Medical and nursing healthcare in ICU is complex and emotionally charged. ICU patients are in critical condition, vulnerable and require a significant amount of staff attention, responsibility and care. They need constant monitoring with regard to vital functions and timely decisions carried out by physicians and nurses, consequently with a high risk of potential errors harmful to patients.

1 World Health Organisation Patient Safety Group, *Human Factors in Patient Safety. Review of Topics and Tools*, 2009, available at: www.who.int/patientsafety

Errors, when they occur can be seriously harmful in intensive care units because of the complexity and the vulnerability of processes. Nurses and physicians should develop communication strategies in order to reduce the conditions that lead them to make mistakes that can lead to fatal or potentially harmful effects on patients. Staff communication skills and competencies need to be regularly reviewed and updated. Proper documentation is strictly necessary as evidence of the quality of the healthcare provided. Guidelines, protocols and procedures are recommended as ways for employees to facilitate timely and meaningful communication and to achieve proper decision making. Operational tools such as checklists have a potential to improve patient outcomes by democratizing knowledge and helping to ensure that all patients receive evidence-based best practices and safe high-quality care².

2 Bradford Dwinters, Gurses A, Lehmann H, Sexton JB, Rampersad CJ, Pronovost PJ, *Clinical Review: checklists - translating evidence into practice*, *Critical Care*, 2009; 13(6): 210

Improving safety in critical healthcare processes means optimizing communication flows and social networking to break down divisions that limit the information sharing and the reporting of errors. The reporting and the disclosure of errors should promote a blame-free culture which banishes psychological barriers throughout the team increasing the quality of performance. The evidence suggests that healthcare professionals are aware of their direct responsibility for errors and feel worried, guilty or depressed when reporting them³

Difficulties and resistance linked to the reporting of errors are often related to the perception of procedures as being something that may cause fear of reprisal or of disciplinary action. The main factors that impede professionals in communicating effectively are connected to: organizational climate, professional conflict, hierarchical structure, excessive workload, heavy shifts, stressful crowding, resistance to change, lack of feedback and a culture of blame.

In order to ensure uniform behaviour during the analysis, evaluation and risk management, professionals should use appropriately standard communication models. The safety of the patient and the quality of the healthcare provided need to be evaluated with reliable and valid measures.⁴ Root Cause Analysis (RCA) and Failure Mode Effect and Critical Analysis (FMECA) are used to prevent errors or recurring errors in order to create safer workplaces and to promote the quality improvement of the health care provided. RCA is a retrospective approach used to verify the “root cause” regarding a problem that has already occurred. The root cause, which represents the fundamental reason why the event happened, is investigated by analyzing how and why the event occurred. The International Joint Commission of the USA asserts that the goal of RCA, the method historically used retrospectively, is to produce an action plan that identifies the strat-

3 Wolf R, Hughes RG, “Error reporting and disclosure” in *Patient safety and quality: an Evidence-Based handbook for nurses*, Chapter 35, available on: NCBI, Agency for Healthcare Research and Quality (US); 2009, Apr.

4 Donabedian A, *Criteria, norms and standard of Quality: what do they mean*, Am J Public Health, 1981; 71: 409-412

egies the organization intends to implement to reduce the risk of similar events occurring in the future.⁵ The way to perform an RCA procedure requires an investigation into the communication, personnel training and experience, fatigue and organizational planning. The success of any RCA process depends on actions undertaken by the organization in response to the team’s recommendations.⁶

Healthcare Failure Mode and Effect Analysis (HFMEA) is a proactive risk assessment tool used in healthcare to identify potential vulnerabilities in complex and high-risk processes and to generate remedial actions before these processes result in adverse events, ensuring patient safety. Formally introduced in the late 1940’s for military use by the US Armed Forces, nowadays FMEA is increasingly finding use in systematic processes of the service industry and complex health care.⁷ ⁸ FMECA extends FMEA by including a critical analysis to estimate the significance of the consequences of a failure mode.

Situation Background Assessment Recommendation (SBAR), is a common mental model in communication⁹. It represents the theoretical framework around which a message is structured, focused on problem resolution and suitable for face to face, telephone and written communication.

Initially introduced in 1999 in the USA by A. Frankel as a programme for hospital leadership to promote conversations to identify hazards and gather information to enhance de-

5 Joint Commission International, *Root Cause Analysis in Health Care: Tools and Techniques*, JC Resources, 2015, p. 2, available on: www.jointcommission.org

6 Ministero della Salute, *Sicurezza dei pazienti e gestione del rischio clinico: Manuale per la formazione degli operatori sanitari*, available on: www.salute.gov.it/imgs/c_17_pubblicazioni_640_allegato.pdf

7 Mayall SJ, Banarjee AK, *Therapeutic Risk Management of Medicines*, Woodhead Publishing, 2014, p. 175

8 VA National Center for Patient Safety, *The basic of healthcare Failure Mode and Effect Analysis*, available on: www.patientsafety.va.gov

9 Haig KM, Suttan S, Whittington J, *SBAR: a shared mental model for improving communication between clinicians*, Joint Commission Journal on Quality and Safety, 2006, Mar, 32 (3): 167-75

cision making with regard to patient safety,¹⁰ the Safety Walk Round (SWR) represents an effective method which increases in healthcare providers the awareness of the need to support an open communication focused on timely reporting and feedback. In the following years, SWR has been adapted and implemented in different healthcare settings including ICU. For instance, starting from 2006 it has been extended by Hamilton Health Sciences of Canada to all medical services since patient safety represents a responsibility for everyone.¹¹

In medical and nursing literature there is a limited number of papers regarding communication approaches usable in the ICU setting with regard to HFMEA, FMECA, RCA, SBAR and SWR and their use has not significantly increased in recent years. Furthermore, the paucity of papers conflicts with the growing interest in communication skills and with the evidence of the usefulness of these tools. Their use is fundamental in ensuring the safety and the quality of critical patient care, in reducing the clinical risk and in improving the level of staff performance and satisfaction.

In order to contribute to the assumption that communication skills and tools are necessary to promote the quality and safety of critical healthcare in ICU, an in-depth analysis of evidence through a selection of papers concerning this topic is given below.

MATERIALS AND METHODS

Inclusion criteria

Design:

the present narrative review includes studies implemented on qualitative and quantitative research pre-post design, qualitative improvement projects and descriptive studies related to exploring problems and solutions

¹⁰ Frankel A, Grillo SP, Pittman M, Thomas EJ, Horowitz L, Page M, Sexton B, *Revealing and resolving patient safety defects: the impact of leadership walkrounds on frontline caregiver assessment of patient safety*, Health Service Res. 2008, Dec; 43 (6): 2050-66

¹¹ Ziemmerman R, Daniels C, Smith T, Shaver J, *An evaluation of patient safety leadership walkrounds*, Healthcare Quarterly, 2008; 11 (3 Special No): 16:20

with regard to the quality of communication between nurses and physicians working in ICU. The sequences of each research process and its correlation or difference among the studies gathered have been identified.

Team selection, setting and timing:

participants were mainly medical and nursing staff. The context is represented by the general, cardiac and paediatric ICU. Other healthcare settings different from ICU are not included in the present review. A shared use of communication tools is essential to increase the level of collaboration inside the team, to reduce the clinical risk connected with a complex environment such as the ICU and to create a safe critical healthcare setting.

Phenomena of interest:

the main factors have been analyzed that prevent the team members communicating effectively and which may contribute to errors and adverse events related to critically ill patients. The study focuses on the employment of communication strategies which promote the level of collaboration between nurses and physicians and which reduce harm to patients thereby increasing the safety of the healthcare delivered.

Outcome:

the present review considers studies that include the following outcome measures: the improvement of cooperation at all multidisciplinary levels of the teamwork in ICU; clinical risk management through better team communication; the acknowledgment and the encouragement of nurses in using communication tools and procedures during routine work; the analysis of the conditions for a better team climate that emphasizes a no-blame culture and that facilitates the employment of shared communication tools.

Search strategy:

a literature review has been performed in order to examine articles connected with the study objective using the following databases: PubMed, Cochrane Database for Systematic Reviews, PMC, International Emergency Nursing, Nurse Education in Practice, Journal of Critical Care. The key words used for the research were: professional communication tools, clinical risk management, intensive care

unit collaboration, critical healthcare, performance improvement. Only studies published in English, full text with abstract included, were considered in this review. After a first step in which 16 reports were selected throughout the national and international literature, only one national paper and seven international studies have been included in the final reference. Grey literature reports have not been considered, but the search for unpublished studies concerning communication improvement in intensive care units has promoted the understanding of psychological and sociological implications throughout the team.

Studies included in the review:

1) Rose L, *Interprofessional collaboration in the ICU: how to define?*, Nursing Critical Care 2011, Jan-Feb; 16 (1): 5-10

2) Foronda C, MacWilliams B, McArthur E, *Interprofessional communication in healthcare: an integrative review*, Nurse Education in Practice, 19 (2016); 36-40

3) Justice LB, Cooper DS, Henderson C, Brown J, Simon K, Clark L, Fleckenstein E, Benscoter A, Nelson DP, *Improving communication during cardiac ICU Multidisciplinary Rounds through visual display of patient daily goals*, Pediatric Critical Care Med., 2016, Jul; 17(7): 677-683

4) Dingley C, Daugherty K, Derieg MK, Persing R, *Improving Patient Safety through provider communication strategy enhancements*, in Henriksen K, Battles JB, Keyes MA, Grady ML, editors. *Advances in Patient Safety: New Directions and Alternative Approaches* (Vol. 3: Performance and Tools). Rockville (MD): Agency for Healthcare Research and Quality (US): 2008 Aug.

5) Manojlovich M, DeCicco B, *Healthy Work Environments, Nurse-Physician communication and Patients' Outcomes*, American Journal of Critical Care, November 2007, Vol 16, No. 6, 536-543

6) Bagnasco AM, Tubino B, Piccotti E, Rosa F, Aleo G, Di Pietro P, Sasso L, Passalacqua D, Gambino L, *Identifying and correcting communication failures among health professionals working in the Emergency Department*, International Emergency Nursing, 21 (2013), 168-172

7) Ainsworth CR, Pamplin JC, Allen DA, Linfoot JA, Chung KK, *A bedside communication tool*

did not improve the alignment of a multidisciplinary team's goal for intensive care unit patients, Journal of Critical Care, 2013, 28, 112.e7 – 112.e13

8) Centofanti JE, Duan EH, Hoad NC, Swinton ME, Perry D, Waugh L, Cook DJ, *Use of a Daily Goals Checklist for Morning ICU Rounds: a Mixed-Methods Study*, Critical Care Medicine, Aug 2014, Vol 42, N. 8, 1797-1803

RESULTS

To follow, the characteristics of the studies included.

1)

DESIGN: Review including descriptive analysis, ethnographic observations, empirical studies and cross-sectional study designs. Papers included: 41; Period: 1986-2009

SETTING: ICU team core context (physicians and nurses) and specialists;

OBJECT: To find: a) Determinants of interprofessional collaboration; b) Evidence supporting the impact of collaboration on ICU outcomes; c) Tools to promote team communication.

COMPONENTS: Authority, Education, Patient needs, Knowledge, Resources, Time;

Evaluated Outcomes: a) Medical: patient survival, complication rates, adverse events, symptoms control, incidence of ventilator pneumonia, presence of pressure ulcers; b) Psychological: long-term recovery, quality of life; c) Institutional: staff satisfaction, staff turnover, ICU bed utilization, efficiency of ICU services, satisfaction by other hospital departments, teamwork scores;

Tools: checklist, daily goal sheets, interdisciplinary rounds, protocols.

RESULTS: Individual professionals have to update knowledge and skills in order to collaborate effectively and to realize promptly and safely shared plans of care. The literature review shows that promoting the interprofessional communication represents a useful strategy to increase cooperation and staff satisfaction inside the teamwork, but not enough to ensure the quality and the safety of care in ICUs. Checklists, protocols, briefings, daily

goal sheets and safety walk-rounds represent effective additional tools that may improve the inter disciplinary collaboration in some realities of ICUs ensuring timely and appropriate decision-making that may result in improved patient care outcomes.

REMARKS: Data analysis highlights that communication tools such as audit and feedback, checklists, protocols and inter disciplinary rounds help the teamwork to increase the quality of healthcare with a reduction of harm to patients, decreasing of length of stay and staff satisfaction improvement. The study analyses searches developed in different ICU setting of US during a long period of time (1986-2009) highlighting the determinants and some main interventions recommended to promote the interdisciplinary collaboration, overlooking daily routine work communication difficulties that may influence the quality and safety of critical healthcare.

2)

DESIGN: Review; update of factors affecting interprofessional communication in healthcare; *Papers included*: 28; *Period*: 2002-2014

SETTING: General Internal Medicine , Rehabilitation, Primary Care, ICU, Emergency medicine.

OBJECT: To shed light onto what is known regarding difficulties in order to interprofessional communication in healthcare.

COMPONENTS: a) difficulties from Verbal Synchronous (meeting, ward round, handoff, or impromptu conversation) asynchronous (white boards, through medication orders, or written progress notes) inter-professional communication; b) not verbal and written communications includes body language, attitude and tone; c) different professional communication style assumed with academic training; d) interprofessional hierarchies (historic nurse servant role); e) mutual frustration;

Moreover: a) Nurse: holistic perspective; b) Physician: structured/objective/succinct evaluation

Tools: a) Interprofessional simulations (even during academic training); b) Team strategies and tools to enhance performance and patient safety; c) SBAR.

RESULTS: Interprofessional communication skills may be significantly improved throughout individuals' training using simulation and standardized communication tools. Differences in communication styles conduct to frustration and to loose relevant information. No discussion or negotiation between nurses and medical staff. Lack of confidence, fear of feeling like nurse's opinion is not evaluated. Stress and frequently interruptions throughout communications. Simulation and SBAR represent effective approaches that improve internal staff communication and satisfaction supporting interactions and feedback. It results in increased knowledge, skill performance, learner satisfaction, critical thinking and self-confidence.

REMARKS: A sharing mental model allows for mutual understanding. Standardized communications, such as the SBAR tool, provide a method in order to structured, organized and integrated communication that better reflects the care provider's true narrative. Simulation has been supported by a successful pedagogy to build interprofessional communication skills.

3)

DESIGN: Experimental study; A pre-post intervention evaluation was done to verify the efficacy of the Visual Display of Patient Daily Goals in improving percent agreement for patient goals among staff during daily cardiac ICU multidisciplinary rounds and in family's satisfaction with rounds and understanding goals. SETTING: 25 beds in cardiac ICU in Cincinnati Children's Hospital Medical Centre.

OBJECT: a) to create a tool that improves cardiac ICU patient care and that facilitates information transfer inside the staff using the read-back. b) to create a culture that enhances an open communication and that promotes the documentation of goals through the implementation of a centred plan of care for each patient.

COMPONENTS: *Treatment 1*: Daily Goal write-down and read-back process. PILOT STUDY; *Treatment 2*: Daily Goal write-down and read-back process by using a whiteboard to write down the goals on display goals during the read back process. *Outcome*: The effectiveness of communication during rounds was

tested: a) change in the Round Effectiveness Assessment and Communication Tool (REACT) score; percentage of agreement; b) change in the number of matching questions per patient round (as percentage of total rounds); c) increased parents' satisfaction with rounds and understanding goals was evaluated by means of a questionnaire built on EMPHATIC items.

RESULTS: Percent of agreement: Increasing from 62% to 87.6%. Family satisfaction: increasing of mean score from 4.6 to 5.6 (maximum 6).

REMARKS: Multidisciplinary rounds realized among nurses and physicians using a visual display at patient's bedside increases the understanding on patient care goals. Moreover, it contributes to enhance the perception of teamwork eliminating the hierarchical differences between physicians and nurses in decision-making. The main limits of the present study are connected with the specific patient population that impede the generalizability of the findings and with the difficulties detected on the language used to implement the REACT survey.

4)

DESIGN: Experimental study; Pre and post-test design to evaluate the effect of a toolkit of interventions to improve communication strategies by means of the process analysis of communication events from July 2005 to June 2007.

SETTING: Medical Intensive Care Unit (MICU) and the Acute Care Unit (ACU) in medical centre of Denver Health and Hospital Authority. *Participants of experimentation*: multidisciplinary healthcare providers (physicians, nurses, respiratory therapists, physical therapists, radiology and laboratory staff).

Statistical unit: nurse-initiated communication with another healthcare team member (247 pre-intervention; 248 post-intervention); Information provider: nurse.

OBJECT: To develop safe communicational toolkit (SBAR, safety walk rounds using daily goals sheet, team huddles at each shift) with the final aim of overtaking difficulties during conversation and promoting interdisciplinary communication.

COMPONENTS: a) *Exposition*: application of communication toolkit after educational train-

ing of health providers staff; b) *Outcome*: change in time needed to communicate and resolve the issue; change in proportion of positive issue resolution; change in proportion of nurses' satisfaction with interaction/communication.

RESULTS: Time needed to communicate and resolve issue:

in MICU Significant reduction (from 4.5 min to 3.4 min; $p=0.01$)

in ACU no significant change (from 6.6 to 5.3 min; $p=0.31$)

Proportion of positive issue resolution:

In MICU: Significant increase (from 67.7% to 80.2%; $p=0.04$);

In ACU: no significant increase (from 66.7% to 75.0%; $p=0.13$);

Proportion of satisfaction with interaction/communication:

In MICU: marginally significant increase (from 85.5% to 92.8%; $p=0.08$);

In ACU: no significant increase (from 77.1% to 80.1%; $p=0.53$).

REMARKS: SBAR, team huddles, daily briefings and debriefings appear to be fundamental tools in sustain a no-hierarchical structure. Their use is likely to be an aid for physicians and nurses to overtake difficulties during conversation promoting the interdisciplinary communication.

Suggestion: SBAR could be a standardized communication framework that may be used in different environments for no-emergency events. *Limits*: The evaluation of improvement of outcomes is based only on nurses' perception. It is not possible to distinguish between the effect of educational training and the effect of toolkit application.

5)

DESIGN: Non-experimental descriptive cross-sectional design. Object of the descriptions are the working conditions of the healthcare providers in association with outcomes in intensive care settings.

SETTING: 25 Intensive Care Units, located within 8 hospitals as part of 3 health systems in the southeastern Michigan. *Participants involved*: all nurses (N=866) working in the 25 ICU selected for the study. All nurses involved in the study were asked to complete anonymous

surveys regarding: 1) characteristics of magnet hospital and workplace environment; 2) nurse-physician communication; 3) their perception of VAP; catheter-related sepsis and medication errors; 4) demographic information.

OBJECT: The aims were: a) to examine the relationship between nurses' perception of ICU practice environment and nurse-physician communication; b) to examine the independent role of the practice environment and nurse-physician communication on selected outcomes (Ventilator Associated Pneumonia, catheter associated sepsis and nurses' reports on medication errors), as perceived by nurses.

COMPONENTS:

Exposition: 1. Two features of the work environment: a) workplace empowerment b) magnet hospital characteristics; 2. Nurse-physician communication. *Outcome:* Patient Safety Outcomes was expressed by means of nurses' perception of frequency of: ventilator-associated Pneumonia, catheter-associated sepsis, medication-related errors.

Tools: a) Workplace environment was described by using the Conditions for Work Effectiveness Questionnaire-II. b) The Practice Environment Scale of the Nursing Work Index was used to analyze the hospitals' nursing practice in line with the characteristics of magnet hospitals; c) Nurse-physician communication was measured by using part of the ICU Nurse-Physician Questionnaire. d) Patient Safety Outcomes (4-point Likert-type scale of frequency).

RESULTS: a total of 462 nurses (53%) responded. Nurses' perception of communication with physicians was only directly associated with workplace empowerment. It was not influenced by the type of ICU setting. In traditional regression models, the nurse-physician communication was predictive of all three health outcomes. Years of nurses' experience were directly and significantly associated with more frequent reporting of medication errors.

REMARKS: in the discussion, the Authors suggest that nurse-physician communication may not influence all outcomes. Moreover, enhancing the characteristics of the practice work environment (more information, sup-

port, resources and opportunities, adequate staffing and the use of a nursing model to deliver patient care) will improve nurse-physician communication.

Limitations: a) the study design (cross-sectional) does not allow a perspective interpretation of potential interventions; b) social desirability response effect bias is the tendency to overreport socially desirable characteristics and to underreport under desirable characteristics; c) in considering the dyad nurse-physician, the study includes only the nurses' perception; d) unclear presentation of the results of the statistical analyses.

6)

DESIGN: Prospective cohort study, from April 2008 to May 2009. The health care process was divided in five phases in order to identify which phase of the Emergency Department process presented the highest number of actual or potential communication errors and defects (communication failures). Almost 400 communication events were recorded in order to identify communication failures.

SETTING: *Participants involved:* A group of 43 healthcare workers (physicians and nurses) employed in the Paediatric Emergency Department of a Children's Teaching Hospital in Genoa, Italy. FMECA of 400 communication events recorded during 12 months of observation. Ranking of risk of possible process failures.

OBJECT: *General aim:* To improve timeliness and to develop communication patterns among the healthcare workers during information and data transfer. *Specific aims were:* 1. To identify the main process failure of non-technical skills 2. To identify effective corrective measures to ensure patient safety in the Paediatric Emergency Department.

COMPONENTS: *Exposition:* Health professionals were observed while they were working; they were recorded for how long and how they communicated. *Outcome:* To identify the main process failure by means of FMEA, FMECA, and RPN of non-technical skills on patient's therapeutic pathway from admission to discharge.

Tools: Failure Mode and Effects Analysis (FMEA) and Failure Mode, Effects and Critical-

ly Analysis (FMECA) were conducted in order to outline a map of the risk.

Error Modes were categorized and correlated with the Risk Priority Number (RPN= product of Severity, Occurrence, Detection) to determine the priority criteria for corrective actions. For “Severity” and “Occurrence” a scale from 1 to 10 was used; for error “Detection” was used a scale from 10 to 1. The issues, identified with the RPN scores, were analyzed by using the JCI standards.

RESULTS

1. Process failure: 22 possible failures of the process were identified. The most dangerous Failure Modes resulted those related to communication among health professionals

2. Effective and corrective measures: a) choice of correction actions in reorganizing communication (SBAR); b) role-playing and simulation training of a multidisciplinary team to enhance the attitude to standardize verbal communication.

REMARKS: the use of communication tools (FMEA, FMECA) and of corrective actions (SBAR, briefing and multidisciplinary rounds) promotes the effectiveness of information transfer and the documentation of data, helps to optimize timing and enhances the attitude to teamwork into the Emergency Department. Limits limited generalizability (Paediatric ED setting) to ICU. The ‘effectiveness’ of the corrective actions proposed by the authors was not tested in the study. ‘Effectiveness’ is only based on literature.

7)

DESIGN: Experimental study. A pre-post intervention randomized was realized to assess the efficacy of a patient daily goals toolkit named “Door Communication Card” (DCC) among the healthcare team (HCT) members during ICU multidisciplinary rounds. *Period*: December 2009 – April 2010; Selection of 5 random days before and after intervention for assessment.

SETTING: 20-bed, surgical ICU in a 45-bed academic military medical center, USA; *Participants*: Primary Team, Attending physicians, Resident physicians, Nurses.

OBJECT: To test the hypothesis that the implementation of a daily goals tool (DCC) would

improve a goal alignment among the staff members by enabling them to identify and to share the same important patient daily goals.

COMPONENTS: 1. *Exposition*: a) HCT members were asked to list their top care goals for a patient on a given day; b) the official daily goals were recorded during multidisciplinary rounds; c) one month after application of DCC, HCT members were re-queried about their patients’ daily goals. 2. Nurse-physician communication; 3. *Outcome*: Difference of percentage agreement between the alignment rates of goals among the team members before and after introduction of DCC.

RESULTS: Alignment of daily patient care goals between HCT members did not improve after implementation of the DCC, demonstrating a lack of a shared understanding of care priorities. Percentage before and after alignment of patient daily goals. Decreasing of the relationship from 55% to 38% for the attending to the bedside nurse ($P=.02$) vice-versa from 52% to 36% ($P=.03$); Decreasing of the relationship from 55% to 38% for the bedside nurse to the resident and vice-versa ($P=.05$).

REMARKS: *Limits*: lack of control of many confounders such as individual provider biases. No coaching related to team members about the use of the goal cards. No definition about what a “patient goal” is. Multidisciplinary rounds focused on “tasks” and not on “goals” perceiving them not as priorities. The extreme peculiarity of the setting (mixed surgical and intensive) does not allow for generalization of the results.

8)

DESIGN: Observational Mixed-Method Study using both qualitative and quantitative approaches.

Statistical unit: 80 patient rounds.

SETTING: 15-bed closed medical-surgical ICU in a tertiary care, university affiliated hospital, Ontario, Canada.

Participants: physicians, nurses, pharmacists, dietitians, respiratory therapists, ICU fellows, intensivists, residents, students.

OBJECT: To understand the perspectives and attitudes of ICU clinicians regarding the use of a “Daily Goal Checklist and Plan of Care”

during morning rounds in a teaching hospital.

COMPONENTS: 1. *Tools:* Daily Goal Checklist (DGC). The overnight nurse was responsible for completion of the form, reviewed and completed by the daytime nurse. The round section of the DGC was filled in during morning rounds by the physician-led. 2. *Steps:* field observations performed during morning rounds were investigated to test how the DGC was used in terms of: timing, depth, champion of the review, nonverbal communication. Document analysis using both quantitative and qualitative approaches to reveal areas to focus on. Individuals semistructured interviews and focus groups realized to complete opinions on DGC and to complete the dataset. Validation of qualitative analysis was obtained using multiple techniques.

RESULTS: The DGC was perceived to improve the management of critically ill patients enhancing the safety and the quality of the care delivered. Field observations: The DGC was completed for 93% of the 80s observed rounds and it was primarily reviewed at the end of each patient's bedside round (80%) identifying new clinical developments about care plans (sedation, weaning, rehabilitation, medications).

Document Analysis: 72 DGC completed analysis; bedside nurses filled in the form highlighting the main issues from their clinical assessment. Nurses stressed on patient's fluid status, nutrition, skin integrity and catheters so drawing physicians' attention. *Interviews:* 3 main topics: a) Impact on Communication: participants emphasized DGC as a systematic tool that fostered everyone to adopt openness and a holistic approach regarding patient's daily goals. b) Impact on Patient Care: the use of DGC promoted a standardized approach on patient's daily goals and ad lib discussions focused on urgency interventions. c) Impact on Education: The DGC represented a useful training tool in supporting the continuous improvement of the best practices, engaging the entire team.

REMARKS: DGC revealed to be a simple and quick useful tool with a positive impact on communication among staff members during

multidisciplinary rounds in ICU. The use of DGC promoted a systematic approach and helped in supporting prompted discussions for timely decision-making.

DISCUSSION

By the studies analyzed we evince that communication tools are designed to minimize errors and to ensure a clear and unambiguous communication among professionals involved in critical healthcare. In emergency conditions, time is short for clinical thinking and it may lead to a delay in decision-making consequently with an increased possibility for adverse events.¹²

The implementation of shared communication strategies as the application of reactive and proactive tools represents an efficient method to assess patient safety in ICU. The evidence suggests that attention should be stressed on employment of RCA, FMECA, SBAR and SWR as communication processes and techniques used to increase the safety and quality of critical healthcare. From analysis of the papers selected a close correlation between the reduction of errors and the application of some fundamental communication tools deserves some reflections: in ICU the use of communication tools to communicate effectively should not overlook the organizational climate and the emotional management of staff. In line with the Clinical Governance issues and the continuous improvement of the professional practice, healthcare systems should support high levels of cooperation, openness and learning from errors. Throughout the different communication strategies, Safety Walk Rounds and Bed-side Rounds provide useful opportunities for frontline staff to identify and discuss the safety concerns thereby minimizing risks for the patient. These ef-

¹² Burstrom L, EDs., *Patient Safety in the Emergency Department: Culture, Waiting and Outcomes of Efficiency and Quality*, 2014, in Molavi Taleghani Y, Rezaei J, Sheikhbardsiri H, Risk assessment of the emergency processes: Healthcare failure mode and effect analysis, *World Journal of Emergency Medicine*, Vol 7, No 2, 2016: 97-105

fective tools help to unify the organization in solving systemic problems on communication sharing common areas of concern.¹³ Moreover, when staff concerns are heard and errors lead to constructive perception instead of punishment, error reporting provides more opportunities for healthcare improvement.¹⁴

CONCLUSION

ICU is a complex, dynamic and high risk environment which requires a multidisciplinary team in taking care of critically ill patients. Staff members should be aware that critical patient safety is the result of a shared task at all medical and nursing levels. Transparency and shared information can be achieved by developing effective communication within the team and through the promotion of a no-blame culture in error reporting. Design that encourages the reporting of errors and their investigation through the employment of communication tools helps to promote a culture focused on learning from errors, minimizing possible harm to patients hence improving the quality of the critical healthcare delivered.

Effective communication is not just about providing the right information at the right time. From the heterogeneity of the approaches applied we evince that the use of strategic communication tools encourages physicians and nurses to collaborate properly and help to establish patient safety as a constantly relevant topic during daily routine work and handovers. Making sure that medical and nursing staff cooperate and communicate effectively is essential in preventing the clinical risk and helps ensure the quality and safety of patient care as part of a skills set. Behaviour standardization and team training in developing communication skills together with the

13 Budrevics G, O'Neil C, *Changing a culture with Patient Safety Walk Rounds*, *Healthcare Quarterly*, 8(Sp) October 2005: 20-25

14 April M Taylor, Chuo J, Altmann AF, Di Taranto S, N Shaw K, *Using Four-Phased Unit-Based Patient Safety Walkround to Uncover Correctable Systems Flaws*, *Joint Commission Journal on Quality and Patient Safety*, 2013, Sept, 39 (9): 396

use of communication tools should create the emotional basis to perceive those strategies as fundamental for error prevention in line with Clinical Governance and EBM-EBN issues.

Disclosure: The author declares the complete absence of conflict of interest in the present review.

REFERENCES

- 1) World Health Organisation Patient Safety Group, *Human Factors in Patient Safety. Review of Topics and Tools*, 2009, available at: www.who.int/patientsafety
- 2) Bradford Dwinters, Gurses A, Lehmann H, Sexton JB, Rampersad CJ, Pronovost PJ, *Clinical Review: checklists - translating evidence into practice*, *Critical Care*, 2009; 13(6): 210
- 3) Wolf R, Hughes RG, "Error reporting and disclosure" in *Patient safety and quality: an Evidence-Based handbook for nurses*, Chapter 35, available on: NCBI, Agency for Healthcare Research and Quality (US); 2009, Apr.
- 4) Donabedian A, *Criteria, norms and standard of Quality: what do they mean*, *Am J Public Health*, 1981; 71:409-412
- 5) Joint Commission International, *Root Cause Analysis in Health Care: Tools and Technique*, JC Resources, 2015, p 2, available on: www.jointcommission.org
- 6) Ministero della Salute, *Sicurezza dei pazienti e gestione del rischio clinico: Manuale per la formazione degli operatori sanitari*, available on: www.salute.gov.it/imgs/c_17_pubblicazioni_640_allegato.pdf
- 7) Mayall SJ, Banarjee AK, *Therapeutic Risk Management of Medicines*, Woodhead Publishing, 2014, p. 175
- 8) VA National Center for Patient Safety, *The basic of healthcare Failure Mode and Effect Analysis*, available on: www.patientsafety.va.gov
- 9) Haig KM, Suttan S, Whittington J, *SBAR: a shared mental model for improving communication between clinicians*, *Joint Commission Journal on Quality and Safety*, 2006, Mar, 32 (3): 167-75
- 10) Frankel A, Grillo SP, Pittman M, Thomas EJ, Horowitz L, Page M, Sexton B, *Revealing and*

resolving patient safety defects: the impact of leadership walkorunds on frontline caregiver assessment of patient safety, Health Service Res. 2008, Dec; 43 (6): 2050-66

11) Ziemmerman R, Daniels C, Smith T, Shaver J, *An evaluation of patient safety leadership walkrounds*, Healthcare Quarterly, 2008; 11 (3 Special No): 16:20

12) Burstrom L, EDs., *Patient Safety in the Emergency Department: Culture, Waiting and Outcomes of Efficiency and Quality*, 2014, in Molavi Taleghani Y, Rezaei J, Sheikhbardsiri H. *Risk assessment of the emergency processes: Healthcare failure mode and effect analysis*, World Journal of Emergency Medicine, Vol 7, No 2, 2016: 97-105

13) Budrevics G, O'Neil C, *Changing a culture with Patient Safety Walk Rounds*, Healthcare Quarterly, 8(Sp) October 2005: 20-25

14) April M Taylor, Chuo J, Altmann AF, Di Taranto S, N Shaw K, *Using Four-Phased Unit-Based Patient Safety Walkround to Uncover Correctable Systems Flaws*, Joint Commission Journal on Quality and Patient Safety, 2013, Sept, 39 (9): 396

Daniela Zamolo is pedagogist specialized in Sciences of Adult Education and Lifelong Learning (University of Trieste) with a Master in Quality Management in the European Healthcare Systems (University of Udine) and a Master in Biostatistics for the Clinical Research and Scientific Publication (University of Padua). A MSc at Birkbeck, University of London, is underway. Actually employed at Human Resources Training and Development, ASUIUD.

Daniela Zamolo è pedagoga specializzata in Scienze dell'Educazione degli Adulti e della Formazione Continua (Università degli studi di Trieste) con un Master in Quality Management in the European Healthcare Systems (Università degli studi di Udine) e un Master in Biostatistica per la ricerca Clinica e la Pubblicazione Scientifica (Università degli studi di Padova). In corso MSc presso il Birkbeck (Università di Londra). Attualmente lavora presso "Funzione di staff Formazione e Valorizzazione del personale" in Azienda Sanitaria Universitaria Integrata di Udine (ASUIUD).

zamodan@libero.it

daniela.zamolo@asuiud.sanita.fvg.it

skype: zamodan

Utilizzo della Rete nei processi di formazione a distanza e sviluppo dell'e-learning 2.0

Antonio Scognamiglio

ABSTRACT

E-learning 2.0 è un termine ricorrente nell'ambito dei contesti didattici ed educativi attuali. L'utilizzo delle risorse web ha facilitato i processi di formazione a distanza e si è passati da un approccio di tipo statico ed isolato ad un modello di apprendimento caratterizzato da interattività, collaborazione e creazione condivisa del sapere. L'utente-discente non è più un ricettore passivo di contenuti predeterminati ma si inserisce in un contesto molto più ampio ed articolato, dove i processi di apprendimento formale si uniscono a quelli dell'apprendimento informale e non formale.

E-learning 2.0 is a recurring term in the frame of current educational and training contests. The use of web resources has facilitated the distance learning processes and there was a shift from a static

and isolated approach to a model characterized by interactivity, collaboration and shared creation of know-how. The user-learner is no longer a passive receiver of predetermined contents but they become part of a wider and more complex contest, where the formal learning processes are combined with informal and non-formal ones.

PAROLE CHIAVE/KEYWORDS

FORMAZIONE
APPRENDIMENTO
E-LEARNING
WEB
EDUCATION
LEARNING

INTRODUZIONE

Da molti anni, ormai, si sente parlare di *Web 2.0*. Il termine viene normalmente attribuito all'editore irlandese Tim O'Reilly, che introdusse il concetto alla fine del 2004. Quasi a ricalcare gli aggiornamenti alle versioni di un software, *Web 2.0* indica un modo nuovo di concepire la Rete ed il suo utilizzo. A differenza del *Web 1.0*, basato per lo più su siti statici e con scarsa interazione, il *Web 2.0* è caratterizzato da una spinta evolutiva non tanto nell'utilizzo di nuovi strumenti informatici, quali blog o forum, già presenti nel suo predecessore, quanto piuttosto in una loro più stretta integrazione

con le risorse ed i contenuti del *World Wide Web*. Il *Web 2.0* costituisce una sorta di approccio filosofico, dove l'utente non è più mero ricettore di contenuti predeterminati ma assume un ruolo più attivo grazie alla possibilità di creare e modificare contenuti multimediali nonché alle modalità di interazione sociale che, a differenza del *Web* di prima generazione, rivestono un ruolo centrale. Si assiste, dunque, ad un cambiamento importante nel concepire la rete *Internet*. Da semplice contenitore di contenuti da consultare passivamente, la Rete si apre a nuove opportunità e muta l'approccio al suo utilizzo. Nel *Web 2.0* assumono un ruolo fondamentale le applicazioni online, le quali permettono un

elevato livello di interazione tra il sito e l'utente, come i *blog*, i *forum*, le *chat*, i *wiki*, le piattaforme di condivisione di media, come Flickr e YouTube, e le reti sociali, come Facebook, Twitter, LinkedIn. *Internet* si è trasformata in uno spazio aperto, caratterizzato da un'integrazione tra le attività di selezione e consultazione informativa, la condivisione di risorse, la partecipazione spontanea a reti sociali e professionali e la costruzione collaborativa dei contenuti.

FORMAZIONE E APPRENDIMENTO NELL'ERA DEL WEB 2.0

Il *Web 2.0* è caratterizzato da un'architettura partecipativa, non solo condivisa tra gli utenti ma da loro stessi alimentata e rimodulata. Il passaggio al *Web 2.0* ha comportato una trasformazione anche in settori quali, ad esempio, i processi formativi. Secondo il documento COM (2001) 172 della Commissione delle Comunità Europee del 28 marzo 2001, per apprendimento *on-line* o teleapprendimento (in inglese, *e-learning*) s'intende l'uso delle tecnologie multimediali e di *Internet* per migliorare la qualità dell'apprendimento, facilitando l'accesso alle risorse e ai servizi così come anche agli scambi in remoto ed alla collaborazione a distanza¹. Spesso il termine *e-learning* è erroneamente associato a qualsiasi tipologia di formazione erogata tramite un *computer*, sia *off-line*, ad esempio attraverso l'utilizzo di CD-ROM, sia *on-line*. In realtà, la componente *web* distingue la teledidattica da altre versioni di formazione a distanza, come i *computer based training*. Il valore aggiunto dell'*e-learning* è di facile intuizione: facilitare la formazione e renderla accessibile a tutti, in qualsiasi luogo ed in qualsiasi momento. Condizione essenziale è, naturalmente, il possesso di un *device* connesso alla rete.

I sistemi di *e-learning* sono caratterizzati da alcuni aspetti essenziali:

- Il ricorso ad *Internet* per la fruizione dei materiali didattici e l'utilizzo di una piattaforma tecnologica chiamata *learning management system*

¹ Cfr. documento COM (2001) 172 della Commissione delle Comunità Europee del 28 marzo 2001

- L'utilizzo di *computer* o di altri strumenti connessi alla Rete

- Lo sfruttamento delle possibilità fornite dalla multimedialità e dall'interattività, al fine di favorire anche un certo grado di personalizzazione del percorso formativo

- L'autonomia dell'utente e un elevato livello d'indipendenza del percorso didattico da vincoli di presenza fisica o temporale

- La possibilità di monitoraggio periodico e continuo delle *performance* e del livello d'apprendimento

- L'attività di *e-tutoring* e la presenza di una comunità di pratica

L'intervento formativo può essere interamente svolto attraverso la teledidattica oppure può inserirsi in un percorso misto (*blended learning*), in cui la componente *on-line* si affianca alla formazione di matrice tradizionale, quale ad esempio le lezioni in aula. Da quanto detto sinora, si evince che l'*e-learning* implica l'utilizzo delle tecnologie informatiche per progettare, gestire e distribuire la formazione, la quale si concretizza materialmente nei cosiddetti *learning object*, ovvero unità di istruzione per l'apprendimento *on-line*, che rappresentano risorse didattiche autoconsistenti, modulari ed interoperabili e che possono essere impiegate in contesti differenti. Pertanto, i *learning object* possono essere ripresi da un corso ed inseriti all'interno di un altro corso o assemblati insieme ad altri blocchi formativi per creare un nuovo corso. Un altro componente fondamentale dell'*e-learning* è la piattaforma tecnologica o *learning management system*. Essa rappresenta lo strumento attraverso il quale viene veicolata e fruita la formazione. È un sistema informatico, basato su informazioni relative a corsi ed utenti indicizzate in un database, che permette a ciascun utente di accedere alla propria area personalizzata da qualsiasi *computer* collegato ad *Internet* ed in qualsiasi momento.

La teledidattica non è solamente un'opportunità per slegare il processo di apprendimento da legami di tempo e spazio. Come per i più tradizionali interventi formativi, anche la teledidattica offre diverse possibilità di interazione sia in modalità differita, o asincrona, sia in modalità sincrona. In quest'ottica, l'aula

virtuale rappresenta un ambiente di scambio, per lo più sincrono, che permette l'interazione tra gli utenti tramite strumenti quali *chat*, lavagne condivise, servizi *voice*. In questo quadro emerge come l'*e-learning* non comporti in realtà un cambiamento radicale dal punto di vista formativo. Quello che esiste da sempre nella formazione classica viene a replicarsi in maniera telematica nella formazione *on-line*. Ne deriva, dunque, che l'aula virtuale è una trasposizione dell'aula reale, con la presenza di un insegnante, ovvero l'*e-tutor*, gruppi di lavoro virtuali, che lavorano in modalità simile a quelle *presence-based*, e le interazioni sociali tipiche dei gruppi di lavoro, tramite *forum*, videoconferenze, *wiki*, *webinar*.

Il Web ha modificato molti aspetti della società ed è entrato profondamente nella quotidianità e nella vita delle persone. Si assiste ad una sempre maggiore intersezione e sovrapposizione tra mondo reale e mondo virtuale. Rispetto ad alcuni anni fa, prima dell'avvento degli *smartphone* e degli altri *device* portatili, viviamo attualmente in una società che gli studiosi sociali definiscono "*always on*", ovvero dove le persone risultano costantemente connesse alla Rete tramite i dispositivi mobili. Non solo, interazione e scambio sono alla base della società attuale. Le tecnologie digitali hanno facilitato i processi interattivi ed hanno permesso la nascita di nuove modalità di legame sociale. Già nei primi anni Novanta, con il suo libro "L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio", il filosofo francese Pierre Lévy approfondì il concetto di intelligenza collettiva, introdotto per la prima volta nel 1962 da Douglas C. Engelbart in un articolo dal titolo "*Augmenting Human Intellect. A Conceptual Framework*". Secondo il filosofo francese, la diffusione delle tecniche di comunicazione su supporto digitale ha permesso la nascita di nuove modalità di legame sociale, non più fondate su appartenenze territoriali, relazioni istituzionali, o rapporti di potere, ma sul radunarsi intorno a centri d'interesse comuni, sul gioco, sulla condivisione del sapere, sull'apprendimento cooperativo, su processi aperti di collaborazione. Questo fenomeno dà vita all'idea di intelligenza collettiva, ossia

una forma di intelligenza distribuita ovunque, continuamente valorizzata, coordinata in tempo reale, che porta ad una mobilitazione effettiva delle competenze. L'intelligenza collettiva espande la capacità produttiva della comunità perché libera i singoli aderenti dalle limitazioni della propria memoria e consente al gruppo di affidarsi a una gamma più vasta di competenze. Gli assiomi di partenza dell'argomentazione di Lévy sono che il sapere è sempre diffuso - "nessuno sa tutto, ognuno sa qualcosa" - e che "la totalità del sapere risiede nell'umanità". Dal concetto di intelligenza collettiva si sviluppa successivamente quello di intelligenza connettiva, introdotto dal sociologo belga Derrick de Kerckhove, che compie un passo in avanti rispetto a Lévy e che si focalizza sulla connessione, sul collegamento, sulla messa in relazione delle intelligenze, sottolineando il rapporto che esse intrattengono. Dai concetti di intelligenza collettiva e intelligenza connettiva prende spunto un termine coniato recentemente a proposito di formazione: *e-learning 2.0*. Quasi a ricalcare il cambiamento avvenuto nel passaggio dal Web 1.0 al Web 2.0, l'*e-learning 2.0* rappresenta un'evoluzione del classico apprendimento a distanza. Il principale elemento caratterizzante l'*e-learning 2.0* è che esso intende superare la chiusura delle *learning platform*, intese come ambienti informatici altamente strutturati, ad accesso vincolato e con strumenti di comunicazione e apprendimento scollegati dal resto della Rete. L'utente-discente non è più visto come un contenitore da riempire con un bagaglio di informazioni e conoscenza. Egli non è più fruitore passivo di qualcosa che gli viene presentato, bensì diventa protagonista attivo del processo, può costruire o ricostruire il percorso di apprendimento scegliendo quali porta aprire. Alla luce di quanto esposto, bisogna valutare la critica alle *e-learning platform* classiche sotto due punti di vista: da una parte le considerazioni di carattere tecnologico, dall'altra quelle di carattere formativo e didattico. La critica rivolta ai vecchi sistemi di *e-learning* sono, infatti, solo parzialmente legate agli aspetti tecnici ed informatici. Molti degli strumenti utilizzati nell'*e-learning 2.0* esistevano anche nell'*e-learning* di prima ge-

nerazione. Cambia piuttosto il modo di rapportarsi all'apprendimento. Infatti, in passato l'*e-learning* veniva associato al *download* di materiali didattici o a all'utilizzo di *software* basati sui *learning object*, isolati e standardizzati. Con l'*e-learning* 2.0 cambia l'approccio comportamentale e non è una nuova tecnologia a determinare il successo di un'iniziativa di formazione bensì un approccio diverso alle tecnologie esistenti. Come sostenuto da Bonaiuti nella sua opera "E-learning 2.0. Il futuro dell'apprendimento in rete, tra formale e informale", il limite dell'insegnamento formale e quindi, per estensione, dell'*e-learning* di prima generazione, deve essere ricondotto all'incapacità di riconoscere e accettare che buona parte delle conoscenze che le persone acquisiscono nel corso della vita passa attraverso l'imitazione, la pratica, l'intuizione, la scoperta². L'*e-learning* 2.0 dovrebbe, quindi, incorporare l'apprendimento formale, inteso come spazio di studio strutturato ed organizzato, come la scuola, l'apprendimento non formale, ovvero come apprendimento volontario all'interno di percorsi non specificamente di studio, quali il lavoro, e l'apprendimento informale, definito come un processo di apprendimento non intenzionale e che si verifica all'interno delle reti sociali. Nell'*e-learning* 2.0 vi è una stretta integrazione tra questi tre tipi di apprendimento, che portano ciascun utente a strutturare personalmente uno spazio autonomo e autogestito di formazione in rete capace di mettere in connessione gli spazi strutturati di apprendimento con gli strumenti di interazione e condivisione e le comunità di interesse e di pratica frequentate dall'utente nel *Web*. Da questa transizione si sviluppa il passaggio ai cosiddetti *personal learning environment* (PLE) che, secondo la definizione di Graham Attwell, sono uno spazio in cui i soggetti interagiscono e comunicano, e il cui scopo ultimo è l'apprendimento e lo sviluppo di un *know-how* collettivo³. Essi sono

costituiti dagli strumenti, dai servizi e dalle comunità che permettono all'utente il raggiungimento degli obiettivi educativi. Con i *personal learning environment* si assiste ad un passaggio da un approccio *course-centered*, tipico dell'*e-learning* classico, ad un approccio *learner-centered*. Esso dà agli utenti la possibilità di autogestire il proprio apprendimento e di interagire in un ambiente distribuito consistente in una rete di persone, servizi e strumenti. I *personal learning environment* presuppongono, però, un certo livello di alfabetizzazione informatica e di padronanza nell'uso delle risorse *web*. Tali competenze non sono scontate, soprattutto in riferimento al *digital divide*, e non tutti possiedono le *expertise* richieste per progettare e gestire autonomamente un PLE. Da ciò deriva il rischio di adottare al momento un modello di formazione non pienamente accessibile e fruibile a tutti, con il rischio di precludere possibilità educative ad alcune fasce sociali. Inoltre, è da considerare che un corso di formazione *on-line* prevede obiettivi, tempistiche e contenuti e che gli strumenti del *Web* 2.0 devono essere inseriti in un simile contesto, evitando il rischio che la molteplicità di strumenti a disposizione possa portare ad una dispersione del lavoro e del *focus* di apprendimento.

IL PROGETTO HOUSE OF BRAINS

In questo quadro formativo si inserisce il progetto *House of Brains* (HoB), finanziato nell'ambito del programma europeo Erasmus+. HoB ha avuto avvio nel settembre 2014 e si è da poco concluso, dopo un triennio di lavori che ha visto impegnati dieci partner da quattro Paesi europei: Italia, Germania, Slovenia, Spagna. L'obiettivo generale prevedeva la creazione di sinergie tra il mondo accademico ed il mondo lavorativo, al fine di migliorare le competenze dei giovani laureati e poter soddisfare i bisogni del mercato del lavoro in termini di *skill* mancanti. Per arrivare a questo risultato, il partenariato ha deciso di puntare sulle risorse informatiche, creando una piattaforma digitale che potesse offrire ai *learner* un'esperienza di apprendimento sotto

2 Cfr. G. Bonaiuti (a cura di), *E-learning 2.0. Il futuro dell'apprendimento in rete, tra formale e informale*, Trento, 2006

3 Cfr. G. Attwell, *The Personal Learning Environments - the future of eLearning?* *eLearning Papers*, vol. 2 no. 2007 www.elearningpapers.eu

il profilo formale, informale e non-formale. Sotto la guida del *lead partner* italiano Unioncamere del Veneto, il progetto ha attraversato più fasi: in una prima fase, i *partner* hanno analizzato buone pratiche e condotto delle interviste ad imprenditori dei Paesi partecipanti al progetto, raccogliendo interessanti spunti sulle cosiddette competenze trasversali di cui i giovani laureati risultavano maggiormente carenti quando inseriti in un contesto lavorativo. Successivamente, sulla base dei dati raccolti, è stato creato un catalogo delle competenze trasversali. In una seconda fase, è stata costruita una *virtual learning platform* ed è stato implementato il corso *on-line* unitamente al sistema di *assessment*. Nella terza fase, è stato condotto il corso pilota al quale hanno partecipato attivamente una trentina di studenti provenienti dai quattro Paesi europei. Il corso pilota aveva come obiettivo lo sviluppo delle competenze trasversali attraverso la risoluzione di un caso aziendale concreto. I *learner*, raggruppati in gruppi transnazionali di 6-8 persone, hanno preso parte al corso pilota, composto da una serie di *step*, in ognuno dei quali esercitavano una delle competenze trasversali identificate nella prima fase del progetto. Contemporaneamente, gli utenti lavoravano alla risoluzione di un caso aziendale concreto, fornito da una delle aziende sponsor, che consisteva nel definire una strategia di *marketing* volta alla penetrazione in un mercato estero di un prodotto/servizio IT. La piattaforma virtuale è stata creata utilizzando il *software opensource* Moodle e gli strumenti offerti da questo ambiente informatico. Oltre alle risorse didattiche, sono state messe a disposizione degli studenti una serie di strumenti di comunicazione e condivisione, quali *forum*, *chat*, *wiki*, collegamenti virtuali, che hanno reso possibile l'interazione sia diretta che differita in modalità simili a quelle che caratterizzano le dinamiche nei gruppi di lavoro in presenza. Si è trattato, dunque, di sfruttare le potenzialità dell'*e-learning* 2.0 per simulare le interazioni che avvengono nei luoghi di lavoro, ponendo inoltre l'accento sull'aspetto culturale e transnazionale, in considerazione del fatto che i gruppi erano

composti da partecipanti provenienti da più Paesi. In questo modo, gli utenti hanno sperimentato direttamente le difficoltà nell'affrontare lo svolgimento di un lavoro sia per quanto riguarda gli aspetti contenutistici che quelli relative alle *soft skill*. Essi sono stati seguiti, durante tutto il percorso, da un *e-tutor* che fungeva da moderatore e coordinatore di ciascun gruppo. Inoltre, al fine di monitorare i risultati, è stato creato un elaborato sistema di *assessment on-line*, che ha permesso a ciascuno studente di comprendere i progressi fatti e le lacune da colmare. A supportare il *lead partner* Unioncamere del Veneto nella gestione del progetto e nello svolgimento delle attività, vi sono stati altri tre *partner* italiani (Università di Verona-Centro Docimologico, Consorzio I.E.S., Cesvi), due partner tedeschi (Hochschule Fulda, Inter. Reserch Institut für Interdisziplinäre Forschung E.V.), due partner sloveni (Univerza na Primorskem-Università del Litorale, Tehnološki Park Ljubljana d.o.o.) e due partner spagnoli (Camara Oficial del Comercio Industria y Navigacion de Cantabria, Fundacion Leonardo Torres Quevedo). Il progetto *House of Brains* rappresenta un valido esempio di come l'*e-learning* 2.0 e le risorse della Rete possano contribuire alla sfera formale, informale, non-formale dei processi educativi e portare ad un apprendimento collaborativo, ampliando così di molto gli spazi di manovra sia nella formazione a distanza che nella formazione di tipo mista.

Antonio Scognamiglio, laureato in Pubblicità e Comunicazione d'Impresa presso l'Università degli Studi di Trieste con una tesi in comunicazione pubblica degli enti territoriali. Ha lavorato presso il Comitato Regionale per le Comunicazioni del Friuli Venezia Giulia e successivamente nell'ambito della progettazione europea presso Informest-Agenzia per lo Sviluppo e la Cooperazione Economica Internazionale, il Collegio del Mondo Unito dell'Adriatico ONLUS ed aziende private.

a.scognamiglio83@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

Documento COM (2001) 172 della Commissione delle Comunità Europee del 28 marzo 2001

P. Levy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano, 2002

Douglas C. Engelbart, *Augmenting Human Intellect. A Conceptual Framework*, 1962 https://web.stanford.edu/dept/SUL/library/extra4/sloan/mousesite/EngelbartPapers/B5__F18__ConceptFrameworkInd.html

Francesca Petrelli, *L'e-Learning 2.0: una nuova frontiera della didattica?*

<http://rivista.scuolaiad.it/n02-2010/le-learning-2-0-una-nuova-frontiera-della-didattica>

I Beatle-fan nella rete di Facebook

Eugenio Ambrosi

ABSTRACT

Il Social Network di gran lunga più popolare è Facebook: a marzo 2013 FB ospitava oltre 1,1 miliardi di profili; ciascun utente mediamente trascorrevva su FB 55 minuti; per ogni 20 minuti di attività su FB vi erano 1 milione di link condivisi, 1.320.000 foto taggate, 1.480.000 inviti ad eventi, 1.587.000 post in bacheca, 2.616.000 foto scattate, 2.716.000 messaggi inviati; è il Social Network preferito anche in Italia, oggi sono 21 milioni gli italiani che usano FB attraverso i dispositivi mobili ogni giorno, al 52% uomini e al 48% donne, particolarmente attiva la popolazione tra i 36 ed i 45 anni, ben 6.300.000 unità. A differenza di quel che si pensava, i S.N. non costituiscono un mondo virtuale, chi utilizza le nuove tecnologie più volte al giorno ha la possibilità di creare legami forti nella propria rete di contatti, con gli amici pregressi e con quelli di nuova acquisizione.

Con la Sentiment Analysis si possono interpretare questi meccanismi di partecipazione in chiave sia quantitativa che qualitativa: così, nell'ambito dei S.N. afferenti al grande mondo delle pop star, nella fattispecie i Beatle-fan, si possono individuare valori e interessi, necessità ed esigenze, rischi ed opportunità, creando i presupposti per fornire servizi di natura culturale, solidale, commerciale.

Facebook is the most popular Social Network in the world: in March 2013 FB hosted more than 1,1 billion of personal profiles; every member spent

usually on FB 55 minutes; every 20 minutes FB shared 1 million of divisions; 1,32 million of pictures; 1,48 million of invitations; 1,58 million of posts; 2,71 million of messages.

Today in Italy there are 21 millions of inhabitants daily active on FB, 52% male, 6,3 millions of persons 36 - 45 years old. S.N. are not a virtual world, users of the new technologies more times in a day create strong bonds in their networks of friends, old real friends and new FB friends.

Through the Sentiment Analysis it's possible to analyze these activities online at quantitative and qualitative level; so, in the framework of the S.N. concerning the most important pop-stars, i.g. The Beatles, it's possible to identify values and interests of the FB navigators, their needs and demands, risks and opportunities, creating the basis for giving them cultural, solidary and commercial services.

PAROLE CHIAVE/KEYWORDS

BEATLES
SOCIAL NETWORK
FACEBOOK
SENTIMENT ANALYSIS

INTRODUZIONE

Per i Beatlefan il web all'inizio significava che ebay e Amazon ti mettevano a disposizione in meno che non si dica quel libro, quel disco, quel gadget che in altri tempi trovavi

solo su una qualche bancarella in giro per il mondo.

Oggi, la rete ti informa in tempo reale su tutto che quel che riguarda i FabFour, c'è anche un servizio apposito che ti informa di ogni news; e, soprattutto, l'appartenenza ai social network

beatlesiani ti permette di essere più che aggiornato sull'universo beatlesiano, di essere in contatto H24 con altri Beatlefan di tutto il mondo e di condividere con loro la tua passione.

Oggi ci sono decine di radio beatlesiane che, sul web, trasmettono in continuazione la musica dei FabFour, singoli o associati, originali o coverizzati. E ci sono innumerevoli siti e forum beatlesiani: da quelli afferenti ai due Beatles Club ufficiali (Beatlesiani d'Italia e Pepperland) a quelli geo localizzati (Beatlesiani Trentini, Beatlesiani Veneti, Un giorno in Friuli), a quelli dedicati (Imagine, All you need is paint, Quelli che hanno visto i Beatles).

È il mondo di Facebook, dei social network in generale e dei Beatlefan digitali.

Chi e perché apre e amministra un social network beatlesiano? Quanti vi partecipano e con quale frequenza? Quali temi sono proposti e trattati, quali attirano maggiore attenzione, quale livello di rispetto della netiquette tra i partecipanti? Ho tirato fuori dalla biblioteca due libri: uno scritto da uno sceneggiatore che ha descritto il popolo beatlesiano, pregi e difetti di singoli e associati. Nell'altro, due ricercatori a stelle e strisce hanno individuato gli elementi caratterizzanti i Beatletipi George, John, Paul e Ringo. Due ricerche poco scientifiche, che però possono aiutare a leggere le caratteristiche dei navigatori beatlesiani, le loro conoscenze, le motivazioni a frequentare i social network, le aspettative di partecipazione.

Dall'incrocio di questi elementi: la nascita di una passione, le tecnologie a disposizione, le caratteristiche dei Beatlesiani, le conoscenze, le aspettative, le disponibilità nasce l'idea-guida di questo lavoro: se il web ti permette di individuare i vari target beatlesiani ed entrare in rapporto con loro, il web ti può permettere di offrire loro un servizio di un qualche interesse, senza costi da una parte o guadagni dall'altra.

Parallelamente, utili stimoli sono venuti dal confronto con il dott. Saverio Ciabrone, impegnato nella redazione della sua Tesi di laurea triennale in Scienze della Comunicazione all'Università di Trieste "Dal palcoscenico alla rete. Il caso Beatles analizzato con la Social Me-

dia Analysis", al quale si rimanda per eventuali approfondimenti.

Così è nata e si è concretizzata l'idea di proporre ai Beatlefan un servizio di lettura, analisi e critica dei libri sui Beatles che tanti spesso comprano, sfogliano e poi mettono da parte, in attesa di aver tempo e voglia di leggerli. Io ne ho tanti: oltre 400 in tutte le lingue del mondo. Così ho deciso di condividere le mie impressioni sui libri che ho letto e leggerò, aprendo sul mio profilo FB una pagina dedicata, *A proposito di Beatles*, sulla quale ogni settimana propongo la Recensione del Venerdì di un libro in catalogo e quindi disponibile a tutti.

I BEATLEFAN: CHI SONO

Luigi Abramo, scrittore, regista e sceneggiatore, ha ricostruito il modo di essere Beatlefan¹, avendo certamente a mente i due vinili americani *We love Beatles* e *We hate Beatles*: egli parte così suddividendo la grande audience del pubblico in due aree, la famiglia dei Beatlefan, i FFF/Fab Four Fans, e la Malignoranza dei Nemici. Questi ultimi, gli AFF/Anti Fab Four, li citiamo per atto dovuto, tanto non ascoltano i Beatles e non sono raggiungibili attraverso canali beatlesiani: Giovani e manichei, suddivisi in Giovanottusi (a loro volta divisi in Elettrosciocchi, Metallaidi, Darkaici) ed Adulti e pregiudiziali (Fricchettoni, Rappersi, Discomodi, Bifolk).

E veniamo invece agli FFF: la sconfinata nazione beatlesiana può essere riportata ad una serie di sottoinsiemi, a me piace definirli tribù, più semplici da identificare e più facili da socializzare: l'Esegeta Beatlesiano, il Collezionista, l'Integralista, il Tecnista. Va da sé che, come sempre capita, una suddivisione di questo tipo non impedisce sovrapposizioni sulle border line così definite, che possono portare ad attriti, diffidenze e pregiudizi.

Entriamo dunque nei dettagli, per aiutare ciascuno di noi ad individuare la sua tribù di appartenenza e, soprattutto, a quali caratteristiche attingere, quali aspetti sviluppare, quali

¹ L. Abramo, *Il Manuale del Perfetto Beatlesiano*, Roma, 2013.

invece mettere da parte nell'approccio online (ma non solo) con "l'altro" Beatlefan.

L'Esegeta è innamorato della musica dei Beatles, negli anni ha raccolto dischi e libri, gadget e quant'altro, ha letto di tutto e di più, cercando di arrivare dove nessun Beatlefan è arrivato mai, fino alla terza generazione degli appartenenti al cerchio magico beatlesiano, e dà per scontato che qualsiasi suo interlocutore non può non esserne altrettanto conscio o quantomeno interessato. Per lui è scontato parlare di John o Ringo, chiunque sa chi è Brian, George Martin è il quinto Beatle (o no?), è il dentista di Patty che ha fatto provare l' LSD a John&Paul: come è possibile che altri non ne siano consci e manifestino scarso interesse per le sue dotte parole?

Il Collezionista, quello vero, possiede l'immaginabile. Tra quanti seguono il Culto dei Beatles è il più vicino al sommo sacerdote che officia la liturgia, una sorta di diacono cattolico, anche perché sente di avere una missione, presumibilmente impossibile ma lui non lo sa: con dedizione-accanimento-follia raccoglie da tempo immemore di tutto, ma proprio di tutto, e il richiamo lennoniano "*imagine no possessions*" non pare riguardarlo. Non ama la vita sociale, ha una certa ritrosia ad ammettere qualcuno alla sua casa/museo, alla Wunderkammer beatlesiana, vera stanza delle meraviglie, anche perché potrebbe non essere all'altezza di capire a quali meraviglie è stato ammesso. Ma una volta che ha certezza della competenza altrui si apre, narra, condivide, alla ricerca dell'altrui ammirazione.

Qualsiasi Beatlefan ha in sé una dose di fanatismo, tracce di quello che possiamo chiamare Beatle-DNA, che ti lascia magari di stucco ma nulla più se qualcuno prova a dire in tua presenza che a lui i Beatles non piacciono. Elevando invece all'ennesima potenza questa dimensione genetica, abbiamo la figura dell'Integralista, che si mantiene defilato finché la discussione si sviluppa con toni sostanzialmente positivi ma che si rivela appieno non appena qualcuno prova ad esprimere

un qualche minimo dubbio, Dio non voglia un giudizio negativo, su quella che considera la sua famiglia beatlesiana: la sua tolleranza a qualsiasi forma di critica, anche se da altri membri della nazione beatlesiana accettata ed oggetto di confronto, è invece pari a zero. Caparbiamente intollerante, rifiuta in toto opere di critica unanimemente ritenute magistrali. Purista spinto, rifiuta, musicalmente parlando, tutto ciò che non sia l'originale ed ovviamente abborre qualsiasi cover di pezzi beatlesiani; come pure romanzi e poesie, fumetti e racconti liberamente ispirati.

Il Tecnista è sovente musicista egli stesso, si muove come professionista in un'area strettamente connessa alla musica: fonico, tecnico di studio, ingegnere del suono, session man, produttore discografico. La passione e la professione lo portano così verso ambiti che permettono lo sviluppo di tali premesse: strumentazione, produzione tecnica o artistica, registrazione, distribuzione, diffusione, agevolato dall'enorme quantità di materiale disponibile. Ha la particolare capacità di districarsi tra marche di chitarre e batterie, microfoni ed amplificatori, masterizzazioni mono e stereo, leslie e revox. Nei discorsi rischia di perdere di vista il prodotto finale per addentrarsi nei retroscena che hanno portato i nostri a confezionarlo.

Altri Autori hanno pubblicato una ricerca² che potrebbe aiutarci a individuare quale è il nostro Beatle Interiore e quale il Beatle ascendente, quali i punti di forza e debolezza, come comunicare con gli altri John, George, Paul e Ringo che interagiscono con noi in famiglia, sul lavoro, nel tempo libero, nel web naturalmente. Per cui se so che nei social network beatlesiani mi imbatto più in John simultipi piuttosto che negli altri posso tenerne conto nel mio modo di interagire con questi: gli Autori ritengono di aver portato a termine un lavoro lungo un'infinità per definire una teoria unificante della personalità umana, che chiamano Beatleology, le cui leggi governano tutte le azioni, interazioni, relazioni umane. Ogni

² Cfr., A. e R. Jaquette, *Beatleology, A Magical Mystery Tour To Discover Your Inner Beatle*, Avon, 2009.

aspetto della nostra vita è definito dal nostro Beatle Interiore ed ogni personalità immaginabile è riconducibile ad uno dei quattro Beatles: lo erano mia mamma e mio papà, dalla loro interazione (sic!) sono arrivato io, a mia volta caratterizzato da un Beatle Interiore sia che abbia preso qualcosa da loro o non lo abbia preso. E così avanti. Non è possibile sottoporre a tutti quelli con cui entriamo in relazione il questionario tipo allegato al libro, si potrebbe forse farlo con i membri della cerchia ristretta – qualche migliaio – che frequentano i social network beatlesiani, ma basti saper che si potrebbe fare. Nel frattempo accontentiamoci delle definizioni dei quattro archetipi beatlesiani:

Similtipo George (Harrison): ama essere indipendente, non crede nell'aiuto degli altri per la sua carriera. Passivo ma aggressivo, interiorizza i conflitti; individuo quieto, calcolatore che non agisce sugli altri, intellettuale schierato contro l'intellettualismo, potrebbe vincere qualche premio letterario ma preferisce non esporsi per evitare critiche o sconfitte. Considerato dagli altri persona gentile, di buone maniere, è dotato di un sense of humor, è creativo, spirituale, dark e demenziale ma non è spesso compreso dagli altri.

I George sono dunque creativi, spirituali, riservati, calmi e intelligenti, pensosi, intimisti, idealisti, analistici, auto-disciplinati, industriosi, pratici, introspettivi, diplomatici. Ma sono anche paurosi, passivi e aggressivi, schivi e riservati, permalosi, gelosi, eccessivamente seri, indiretti, menzogneri, vendicativi, cocciuti, arroganti, avari, cinici, apatici.

Similtipo John (Lennon): amante degli estremi, un momento serio ed intenso, subito dopo frivolo e insolente; con lui non sai mai con chi hai a che fare in un certo momento. Pensatori profondi e contemplativi, con una forte inclinazione per l'arte, prendono sul serio la vita ma la nascondono dietro un velo di umorismo. Lunatici e appartati, spesso capaci di avvicinare ed affascinare la gente, ostentano senso di superiorità, neanche fossero superman in un mondo di sciocchi, nel lavoro sono disponibili anche a fare per te quel che non ti

va di fare: se qualcuno si preoccupa per la fame nel mondo, quello è di sicuro un John! Se qualcuno scrive trecento poesie d'amore per la sua amata, quello è un John!

I John sono dunque creativi, intelligenti, affascinanti, grandi lavoratori, contemplativi, produttivi, leali. Ma sono anche impulsivi, incapaci di decidere, accondiscendenti, distanti, vanitosi, insensibili, narcisisti, corruttibili, reazionari, arrabbiati, sopraffattori, pazzoidi.

Similtipo Paul (McCartney): ottimista e positivo, dotato di energia inesauribile, prende seriamente la propria vita ed il proprio ruolo nel mondo. Grazie alla sua forza ed alla natura competitiva, è generalmente uomo di successo, può infastidire la gente con la sua smania di conquistare i propri obiettivi, con la sua capacità di volere essere prima ed al di sopra degli altri, potrebbe essere facilmente un CEO di successo, incapace di porsi grandi scrupoli. I Paul sono però anche persone romantiche, guardano il mondo attraverso occhiali con lenti rosa, vogliono far parte della bella gente. Sposano ragioni all'avanguardia, vi sapranno dire tutto sull'ultima puntata di Report e i testi delle canzoni in vetta alla Hit Parade. Seguono tutte le diete del momento, sono ottimistici ed intelligenti, naturalmente abili ed intuitivi, artisti ma non docenti d'arte, intuitivi piuttosto che razionali, buoni dirigenti piuttosto che valenti ricercatori.

I Paul sono entusiasti, positivi, ricchi di energia, ingegnosi, romantici, generosi, perfezionisti, contemplativi, ottimistici, benvenuti, premurosi. Ma sono anche arroganti, narcisisti, superficiali, poco ambiziosi, eccessivamente competitivi, ipercritici, privi di tatto, esigenti, pretenziosi, aggressivi.

Similtipo Ringo (Starr): gli piace godere delle cose belle della vita, cibo e buoni vini, sesso e vacanze, è quindi il più legato alla dimensione terrena, spesso particolarmente felice, capace di accontentarsi delle cose più semplici quali la casa e la famiglia. Ha un senso dell'umorismo naturale e carisma che gli permettono di mettere gli altri a loro agio. Non ha bisogno di essere al centro della scena ma la sua umiltà e

disponibilità lo rendono spesso più popolare degli altri.

I Ringo sono leali, esuberanti, divertenti, affascinanti, apprezzati, popolari, amichevoli, modesti, cocciuti, indulgenti, gli piace divertirsi. Ma sono anche sottovalutati, umili, irrispettosi, incostanti, superficiali, impazienti, vivaci, edonistici, manipolatori, chiusi, gli piace divertirsi anche un po' troppo.

Con questi strumenti di natura sostanzialmente psicologica dovrebbe essere possibile riconoscere i Beatlefan che navigano in rete nei social network dedicati, capirne le modalità di partecipazione, il loro modo di porsi, aspettative ad avere e disponibilità a dare, in modo da poter strutturare al meglio le pagine dedicate e fornire servizi graditi e possibilmente utili.

RADIO & SOCIAL NETWORK BEATLESIANI IN ITALIA

Molti dei Beatlefan così descritti hanno trovato in questi anni naturale ed utile ritrovarsi nel web in maniera organizzata, ad esempio attorno alle web radio dedicate integralmente ai Beatles, come gruppo e come singoli, processo, questo, favorito dalla diffusione di tecnologie di streaming su Internet e di semplici software, come già avvenuto negli anni settanta con certe radio libere³; a prescindere quindi da quelle che dedicano ai FabFour solo uno spazio settimanale. In larga misura radio a stelle e strisce, ovviamente English speaking, colonna sonora quotidiana high fidelity, ne ho individuate oltre cento, americane come detto ma anche brasiliane, francesi, tedesche, russe, italiane⁴: ne emerge una realtà impressionante, qui rappresentata solo da alcune di tali emittenti:

25 webradio beatlesiane internazionali

Beatles Radio on air – Ascolta la radio online beatlesradio.radio.it/

3 Cfr. L. Savonardo, *Pop music, media e culture giovanili*, Milano 2017, pagg. 99-100.

4 Rilevazione effettuata il 13 giugno 2017.

Ascolta Beatles Radio gratis online su radio.it
The Beatles Radio - streema.com
Ann.beatles.streema.com/
Beatles Radio - San Francisco, CA - Listen Online - TuneIn
tunein.com/radio/Beatles-Radio-554174/
Listen online to Beatles Radio in San Francisco, CA. *Beatles Radio the Music of the Beatles, Solos, Covers, Birthdays, News, The Fab 4 and More! Live News ...*

“Beatles Radio Channel”: la Web Radio dei Beatles - Radio Speaker
www.radiospeaker.it/blog/web-radio-beatles.html
“Beatles Radio Channel”, la stazione newyorkese dedicata alla celebre band

Beatles Radio: The Beatles, Solos, Covers, Birthdays, News The Fab 4 ...
www.beatlesradio.com/
Beatles Radio the Music of the Beatles, Solos, Covers, Birthdays, News, The Fab ... be loaded onto the www.sgtpepperat50.com website responding to the track.

Beatles-A-Rama - radio stream - Listen online for free
beatlesarama.radio.net/
Listen to Beatles-A-Rama internet radio online for free on radio.net. All radio streams and radio stations at one glance. Discover online now.

Beatles Radio - Los Angeles, CA - Listen Online - Streema
streema.com › ... › United States › California › Los Angeles
Beatles Radio, The Fab 4 - Solos - Covers - News - Birthdays and More!, Los Angeles, CA. Listen live plus station schedule, song playlist, location and contact

Beatles Radio Stations - Internet Radio
<https://www.internet-radio.com/search/?radio=beatles&...>
Listen to 33 Beatles Radio Stations. ... *The Beatles - The One After 909 - Roof Top*

The Beatle Stream - Nothing But Beatles
www.thebeatlestream.com/

The *Beatle Stream* is a listener supported radio station dedicated to bringing you the best music by The *Beatles*. The *Beatle Stream* is a privately owned and

The Beatles Radio online Radio from Buenos Aires - Surfmusic.de

www.surfmusic.de/radio-station/the-beatles-radio,15109.html

Listen online to The *Beatles* Radio from Argentina - Buenos Aires. The *Beatles* Radio Format : Artist Radio Music - Typ : *Webradio* Station. Listen to free Music

Beatles Radio 1 - All Beatles, All The Time! The Fab Four 24/7 From

beatlesradio.co.uk/

More *Beatles* music more often, with better digital stereo audio quality than you'll find anywhere on the *Web*! You'll hear nothing but *Beatles* music, from their ...

181.FM Beatles Radio Stream live hören auf phonostar.de

<https://www.phonostar.de/radio/181fm/beatles>

100% Beatles Webradio | Facebook

<https://www.facebook.com/BeatlesWebradio>

100% Beatles Webradio. 23 likes. LIVERPOOL REVOLUTION LIVE is a 100% Beatles *webradio*. *Beatles'* music 8 days a week and 24 hours a day. Lots of

101.ru The Beatles Radio online Radio & Webradio | Surfmusik.de

www.surfmusik.de/radio/101-ru-the-beatles-radio,14174.html

Das *Webradio* aus Russland - Moskau im Internetradio online hören. 101.ru The *Beatles* Radio Stream Genre : Oldies Radio - Surfmusik.de - *Webradio* und

The Beatles Channel: Coming exclusively to SiriusXM on May 18 ...

blog.siriusxm.com/.../the-beatles-channel-coming-exclusively-t...

First ever *Beatles*-backed radio channel to featu-

re exclusive programming, spanning the songs, stories, influences and legacy of The Fab Four!

Beatles Radio Player HTML 5 plays on most devices

www.beatleradio.com/

Website Home Refresh The Player. play; pause. Fab Four Store. *beatles radio* app.

Beatles fan fires up Fab Four with Web radio – Orange County Register

www.ocregister.com/.../beatles-fan-fires-up-fab-four-with-web-...05 mar 2010 - Pat Matthews, 56, of Mission Viejo has an extensive library of The *Beatles* music and plays songs 24-7

Découvrez la webradio Beatles Jazz ! - Jazz Radio

www.jazzradio.fr › News

La nouvelle *webradio* : 'Beatles Jazz by Jazz Radio' ! Retrouvez tous les classiques des Beatles

Fab4Radio - blogger

fab4radio.blogspot.com/

THE BEATLES - JOHN, PAUL, GEORGE AND RINGO. Eldorado... This is it, finally a truly Fabulous 24/7 online *radio* station geared to the serious *Beatle* ...

Radionomy – Beatles Beyond | free online radio station

<https://www.radionomy.com/en/radio/beatlesbeyond/index>

Beatles Beyond is now BEATLESQUE RADIO! listen.radionomy.com/beatlesqueradio thebeatlesque.wordpress.com.

Una volta entrati nel mondo beatlesiano digitale, il passo successivo è quello che porta alla scoperta dei Gruppi FB dedicati ai FabFour, spazi privati in cui persone unite da interessi comuni e/o legami di varia natura possono interagire confrontandosi⁵. Ciascun gruppo ha uno o più amministratori, generalmente il suo creatore ma anche figura alla quale compete aggiungere altri membri. Gli spetta anche il difficile compito di animarne la vita possibilmente quotidianamente o comunque a ca-

⁵ Cfr. V. Gentili, *Strategie e tattiche di Facebook Marketing per aziende e professionisti*, Palermo, 2017, pagg. 134-5.

denza predefinita, tenendo presente che “less is more”: meglio pubblicare meno post a settimana ma più rilevanti, originali, di qualità, tenendo presente la necessità di garantire continuità nella programmazione dei post. E gli tocca anche moderare l’interazione tra membri, che spesso rischia di trasformarsi in una giungla incontrollata a seconda che sia impostato come gruppo pubblico, chiuso o segreto.

Dagli anni Settanta in poi in Italia sono nati diversi Beatles Fan Club dalle ceneri dell’Official Beatles Fan Club d’Italia attivo negli anni Sessanta prima a Cagliari e poi a Roma: il Beatles people group, nato nel 1976; il Penny Lane Fans Club, del 1980; il Beatles fan’s in italy, del 1982; i Beatlesiani Associati d’Italia, nati a Brescia nel 1992, il Pepperland official fans club, nato a Roma l’anno successivo. Presenti anche con una propria website, i due maggiori Beatles Fan Club, quello di Brescia (Beatlesiani d’Italia Associati) e quello di Roma (The Official Beatles Fan Club Pepperland) sono i più attivi nel mondo di FB. Da lì, con un gioco di rimandi, condivisioni, like, richieste di amicizia ed adesione mi sono ritrovato membro di una cinquantina di questi social network. Ovviamente, tempus fugit e quindi si devono fare delle scelte di priorità, per cui si riesce a partecipare più o meno attivamente a solo alcuni di questi social network: una quindicina, tutti italiani ad eccezione di uno attivo da Liverpool.

Si riportano⁶ in questa sede in ordine discendente solo quelli che raccolgono oltre mille membri, una quantità che dovrebbe garantire anche una qual certa presenza qualitativa:

Beatlesiani D’Italia

7131 membri

Associazione culturale-musicale fondata il 4 ottobre 1992 a Brescia da Rolando Giambelli, musicista ed estimatore, da sempre, dei Fab Four, in occasione del 30° di Love me do

Beatles News J.G.P.R. Day By Day 2017

4783 membri

A Beatles Group on the News that happen in the World of the Beatles and their Heirs in the

6 la rilevazione è stata effettuata il 7 giugno 2017.

2016. Un Gruppo sulle notizie che avvengono nel mondo dei Beatles

L.S.D. (Beatles Band)

4579 membri

Il gruppo L.S.D., nato nel 1966, si sciolse poi intorno al 1970, per riformarsi definitivamente nel 1986. Il nome altro non è che l’acronimo di una famosa canzone dei Beatles

All You Need Is Paint - The Beatles Art Exhibition

3.959 membri

“ALL YOU NEED IS PAINT” is a contemporary art exhibition dedicated to the Beatles. The original project was created in 2012 and closed in 2017

Sostieni Imagine Inno Mondiale (Gruppo Imaginepeople)

3677 membri

Hai mai sognato di vivere in un mondo migliore? Un mondo senza limiti, in cui nessuno sente il bisogno di giudicarti? Un mondo di pace governato solo dall’amore e dalla pace

BEATLES PER SEMPRE 2017

2.248 membri

Un Gruppo sui Beatles nel 2017.....!! Certo ne nascerà’ anche uno nel 2020.....e non finisce qui!!! A presto con 1000 Notizie e Sorprese. Beatles per sempre...for ever....

Ladies And Gentlemen ... The Beatles!

1.788 membri

Regole essenziali per entrare e per rimanere nel gruppo: non si postano link o foto che possano essere considerate SPAM. Ovvero, pubblicità ad altri gruppi/pagine

The Beaters – Tribute Beatles

1.763 membri

Il Gruppo dedicato alla band The Beaters - Tribute Beatles Vestiti di scena e strumenti vintage anni ‘60

Quelli A Cui... I Beatles Hanno Cambiato La Vita

1.739 membri

Come Paolo di Tarso sulla via per Damasco, ugualmente noi adolescenti di ogni tempo fulminati su quella per Liverpool ... Gruppo dedicato ai fan del popolare quartetto

Condividi I Tuoi Beatles

1.707 membri

Un Fanclub per tutti i fans Italiani dei Beatles. Condividi foto, video, curiosità e pensieri sui tuoi Beatles!

Le Persone Dei Beatles 2017

1.027 membri

BEATLES E PERSONE VICINE AI FAB FOUR!

Un gruppo per tutte quelle persone che hanno fatto parte della storia e della vita dei Beatles dal 1940 ad oggi

The Official Beatles Fan Club Pepperland

1.021 membri

L'8 giugno 1993 si è costituito il Beatles Fan Club Pepperland.

In effetti, la lettura di questi dati è più complessa, anche perché una buona fetta dei Beatlefan più attivi è iscritta a vari social network. Se poi il primo e l'ultimo della graduatoria sono espressione dei due Beatles Fan Club ufficiali, gli altri hanno caratteristiche diverse.

Alcuni sono la vetrina di cover band beatlesiane, che utilizzano questa presenza per informare i fan della programmazione dei propri concerti e postare poi le foto scattate durante tali esibizioni. Altri sono amministrati e diretti da Beatlefan che attraverso il social network evidenziano le proprie specialità professionali: musicisti innanzitutto, ma anche collezionisti e scrittori, interessati ad approfondire temi che possono tornare loro utili nelle rispettive attività. È anche da notare che, a prescindere dal numero di membri formalmente iscritti, dal monitoraggio effettuato la scorsa estate raramente più del 5% di questi partecipa attivamente alla vita del social network ed alle discussioni che vi si sviluppano.

L'individuazione di tutti questi social network è avvenuta cammin facendo, generalmente su invito dell'amministratore di uno a partecipare anche ad un altro più tematico:

dischi, libri, ricordi di un tempo che fu, in alcuni casi per distribuzione geografica: Beatlesiani toscani, veneti, trentini, friulani. Qualche volta la partecipazione virtuale a questi social network si è concretizzata in incontri interpersonali, meeting, partecipazione a concerti e spettacoli come pure organizzazione di piccoli eventi e mostre. La frequentazione di queste pagine web porta spesso a condividere generici saluti, tipo buon giorno, buonanotte, sereno fine settimana; dichiarazioni d'amore sconfinato, solitamente per il bel Paul, o condivisione degli ideali di John; discussioni sul gradimento di pezzi, album, video, film; sondaggi di opinione su eventi beatlesiani passati o sulle sliding doors: cosa sarebbe successo se ...; approfondimenti tecnici sugli strumenti utilizzati, sulle tracks che permettono di ricostruire il processo di costruzione, chissà, di *Strawberry fields forever* anziché di *A hard day's night*. Questi forum si trasformano a volte in arene, in cui i contendenti giungono anche ai ferri corti ed alle parole grosse: riandando alle figure dei Beatlesiani tratteggiate nel capitolo precedente, si ritrovano i similtipi George, John, Paul e Ringo ciascuno in combinazione con uno dei 4 loro ascendenti, e quindi complessivamente 16 personalità, ad incrociarsi con gli appartenenti alle quattro tribù beatlesiane degli Eseteti, dei Collezionisti, degli Integralisti e dei Tecnici. Calli e campielli veneziani ospitati da questi social network danno origine a saluti amichevoli, chiacchiere da bar, baruffe chiozzotte che non di rado portano al venir meno di amicizie consolidate: in calce ad un libro autorevole, tra crediti e ringraziamenti, ce lo testimonia indirettamente questa nota tra il criptico e l'esplicito: "non ringraziamo invece R. G., che non abbiamo coinvolto, caso più unico che raro, pur trattandosi di un progetto italiano che riguarda i Beatles".

Qualche esempio vissuto negli ultimi giorni potrebbe aiutare a chiarire il livello di questi incontri digitali, le caratteristiche della partecipazione a questi social network ed il livello qualitativo della discussione. Ma simili esempi ci porterebbero lontano, molto lontano.

Prese dunque le misure, il problema che mi sono posto è stato quello di se e come fosse

possibile ritagliarmi un modo di partecipazione che soddisfacesse il mio bisogno di far parte della comunità beatlesiana e che nel contempo fornisse a questa un qualche servizio. Non sono un Tecnista né un Integralista, sono piuttosto un mix di Esegeta e Collezionista: in questa veste, sono orgoglioso della collezione di libri che nel tempo ho raccolto nel mio girovagare per lavoro un po' in tutta Europa; come Esegeta mi piace poter dar sfoggio di cultura beatlesiana. In aggiunta, da giornalista qual sono mi piace scrivere e come docente universitario di comunicazione penso di essere in grado di sintetizzare in maniera adeguata il mio pensiero.

Una prima risposta a queste esigenze l'ho trovata nella creazione di una fan page all'interno del mio profilo FB, che mi permettesse di dialogare ed interagire con i miei Beatlefan italiani sfruttando al meglio le opportunità offerte da questo social network; di produrre e pubblicare contenuti di un certo livello, in grado di interessare e coinvolgere gli altri Beatlefan; di sviluppare con loro un vero e proprio dialogo a due vie.

Come è stato individuato questo pubblico di riferimento? I pubblici che possono essere raggiunti con i post di FB, come noto⁷, possono essere suddivisi in tre categorie:

Pubblico chiave / core audience: individuato attraverso attività di targeting

Pubblico personalizzato / custom audience: creato a partire da un database di clienti per telefono, email, ID utenti FB

Pubblico simile / lookalike: creato attraverso FB in base a posizione, età, sesso e interessi simili, utilizzando anche meccanismi di Graph Search, ricerca di connessioni, in pratica, nel mio caso, ricercando tra gli iscritti FB italiani quelli che hanno i medesimi gusti musicali, espressi attraverso l'appartenza a Gruppi di Beatlefan.

È così che è nata così la mia pagina Facebook "A proposito di Beatles", nome che riflette correttamente il contenuto della pagina come richiesto dalle Linee guida di FB, dove ogni set-

⁷ Cfr. Gentili V., *ib.*, pagg. 226-8.

timana "posto" la mia Recensione del Venerdì di un libro pescato nella mia libreria, italiano ma non solo, libri appena usciti, classici, di nicchia, talora comprati in altri tempi, sfogliati e messi da parte in attesa di tempi migliori ed ora tirati fuori dalla libreria, letti o riletti, incrociandone i contenuti con la cronaca e l'attualità, la storia pubblica e la memoria privata, per scrivervi su alla fine 3.500 battute e cliccare Pubblica. In poche parole: divertirmi mettendo al servizio degli altri compagni di avventura beatlesiani il risultato della mia passione.

L'immagine di profilo è caratterizzata graficamente in modo da richiamare la divisa beatlesiana dei primi anni Sessanta, l'immagine di copertina riprende il sottomarino giallo a suo tempo utilizzato per una importante mostra che avevo organizzato intorno ad un fantastico viaggio da Liverpool a Trieste, con inserita la dicitura "In questa pagina racconto delle mie attività legate ai Beatles – una vita intorno ai Fab Four", quasi ad anticipare i futuri sviluppi contenutistici della pagina: gli eventi beatlesiani che ho organizzato e/o promosso dal 1992 e i contenuti della mia collezione, il cui primo pezzo l'ho preso nell'autunno 1963. Complessivamente, quindi, il calendario editoriale prevede un anno di sole recensioni settimanali, alle quali dovrebbero poi alternarsi di settimana in settimana la presentazione di una sezione della collezione, il resoconto illustrato di un mio evento beatlesiano, uno spot pubblicitario creato usando come jingle una canzone beatlesiana con relativo commento. Post volti, nel loro insieme diversificato, a testimoniare una passione ultracinquantennale e un lavoro scientifico quantomeno ventennale, con contenuti sostanzialmente freddi, slegati dall'attualità (come lo sono i contenuti caldi), che attraverso il social network hanno così anche la possibilità di prolungare la propria vita informativa⁸.

Come è noto, il profilo personale è solo per uso individuale, rappresenta una singola persona e richiede un nome individuale. La pagina, invece, permette di parlare e promuovere interessi collettivi, marchi, celebrità, comuni-

⁸ Cfr. L. Conti, C. Carriero, *Content Marketing*, Milano, 2016, p. 84.

tà. Di una persona diventi amico, di una pagina diventi fan⁹. Il numero massimo di amici di un profilo è 5.000 mentre una pagina può avere un numero illimitato di fan. FB mette a disposizione un pannello di controllo, Insights, che permette di conoscere e valutare l'andamento della pagina, funzione non prevista per il profilo personale. Quando la massa di fan si stringe on line attorno ad una pop star, dai Beatles a Michael Jackson a Madonna, dà origine a forme persino parossistiche di celebrazione "secondo i più classici sistemi della celebrity culture"¹⁰, comunità di fan dedicate a personalità più o meno di spicco ed amabili in condivisione di spazi di interattività basati su identificazione e forti proiezioni affettivo-passionali. Un tipico spazio di *consumo produttivo* e di *audientia activa*¹¹. Si parla in questi casi di fandom, acromico di fan-dominio.

I SOCIAL MEDIA: ELEMENTI DI TEORIA

L'uomo ha necessità di vivere in comunità, è insito nella condizione umana: al di fuori di una qualsivoglia comunità, un individuo non riuscirebbe a sviluppare una vita pienamente umana, a realizzare quell'*esperienza sociale* che caratterizza ognuno di noi¹². "L'esperienza sociale costituisce un modello da seguire ben delineato, sia per quanto riguarda il comportamento ma soprattutto per le decisioni che ogni singolo individuo assume.

Il comportamento di una persona può variare a seconda dei diversi luoghi geografici di appartenenza o per via delle rispettive culture che vi possono essere radicate. È l'interazione sociale che ci permette di avere in comune delle espressioni, una lingua, una cultura o anche

9 Cfr. V. Gentili, *op. cit.*, pagg. 82-5.

10 Cfr. D. Bennato, *Morte di un'icona pop. Le reazioni online alla morte di Michael Jackson*, in G. Boccia Artieri, *Gli effetti sociali del web*, Milano, 2015, pag. 174-5.

11 Cfr. A. Denti, *L'oikos di Facebook o il gusto vano del segreto*, in Boccia Artieri, G., *op. cit.*, pag. 89.

12 Cfr. al riguardo la già citata Tesi di laurea in Scienze della Comunicazione "Dal palcoscenico alla rete. Il caso Beatles analizzato con la Social Media Analysis", A.A. 2016-17.

un semplice modo di fare". Non si va a teatro vestiti di viola, ad un matrimonio il bianco è riservato alla sposa ma le invitate non possono vestire di nero: i capelli velati per le donne islamiche, un abbigliamento decoroso nelle chiese cattoliche, mangiare il pesce di venerdì. Un secondo fattore che ci tocca da vicino, sempre per via dell'interazione sociale, è quello di prendere una decisione su come scegliere il nostro futuro, chi vorremmo essere e chi vorremmo diventare: un medico, un soldato, un sacerdote.

Cosa caratterizza l'esperienza sociale di un soggetto? La psicologia sociale rileva come a definirla siano due dimensioni: l'identità sociale e la rete sociale¹³. L'identità sociale racchiude un insieme di caratteristiche utili a determinare la propria posizione all'interno di un gruppo sociale in base al contesto in cui l'individuo si trova: sono un fan quando seguo la mia band preferita ma sono un docente quando tengo lezione all'università.

L'identità sociale può essere caratterizzata da altre tre differenti dimensioni¹⁴:

Semantica, che permette di riconoscere in noi ciò che ci consente di sentirci membri di una data categoria.

Valoriale, in cui cerchiamo di dedicare tempo e attenzioni alla categoria di cui facciamo parte per cercare di sviluppare un rapporto moralmente etico.

Normativa, dove vengono riconosciute le azioni per quella posizione in cui già ci troviamo o si seguono delle regole prestabilite per raggiungerne una nuova.

La rete sociale invece comprende la cerchia di individui ai quali siamo uniti per via di una qualche relazione sociale: dall'amicizia tra membri di un social network a un'intesa lavorativa tra colleghi in un contesto aziendale. Ovviamente, la tipologia di relazione differenzia poi i diversi gruppi sociali presenti all'interno della rete.

13 Su questi aspetti in generale cfr. G. Riva, *I social network*, Bologna, 2016.

14 Cfr. R. Harré, *La singolarità del sé*, Milano, 1999.

L'avvento di Internet prima ed il suo costante evolversi nel tempo hanno fatto sì che venissero allargate ulteriormente le barriere delle reti sociali, consentendo l'inizio di una nuova dimensione del tutto ibrida, il Cyberspazio, ovvero un nuovo spazio di comunicazione allargato¹⁵, che mette in comune le reti sociali tradizionali con le nuove frontiere del web, sempre più multimediale e accessibile a tutti. È qui che si forma una vera e propria amicizia-virtuale, il Cyberspazio ci consente di aggiungere all'interno della nostra rete sociale persone che non abbiamo mai visto o incontrato e che, invece, decidiamo di inserire nella nostra cerchia di amicizie virtuali perché appartenenti ad un gruppo sociale di nostro interesse, quali famiglia, lavoro, sport, hobbies.

Ovunque noi siamo, possiamo accedere ad internet: possiamo inserire dati nei nostri profili, stringere o rifiutare contatti, comunicare con gli altri iscritti. L'evoluzione del Web 2.0 al 4.0 consente un'elevata interazione tra web e utente, attraverso blog, forum, chat e piattaforme social, in cui possiamo mostrare pubblicamente la nostra identità sociale, condividere un'esperienza vissuta, esprimere un sentimento. Questa partecipazione ci consente di avere un ruolo più attivo, di dire la nostra su un determinato argomento, di confrontarci con gli altri utenti presenti nella nostra cerchia d'interesse. È così che nascono i servizi di *Social Networking*, che secondo Riva utilizzano i *Media Digitali* come uno strumento a supporto della propria rete sociale, sia come strumento di espressione della propria identità sociale sia come strumento di analisi dell'identità sociale degli altri membri della rete. Tra i più importanti e famosi siti di social network al primo posto c'è Facebook, ideato nel 2004 da Mark Zuckerberg e, come vedremo nel proseguo.

Questi social network sono caratterizzati da alcuni aspetti particolarmente interessanti¹⁶:

15 Cfr. F. Mazza, *Cyberspazio*, in F. Lever – P.C. Rivoltella, A. Zancchi (edd.), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, www.lacomunicazione.it consultato l'ultima volta il 18 giugno, 2017.

16 Cfr. F. Tisconi, *Social network. Comunicazione e marketing*, Santarcangelo di Romagna, 2014, pagg. 82-3

- All'utente viene sempre chiesto di compilare un form contenente alcuni campi, elementi fondamentali per permettere agli utenti di interagire tra di loro;

- Possibilità di creare un elenco di utenti con i quali condividere un contatto;

- Possibilità di visualizzare e scorrere la propria lista di contatti e quella di altri utenti;

- Meccanismi tecnici che permettono di lasciare messaggi sui profili di amici o altri membri del social network.

Attraverso i social network i nostri pc si sono trasformati da calcolatori a vero e proprio medium, laddove medium è uno strumento in grado di permettere ai soggetti di superare i vincoli della comunicazione faccia a faccia, ponendosi in mezzo ai soggetti interagenti e sostituendo di fatto i media tradizionali: per scrivere e pubblicare un articolo di giornale bisogna essere dei giornalisti che lavorano professionalmente, mentre nei social media chiunque può pubblicare quel che vuole, basta avere a disposizione un pc o uno smartphone.

I Social Network Sites sono, per alcuni, l'ultima generazione di "spazi pubblici mediati", spazio condiviso dai tre attori della comunicazione: istituzioni, opinione pubblica, media in cui gli utenti possono accedere a numerose funzioni e possono condividere i risultati delle loro azioni con altri che fanno altrettanto¹⁷. Con la differenza, rispetto ad un ambiente pubblico tradizionale, che in Rete si devono confrontare con la necessità di produrre e consumare tracce che, ad esempio in Facebook, hanno carattere sostanzialmente "autobiografico", depositate come sono da un soggetto, al quale appartengono, all'interno di uno spazio altro, pubblico, non del tutto conosciuto. Queste tracce sono sostanzialmente riportabili a tre attività¹⁸:

- l'agire, con atti che rimarcano la sua presenza, ad esempio allargando la cerchia dei contatti o partecipando a quiz;

- l'esporre, con atti in cui parla di sé attraverso contenuti che gli appartengono o che, pur

17 Cfr. E. Locatelli, S. Sampietro, *Tracce di sé in Rete. I Social Network fra tracciare ed essere tracciati*, in Boccia Artieri, G., op. cit., pag. 80.

18 Cfr. E. Locatelli, S. Sampietro, S., *ib.*, pagg. 82-3.

essendo di altri, riesce comunque ad utilizzare per parlare di sé, ad esempio attraverso un like o una condivisione;

- il porre in relazione, con atti volti a mettersi al centro di una rete di richiami a persone, luoghi, situazioni, ad esempio con rimandi a link esterni o segnalazioni di contenuti altrui.

Produrre e consumare tracce sono processi interconnessi: il Social Network vive solo se i suoi utenti sono disposti a produrre contenuti, a conservarli, a commentarli ed a vederli valorizzati anche attraverso le reciproche interazioni. Le tracce rimangono visibili, consultabili e commentabili; sono facilmente rintracciabili e replicabili; possono essere de-contestualizzate in un contesto diverso da quello originale; sono prodotte e messe a disposizione di un pubblico invisibile che ne fruirà se e come e quando riterrà di farlo¹⁹.

I social network collegano oggi la nostra vita sociale giornaliera al Cyberspazio, dando origine ad una nuova realtà ibrida, quasi una realtà irreale, che mescola il nostro mondo reale (offline) con il mondo digitale (online), che comprende i dispositivi di mediazione e tutte le loro funzionalità (chattare, inviare, ricevere, condividere, contattare, digitare, etc. con gli amici, gli amici degli amici, tutti i possibili link di collegamento). Un social network si configura dunque come una piattaforma basata sui nuovi media che consente all'utente di gestire sia la propria rete sociale, sia la propria identità sociale²⁰. Un'identità che mostra un certo passaggio identitario avvenuto nel web grazie all'affermazione dei Social network, con un'identità-maschera virtuale alternativa alla nostra identità-anagrafica reale, in corrispondenza con la mutazione del web da spazio notturno, libero, militante e pericoloso, a spazio diurno potenzialmente conformista, medio e sotto controllo²¹.

Facebook mutua e schematicamente viene a sostenersi su cinque pilastri²²:

- Oikos, la casa in greco, lo spazio della frequentazione quotidiana dotato di pareti-fi-

19 Cfr. E. Locatelli, S. Sampietro, S., *ib.*, pagg. 81.

20 Cfr. G. Riva, *op. cit.*, pag. 15.

21 Cfr. A. Denti, *op. cit.*, pag. 91.

22 Cfr. A. Denti, *op. cit.*, pagg. 91-7.

nestre trasparenti che permettono la visione all'interno;

- Anagrafe, segnare il proprio nome in pubblico, l'identità diventa ufficiale, magari "condita" con un certo tipo di foto con un certo tipo di pose, un certo stile di scrittura, una certa tonalità emotiva;

- Amicus-friendship: il concetto-motore di FB, il rituale che prevede una richiesta precedente ed una concessione conseguente per essere amico, la chiave d'entrata e chi entra deve accettare la regola d'ingaggio che prevede una sorta di "patto di non aggressione immediata" di fronte all'insieme di amici, virtuali e/o reali con i quali ci si vuole intrattenere e non avviare una guerra di conquista;

- Pasquino: la statua parlante su cui a Roma si affiggevano opinioni taglienti, non istituzionali, la bacheca che funge da gazzetta personalizzata di post in cui parole private cercano uno spazio pubblico, un'arena pubblica perpetua nella quale incidere sull'opinione pubblica;

- Controllo: gli amici convergono nel controllare e reagire nello spazio reale, scivolando verso un comportamento medio, un'identità media, un sostanziale conformismo.

Possiamo approfondire le caratteristiche di questi social network, in particolare gli elementi che ne fanno parte o ne derivano dal loro utilizzo:

²³"Il primo passo ci porta verso l'uso di uno spazio virtuale, il cosiddetto "forum", dove ogni utilizzatore può creare o mostrare un profilo personale, aperto (pubblico) almeno agli utenti come conoscenti, amici, familiari, colleghi che sono inseriti all'interno del proprio campo d'interesse.

Il passo successivo riguarda la possibilità di formare, nel proprio spazio, una lista con altri utenti per far sì che la propria rete di contatti si intensifichi maggiormente, contatti con cui possiamo interagire.

Infine, c'è la possibilità di esaminare alcune delle particolarità della propria rete, come i messaggi che trasmettiamo o le connessioni ed interazioni che si hanno con gli altri utenti".

23 Cfr. S. Ciambrone, *op. cit.*, pagg. 15-16.

Pensiamo al procedimento di registrazione\iscrizione a Facebook. L'utente, dopo essersi registrato inserendo i suoi dati e i suoi interessi, può invitare ad iscriversi i suoi amici che, come lui, condividono le stesse passioni o fanno parte della cerchia dei suoi conoscenti offline. Amici che inviteranno a loro volta altri amici che, una volta iscritti allo stesso social network, potranno visualizzare in forma ridotta o completa i profili degli altri utenti della rete, facendo una ricerca a seconda del grado di conoscenza o in base agli interessi in comune.

Dopo aver analizzato i diversi profili, ogni utente può inviare una richiesta di amicizia, attivando una *relazione* virtuale con il profilo selezionato. Le relazioni possibili sono tre²⁴:

1- La modalità bidirezionale, detta "amicizia", consente a due persone collegate col proprio account l'accesso completo al profilo sia dell'uno che dell'altro;

2- La modalità di gruppo, detta "rete ad hoc", la più utilizzata all'interno di Facebook, permette ad un gruppo (pubblico o privato) la condivisione di materiale multimediale tra gli utenti che ne fanno parte. Un gruppo può essere creato da uno o più utenti, gli amministratori, che potranno invitare altri a farne parte. Esistono tre tipi di gruppo, quelli con l'accesso libero (gruppo pubblico), quello che per potervi accedere bisogna inviare una richiesta all'amministratore (gruppo privato) ed infine quello segreto, che non può essere visualizzato senza un invito diretto dell'amministratore;

3- La modalità di relazione, detta "a stella", tipicamente quella di Twitter²⁵, separa l'emittente dal ricevente. I messaggi dell'emittente possono essere condivisi da tutti i riceventi della stessa rete sociale o individuali, trasmessi solo ad un ricevente. Twitter introduce i concetti di follower e following, utenti che seguono il nostro profilo e i tweet che ne derivano e gli utenti che noi seguiamo col nostro profilo.

Dal punto di vista relazionale, ogni utente può disporre di una mappatura delle proprie reti sociali, che gli consente l'identificazione di relazioni personali e anche professionali.

24 Cfr. G. Riva, *op. cit.*, pag. 16.

25 www.twitter.com consultato l'ultima volta il 18 ottobre 2017.

Dal punto di vista comunicativo, l'avvento del digitale ha letteralmente rivoluzionato le nostre vite: eravamo abituati a essere pubblico, consumatori, cittadini; oggi, invece, non siamo più solo oggetto di comunicazione ma siamo soggetto di comunicazione²⁶ in modo quasi costante, il digitale entra nel nostro mondo offline e viceversa.

Gli utenti di FB possono essere ripartiti in base alle diverse tipologie di comportamenti tenuti in rete. Il rapporto della Social Technographics pubblicato dalla Forrester Research²⁷ identifica sei tipologie di utenti dei social network sulla base del loro comportamento:

1 - Creatori: i creatori pubblicano sui blog, scrivono messaggi sulle pagine web, caricano video e musica, scrivono articoli e storie;

2 - Critici: rispondono sui contenuti pubblicati dagli altri. Pubblicano recensioni, commentano e partecipano a forum;

3 - Collezionisti: raccolgono e classificano informazioni per se stessi. Per gli altri utenti utilizzano feed, tag per foto e pagine web e votazioni online;

4 - Socievoli: si collegano a diversi social network, hanno più profili per diverse piattaforme;

5 - Spettatori: leggono blog e forum, guardano video creati da altri, ascoltano podcast;

6 - Inattivi: non rientrano in alcuna categoria precedente.²⁸

Questi gruppi, presi insieme, creano un sistema che apre la strada verso un nuovo tipo di terreno in cui ogni utente viene esaminato a seconda del sottogruppo di cui fa parte. Ciò determina delle nuove categorie sociali di appartenenza che si muovono all'interno dei social network e che contribuiscono a modificare la propria identità sociale.

Altri individuano due tipologie di gruppi²⁹: quelli primari, composti da persone che han-

26 Cfr. Boccia Artieri, G., *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (social) network society*, FrancoAngeli, Milano 2012.

27 www.forrester.com consultato l'ultima volta il 18 ottobre 2017.

28 www.slideshare.net/jbernoff/social-technographics-explained, 2008 (trad. S. Ciambrone) consultato l'ultima volta il 18 giugno 2017.

29 Cfr. L. Conti e C. Carriero, *op. cit.*, pag. 276.

no rapporti diretti, personali ed interagiscono a lungo, stretti ad esempio da una comune, grande passione religiosa, sportiva, artistica; e quelli secondari, caratterizzati da un legame più labile, temporaneo, che nasce come risposta a particolari sollecitazioni.

Vi sono social network centrati sul contenuto (Content based social network) tipo Twitter e quelli basati sul profilo (Profile based social network) tipo Facebook, senza dimenticare l'ultima categoria dei social network nati per il mobile ((Mobile social network), resa obsoleta dall'evoluzione al mobile degli altri social network³⁰.

Social network generalisti sono considerati quelli che non sono rivolti ad un'utenza particolare ma sono potenzialmente aperti a tutti e trattano una pluralità di contenuti, tipicamente Facebook e Google+. Business social network sono invece quelli che mettono in contatto tra di loro imprenditori, professionisti di specifiche categorie, manager, consulenti: tipicamente, LinkedIn. I Community based social network sono caratterizzati dall'appartenenza degli iscritti ad una particolare etnia, i Blog based social network, da parte loro, aggregano membri intorno alla funzionalità di blogging. Ma la più ampia categoria è probabilmente quella dei Social network tematici, centrati su particolari tematiche o interessi, quale ad esempio potrebbe essere la passione per i Beatles³¹.

Secondo il Rapporto "Social networking sites and our lives"³² il social network universale di gran lunga più popolare è Facebook, con una frequenza quotidiana costante sia nel breve che lungo periodo. A marzo 2013 FB ospitava oltre 1,1 miliardi di profili; ciascun utente mediamente trascorrevva su FB 55 minuti; per ogni 20 minuti di attività su FB vi erano 1 milione di link condivisi, 1.320.000 foto taggate, 1.480.000 inviti ad eventi, 1.851.000 aggiornamenti di stato, 1.587.000 post in bacheca, 2.616.000 foto scattate, 2.716.000 messaggi inviati³³.

30 Cfr. F. Tisconi, *op. cit.*, pag. 98.

31 Cfr. F. Tisconi, *F.*, *op. cit.*, pagg. 100-02.

32 www.pewinternet.org/2011/06/16/social-networking-sites-and-our-lives/ consultato l'ultima volta il 29 ottobre 2017.

33 Cfr. F. Tisconi, *op. cit.*, pagg. 108-9.

I social network sites (SNS) non costituiscono un mondo virtuale perché, oltre alle amicizie su Facebook, solo una piccola percentuale, attorno al 3%, è formata da utenti mai conosciuti nella vita offline. Chi utilizza le nuove tecnologie, sia mobili che di rete, più volte al giorno, ha la possibilità di creare legami più forti rispetto agli altri utenti. Infatti i SNS sono utilizzati proprio per poter rafforzare ulteriormente questo tipo di relazioni, più del 40% degli utenti ha inserito nella propria rete di contatti gli amici più cari, prendendo contatto con essi anche più volte in una singola giornata. Gli utenti attivi sui blog e allo stesso tempo su SNS raggiungono un riscontro sociale dalla loro rete di contatti di gran lunga superiore rispetto a chi scrive su un blog senza interagire sui social. Infine, gli utenti dei SNS hanno una maggiore propensione alla partecipazione alla vita politica³⁴. I SNS hanno dunque contribuito "a rendere più forti le relazioni esistenti nel nostro mondo offline facendo sì che esse non vengano sostituite dal mondo online ma, attraverso il suo utilizzo, possano essere amplificate ed aumentate, eliminando le barriere spazio-temporali"³⁵.

Facebook è social network preferito in ben 119 dei 149 paesi esaminati. In Italia sono 25 milioni gli italiani che usano Facebook attraverso i dispositivi mobili una volta al mese, 21 milioni quelli che lo fanno ogni giorno. Secondo Facebook Advertising³⁶ Facebook viene usato dal 52% degli uomini e dal 48% delle donne in Italia, valori che vengono ulteriormente divisi in base alle rispettive fasce d'età, con un netto aumento della popolazione che va dai 36 ai 45 anni, pari a 6.300.000 unità.

I social network sono entrati nelle nostre vite ampliandone l'aspetto più sociale che ci appartiene, le relazioni. Le nuove tecnologie

34 Cfr. F. Giglietto, L'impatto dei social network sulle nostre vite. Fiducia, supporto sociale e partecipazione nell'era di Facebook., www.vincos.it/2011/06/17/limpatto-dei-social-network-sulle-nostre-vite-fiducia-supporto-sociale-e-partecipazione-nellera-di-facebook/ consultato l'ultima volta il 29 ottobre 2017.

35 Cfr. S. Ciembrone, *op. cit.*, pag. 21.

36 Cfr. Facebook Business, (URL= <https://it-it.facebook.com/business>) consultato l'ultima volta il 29 ottobre 2017.

della partecipazione rendono possibile la ricomposizione di nuove forme di comunità che riuniscono i cittadini in movimenti di protesta di varia natura; telespettatori in gruppi di ascolto dei loro programmi preferiti; di fan di un brand o di un artista che così possono condividere la loro passione.

Un aspetto interessante rilevato da qualche Autore è proprio l'utilizzo del passaparola online, attraverso il quale sempre più l'esperienza (altrui) precede il consumo (proprio): se nel modello classico l'esperienza seguiva "l'acquisto", ora attraverso forum, blog, FB avviene un transfert di esperienza virtuale che di fatto precede l'acquisto e convalida la scelta in fieri³⁷. Nei gruppi beatlesiani di FB avviene esattamente la stessa cosa ogni volta che esce un disco, un libro, una rivista, viene lanciato un concerto o un qualche evento. E poiché questo passaparola è volontario e non retribuito, appare credibile ed i feedback critici finiscono spesso per essere scartati "a priori". Anche perché esiste spesso un codice etico per il quale i membri devono essere sinceri ed onesti, quando intervengono devono essere aggiornati o comunque in buona fede, il passaparola è conoscenza e quindi potere ma deve essere corretto³⁸.

Oggi, poi, è anche possibile misurare come, dove e quando è avvenuta una singola azione di passaparola, quali target ha raggiunto, quali linkano il post pubblicato. Un feedback prezioso in ambito marketing, ambito privilegiato per lo sviluppo di queste ricerche, ma anche per capire le dinamiche della diffusione del passaparola³⁹, reso possibile dall'indice Buzz Truist Index, attraverso il quale è possibile misurarne l'efficacia attraverso tre indicatori:

- il numero delle persone coinvolte e delle interazioni avvenute nella conversazione;
- l'intensità del legame tra i contatti coinvolti, tipo familiari, colleghi, amici, amici on line;
- il luogo in cui si svolge la conversazione: in un blog, in un forum, sul proprio diario o su una fan page di FB.

37 Cfr. S. Cherubini, S. Pattuglia, *op. cit.*, pagg. 130-2.

38 Cfr. S. Cherubini, S. Pattuglia, *op. cit.*, pagg. 134-6.

39 Cfr. S. Cherubini, S. Pattuglia, *op. cit.*, pagg. 137-8.

Certo, comunità a geometria variabile, rapide nel formarsi e nell'agire⁴⁰, per cui oggi qualunque evento, piccolo o grande che sia, accaduto nell'angolo più sperduto del globo, passa (spesso) prima sui social e si diffonde più velocemente attraverso la condivisione. Tutto accade all'interno dei social, si pianifica e si sviluppa. Non c'è azienda, istituzione, associazione, personaggio pubblico e famoso che esista senza un profilo sui SNS. Si creano gruppi e pagine dedicate ai nostri idoli, dedicate alle nostre emozioni; e queste pagine possono coinvolgere altre persone con le nostre stesse passioni. "Content is king" diceva Bill Gates ancora nel 1996, ma perché siano vincenti i contenuti devono avere le giuste caratteristiche, essere centrati, coinvolgenti, autentici, sorprendenti, graziosi, interessanti. Insomma, ci si deve guadagnare l'attenzione degli altri utenti, si deve offrire loro qualcosa che sembra di valore, che li spinga a tornare sulla nostra pagina e non è facile⁴¹. Le nostre emozioni, i nostri gusti, le nostre preferenze, qualsiasi esse siano, sono trattate all'interno di esse sotto forma di dati, immagazzinati ed elaborati per venire incontro alle nostre esigenze. Lo scopo ultimo della creazione di un gruppo è quello di proporsi come leader e di mettere a disposizione gratuitamente e con spirito collaborativo la propria esperienza e competenza in un certo settore, dimostrarsi fonte affidabile. Con la creazione di una Fan Page, infine, si può cercare di raggiungere una quantità più ampia di persone su un dato argomento, ad esempio un gruppo musicale. Anche in questo caso può soccorrerci la teoria inglese dei 5W, adattata alle nostre esigenze social: perché creiamo i contributi che postiamo? Chi è il nostro pubblico? Cosa vogliamo ottenere? Quando e come svilupperemo i nostri contenuti? Dove li pubblicheremo?⁴² Cosa spinge ogni utente a pubblicare le proprie emozioni? Perché sui social condividiamo le nostre passioni con gli altri utenti in rete? E siamo sicuri che qualcuno ci leggerà, travolti come siamo tutti da una infinità di informazioni scritte? Doman-

40 Cfr. S. Cherubini, S. Pattuglia, *op. cit.*, pagg. 42-3.

41 Cfr. L. Conti, C. Carriero, *op. cit.*, pag. 11.

42 Cfr. L. Conti, C. Carriero, *op. cit.*, pag. 22.

de alle quali si può dare una qualche risposta empirica, estraendo le informazioni possibili attraverso la Social Media Mining e con l'aiuto della Sentiment Analysis, un insieme di teorie che permettono, a conclusione dell'attività di monitoraggio, "la rilevazione delle opinioni espresse dagli utenti nelle fonti digitali monitorate e l'attribuzione ad esse di un corretto valore qualitativo" utile all'amministratore per l'elaborazione delle successive strategie⁴³.

Si può cioè misurare l'efficacia di una Fan Page non soltanto attraverso il calcolo del numero di fans ma analizzando gli aspetti relativi al social engagement, il coinvolgimento, l'interazione e l'attività dei fan con l'argomento che ha portato all'avvicinamento alla pagina⁴⁴. Post, commenti, like, tag, citazioni, risposte a richieste di pareri, condivisioni, aggiunta di amici, richieste di aggiornamenti, sono tutte azioni che richiedono un diverso grado di coinvolgimento: facile dare un like, più difficile esprimere un commento. Una ricerca Blogmeter ha analizzato 500 Fan Page utilizzando quattro indicatori:

- engagement index: numero medio di commenti dei fan ad un post;
- sentiment index: gradimento medio della pagina da parte dei fan;
- activity index: chi interagisce di più ed è più attivo sulla Fan Page;
- total engagement: sintetizza il grado di attività di una Fan Page sommando like+post+fan commenti.

Ovviamente, il risultato dipende anche dalla popolarità della materia oggetto della Fan Page, il brand: il coinvolgimento dei fan in FB è tipicamente forte e consolidato offline e quindi non ha problemi ad essere duplicato anche online. È questo il caso dei cosiddetti Lovemarks, particolarmente presenti nei settori del fashion di lusso, delle automobili di prestigio, dei protagonisti della scena artistico-musicale.

E certamente la "marca" Beatles è un "Love-mark", concetto questo introdotto dall'amministratore delegato dell'agenzia di pubblicità

Saatchi & Saatchi, Kevin Roberts⁴⁵: il punto di svolta di questa teoria è l'attenzione al fattore emozionale, gli esseri umani sono guidati più dalle emozioni, che portano alle azioni, che dalla ragione, che porta invece a trarre conclusioni. Così, ad esempio, i comportamenti di acquisto sono dovuti a fattori più emozionali che realmente razionali.

Per questa ragione, nella definizione del concetto fondante della marca non si può non tenere in considerazione un nuovo criterio, visto in chiave emozionale: l'amore. *All You Need Is Love* cantavano i Beatles, ed è solamente generando sentimenti positivi qualificabili come passione che si riesce a conquistare definitivamente la fedeltà dell'acquirente, che si sente legato così tanto alla marca da desiderarla al di là della valutazione oggettiva delle qualità del prodotto. Tra marca e cliente si stabilisce una relazione (d'amore appunto) estremamente forte e irrazionale, permettendo quindi di creare un *lovemark*. Sul sito internet www.lovemarks.com ha così preso vita una *community* nella quale gli iscritti hanno facoltà di proporre e votare *Lovemarks*, dal quale voto si può capire il grado di apprezzamento di un marchio. In questo referendum, ad esempio, i Beatles erano al primo posto in campo musicale e al ventiduesimo posto in quello generale, dopo IKEA e Starbucks e prima di Adidas e Superman.

Oggi, il software Freedata permette l'analisi assistita e convalidata da un team di psicologi dei flussi conversazionali su una Fan Page suddividendo le conversazioni in 5 dimensioni di personalità degli utenti, i c.d. Big Five: Estroversione / Introversione, Gradevolezza / Sgradevolezza, Coscienziosità / Negligenza, Nevroticismo / Stabilità emotiva, Apertura mentale / Chiusura mentale.

La ricerca ha sviluppato poi l'analisi degli stili di comunicazione attraverso le categorie emozionali emerse nelle conversazioni raccolte ed analizzate, che riguardano ambiti come morte, amici, rabbia, ansia, realizzazione, famiglia, religione, sesso, tristezza, svago, soldi⁴⁶.

43 Cfr. F. Tissoni, F., *op. cit.*, pag. 208.

44 Cfr. S. Cherubini, S. Pattuglia, *ib.*, pagg. 145-9.

45 Al riguardo Cfr. E. Ambrosi, P.R. I love you, Città di Castello, 2016, pagg. 69-70.

46 Cfr. F. Tissoni, *op. cit.*, pagg. 210-1.

Interessanti le opportunità aperte dall'elaborazione di questa tecnica, basata sulle mappe concettuali elaborate da Joseph Novak ancora negli anni Sessanta. Si tratta sostanzialmente di uno strumento grafico utile a individuare dati significativi sugli utenti attraverso i vocaboli da loro usati nelle interazioni monitorate ed a gerarchizzarli, mettendo in relazione i vocaboli riconducibili ad ogni singola emozione, raggruppandoli e definendone il valore assoluto alto o basso⁴⁷: ad esempio, per la dimensione Estroversione / Introversione raggiungono un punteggio alto i termini che contraddistinguono caratteristiche proprie dell'Estroversione tipo socievole, attivo, loquace, ottimista, affettuoso, interessato alle persone, ama divertirsi; un punteggio basso i termini che contraddistinguono caratteristiche proprie dell'Introversione tipo riservato, sobrio, distaccato, chiuso, tranquillo, non esuberante, impegnato nel dovere.

Sono oggi numerose le piattaforme che consentono di valutare le performance dei Social Network e analizzare le conversazioni relative ad una qualche attività presente online⁴⁸; si tratta di strumenti di analisi interni (tipo i Facebook Insights) che esterni alle piattaforme social, il cui utilizzo va riportato ad alcune semplici regole:

- Ci sono indicatori quantitativi e qualitativi, ambedue importanti;
- I risultati del monitoraggio devono essere finalizzati alla revisione del modus operandi;
- La propria presenza sui social non può essere improvvisata né ondivaga ma deve sapersi adattare ai singoli target individuati e canali utilizzati;
- Gli indicatori più semplici analizzano i volumi di attività e le identità degli utenti attivi; quelli più complessi la validità delle strategie utilizzate e la Sentiment Analysis.

Già oggi FB permette all'amministratore della Fan Page il monitoraggio quotidiano dell'attività tramite una serie di grafici e di dati esportabili: i Facebook Insights, ovvero Panoramica, la situazione complessiva della pagina

47 Cfr. F. Tissoni., *op. cit.*, pagg. 212-3

48 Al riguardo, Cfr. E. Zaccone, *Social Media Monitoring. Dalle conversazioni alla strategia*, Palermo, 2015, pag. 33-36

con dati relativi ai Mi piace, Portata o Copertura, ovvero il numero di visitatori, Visualizzazioni o Visite delle varie sezioni della pagina, informazioni sui Post pubblicati, Persone con le statistiche sui fan raggiunti⁴⁹. Ma al momento gli amministratori dei Social Network sono particolarmente gelosi della miniera di informazioni che detengono e che, in nome di una privacy talora sospetta, si rifiutano di dare.

I LIBRI ITALIANI

Definito anche il quadro teorico in cui fare confluire le conoscenze empiriche, va chiarito che prima di addentrarmi in questa ricerca non mi ero mai posto il problema di sapere quanti libri avessi in biblioteca, quanti in italiano ovvero opera di autori italiani.

Andando a memoria, sapevo quale era il primo libro acquistato, *Vivendo cantando* di John Lennon del 1965; e quale l'ultimo, *La Scienza dei Beatles* di Viviana Ambrosi. Quale mi manca, l'originale Mondadori di *Yellow Submarine* del 1968, e quale ho colpevolmente prestatato e non più rivisto, l'edizione italiana di *Many Years from Now*, di cui ho però la versione in finlandese, per quel che serve. Sparsi nei vari scaffali vi sono oltre 400 libri in tutte le lingue del mondo.

Ho preparato l'elenco dei libri in italiano che sono stati e potrebbero essere oggetto delle Recensioni sulla pagina "A proposito di Beatles" del mio profilo Facebook. Elenco conoscitivo di un qualche interesse qualitativo esclusivamente per il popolo beatlesiano; da un punto di vista quantitativo, invece, chiunque andando a scoprirli in Appendice, può rendersi conto di quanto sia ampia la bibliografia sui FabFour, che nessuno ha mai calcolato ma orientativamente viene quantificata, a livello mondiale, in oltre 3.500 titoli, traduzioni escluse.

L'occasione è tornata utile per individuare anche alcuni trend di sviluppo di questa bibliografia: sono aumentati nel tempo i libri fotografici, man mano che i possessori delle foto originali decidono di mettere in comune il loro tesoretto; fumetti e graphic novel si

49 Cfr. F. Tissoni, *op. cit.*, pagg.112-4 ma anche V. Gentili, *op. cit.*, pagg. 253-61

stanno moltiplicando in maniera interessante, è un settore nuovo e potenzialmente senza limiti, così come quello di romanzi e racconti aventi per tema non solo i FabFour ma anche i giovani degli anni Sessanta. In questi ultimi due ambiti, il tormentone Paul è morto / Paul è vivo è molto presente. Abbiamo biografie ormai di praticamente tutto il cerchio magico beatlesiano, autista londinese e cugina di secondo grado inclusi. Sono in aumento anche testi di analisi musicale e testuale delle canzoni dei Beatles, indagini sempre più approfondite e condotte a livello universitario anche grazie alle nuove tecnologie informatiche. Un settore di nicchia ma comunque interessante è quello dei testi per l'infanzia, in grado di rinnovare l'interesse per i Beatles anche nelle nuove generazioni.

LE RECENSIONI

Il 24 marzo ho postato sulla mia pagina fb a proposito di Beatles, gruppo pubblico e come tale aperto a tutti e facilmente rintracciabile ai navigatori, la Recensione Number 1, più che altro perché una amica di Facebook mi aveva chiesto di pubblicare sul mio diario cosa pensassi del suo libro. Da allora, ogni venerdì sera, "posto" puntualmente la Recensione di un libro reperibile sul mercato e quindi ancora in catalogo, scelto per le motivazioni più diverse, perché legato ad un qualche evento (i 50 anni dell'album Sgt. Pepper's), perché ne conosco l'autore, perché legato ad un qualche fatto di cronaca (una mostra), perché presentato in qualche libreria triestina o più semplicemente perché mi è piaciuto assai. Nella tabella che segue sono riportati i dati di pubblicazione e diffusione delle 30 Recensioni postate al 15 ottobre, che hanno raggiunto sempre una copertura di oltre un migliaio di contatti, con una punta massima di 2.570: non male, tutto sommato, per un principiante.

IN CONCLUSIONE

La Rete, determinando la convergenza dei media tradizionali, favorisce l'accesso alla co-

noscenza, alle informazioni, alle produzioni culturali e consente a tutti noi di interagire in tempo reale, in ogni istante, dovunque ci troviamo.

La Rete ha così modificato il nostro approccio alla fruizione come pure alla produzione di prodotti culturali, in primis quelli legati al mondo della musica e dello star system. Siamo contemporaneamente creatori, fruitori, distributori di contenuti, tipicamente UGC – User Generated Content.

La cultura convergente, attraverso l'uso di diversi tipi di media e piattaforme medial, integra e perfeziona l'esperienza dell'utente, veicola nuove informazioni, concorre allo sviluppo dello storytelling ed alla comprensione di quanto narrato proprio attraverso il ricorso a format e media diversi.

Per approfondire queste prospettive di lavoro al momento si rinvia al citato lavoro di Lello Savonardo per i tipi di Egea.

| Recensione | Libro | Autore | Data | Condivisioni | Diffusione |
|------------|--|--|------------|--------------|------------|
| Number 1 | Fortune e sfortune di una Beatles fan | Emanuela Pettinelli | 24.3.2017 | 19 | 1034 |
| Number 2 | I primi 4 secondi di Revolver. La cultura pop degli anni Sessanta e la crisi della canzone | Gianfranco Salvatore | 31.3.2017 | 6 | 1121 |
| Number 3 | Raccolti per caso | Roberto Alessio | 7.4.2017 | 14 | 1173 |
| Number 4 | I Beatles nello spirito del tempo | Glauco Cartocci | 14.4.2017 | 13 | 1392 |
| Number 5 | Dieci giorni da Beatle | Sergio Algozzino | 21.4.2017 | 14 | 1316 |
| Number 6 | Paul is Alive | Marco Crescenzi | 28.4.2017 | 15 | 1191 |
| Number 7 | Come scrivere un best-seller in 57 giorni | Luca Ricci | 5.5.2017 | 17 | 1221 |
| Number 8 | Rotolano ancora/fenomenologia eretica dei titani del rock | Roberto Brunelli | 12.5.2017 | 22 | 1380 |
| Number 9 | The Beatles Experience | Todd Loren, Mike Sagara, Stuart Immonen | 19.5.2017 | 15 | 1051 |
| Number 10 | La scienza dei Beatles | Viviana Ambrosi | 26.5.2017 | 17 | 1543 |
| Number 11 | Sgt. Pepper: la vera storia | Riccardo Bertone e Franco Zanetti | 2.6.2017 | 17 | 1920 |
| Number 12 | Il viaggio dei cuori solitari | Roberto Antoni | 9.6.2017 | 13 | 1271 |
| Number 13 | NOTHING IS REAL / Quando i Beatles incontrarono l'Oriente | Luca Beatrice (a cura di) | 16.6.2017 | 17 | 1333 |
| Number 14 | Il Vangelo secondo i Beatles | Peter Ciaccio | 23.6.2017 | 18 | 1388 |
| Number 15 | Il sogno di John Lennon | Marco Giorgi | 30.6.2017 | 15 | 1362 |
| Number 16 | The Day John met Paul | Jim O'Donnell | 7.7.2017 | 18 | 1730 |
| Number 17 | Il Manuale del Perfetto Beatlesiano | Luigi Abramo | 14.7.2017 | 19 | 1700 |
| Number 18 | Obladì-Obladà. Le interviste dei Beatles 1962-1968 | William Mandel | 21.7.2017 | 18 | 1770 |
| Number 19 | Ma al Papa piacciono i Beatles? | Francesco Cecchetti | 28.7.2017 | 17 | 1528 |
| Number 20 | Amburgo ed il mito dei Beatles: viaggio fotografico | Beppe Brocchetta | 4.8.2017 | 16 | 1295 |
| Number 21 | Beatles Way, la via dei Beatles: il favoloso metodo per realizzare i vostri sogni | Larry Lange | 11.8.2017 | 16 | 1372 |
| Number 22 | Elvis meets the Beatles | Chris Hutchins e Peter Thompson | 16.8.2017 | 25 | 2598 |
| Number 23 | I Beatles e le narrazioni familiari. Prima del mito | Fausto Agresta | 25.8.2017 | 21 | 1826 |
| Number 24 | Una cantina piena di rumore e Il Quinto Beatle. La storia di Brian Epstein, Panini 9L, Modena 2013 | Brian Epstein V. Tiwary, A. C. Robinson e K. Baker | 1.8.2017 | 19 | 1234 |
| Number 25 | Beatleology, A Magical Mystery Tour To Discover Your Inner Beatle | Adam e Roger Jaquette | 8.9.2017 | 20 | 1763 |
| Number 26 | Baby's in black. La vera storia di Astrid Kirchherr&Stuart Sutcliffe | Arne Bellstorf | 15.9.2017 | 23 | 1282 |
| Number 27 | Magickal Mystery Book. Visioni esoteriche intorno ai Beatles ovvero Tutto ciò di cui hai bisogno è amore! Guida ragionata alla visione esoterica dei Beatles | Matteo Guarnaccia | 22.9.2017 | 24 | 1299 |
| Number 28 | I favolosi Beatles | Roy Carr e Tony Tyler | 29.9.2017 | 22 | 2470 |
| Number 29 | Il libro delle canzoni dei Beatles | Alan Aldridge | 6.10.2017 | 19 | 1541 |
| Number 30 | Yesterday. 1965. La canzone perfetta e Yesterday. Storia di una canzone | Alfredo Saitto Emanuele Manny Angeletti e Valentina Farinaccio | 13.10.2017 | 23 | 1666 |

Eugenio Ambrosi è docente a contratto di Relazioni pubbliche e Comunicazione aziendale presso la Scuola Universitaria CIELS di Gorizia. Autore di libri, saggi e articoli, mostre e conferenze sui Beatles ed il loro tempo, pubblica sulla propria pagina FB "A proposito dei Beatles" la rubrica *La Recensione del Venerdì*, in cui ogni settimana recensisce un libro sui FabFour. Per le Edizioni Università di Trieste ha pubblicato "Più famosi di Gesù. George, John, Paul e Ringo tra sesso, droga e r'n'r" (2015) e "Da Lenin a Lennon. Come jazz, rock, beat e pop contribuirono alla caduta della Cortina di Ferro" (2017).

ambrosi.eugenio@gmail.com

BIBLIOGRAFIA – EMEROGRAFIA - SITOGRAFIA

L. Abramo, *Il Manuale del Perfetto Beatlesiano*, Roma, 2013

E. Ambrosi, *Più famosi di Gesù*, Trieste, 2015

E. Ambrosi, *P.R. I love you*, Città di Castello, 2016

Beatles (The), *Anthology*, Milano, 1997

G. Boccia Artieri, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (social) network society*, Milano, 2012

G. Boccia Artieri, *Gli effetti sociali del web*, Milano, 2015

S. Cherubini, S. Pattuglia, *Social Media Marketing. Consumatori, imprese, relazioni*, Milano, 2012

S. Ciambrone, *Dal palcoscenico alla rete. Il caso Beatles analizzato con la Social Media Analysis*, Tesi di laurea triennale in Scienze della Comunicazione, a.a. 2016/2017, Università di Trieste

L. Conti, C. Carriero, *Content Marketing*, Milano, 2016

V. Gentili, *Strategie e tattiche di Facebook Marketing per aziende e professionisti*, Palermo, 2017

R. Harré, *La singolarità del sé*, Milano, 1999

A ed R. Jaquette, *Beatleology, A Magical Mystery Tour To Discover Your Inner Beatle*, Adams Media, Avon, 2009

G. Riva, *I social network*, Bologna, 2016

L. Savonardo, *Pop music, media e culture giovanili*, Milano 2017

F. Tissoni Francesco, *Social network. Comunicazione e marketing*, Santarcangelo di Romagna, 2014

F. Tripodi, *Beatles Biblio, bibliografia dei libri italiani sui Beatles*, s.i.p., 2017

E. Zaccone, *Social Media Monitoring. Dalle conversazioni alla strategia*, Palermo, 2015

Facebook Business (URL= <https://it-it.facebook.com.business>)

F. Giglietto, *L'impatto dei social network sulle nostre vite. Fiducia, supporto sociale e partecipazione nell'era di Facebook*, www.vincos.it/2011/06/17/limpatto-dei-social-network-sulle-nostre-vite-fiducia-supporto-sociale-e-partecipazione-nellera-di-facebook/

www.forrester.com

www.pewinternet.org/2011/06/16/social-networking-sites-and-our-lives/

www.slideshare.net/jbernoff/social-technographics-explained), 2008

www.twitter.com

La resistenza culturale in Catalogna sotto il Franchismo. Il caso di Frederic-Pau Verrié*

Eulàlia Vega

ABSTRACT

Quest'articolo vuole valorizzare l'esistenza di un'opposizione alla dittatura franchista in Catalogna a partire dal 1940. La nascita di diverse pubblicazioni culturali in lingua catalana sfida già dall'inizio l'omogeneità castigliana imposta dal regime. Seguendo un protagonista di eccezione, Frederic-Pau Verrié, si può conoscere chi sono i resistenti e la loro modalità di manifestarsi nonostante proibizioni e persecuzioni.

This article seeks to point out the existence of an opposition to the Francoist dictatorship in Catalonia from 1940 onward. With the emergence of various cultural publications in Catalan language, the opposition fought the regime that enforced Castilian homogenization. Following a protagonist of this cultural resistance, Frederic-Pau Verrié, we recognise who are the representatives of resistance and how they manifest themselves despite prohibitions and persecutions.

Gli anni trenta del Novecento videro un periodo di espansione del catalanismo politico e culturale. Francesc Macià, popolare figura nella lotta per le libertà della Catalogna, proclamava la Repubblica Catalana dentro lo Stato federale della Repubblica spagnola il 14 aprile 1931. Si raggiunse un patto col governo di Madrid per avere un governo autonomo. La Costi-

* Una prima redazione dell'articolo fu presentata nell'incontro "Catalogna: indipendenza, autonomia, centralismo. Le radici storiche e culturali", organizzato dalla rivista di storia "Spagna contemporanea" a Trieste, il 15 maggio 2017.

PAROLE CHIAVE

COMUNICAZIONE
IDENTITÀ CATALANA
DITTATURA
FRANCHISMO
RESISTENZA CULTURALE
CULTURA CATALANA
CATALOGNA

KEYWORDS

COMMUNICATION
CATALANE IDENTITY
DICTATORSHIP
FRANCOISM
CULTURAL RESISTANCE
CATALAN CULTURE
CATALONIA

tuzione spagnola del 1931 e l'Estatut d'Autonomia del 1932 permisero di formare il Governo della Generalitat di Catalogna, con Francesc Macià al capo come rappresentante del partito maggioritario *Esquerra Republicana de Catalunya* (ERC) e di avere un Parlamento proprio. La lingua catalana fu dichiarata ufficiale. L'educazione, fino a quel momento nelle mani della Chiesa, fu laicizzata con la creazione di scuole statali di qualità. Si realizzò un'attiva politica di sostegno all'insegnamento della lingua catalana nelle scuole e anche la letteratura e la cultura catalana si svilupparono attraverso molteplici

edizioni di libri, giornali e riviste di tutte le tendenze ideologiche. La Repubblica rappresentò in sostanza una modernizzazione della Catalogna a livello economico, politico e culturale.

Durante la guerra si potenziò l'impegno degli intellettuali di sinistra verso una militanza antifascista¹ e la Generalitat sviluppò ancora di più la cultura catalana creando diverse istituzioni. Si costituì il CENU (Consell de l'Escola Nova Unificada), diretto dal noto pedagogo libertario Joan Puig Elías², per coordinare l'insegnamento a tutti i livelli, dalla scuola elementare all'Università. I principi che sostenevano l'iniziativa erano quattro: insegnamento in lingua catalana, laicismo, coeducazione e gratuità. Si cercava un rinnovamento educativo cominciando dalla base, dall'educazione infantile. Dal 1936 al 1939 si potenziò la lettura con la creazione dei *Serveis de Biblioteques al Front*, nel febbraio 1937, per portare il servizio bibliotecario fino al fronte di guerra. Nel settembre dello stesso anno nacque la *Institució de les Lletres Catalanes*, per promuovere pubblicazioni, programmi radiofonici, premi letterari e per attivare i rapporti interni e esterni con scrittori, intellettuali, giornalisti e autori in generale.

Nel periodo della Seconda Repubblica e della Guerra civile (1931-1939) si raggiunse la catalanizzazione della vita politica, sociale e culturale nelle città e nella campagna. La lingua catalana era presente in tutte le forme di espressione, sia nei manifesti sia nelle pubblicazioni, anche delle organizzazioni anarcosindacaliste come la CNT-FAI, che prima usava di forma preferita il castigliano. Inoltre era usata anche nei documenti militari e governativi, nelle pubblicità dei negozi e dei prodotti, ecc. Insomma, comprendevano tutti i rapporti della vita quotidiana pubblica e privata. Il *Comissariat de Propaganda*, diretto dallo scrittore e giornalista dell'ERC Jaume Miravittles, s'occupava della diffusione dell'attività culturale anche attraverso i nuovi mezzi di comunicazione

1 M. Campillo, *Escriptors catalans i compromís antifeixista (1936-1939)*, Barcellona, 1994.

2 V. Giacomoni, *Joan Puig Elías. Anarquismo, pedagogía y coherencia*, Barcellona, 2017.

come il cinema. Si era creata la distribuzione Laia Films, dedicata specialmente ai documentari e ai notiziari sulla situazione della retroguardia catalana e in particolare del fronte di guerra. Divenne famoso in questo contesto il fotografo Agustí Centelles, che applicava un fotogiornalismo realista e testimoniale del fronte e della retroguardia caratterizzato per la qualità e l'originalità dei suoi scatti, poi conosciuti nel mondo intero. Un'altra manifestazione artistica molto popolare per la forza e la modernità del linguaggio furono i manifesti sulla guerra e la rivoluzione, dove spiccano diversi autori come Carles Fontseré, Josep Renau ed Helios Gómez. I loro lavori di avanguardia sono ancora oggi riprodotti e apprezzati.

Una delle attività più note del *Comissariat de Propaganda* della Generalitat fu la partecipazione nel "Pavelló de la República" presente all'Esposizione Universale delle Arti e Tecniche di Parigi del 1937. L'avanguardia artistica e l'impegno creativo furono evidenti e poterono contare sulla collaborazione degli artisti più rinomati dell'epoca. Il Padiglione fu creato dall'architetto razionalista Josep Lluís Sert e ospitò diversi capolavori: il notissimo *Gernika* di Pablo Picasso, omaggio alla città vasca bombardata il 26 aprile 1937 dagli aerei tedeschi; *La Montserrat* dello scultore Juli González, che evidenziava il coraggio della Catalogna in difesa dell'invasore franchista e il famoso manifesto *Aidez l'Espagne* di Joan Miró, con un contadino con la *barretina* (basco tradizionale catalano) e con il pugno in alto mentre chiede sostegno internazionale nello sforzo per la guerra e la rivoluzione sociale.

LA CATALOGNA SOTTO IL FRANCHISMO

La Catalogna repubblicana fu sconfitta militarmente nel gennaio 1939 e occupata dall'esercito ribelle comandato dal Generale Francisco Franco, con l'aiuto dell'esercito nazista di Hitler e dei fascisti italiani di Mussolini. Iniziò in quel momento l'esodo della popolazione catalana in fuga verso la Francia, tra questi tutta la classe politica catalana, buona parte degli in-

tellettuali e dei militanti delle organizzazioni sindacali più impegnati nella rivoluzione sviluppata nella retroguardia, soprattutto CNT-FAI e UGT. Una delle prime misure che Franco prese fu l'abolizione dell'*Estatut d'Autonomia*, approvato dalla Repubblica e inoltre sopprese tutte le istituzioni catalane. La sconfitta significava quindi la fine dell'autonomia e dello sviluppo della cultura catalana, ma anche la repressione, le depurazioni, la persecuzione di tutta opposizione. La profonda divisione tra vincitori e vinti s'apriva anche nella Catalogna.

Come era successo nelle altre zone della Spagna, l'occupazione militare nel territorio catalano fu fatta con l'uso della violenza sistematica (bombardamenti, saccheggi, distruzione, fucilazione senza giudizio, ecc.) con il chiaro messaggio di intimorire la popolazione e sopprimere tutta l'opposizione. S'impose un nuovo regime politico, una dittatura fascista, caratterizzata dall'autoritarismo, dal centralismo politico e amministrativo, dal protagonismo dell'esercito e dalla sottomissione generale del paese. Lo slogan del golpe, "España ni roja ni rota", significava la lotta senza quartiere contro tutta l'opposizione, dagli anarchici ai socialisti ai comunisti, fino all'eliminazione di tutto catalanismo e di ogni autonomia politica. "España una, grande y libre", che era l'altro motto dei generali insorti il 18 luglio 1936, insisteva nella creazione di uno stato centralizzato che si traduceva pure nella forzata spagnolizzazione della Catalogna.

Lo storico Josep Benet ha spiegato l'intento di genocidio culturale che perseguì la politica del Franchismo in Catalogna, dedicato sempre a cancellare l'identità collettiva esistente³. Si proibì e si perseguì la stessa lingua, oltre che la cultura catalana. Si proibirono l'edizioni di libri, giornali e riviste in catalano. Nemmeno si potevano tenere conversazioni pubbliche e telefoniche in questa lingua. Il teatro, i film, la radio furono obbligatoriamente e solo in castigliano così come la documentazione amministrativa, notariale, giudiziaria e mercantile.

³ J.Benet, *L'intent franquista de genocidi cultural de Catalunya*, Barcellona, 1995.

L'obiettivo era la sparizione completa della lingua catalana nello spazio pubblico e l'esclusiva ufficialità del castigliano. Diverse multe si stabilirono per chi non seguiva l'ordine dell'uniformità linguistica.

I rappresentanti delle istituzioni autonome repubblicane furono perseguitati, imprigionati e qualche volta fucilati. Questo fu il caso del Presidente della Generalitat de Catalunya, Lluís Companys, detenuto in Francia dalla GESTAPO e, a petizione di Franco, consegnato alle autorità franchiste. Fu torturato, processato in un Consiglio di Guerra e fucilato nel Castello di Montjuïc (Barcellona) il 15 ottobre 1940⁴. Quest'assassinio colpì fortemente la popolazione catalana rafforzando la forte ostilità contro il regime. Nella Catalogna predominava un ambiente di opposizione contra il Franchismo. E nonostante il controllo politico ossessivo, i resistenti alla dittatura si manifestarono in diverse occasioni. La maggioranza dei dirigenti politici, sindacali e intellettuali erano nell'esilio, altri erano stati detenuti o fucilati: per questo motivo, la resistenza fu minoritaria soprattutto nella prima fase della postguerra.

In questo articolo si tratterà principalmente la resistenza culturale catalana, lasciando da parte quella più politica e sindacale, perché vogliamo seguire la figura di un testimone attivo di questa fedeltà e continuità culturale e civica. Attraverso la figura di Frederic-Pau Verrié, storico dell'arte, archeologo e promotore culturale in opposizione al Franchismo, morto pochi mesi fa a Barcellona a 96 anni, possiamo apprezzare la traiettoria di un resistente tenace.

Frederic-Pau Verrié, catalanista e di sinistra, lottò durante tutta la sua vita per far conoscere la specificità catalana. Avevo conosciuto Pau Verrié diversi anni fa quando insegnavo "Storia e cultura catalana" nell'Università di Trieste, grazie a Marina Lavers, la sua compagna, che frequentava il mio corso. Avevo proposto a Frederic-Pau Verrié di partecipare ai nostri incontri annuali denominati "Omaggio alla Ca-

⁴ J.Benet, *La mort del president Companys*, Barcellona, 1998.

atalogna”, promossi dal corso, ma aperti a tutta la città per diffondere di forma ampia la cultura catalana. Lui accettò con entusiasmo. Il suo intervento, “La cultura in Catalogna dalla Seconda Repubblica al Franchismo. Memorie ed esperienza”, fu molto seguito, la sala era affollata e la presenza dell’allora Rettore, Domenico Romeo, contribuì a superare gli stretti limiti didattici⁵.

“*En els països desenvolupats i normals, les memòries, fins i tot anònimes, tenen un pes bibliogràfic important. En un país com Catalunya, que surt no només d’un traume col·lectiu sino també de la destrucció intencionada d’un projecte civil i nacional, les memòries són indispensables*”. (Nei paesi sviluppati e normali le memorie, anche quelle anonime, hanno un peso importante. In un paese come la Catalogna che esce, non soltanto da un trauma collettivo, ma anche dalla distruzione intenzionale di un progetto civile e nazionale, le memorie sono indispensabili). Citando queste parole usate dalla giornalista di origine argentina Patricia Gabancho, Frederic-Pau Verrié iniziò il suo discorso a Trieste il 25 maggio 2005. E aggiunse: “*la continuïtat cultural i cívica de la primera postguerra sempre m’ha semblat un d’aquells miracles de la tossuderia humana que, com a tals miracles, no es poden explicar*”. (La continuità culturale e civile del primo dopoguerra –quella catalana– mi è sembrata sempre uno di quei miracoli della testardaggine umana che, come tali miracoli, non hanno una spiegazione)⁶.

Nella sua conversazione, Frederic-Pau Verrié volle ricordare alcune fasi del “miracolo” di tale continuità non solo nel dopoguerra. Nato a Girona nel 1920, il nostro protagonista spiegò come, da scolaro (durante la dittatura del generale Miguel Primo de Rivera), vide e subì la dominazione della lingua castigliana rispetto alla catalana. Nel quadernetto dove sotto ogni disegno compariva il nome che doveva scrivere, lui non capiva perché sotto il disegno di un tavolo, che in catalano si dice “taula”, doveva scrivere

“mesa” e, sotto un altro, dove c’era un cane, che in catalano è “gos”, doveva scrivere “perro”. Ritornato a casa, suo padre gli fece capire che c’era un potere politico che pesava su tutti e che vietava, ufficialmente, d’imparare il catalano.

Negli anni venti, sotto la prima dittatura militare (1923-1930), l’esclusiva ufficialità del castigliano era anche presente nella scuola. Con la caduta del generale, nel settembre 1930 e con la proclamazione della Repubblica nell’aprile 1931, fu possibile una svolta a favore del catalano. Pochi anni dopo, nel 1930, il padre, funzionario della posta, fu trasferito a Barcellona, dove l’accompagnò la famiglia. Frederic-Pau Verrié continuò a studiare in questa città dove visse e lavorò tutta la vita. Nella sua conferenza ricordò che le scuole pubbliche durante la Repubblica erano gratuite e con un alto livello e rigore pedagogico. Egli visse fino in fondo questo momento di splendore culturale ed educativo. Con l’inizio della Guerra civile nel luglio del 1936, entrò a studiare nell’Università Autonoma di Barcellona da poco creata. Ricordò che i professori erano i grandi intellettuali e maestri della cultura catalana come il filologo Pompeu Fabra, il poeta Carles Riba, lo storico Ferran Soldevilla, l’archeologo Bosch i Gimpera fino al filosofo e pedagogo Joaquim Xirau, con cui Frederic-Pau Verrié ebbe anche in un rapporto personale che lo segnò profondamente. Purtroppo non poté frequentarla tanto quanto avrebbe desiderato, essendo mobilitato nel 1938. Fu ferito in combattimento a Balaguer (Lleida). Era ricoverato nella città di Girona quando le truppe franchiste presero il controllo della Catalogna. Venne fatto prigioniero ma dopo la schedatura fu rilasciato. Decise comunque di rimanere a Barcellona. Se molti partirono per l’esilio altri, come lui, rimasero. Non fu facile adattarsi all’ambiente. Era assolutamente proibito l’uso della lingua catalana, tranne che nella vita familiare. Nei posti pubblici si leggeva lo slogan: “Habla la lengua del Imperio”.

In questo ambiente, Pau decise di continuare gli studi all’Università di Barcellona, osservando che non poteva confrontarsi cul-

⁵ Il suo intervento si può consultare nel libro E. Vega (a cura di), *Pensando alla Catalogna. Cultura, storia e società*, Alessandria, 2008, pp. 73-84.

⁶ *Ibidem*, p. 73.

turalmente con quella che aveva conosciuto ai tempi della Repubblica. In più, la lingua catalana non era autorizzata per fare lezione o per conferenze di tipo culturale, letterario, storico o artistico. C'era quindi paura di parlare in catalano anche con i compagni, perché i falangisti potevano denunciarti e farti arrestare in qualsiasi momento. Logicamente, l'Università del dopoguerra lo deluse, ma lo spinse a mettersi in contatto con la resistenza culturale catalana che stava nascendo proprio nell'ambiente universitario. Conobbe e frequentò il gruppo di *Amics de la Poesia*, creato nel 1941 grazie all'impegno personale dello studente universitario Josep Palau i Fabre (Barcellona, 1917-2008), poeta e scrittore, che già aveva partecipato a un nucleo simile prima della guerra. Di sera si riunivano una trentina di persone. Erano illegali perché trovarsi in cinque era già un delitto. L'uscita dall'incontro si doveva fare discretamente per evitare di richiamare l'attenzione della polizia. Si leggevano composizioni di giovani poeti e dei grandi che erano in vita, ma in esilio. "Era l'any 41, el mes de març. (Ens vam reunir) amb molta por. La primera sessió la vaig fer a casa –recorda Josep Palau i Fabre-, amb una lectura de Miquel Dolç, perquè ell, a part de ser mallorquí era excombatent (franquista), i si per casualitat venia la policia era millor. La segona, al cap d'un mes, la vaig fer amb Josep Maria de Sagarra, que va llegir una part de la traducció de La Divina Comèdia". (Era l'anno '41, il mese di marzo. Ci riunivamo con tanta paura. Il primo incontro lo feci a casa –ricorda Josep Palau i Fabre-, con una lettura di Miquel Dolç. Egli, oltre a essere maiorchino, era stato un combattente franchista e se per caso fosse venuta la polizia sarebbe stato meglio. Il secondo incontro, un mese dopo, lo realizzai con Josep Maria de Sagarra, che ci lesse una parte della traduzione della Divina Commedia). Il gruppo si riunì periodicamente fino all'anno 1945 e fu uno dei primi strumenti per l'incontro e la coesione di persone che avevano avuto un impegno nella cultura catalana durante la Repubblica e che erano rimaste a Barcellona o erano ritornati da

7 J. Palau i Fabre: "Sol, resistent, contracorrent" in P. Gabancho, *La postguerra cultural a Barcelona (1939-1959)*. Converses, Barcelona, 2005, p. 258.

poco dall'esilio. Palau i Fabre creò anche la rivista *Poesia*, clandestina, che fu pubblicata durante due anni, il 1944 e 1945 e di cui uscirono venti numeri. Fu la prima rivista di poesia nel dopoguerra fatta con serietà e qualità e aveva un centinaio di abbonati.

Verso l'anno 1942, Frederic-Pau Verrié, ancora studente, preparò un'edizione delle poesie di Carles Riba, *Elegies de Bierville*, ancora in esilio. Lo aveva conosciuto come professore nell'Università Autonoma di Barcellona durante la guerra. Quando il censore seppe che l'autore era in esilio la respinse. La dovette quindi pubblicare clandestinamente. Iniziò da questo momento una delle sue professioni di tutta la vita: l'editore. Negli anni sessanta pubblicò un volume di Salvador Espriu, *La pell de brau*. Sia l'opera di Riba che quella di Espriu rappresentano due grandi capolavori della poesia catalana del Novecento. Furono stampate settecento copie di questa ultima, ma quel volume fu letto da moltissime persone, perché circolava in forma clandestina. La censura non poteva impedire la presenza di tali opere e nemmeno la loro diffusione.

Sempre nel 1942 sorse il gruppo *Miramar*, intorno a Maurici Serrahima (Barcellona, 1902-1979), avvocato, giornalista, scrittore e politico, fondatore del partito democristiano *Unió Democràtica de Catalunya*. Era un uomo aperto al dialogo e pieno d'iniziativa. Il gruppo si riunì prima all'Ateneu Barcelonès e dopo al locale dell'Accademia delle Scienze (dove si trovava il teatro Poliorama) per scambiare idee e possibili attività. Fu una delle prime iniziative di aggregazione del dopoguerra. Era un gruppo culturale, ma si parlava anche di politica, di organizzare conferenze clandestine, di fare lezioni di lingua catalana e di mille altri progetti. Si poterono fare conferenze e discussioni molto serie. Si celebrarono anche delle feste, dove si faceva teatro, sessioni di marionette e divertimenti culturali. Si mescolavano giovani studenti universitari con professionisti, politici e intellettuali. Frederic-Pau Verrié partecipò alle attività. "Miramar" va ser quelcom més que una tertúlia, però molt menys que un moviment orga-

nitzat: va ser un cercle de debats i un punt de retrobament”⁸. (“Miramar” fu qualcosa di più di una riunione, ma molto di meno di un movimento organizzato. Soprattutto fu un circolo di dibattito e un punto di ritrovo). Qui conobbe molte persone con cui collaborò in varie iniziative.

Con la vittoria degli alleati nella Seconda Guerra Mondiale, si creò una situazione favorevole per l’opposizione franchista. Non si sapeva se gli alleati volessero portare una svolta nella politica spagnola e per questo motivo l’opposizione approfittò del momento d’incertezza. Dopo il ’45, e per qualche anno ancora, si svolsero diverse iniziative di carattere socio-culturale. Tra queste parleremo in primo luogo della rivista *Ariel*, creata nel 1946 in forma clandestina, anche in sostituzione della rivista *Poesia* che chiuse per lo spostamento a Parigi del suo animatore.

Il gruppo dei fondatori della nuova rivista era composto dallo stesso Josep Palau i Fabre, che collaborò attivamente dalla Francia, insieme a Josep Romeu Figueras (Òdena, Anoia, 1917-Barcelona, 2004), poeta e critico letterario, a Miquel Taradell (Barcelona, 1920-1995), archeologo e storico, a Joan Triadú i Font (Ribas de Fresser, 1921-Barcelona, 2010), scrittore, pedagogo e critico letterario e per ultimo all’editore e storico dell’arte Frederic-Pau Verrié. Era una rivista di arte e letteratura, che arrivava a realizzare una tiratura di ben ottocento copie. Voleva collegare le giovani generazioni con i grandi maestri della precedente ancora vivi e molti di loro in esilio. Con un’accurata veste tipografica rappresentava la volontà di normalizzazione e permetteva di riprodurre anche disegni dell’arte catalana contemporanea, come quelli del noto pittore Joan Miró, che dava il supporto non solo economico, o del giovane pittore d’avanguardia Antoni Tàpies. Questa esperienza fu definita, da Frederic-Pau Verrié, di “avventura culturale nella clandestinità”⁹.

8 F.-P. Verrié, *Ariel, una aventura cultural en la clandestinitat*, discorso d’ingresso alla Reial Academia de les Belles Arts de Sant Jordi di Barcellona, Barcellona, 2002, p. 8.

9 *Ibidem*.

Nel primo numero di *Ariel* scrissero i poeti già famosi durante la Seconda Repubblica: Josep Maria de Sagarra, J.V. Foix, Carles Riba tra gli altri. I contenuti della pubblicazione oscillava tra l’avanguardia e il *noucentisme*, cioè il classicismo. Più avanti s’incorporarono autori più giovani come lo scrittore Manuel de Pedrolo. Nonostante la rivista fosse clandestina, perché non portava notizie della tipografia, gli autori firmavano con il proprio nome. Tutti gli autori, anche gli scrittori riconosciuti della letteratura catalana, non avevano problemi nel firmare gli articoli. Era una sfida assunta dalla stessa rivista nel suo complesso. Nelle parole di Pau Verrié:

“Des del primer moment els col·laboradors van assumir la responsabilitat de donar la cara i signar amb el seu propi veritable nom. És clar que els organitzadors érem –per als censors i policies– jovenalla desconeguda, però no ho eren en canvi els col·laboradors de generacions “d’abans de la guerra”, gent de notori prestigi ciutadà com Foix, Sagarra, Riba, Mompou, per esmentar només alguns dels primers que també van signar amb el seu nom i eren, tots ells localitzables”¹⁰. (Fin dal primo momento i collaboratori si responsabilizzarono esponendosi personalmente e firmando con il proprio nome autentico. È chiaro che noi organizzatori eravamo –per i censori e la polizia– giovani sconosciuti. In cambio, erano noti i collaboratori delle generazioni “di prima della guerra”, persone di noto prestigio cittadino come Foix, Sagarra, Riba, Mompou, per citare solo alcuni dei primi che anche firmarono con il proprio nome e erano tutti rintracciabili).

Secondo Frederic-Pau Verrié, ogni numero pubblicava qualcosa d’interessante prodotto da artisti e scrittori con un certo riconoscimento, come il direttore dell’Istituto Francese o dell’Istituto Britannico di Barcellona oppure da qualche autore straniero d’importanza (come gli inglesi John Milton, D.H. Lawrence o George Orwell o il poeta francese Max Jacob). Era una forma di assicurarsi una diffusione più tranquilla, senza troppi problemi con la censura.

10 *Ibidem*, p. 49.

“Crèiem haver-nos fabricat, així, un escut protector, però hem de reconèixer, sincerament, que, amb aquella ingènua convicció ens n’aprofitàvem cinicament”¹¹. (Credevamo averci creato, di questa maniera, uno scudo protettore, ma dobbiamo riconoscere, sinceramente, che si siamo cinicamente approfittati da quell’ingenua convinzione).

Non sempre questa protezione funzionò. Dopo due anni, quando uscì il numero 18, nel luglio 1948, ci fu il crollo della rivista con la detenzione di uno dei responsabili, Josep Romeu. Lui stesso lo ricorda così:

“En diverses ocasions algú de la censura ens havia fet arribar indirectament avís de l’incompliment en que incorríem i del perill que això suposava, quan en diverses instàncies de Madrid la revista era mostrada com a prova de la tolerància del règim. No en fèiem cas. Però després d’aparèixer el núm. 18, de juliol del 1948, la policia em detingué, al novembre com a responsable de la direcció. (...) Teníem emmagatzemats els exemplars en una dependència del distribuïdor Alpe, i, després d’un escorcoll policíac en cerca de propaganda política fou detingut un empleat del magatzem que confessà que Pere Bas d’Igalada, imprimia Ariel sense permís. La policia a Igualada detingué Bas, i aquest donà el meu nom, segons que havíem pactat prèviament. Em vaig trobar completament sol entre tots els companys, llevat de F-P. Verrié, que va estar sempre al meu costat, i de l’advocat Antoni Pelegrí, que s’encarregà de l’afer”¹². (In diverse occasioni qualcuno della censura ci aveva fatto arrivare indirettamente la comunicazione dell’illegalità in cui incorrevamo e del pericolo che questo supponeva. In diverse istanze di Madrid la rivista era mostrata come prova della tolleranza del regime. Noi non ci davamo importanza. Ma dopo l’apparizione del numero 18 del luglio 1948 la polizia mi arrestò, nel novembre, come responsabile della direzione. (...) Avevamo conservato gli esemplari in una dipendenza del distributore Alpe, e, dopo una persecuzione poliziesca in cerca di propaganda politica, un dipendente del magazzino fu incarcerato e confessò

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 45.

che Pere Bas d’Igalada, stampava Ariel senza permesso. La polizia arrestò Bas e lui diede il mio nome, secondo quanto avevamo pattato in anticipo. Mi trovai completamente solo tra tutti i compagni, tranne F-P. Verrié, che fu sempre al mio fianco, e dell’avvocato Antoni Pelegrí, che si incaricò del tema).

Di forma inesplicabile, i numeri della rivista non furono confiscati e furono distribuiti come se niente fosse successo. Josep Romeu assunse tutta la responsabilità e non la scaricò su nessun altro partecipante. Per questo motivo, nessun altro fu detenuto. Romeu fu processato e inevitabilmente s’allontanò dal gruppo per evitare mali maggiori e la fine del progetto. Per quasi un anno, la rivista non uscì e passò un periodo di confusione e tensione tra i collaboratori. Palau i Fabre, da Parigi, criticava Triadú, che dall’inizio del 1949 era a Liverpool (Inghilterra), dicendo che la sua visione della rivista era poco impegnata, che solo era interessato a parlare di cultura e di civilizzazione. Contrariamente, Triadú cercava in Inghilterra la chiave per fare uscire la pubblicazione, trovando finalmente un editore catalano a Londra che gli diede la possibilità di usare il suo indirizzo legale come tipografia e un altro riferimento per l’amministrazione a Parigi. Grazie a questa finzione, la rivista poté andare avanti, per qualche numero, senza problemi con la polizia. Il numero 19 vide finalmente la sua luce nel giugno del 1950. Nonostante le tensioni accumulate, per Verrié “aquesta darrera etapa no fou menys dinamica, ni menys ambiciosa, ni menys positiva”¹³. (quest’ultima tappa non fu né meno dinamica, né meno ambiziosa, né meno positiva).

Anche se non esisteva un’ideologia precisa nel gruppo promotore, tutti erano d’accordo nel produrre un’opera culturale catalana. Erano aperti ai giovani poeti e scrittori, come Joan Perucho, Jordi Sarsanedas, Rosa Leveroni e Maria Aurèlia Capmany. Pau Verrié, come gli altri animatori, collaborava scrivendo numerosi articoli. Nel primo numero considerò il pittore e scultore Manolo Hugué, posteriormente lo scultore e pittore Aristide Maillol (n.5, 1946),

¹³ *Ibidem*, p. 51.

il ceramista Josep Llorens Artigas (n. 6, 1946), il pittore Ignasi Mundó (n.7-8, 1946), l'incisore Carme Serra (n.22, 1951). Scrisse anche sulla decadenza della pittura in Catalunya (n. 9, 1947). Era esperto su argomenti di arte e archeologia, soprattutto sul gotico catalano, sulla letteratura e sulla poesia. Non solo redigeva articoli, ma dava conferenze e partecipava a corsi e riunioni scientifiche in Spagna, Italia, Francia e in altri paesi europei.

La sua collaborazione alla rivista consisteva anche nelle funzioni di editore. Confezionava il numero, sceglieva la tipografia, la carta, i disegni, ecc. Una delle qualità della rivista fu proprio la cura della grafica. Non era un foglio stampato in ciclostile, com'era frequente nella clandestinità. Era una bella rivista che accompagnava la qualità estetica con l'alto livello del contenuto. Con la limitazione dei mezzi a sua disposizione, arrivare a editare una pubblicazione ben risolta formalmente era un altro motivo di soddisfazione. Per il responsabile dell'edizione: "*l'estètica contribuïa a salvar-nos. La revista Ariel, molta gent la veïa com si fos el producte d'una situació de normalitat de la nostra vida civil, tot i que sabien que aquella normalitat no existia, en absolut; però Ariel no solament servia per recordar el que culturalment havíem estat sinó també el que volíem tornar a ser i la contundent normalitat de la seva imatge gràfica feia creure que era possible que tornéssim realment a ser-ho algun dia*"¹⁴. (l'estetica contribuiva a salvarci. La rivista Ariel, molte persone la vedevano come se fosse il prodotto di una situazione di normalità della nostra vita civile, anche se sapevano che quella normalità non esisteva assolutamente. Ma Ariel non solamente serviva per ricordare quello che culturalmente eravamo stati ma anche quello che volevamo essere di nuovo e l'evidente normalità della sua immagine grafica faceva credere che era possibile tornare realmente a esserlo un'altra volta).

La rivista Ariel seguiva anche l'attualità artistica del momento, cioè scriveva sulle iniziative aperte a Barcellona e non solo. Così commentò l'esposizione di Sunyer (J.M^a de Sagarra), la musica di Frederic Mompou (Ma-

¹⁴ *Ibidem*, p. 34.

nuel Valls), l'arte della saggezza (A. Cirici), gli scritti e le poesie di Salvador Espriu, di Carles Riba, di Josep Carné, di J. Palau Fabre e di altri. Le rassegne del critico Cirici Pellicer sull'arte d'avanguardia furono di grande interesse, come quella sulla Biennale d'Arte di Venezia (n. 20, 1950) o sulla rivista *Dau al Set* (Dado con il Sette), che lui stesso definì come una "rivista viva in terra di morti". Nell'ultimo numero scrisse colui che sarebbe stato il maestro dei critici letterari della nuova generazione, il giovane Joaquim Moles¹⁵. La maggioranza delle persone che parteciparono alla rivista occupò posteriormente posti di responsabilità nelle istituzioni della Catalogna.

La rivista poté andare avanti fino al numero 23 che uscì nel dicembre del 1951. Mentre l'edizione era in tipografia qualcuno diede l'allarme: la polizia si disponeva a intervenire. Verrié e Triadú corsero per prendere gli esemplari appena stampati e così riuscirono a salvare il numero. L'atmosfera degli inizi della decada dei '50 diventò progressivamente più dura. Le delazioni si susseguivano e la polizia interveniva e deteneva i responsabili. Questa volta non successe niente ai due animatori, ma rappresentò la fine dell'avventura di Ariel. Come scrisse Frederic-Pau Verrié:

"*Hi havia massa risc personal per a molta altra gent –no precisament arièlica– si a nosaltres dos, Triadú i jo, ens passava alguna cosa; érem en aquell moment els únics titulars en actiu del nucli fundacional de la revista i vam decidir aturar-ne la publicació per un temps prudencial que, per una suma encadenada de circumstàncies, va resultar definitiva*"¹⁶. (C'era troppo rischio personale per molte altre persone –non precisamente d'Ariel– se a noi due, Triadú e io stesso, ci fosse successo qualcosa. Eravamo in quel momento gli unici titolari attivi del nucleo fondativo della rivista e decidemmo fermare la pubblicazione per un periodo prudenziale che, per una somma di circostanze, risultò definitivo).

¹⁵ Se può consultare la rivista in edizione facsimile: "Ariel. Revista de les arts", (1946-1951), Barcellona, 1978.

¹⁶ F.-P. Verrié, *Ariel, una aventura cultural en la clandestinitat*, p. 53.

I due animatori erano in quel momento troppo impegnati nella lotta politica antifranchista e non potevano rischiare troppo perché lo scontro non era solo culturale. Cultura e politica s'intrecciavano anche per gli animatori della rivista. Non aspiravano solamente a una normalità culturale ed estetica. “*En aquell temps i en aquella atmosfera múltiplement possibilista tots fèiem tot el que podiem en qualsevol ordre de coses per contribuir a capgirar una situació que sentíem profundament adversa i retornar, així, a una normalitat civil, és a dir, política, justa i satisfactòria*”¹⁷. (In quel tempo e in quella atmosfera con multiple possibilità, tutti noi facevamo tutto quello che potevamo in qualsiasi ordine di cose per contribuire a cambiare una situazione che sentivamo profondamente avversa e ritornare, in questa maniera, a una normalità civile, cioè, politica, giusta e soddisfacente).

Dovettero quindi sacrificare la continuità della rivista perché la lotta politica diventava prioritaria in quel momento. Per Verrié, la rivista “*havia esdevingut domini comú de l'opinió pública, objecte bibliogràfic. Ja no ens pertanyia més que en la mesura de que cada un de nosaltres en guardava un record personal i per explicar-ne una part de la història viscuda*”¹⁸. (la rivista era diventata dominio comune dell'opinione pubblica, oggetto bibliografico. Già non ci apparteneva più che nella misura in cui ciascuno di noi conservava un ricordo personale e per spiegare una parte della storia vissuta). Quest'avventura clandestina fu un esempio di resistenza culturale che durò sei anni e che oggi diventa importante per seguire un gruppo di voci che in quel momento storico si ribellarono ed evitarono che la sconfitta repubblicana significasse pure la cancellazione di una cultura, quella catalana.

Altre iniziative si svolsero nell'anno 1946 con lo scopo di attivare la vita culturale e artistica in Catalogna. Fu di grande impatto la pubblicazione del libro di Salvador Espriu, *Cementiri di Sinera*, lamento per una lingua e cultura che secondo il poeta stavano per morire¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹ S. Espriu, *Cementiri de Sinera*, Barcellona, 1946.

Si trattò di un grande successo popolare, nonostante la ridotta tiratura dell'edizione. Espriu, collaboratore della rivista *Ariel*, continuò a scrivere una poesia d'impegno e di resistenza identitaria e sociale e diventò un simbolo della lotta per le libertà negate dal Franchismo. Anche la diffusione che il cantautore valenziano Raimon fece delle poesie di Espriu, cantando i versi del libro *Cançons de la roda del temps* (Canzone della ruota del tempo), edito nel 1963, aiutò decisamente in questo senso.

Una rivista d'avanguardia parallela ad *Ariel* cronologicamente fu *Dau al Set*, che inizia nel 1948, ma che ha un precedente nel 1946 con *Algol*, nome del diavolo in arabo. Animato dagli artisti Joan Ponç (pittore), Joan Brossa (poeta) e Arnau Puig (critico e filosofo dell'arte) con le collaborazioni posteriori dagli artisti visivi Antoni Tàpies (pintor), Modest Cuixart (pittore) e J.J. Tharrats (pittore e tipografo) fu una delle pubblicazioni che più diffusione e influenza ebbero internazionalmente. L'intenzione di *Dau al Set* era di agitare le coscienze e diffondere l'arte contemporanea. Esprimeva un'ideologia di rottura verso l'arte convenzionale e la chiusa società franchista. Per questo motivo, la rivista fu molto controversa all'interno del mondo culturale catalano. Solo il successo posteriore dei pittori animatori, specialmente di A. Tàpies, farà sì che diventi un riferimento dell'arte dell'avanguardia catalana.

Sempre nel 1946, e in ambito politico, Verrié partecipò nella fondazione del Moviment Socialista de Catalunya (MSC). Era stato creato nel 1945 a Tolosa (Francia) e voleva recuperare la tradizione catalana repubblicana con l'unione di socialisti e comunisti non staliniani. Fu uno dei primi movimenti politici creati nel dopoguerra. A differenza del comunista Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC), non contava su una base operaia, ma disponeva di un ampio elenco d'intellettuali e universitari. L'organo di diffusione era il periodico *Endavant* (Avanti). Un altro animatore di *Ariel*, Joan Triadú, s'impegnò per qualche anno nel Front Nacional de Catalunya (FNC), nato a Parigi, nell'aprile del 1940. Il FNC agglutinava mili-

tanti di diversi settori nazionalisti antifranchisti tanto dentro quanto fuori della Catalogna. Il Front comprendeva un ramo militare, un esercito catalano in lotta contro l'occupante franchista. A differenza del MSC, il Front prevedeva di usare la violenza nelle azioni. L'impegno di Triadú, per qualche anno, fu la partecipazione alle loro pubblicazioni.

Nel 1953 Frederic-Pau Verrié venne detenuto insieme a dodici militanti del Moviment Socialista de Catalunya. Fu trovata a casa sua la tipografia clandestina dell'organizzazione e venne incarcerato per sei mesi alla prigione Modelo di Barcellona, insieme agli altri compagni e finalmente processato. La sentenza prevedeva l'allontanamento da ogni carica ufficiale fino 1962. Per questo motivo, non poté continuare il lavoro che stava svolgendo dal 1945 nell'Arxiu Històric Municipal (Archivio Storico Comunale) di Barcellona, da quando aveva finito l'Università. Non potrà tornare fino 1963 e per qualche anno dovrà cercare altre occupazioni. Questa limitazione non gli impedì, nel 1960, d'accettare l'incarico nel Comitato esecutivo del MSC fino all'anno 1966. In questi anni iniziò una lunga traiettoria professionale come archeologo, storico dell'arte, archivista, erudito e professore universitario. F-Pau Verrié condusse simultaneamente la resistenza culturale con la professione e con la politica, come fecero tanti militanti clandestini in quei anni, con tutti i rischi che ciò comportava.

Nell'estesa intervista che Josep M. Muñoz gli fece per la rivista di storia *L'Avenç* egli fu definito come segue: "*Hereu de la tradició noucentista, home catalanista i d'esquerra, de conversa extensa i escriptura escassa*"²⁰. (Erede della tradizione noucentista, uomo catalanista e di sinistra, di lunghe conversazioni e di scrittura scarsa).

Posso aggiungere che Frederic-Pau Verrié era un uomo di un'ampia cultura e non solo del contesto catalano. Era anche una figura di rilievo europeo. Conosceva culturalmente e archeologicamente la sua città (Barcellona), non per caso era

20 J.M^a Muñoz, *Frederic-Pau Verrié, la fe en les petites coses*, in "L'Avenç", Barcellona (2010), n. 362, pp. 16-26.

stato nominato Direttore del *Museu d'Història de la Ciutat de Barcelona*, ma aveva lavorato anche come archeologo in Italia e Grecia. Inoltre collaborava con vari colleghi del Friuli Venezia Giulia e del Piemonte. Era un riferimento fondamentale nell'archeologia e nella storia dell'arte catalana. Dal 1999 fu nominato accademico della *Reial Acadèmia de les Belles Arts de Sant Jordi*. Nello stesso anno ricevette la "Medalla d'or" al merito artistico dal Comune di Barcellona. Nel 2001 gli fu conferita la *Creu de Sant Jordi* dal Governo della Generalitat de Catalunya, alto riconoscimento dedicato a chi si era distinto in un settore della cultura catalana. Malgrado avesse ricevuto questi onori, era una persona modesta, di una grande umanità, conversatore brillante e instancabile e con un grande senso dello humor. Ascoltarlo era un autentico piacere, sia nelle conferenze pubbliche sia nelle conversazioni private. In fin dei conti è stato un giovane di 96 anni fino all'ultimo momento. "Mi piace incominciare strade nuove", diceva.

Conobbe direttamente i personaggi più noti della cultura catalana degli anni repubblicani, come l'architetto Puig i Cadafalch, con cui collaborò per un periodo; il poeta Carles Riba, suo professore nell'Università e di cui pubblicò un libro. Inoltre ebbe come maestro lo storico Ferran Soldevila; visse eventi storici fondamentali come la proclamazione della Repubblica del 1931 e incrociò il popolare presidente del Governo catalano della Generalitat de Catalunya, Francesc Macià; conobbe personalmente Josep Irla, Presidente del Governo catalano in esilio, che era amico del suo padre. Aveva frequentato il poeta Salvador Espriu, era stato amico di Joan Vinyoli e compagno dello storico Miquel Tarradell o dello scrittore Joan Triadú²¹. Nonostante tutto, per lui queste ricche conoscenze che lo segnarono decisamente non costituivano nessun merito speciale. Semplicemente, sempre secondo lui, si trovò in una serie di circostanze favorevoli e di forma cosciente poté approfittarne e arricchirsi culturalmente e umanamente. Della lunga vita con tanti cambiamenti di periodi storici e momenti difficili faceva la seguente valutazione:

21 *A Pau Verrié*, Barcelona, 2005.

“Vaig viure la revolució, amb tot el que hi havia de negatiu i de positiu, vaig estar al front, i vaig viure tot el drama de l'ensorrada, però mirant-ho retrospectivament, penso en com és d'extraordinari que fóssim uns quants que no perdéssim la fe i que continuéssim fent petites coses que a la llarga han donat algun resultat”²². (Vissi la rivoluzione, con tutto quello che c'era di negativo e di positivo, andai al fronte di guerra e vissi tutto il dramma della sconfitta, ma guardando tutto retrospettivamente, penso in come è di straordinario che fossimo tanti che non perdessimo la fede e che continuassimo facendo piccole cose che a lungo termine hanno dato qualche risultato).

Con una forte identità catalana e indipendentista F-Pau Verrié seguiva con attenzione la situazione politica della Catalogna, con il desiderio che si risolvesse la situazione di subordinazione a Madrid, che non lasciava espandersi la vita politica, economica e culturale del paese catalano. Nel discorso fatto al Comune di Barcellona, in occasione del Convegno “Barcellona, 1938. Capitale di tre Governi”, disse:

“Catalunya sobreviurà si cada un de nosaltres sent que n'és una part que no es resigna a morir i dóna exemple cada dia del que han de ser els valors cívics de la llibertat i de la justícia, amb la convicció i la voluntat explícita, al mateix temps, de ser i voler continuar sent un poble amb la seva identitat pròpia de sempre”²³ (Catalogna sopravvivrà se ognuno sente che è una parte che non vuole morire e dà esempio ogni giorno dei valori civici della libertà e della giustizia, con la convinzione e la volontà esplicita, allo stesso tempo, di essere e di voler continuare essendo un popolo con la sua propria identità di sempre).

Eulàlia Vega è stata professoressa di Storia contemporanea all'Università di Lleida (Catalogna) e di “Storia e cultura catalana” all'Università di Trieste. È specialista di storia dell'anarcosindacalismo spa-

²² *Ibidem*, p. 26.

²³ F.P. Verrié, *L'any 1938 d'un noi de 17 anys*, Barcelona, 2008, pp. 25-26.

gnolo, dei movimenti sociali e di genere. Ha pubblicato numerosi libri e saggi su questi temi. Di recente è uscito il libro *Pioniere e rivoluzionarie. Donne anarchiche in Spagna (1931-1975)* (Milano, 2017). È stata curatrice di *Pensando alla Catalogna. Cultura, storia e società* (Alessandria, 2008).

eulalia.vegamasana@gmail.com

Analisi del fenomeno storico dell'ideologia totalitaria. Una ipotesi di ricerca per la filosofia del diritto

Adriano Ballarini

ABSTRACT

Il totalitarismo fa di un modello un «destino della necessità». Ciò significa che la realizzazione del modello conferisce senso e ragione all'esistere (destino). Significa anche che l'esistenza percorre una strada a senso unico, senza alternative (necessità). Di questa «storia» il singolo non è mai il soggetto. È, al contrario, funzione e strumento della storia del modello, cioè delle forme e delle condizioni attraverso le quali il modello governa l'esistenza individuale e collettiva. Ma attenzione! A questa storia, che esautorata completamente la sua rilevanza in quanto singolo, l'uomo non si ribella. La assume anzi interamente, riconoscendosi un funzionario del sistema e trovando in questo suo status il senso e la ragione della propria esistenza. All'uomo-soggetto, costruito dalla modernità, si sostituisce «l'uomo-massa». E questa realtà si afferma non come fenomeno intellettuale, ma come storia materiale di un popolo. Il totalitarismo, occorre sempre ricordarlo, poggia sul consenso. Esso, almeno per un tempo, si è fatto in Europa cultura, leggi, istituzioni, pensiero dominante, informando interamente i giorni e orientando l'avvenire. Dunque, con il Totalitarismo, appare reale che l'uomo trovi sé stesso e si senta appagato vivendo una condizione che è l'opposto di quanto abitualmente riteniamo appartenga alle aspettative della soggettività. Per accedere al fenomeno storico del Totalitarismo, abbiamo bisogno di una comprensione della realtà nella quale ci sia posto non solo per l'uomo che si realizza in quanto soggetto, vedendo garantite ed effettive la sua singolarità e libertà, ma anche per l'uomo che si realizza avendo una condizione di esistenza nella quale la libertà e la singolarità sono del tutto tolte. L'ipotesi proposta dal saggio è che possano essere considerate porte di accesso a tale comprensione del reale il Nichilismo europeo di Nietzsche e l'ermeneutica di Heidegger.

Totalitarianism makes a model a “destiny of the inevitable”. This means that the realization of the model gives meaning and reason to existence (destiny). It also means that existence goes a one way street without alternatives (the inevitable). The individual is never subject of this “history”. It is, on the contrary, function and instrument of the model's history, that is, of the forms and conditions through which the model rules individual and collective existence. But beware! Human being doesn't resist this history, which fully divests his relevance as individual. He accepts it entirely, by declaring himself a functionary of the system and finding in this status the meaning and reason of his existence. “Mass man” replaces the man-individual, built by modernity. And this reality doesn't become established as an intellectual phenomenon, but as material history of a people. Totalitarianism, it must always be remembered, rests on consensus. In Europe, at least for a period, it became culture, laws, institutions, dominant thinking, giving form to the days and orienting the future. Hence it seems real that man with Totalitarianism finds himself and feels satisfied by living in a condition which is the opposite to what we usually think to correspond with the expectations of subjectivity. To gain access to the historical phenomenon of Totalitarianism, we need an understanding of the reality in which there is place not only for the man who realizes himself as individual, looking at his singularity and freedom as guaranteed and effective, but also for the man who realizes himself in a condition of existence in which freedom and singularity are completely removed. The theory proposed by the essay is that Nietzsche's understanding of European Nihilism and Heidegger's Hermeneutics can be considered as a doorway to such comprehension of the reality.

PAROLE CHIAVE

MODELLO
SICUREZZA
VALORI
ESSERE STORICO
MONDO-DIPENDENTE

KEYWORDS

MODEL
SECURITY
VALUES
HISTORICAL BEING
DEPENDING ON WORLD

IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA

1. **E**siste oggi una linea di confine che ha obbligato e obbliga il pensiero giuridico europeo occidentale a rivedere le proprie fondamenta. Questa linea è costituita da Auschwitz. Dopo Auschwitz, infatti, cioè dopo la realtà del Totalitarismo, il mondo del diritto, almeno quello poggiato sulle basi del giuspositivismo, si è trovato nella necessità di operare mutamenti radicali proprio su quanto riteneva lo sostenesse saldamente. Ciò per la constatazione che lo Stato di diritto, costruito sulle fondamenta delle teorie giuspositivistiche, non solo non è stato capace di evitare l'ideologia totalitaria, ma anzi, con il suo formalismo, ne ha permesso, forse anche non volendo, la sua legalizzazione. Ciò anche, in generale, per la constatazione dei limiti reali del formalismo giuridico, ovunque esso ha permesso al legislatore di esercitare il potere senza avere vincoli che non fossero solo procedurali.

Il giurista ha, dunque, nel fenomeno del Totalitarismo, instauratosi tra le due guerre, una realtà con la quale deve fare i conti. Auschwitz non è una teoria. Né può ridursi a un confronto tra teorie. Dopo gli eventi, che con Auschwitz sono entrati nella storia, la realtà giuridica e istituzionale è costretta a rivedere quanto fino a Auschwitz poteva aver considerato valido, legittimo e certo.

Su questa strada, mosse dai fatti, teorie pur tra loro diverse, e anche storicamente antitetiche, si sono ritrovate unite nel comune sforzo di adeguare il diritto alla realtà che il Totalitarismo aveva imposto e, rispetto alla quale, il pensiero giuridico aveva dovuto riscontrare l'evidente inadeguatezza e i limiti delle categorie e dei modelli dei quali tradizionalmente disponeva e ai quali aveva affidato il diritto, lo Stato, l'organizzazione del sociale. Di conseguenza,

l'“esperienza storica degli Stati costituzionali di diritto – sorta nell'immediato secondo dopoguerra, sviluppatasi con intensità crescente fino ai nostri giorni e, possiamo immaginare, destinata a consolidarsi nel prossimo futuro – ha comportato dei profondi mutamenti nella teoria del diritto, imponendo il riordino dei parametri concettuali che sovrintendono alla conoscenza del diritto e, contemporaneamente, ne guidano la pratica”¹

Il risultato è stato una trasformazione di struttura dello Stato di diritto costituzionale post bellico, almeno nei limiti geografici che ho indicato. Essa ha introdotto principi fondamentali con forza di legge nelle costituzioni ed ha assegnato a una magistratura, quella costituzionale, il sindacato di costituzionalità. Il risultato evidente è stato il venir meno della supremazia del legislatore, costitutiva del modello giuspositivistico, insieme a una svolta, potremmo dire storica, quanto alla questione dei valori, ora reintrodotti nel campo del giuridico per essere elevati a principi limite e fondativi.

2. Per l'entità della revisione realizzata in risposta al Totalitarismo, si assegna oggi alle formazioni costituzionali post-belliche, almeno a quelle dell'area europeo occidentale, il nome di Neocostituzionalismo². Il termine

¹ F. Riccobono, *Giuspositivismo e neocostituzionalismo: due paradigmi contrapposti*, in AA.VV. *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, Torino, 2015, p. 225.

²Esso è un insieme di teorie del diritto e di filosofie del diritto che non si presenta come un pensiero unitario. Comprensioni del diritto molto diverse tra loro, e a volte tradizionalmente antitetiche, si ritrovano ora sotto la medesima etichetta. Vengono così ricondotti al neocostituzionalismo Carlos S. Nino, Wilfrid Waluchow e Luigi Ferrajoli, insieme a Ronald Dworkin, Robert Alexy e Gustavo Zagrebelsky. Si ritrova con loro

non è condiviso da tutti. Non costituisce una linea unitaria di pensiero. E subentra tardi rispetto al fenomeno storico. Tuttavia esso può considerarsi corretto. Di fatto queste formazioni hanno modificato il modello costituzionale precedente. E sono nuove rispetto a quel modello avendone trasformati due caratteri strutturali e fondamentali. Innanzitutto: l'attività del legislatore, prima assoluta, una volta che era stata democraticamente legittimata, ora limitata e sotto possibile giudizio, anche se espressione della maggioranza e legittimamente al governo. Poi, anche il rapporto tra diritto e morale: prima visto come espressione di due mondi separati e antinomici, ora indicato come un rapporto necessario per la sopravvivenza del diritto stesso.

3. Diritto e valori. Nella trasformazione del loro rapporto è senz'altro legittimo indicare il maggior punto di svolta della revisione giuridica post bellica. Ricollocati nel campo del giuridico, i valori costituiscono l'argine principale alla attività del legislatore. Ma, oltre a ciò, essi sono anche, e soprattutto, quelli dai quali dipende la stessa legalità del suo operato e, dunque, la sua legittimità, giustificazione e obbligatorietà. Si può così senz'altro sostenere che "la vera rivoluzione dell'apparato concettuale del diritto apportata dal paradigma neocostituzionalistico è [...] quella relativa alla introduzione dei «principi» e di una catena concettuale che lega «principi», «valori», «diritti fondamentali»"³. E questo in quanto, ora, cioè nello Stato costituzionale post bellico, "i valori etici acquistano un ruolo giuridico attraverso la loro formulazione come *principi costituzionali*"⁴.

La storia ci conferma l'entità e la rilevanza della svolta. Diritto e valori sono due mondi

anche l'ermeneutica giuridica contemporanea. Cfr. A. Schiavello, *Neocostituzionalismo o neocostituzionalismi?* in *Diritto e questioni pubbliche* n°3, 2003, pp. 37ss. Vedi anche T. Mazzarese, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico. Note a margine in Ragion pratica* 2/2003, pp. 557-564.

³ F. Riccobono, *op. cit.* p. 236. Si veda anche M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari, 1999.

⁴ M. Barberis, *Stato costituzionale. Sul nuovo costituzionalismo*, Modena, 2012, p. 61. Anche E. Rippepe, *Sulla dignità umana e su altre cose*, Torino, 2014, pp. 1-33 e pp. 147-165.

da mantenere rigorosamente separati, secondo quello che può essere qualificato «modello giuspositivistico». Separati e irriducibili l'uno all'altro.

Per quanto, infatti, parlare di «modelli», e applicare in base ad essi dei «paradigmi», è sempre riduttivo rispetto ai fenomeni storici, tuttavia alcuni caratteri autorizzano a riconoscere nel giuspositivismo una identità che proprio nel rapporto tra diritto e valori ha il suo tratto fondamentale. Non è possibile, da un lato, dimenticare che il positivismo giuridico pone, quale base della possibilità di ogni discorso scientifico, e «precondizione» della convivenza civile, la *Wertfreiheit*, un'irrinunciabile «distanza», cioè, dal mondo dei valori, considerata principio metodologico fondamentale per mantenersi positivamente nel campo del giuridico e fondamento per aspirare a raggiungere livelli soddisfacenti di vita collettiva. Neanche, d'altro canto, può venire meno la consapevolezza del fatto che, positivisticamente, sono norme giuridiche, e pienamente, anche quelle norme che prevedano comportamenti moralmente discutibili, inaccettabili, finanche esecrabili. E ciò a condizione che siano state rispettate le condizioni di produzione indicate dall'ordinamento giuridico. Il «limite della intollerabilità», se così si vuole considerare l'esortazione di G. Radbruch, sopravviene dopo Auschwitz, e a causa di Auschwitz⁵.

Correttamente si può dunque affermare che "l'indifferenza del diritto nei confronti dei valori è, in questo modello giusteorico, inscalfibile" e che, in tale «modello», "i valori sono confinati al di fuori del raggio di azione della scienza del diritto, che si deve astenere, se vuole conservare uno statuto di scientificità, dal formulare qualsiasi giudizio di valore e deve, contemporaneamente, mostrarsi impermeabile a qualsiasi preoccupazione morale"⁶. Mondi antinomici, dunque, quelli tra diritto e morale, stando al positivismo come comprensione del diritto e orientamento per la sua pratica. Mondi che, ora, la realtà storica impone di trattare come necessariamente collegati e «connessi». Un

⁵ Vedi per questo F. Riccobono, in *op.cit.* pp. 229ss.

⁶ F. Riccobono, in *op.cit.* p. 233 e p. 232.

bisogno oggettivo, dunque, quello che si rivela dopo Auschwitz. Tale da imprimere una svolta all'ordine giuridico. Un bisogno che nella realtà non è stato disatteso, come testimoniano le Costituzioni e la Giustizia costituzionale. Tuttavia un bisogno che, per dirsi appagato, necessita il realizzarsi di precise condizioni.

4. Il fatto sembra inequivocabile, almeno sul piano logico. Se il legislatore ha un limite nella Costituzione e in un organo preposto alla garanzia della stessa, non può essere totalitario. Non lo può essere legalmente. E il baluardo sono principi fondamentali elevati a principi costituzionali.

Difficile, se non impossibile applicare questa condizione a ritroso. Azzardato cioè pensare che, se la costituzione di Weimar fosse stata diversa, avrebbe impedito l'instaurarsi del Nazionalsocialismo come totalitarismo. Impedendo, per conseguenza, Auschwitz.

Occorre piuttosto fermarsi alla considerazione che il totalitarismo ha posto la questione dei valori come questione giuridicamente non rinviabile. Dobbiamo fermarci, contemporaneamente, alla conclusione che, in un sistema giuridico neocostituzionalistico il legislatore non può oltrepassare i limiti costituzionali e restare un potere legale.

Il problema allora è tutto nella individuazione e garanzia di questi limiti.

5. Abbiamo bisogno di valori che siano costituzionalmente sanciti come principi fondamentali. Ma questo bisogno non può essere appagato con la semplice riedizione dei valori tradizionali.

Almeno un motivo impedisce questo ritorno al passato. L'ordine giuridico, al quale noi apparteniamo, poggia sulla legittimazione materiale dell'autorità (contrattualismo) e sulla artificialità del potere giuridico (soggetto-Stato), due caratteri, questi, che escludono ogni assolutizzazione. Essi, infatti, sono il diretto risultato della constatazione, evidenziata da Hobbes, che il mondo delle essenze, dunque delle verità date una volta per tutte, questo mondo è l'ostacolo principale, e invalicabile, per la realizzazione di una esistenza

individuale e di una vita sociale. È l'essenza dell'uomo, la sua «natura», ciò che ha ricevuto come proprietà inalienabile, è questo che, per Hobbes, genera la guerra di tutti contro tutti. Ed è per sottrarsi alla natura, e al mondo delle essenze, che i singoli si accordano e danno vita ad un mondo artificiale, vedendo solo in esso la possibilità reale della loro realizzazioni come soggetti, per natura *ius in omnia*⁷.

Stando a Hobbes, il fatto storicamente e concettualmente più significativo, a partire dal quale nasce la organizzazione giuridica del potere che chiamiamo Stato moderno, va dunque visto nel capovolgimento del rapporto «naturale-artificiale». Viene infatti affidato ad un «artificio», lo Stato, quanto la «condizione di natura» si dimostra incapace di garantire. E questo sovvertendo un «ordine» che la filosofia metafisica ha sempre ritenuto fondante, ha indicato come garante della differenza tra autentico e inautentico, da esso ha tratto il sicuro orientamento per la conoscenza, il diritto, le istituzioni, i giorni. L'intero giusnaturalismo poggia su tale «ordine» la struttura del sociale, l'organizzazione della giustizia, il sistema delle fonti del diritto.

È di fronte a questo fatto, ritengo, che si coglie pienamente la svolta che la teorizzazione dello Stato realizza rispetto al sistema concettuale pre-moderno e alla sua comprensione della realtà. Con lo Stato, «soggetto artificiale», è sancito che la «Natura», e il mondo delle essenze che essa rappresenta, è quanto il singolo deve superare, sebbene nella natura e nell'essenza la scienza dell'essere dominante, l'ontologia, ritiene ci sia la verità.

Senz'altro, sulla Natura poggiano, al tempo di Hobbes e ancora fino al XVIII secolo, la conoscenza, la struttura del sociale, il diritto, il sistema delle fonti. La priorità del naturale sull'artificiale appare indiscussa, anche nel quotidiano⁸. E, per l'inizio di una effettiva tra-

7 Ho trattato dettagliatamente questo tema nel mio *L'ordine giuridico moderno*, Torino, 2000, spec. pp. 139 ss.

8 Vedi su questo M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986; A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, 1982, pp. 21-65; P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari, 2009.

sformazione di questa organizzazione della realtà, dovremo aspettare il tempo delle Codificazioni, con i fatti che le hanno rese possibili⁹.

Eppure si può dire che, a partire dal mondo moderno, e non solo sul piano della teorizzazione giuridica, si innesca una dinamica attraverso la quale diviene progressivamente pensiero dominante il fatto che «artificialmente abita l'uomo»¹⁰.

Natura e artificio. Capovolgendo il rapporto tra questi due termini, fin dal suo inizio l'ordine giuridico moderno mette in moto l'oltrepassamento della dimensione dell'assoluto. Coerentemente a ciò, e per conseguenza, sia la legittimazione materiale dell'autorità che l'artificialità del potere giuridico poggiano sulla storicità materiale del contratto e della volontà dei singoli, dimensioni queste che possono comunque cambiare con il mutare delle condizioni storiche e che, soprattutto, devono essere sempre garantite quanto alla loro sovrana libertà di cambiare.

Il risultato di queste considerazioni è evidente. Lo Stato moderno nasce come quella realtà che permette all'uomo ciò che, *per natura*, cioè secondo la sua essenza, non avrebbe mai, cioè una sua esistenza e un accettabile livello di vita con altri. Questo Stato sopravvive e si sviluppa, dunque, solo se tiene ferma una condizione, che per esso vale come condizione di possibilità. E cioè che lo spazio giuridico reale, almeno per quanto lo riguarda, non è mai quello delle realtà immodificabili, le quali, quale ne sia il contenuto e la forma, creano una antinomia insanabile tra essenza e esistenza, condannando l'uomo, sia al rischio costante e ineliminabile di perdere la sua stessa vita, che alla impossibilità di realizzarsi, tanto sul piano individuale che su quello collettivo. L'esigenza di capovolgere i paradigmi classici, fino ad affermare che *auctoritas non veritas facit legem*, credo possa ricondursi a questa conclusione

9 Sulle trasformazioni che, dall'*Umanesimo giuridico*, hanno condotto all'*Età delle codificazioni*, si può vedere M. Villey, op. cit. A questo proposito, particolarmente interessanti risultano i dati forniti da Villey sulla trasformazione del rapporto tra *ius* e *factum*.

10 Ho trattato questo tema nel mio *Il teorema di Hobbes. Interpretazione del diritto moderno*, Torino, 2007.

sulla realtà dell'uomo, costretto a scegliere, almeno già a partire da Hobbes, l'«esistenza» e non più la «natura»¹¹.

Ritengo, così, che la «condizione» che Hobbes descrive, e l'esigenza che da tale condizione nasce per l'uomo siano paradigmatiche. Esse, a mio parere, rappresentano bene ciò che sta all'inizio dello Stato moderno. Aldilà di ogni valutazione, indicano i presupposti della organizzazione giuridica del potere alla quale ancora oggi apparteniamo.

Valide queste affermazioni, se non è possibile ricorrere al passato per soddisfare il bisogno di valori avvertito dalle nuove costituzioni, questo è perché il nostro passato è tutto costruito secondo quella che si definisce una comprensione ontologica del reale, almeno nell'area europea occidentale. E questa «comprensione» è in grado di fornirci solo degli assoluti: un mondo di «essenze», come la filosofia le ha qualificate, cioè realtà date una volta per tutte, manifestazioni o icone di una verità anch'essa data una volta per tutte. Avere a che fare con il nostro passato significa avere a che fare con la «natura» della quale parla Hobbes.

È un fatto, così almeno ritengo. O, se si vuole, propongo di ritenere. All'interno delle coordinate storiche alle quali apparteniamo, il nostro passato è la Metafisica. E la metafisica poggia sul «principio del fondamento». Un «originario», dato una volta per tutte, che scinde la realtà secondo le coppie naturale-artificiale. Questo «principio», ancora del tutto imperante al tempo di Hobbes, è quello che impone alla conoscenza di partire sempre dalla «natura», e di vederla come contenitore del vero. Viene osservato subordinando la comprensione del reale allo schema *De Natura, De Homine, De Cive*.

Sostengo allora che nel passaggio, dal dominio del principio del fondamento alla conclusione che esso condanna, qui ha il suo atto di nascita il mondo moderno. Esso, proprio rico-

11 L'affermazione *auctoritas non veritas facit legem* è in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, 2001, Parte II, Lo Stato, Cap. XXVI, 21, 133, p.448. Per intero la citazione è "*Doctrinae quidem verae esse possunt; sed auctoritas non veritas facit legem*". Si è soliti anche ricordare che una affermazione analoga si trova in T. Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, trad. it. Milano, 1960, p.74.

noscendo autenticità all'artificio, afferma la sua originalità rispetto al passato. In Hobbes, questa originalità la si vede nel passaggio dallo stato di natura allo stato di cittadino. Il *De Cive* è reso possibile da un *Soggetto artificiale*, lo Stato. Lo Stato, che è un artificio, realizza la «condizione di esistenza» che la *Natura* nega senza appello. In un mondo artificiale l'uomo può vivere con altri, e realizzarsi secondo la sua soggettività.

La metafisica non è una teoria. Essa è piuttosto una condizione di esistenza orientata dal principio del fondamento, e dunque dalla rigida gerarchia tra naturale e artificiale, autentico il primo, inautentico il secondo. Se la comprensione ontologica orienta verso assoluti la conoscenza, il diritto, le istituzioni, la struttura del sociale, ciò è perché ritiene che solo nella ripetizione dell'assoluto l'esistere abbia senso. Puntare sull'artificiale, come accade in Hobbes, riconoscere che l'artificio realizza l'esistenza e che la natura la condanna, questo equivale di fatto a sovvertire la metafisica fin dalle fondamenta, affermando che proprio nel superamento degli assoluti, lì, per l'uomo, c'è la possibilità del senso. E questo significa inaugurare una condizione di esistenza del tutto inedita per la storia dell'Occidente.

Difficile dire quanto Hobbes, e la modernità che avanzava, fossero consapevoli di ciò che si stava mettendo in moto. Tuttavia, quello a cui assistiamo si traduce nel fatto che, se un artificio salva, e la natura condanna, questo equivale a dire che l'intero mondo delle essenze condanna e che, se si vuole esistere, quel mondo va definitivamente lasciato alle spalle, smettendo di ricorrere ad esso. Equivale a dire che quel mondo, nel quale la Metafisica ha visto il sicuro orientamento per il divenire dell'esistenza, quello è, in realtà, il sicuro ostacolo a che l'esistere possa avere un divenire.

Da qui l'affermazione con la quale ho esordito. E cioè che, se abbiamo bisogno di valori, questi non possiamo rintracciarli nel nostro passato. Vale allora la considerazione che il Totalitarismo, accanto al bisogno di valori che impediscano la riproposizione di legislatori totalitari legali, pone innanzitutto un problema: di quali valori abbiamo bisogno? Dove li andiamo a trovare?

QUESTIONI DI METODO

1. Occorre partire dai fatti, e non dai giudizi. È questa una regola alla quale attenersi, se si vuole innanzitutto avere a che fare con la realtà. Non che i giudizi siano del tutto da evitare, o da escludere. Ma, se anteposti, limitano la visione, conferendo alla ricerca una prospettiva determinata, che già ha selezionato i dati a disposizione e ha tratto conclusioni. Non che sia mai possibile una «esatta» rappresentazione del reale. In un modo o nell'altro il nostro vissuto storico orienta la lettura. Si può tuttavia evitare ciò che, già in partenza, trasforma ciò che è in ciò che noi pensiamo che sia, o che riteniamo debba essere. E questo, almeno, nei limiti del possibile.

Muovo così da quella che ritengo sia una constatazione, esprimendola attraverso i punti seguenti.

L'ideologia totalitaria si è storicamente instaurata con quattro caratteri, in particolare in Germania attraverso il Nazionalsocialismo. Essi, ritengo, possono essere aggiunti a quelli indicati da H. Arendt e ormai tradizionalmente accolti dalla letteratura giusfilosofica¹².

Se vogliamo elencarli, quelli, che propongo di considerare «caratteri», sono: un «modello», quello ariano, ha assunto il valore di misura del diritto alla vita; in questo modello si è riconosciuto un popolo; questo modello ha avuto il potere di governare i giorni, determinando un «destino della necessità»; la realizzazione del modello ha conferito identità all'uomo ariano, senso al suo divenire, innocenza alle sue azioni. Esso si è affermato come principio di legittimazione e giustificazione dell'agire, come «valore originario e fondante» dell'esistere.

A questi caratteri, descrittivi del fenomeno, si è accompagnata la realtà che li ha resi storicamente rilevanti, impedendoci di considerare il Totalitarismo una semplice visione del mondo. Qui, dobbiamo dire che 1. il totalitarismo si è affermato come realtà storica; 2. con esso si è affermata storicamente una condi-

¹² Tra le recenti ricerche nel campo della filosofia del diritto si veda G. Torresetti, *Plurality. La legge della terra in Hannah Arendt*, Torino, 2012.

zione di esistenza; 3. è entrata nella realtà una condizione di esistenza interamente dominata da un modello; 4. con il totalitarismo si è imposto storicamente il fatto che l'esistenza individuale e collettiva può coincidere con la realizzazione di un modello.

Questo è il fatto con il quale abbiamo a che fare. Ed esso ha una caratteristica che lo rende originale, almeno all'interno della storia alla quale apparteniamo.

Il totalitarismo fa di un modello un «destino della necessità». Ciò significa che la realizzazione del modello conferisce senso e ragione all'esistere (destino). Significa anche che l'esistenza percorre una strada a senso unico, senza alternative (necessità). Di questa «storia» il singolo non è mai il soggetto. È, al contrario, funzione e strumento della storia del modello, cioè delle forme e delle condizioni attraverso le quali il modello governa l'esistenza individuale e collettiva. Ma, attenzione! A questa storia, che esautorava completamente la sua rilevanza in quanto singolo, l'uomo non si ribella. La assume anzi interamente riconoscendosi un funzionario del sistema, e trovando in questo suo status il senso e la ragione della propria esistenza. All'uomo-soggetto si sostituisce «l'uomo-massa»¹³. E questo fenomeno si afferma, non come fenomeno intellettuale, ma come storia materiale di un popolo. Il totalitarismo, occorre sempre ricordarlo, poggia sul consenso. Esso, almeno per un tempo, si è fatto cultura, leggi, istituzioni, pensiero dominante, informando interamente i giorni e orientando l'avvenire.

2. Dati questi elementi, l'originalità storica del Totalitarismo si riassume nel fatto che esso è un *assurdo* rispetto ai nostri parametri tradizionali. Ed è questo il fatto dal quale muovo, proponendolo come inizio dell'indagine. Spiego questa originalità attraverso i punti seguenti.

¹³ Su questo si veda V. Bianconi *L'invenzione del linguaggio nella comprensione dei fenomeni giuridico-sociali* in AA.VV. *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, cit., pp. 27-41.

A. La tradizione occidentale, almeno a partire dalla Modernità, poggia su una svolta. Essa conferisce all'uomo lo status di soggetto, cioè di signore del proprio tempo e del proprio mondo. E, con questo status, fa coincidere la piena dignità dell'uomo stesso¹⁴.

La svolta è radicale, tanto da modificare ogni precedente dimensione dell'esistere individuale e collettivo. Progressivamente, e rapidamente almeno in termini storici, muta la struttura del sociale, l'impostazione della conoscenza, l'ordine giuridico e istituzionale. All'uomo-soggetto sono legate l'uguaglianza e la legittimazione materiale dell'autorità.

B. L'uomo-soggetto. Se, con il suo imporsi non teorico, bensì giuridico e sociale, se tutto cambia, ciò è perché in modo del tutto diverso è costruito il mondo che la modernità trasforma. Invece che alla legittimazione materiale dell'autorità esso è improntato alla derivazione metafisica dell'autorità stessa; il sistema delle fonti del diritto procede secondo lo schema gerarchico: legge divina, legge naturale, legge umana; al contrario della garanzia giuridica e istituzionale dell'uguaglianza, quel mondo ha per oggetto la garanzia della differenza; non conosce il singolo, ma gli ordini, le caste, i natali¹⁵.

C. Ogni svolta della realtà si accompagna alla necessità della invenzione di un linguaggio adeguato a nominare quanto sta accadendo. Sintomatico, ed esplicativo è in questo il nome che viene scelto per designare il nuovo status dell'uomo.

Nel mondo premoderno spetta all'uomo il titolo di *subjectum*. Ancora fino a Cartesio. E

¹⁴ Rinvio, per quanto riguarda il legame tra soggetto e Stato moderno, al mio *L'ordine giuridico moderno*. cit., spec. pp. 167-227. Allo stesso tema ho dedicato studi successivi, anche modificando alcune conclusioni. Di questi si può vedere *Sicurezza e singolarità*, in AA.VV. *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, cit., pp. 1-25.

¹⁵ Vedi su questo M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, Torino, 1995, in particolare le pp. 18ss. Base di questo *ordine*, che sostiene uno *ius involontarium*, come afferma Fioravanti, è il sistema premoderno delle fonti del diritto sul quale vedi A. Cavanna, op. cit., pp. 21-65.

spetta a lui come ad ogni altro *ente*. Il significato del termine è quello dell'etimo greco di «colui che sta sotto».

Vale, infatti, nel mondo che qualificiamo premoderno, un principio assoluto. Tutto muove a partire da un *fondamento*, un *originario* che da senso e ragione alle cose, e attraverso il quale tutto ha senso e niente è senza ragione, come Leibnitz ha sentenziato¹⁶. A partire dal fondamento, le cose stesse hanno un ordine, regolato secondo l'uniformità o difformità dal fondamento stesso. E in questo ordine il singolo vale solo se sta al posto che, secondo tale ordine, a lui spetta. Il fondamento imprime all'uomo e alle cose un destino della necessità. Necessità, perché con il fondamento non si può non avere a che fare. Destino, perché l'ordine che il fondamento imprime alle cose è dato una volta per tutte.

Così, nel mondo premoderno, non esiste il riconoscimento dell'individuo per ciò che egli è e per il semplice fatto che «è». E questo non per un'immaturità storica, politica o culturale. Piuttosto, la garanzia e il rispetto della singolarità individuale, così come le intendiamo ormai abitualmente noi, non esistono in quanto non sono neanche concettualmente proponibili. Tutto del reale, e nel reale, è *subjectum*. Ed è da questo status che il reale riceve autenticità, dunque senso e valore. I modi e le forme di assoggettamento all'ordine impresso nelle cose dal fondamento decidono del posto dell'uomo, indipendentemente da lui.

L'uomo-soggetto mantiene il termine *subjectum*, ma ne capovolge il significato, assumendo come status esattamente il non assoggettamento a ogni ordine, metafisico, naturale, storico, sociale. Perde così ogni consistenza il rinvio al divino e alla natura. Resta solo l'uomo e ciò che l'uomo produce. Perde progressivamente legittimazione e obbligatorietà quello che era riconosciuto l'ordine delle cose. Cade, progressivamente, e a ogni livello, l'impalcatura metafisica. Appaiono contro l'uomo le leggi, le istituzioni, il sistema sociale, la conoscenza che avevano applicato il fondamento

¹⁶ Rimando per questo a M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, 1987, pp. 79-131. E, dello stesso, *Il principio di ragione*, Milano, 1991.

assoggettando l'uomo stesso, con lui la natura, la storia, l'accadere¹⁷.

L'uomo *soggetto*, per la realtà dalla quale si differenzia, ha una strada obbligata da percorrere. Esso è *soggetto*, e non *sub-jectum*, man mano, e a condizione, che venga superato l'ordine metafisico. E questo è reale se si procura

¹⁷ Di fronte alla modernità, è più facile, rispetto ad altre epoche, convincersi del fatto che determinati «concetti» sorgono solo in determinati momenti storici, e che in questo sta il tratto fondamentale della loro storicità. Ci si accorge, infatti, che essi non potevano sorgere prima. Si rileva che il loro imporsi modifica, anche radicalmente, la condizione di esistenza a loro precedente. Storico può ritenersi, in questo senso, il concetto di «soggetto». Storici, del pari, sono il concetto d'«individuo» e di «diritto soggettivo». Nessuno di essi si sarebbe potuto produrre in contesti anteriori. Ciò in quanto la *potestas* che la modernità riconosce all'individuo, e il diritto che ad essa fa conseguire, sono del tutto estranei alla tradizione precedente. M. Villey ha ripetutamente rimarcato questo fatto ne *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., attribuendo ad esso una decisiva rilevanza. Forse ciò non basta per parlare di «essere storico» in riferimento all'uomo e al divenire. Non si può tuttavia non rilevare che, a volte, l'accadere pone di fronte a «novità» capaci di influenzare il corso del tempo, producendo trasformazioni rilevanti su ogni piano dell'esistere individuale e collettivo. Né si può non osservare che tali novità hanno la forza di inaugurare condizioni di esistenza, prima di quel tempo forse anche solo intellettualmente ipotizzabili, ma solo in quel tempo determinato tradotte in realtà, divenendo conoscenza, diritto, istituzioni, pensiero dominante. Troviamo queste riflessioni sul soggetto e il diritto soggettivo ne *L'autonomia presa sul serio*, di Francisco Javier Ansuátegui Roig in *Pluralismo delle fonti e metamorfosi del diritto soggettivo nella storia della cultura giuridica*, II, Torino, 2016, spec. pp. 14-17; anche in M. La Torre, *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Milano, 1996, p. 44. Se ad esse attribuisco particolare rilevanza, ciò è in quanto anticipano quanto accade tra le due guerre con «l'uomo massa». Anche questo, improponibile alle epoche precedenti, diviene una realtà con la quale diritto, società, conoscenza e pensiero dominante si ritrovano ad avere a che fare. Con il Totalitarismo accade esattamente quanto è accaduto con individuo, soggetto, diritti soggettivi. A partire dal loro instaurarsi storico è iniziato «un nuovo mondo e un nuovo ordine sociale», come giustamente sottolinea Francisco Javier Ansuátegui Roig nelle pagine citate. Nasce la Modernità. Non un'idea, ma una nuova dimensione dell'uomo entra nella storia. Lo stesso, sostengo, accade con l'uomo «strumento e funzione». Entra nella storia una inedita dimensione dell'esserci umano. Come il lettore potrà constatare, è questa in sintesi la tesi che sostengo nelle pagine di questo saggio.

«un mondo» nel quale è realmente l'esclusivo signore perché in esso nulla rinvia a forme e modi del «principio del fondamento», nulla, cioè, può legittimare come autentici dei «destini della necessità»¹⁸.

Su questa base, il diritto conforme all'uomo soggetto è quello che garantisce una condizione di esistenza nella quale nessun assoluto ha di per sé rilevanza giuridica. Possiamo vedere allora nella rimozione di quanto pretende di affermarsi come «dato una volta per tutte», naturale, sociale, conoscitivo o metafisico che sia, possiamo vedere in questo la dinamica base dell'ordine giuridico che, nasce con la modernità, per arrivare fino a noi.

C. A partire dalla Modernità, dunque, e ancora fino a noi, tolto l'ordine metafisico, la base di ogni comprensione del reale è che l'uomo è un soggetto. Ciò non significa che tutto può essere spiegato soggettivamente, o che la soggettività sia la verità. Significa, piuttosto, che l'essere soggetto viene considerato un dato di fatto. Così, se non tutto è spiegabile a partire dal soggetto, certo nulla può essere accettato se contesta quella che si ritiene essere una evidenza.

D. L'essere soggetto è per noi un dato di fatto. È un dato di fatto che ad esso spetta legittimamente la signoria sul tempo e sulle cose. In quanto soggetto l'uomo ha diritto a un suo proprio tempo e a un suo proprio mondo. Questo, per noi, è il pensiero comune e dominante.

Ma allora, come è stato possibile il totalitarismo? Come è potuto accadere che l'uomo-soggetto abbia interamente abdicato a sé stesso, assoggettandosi a un modello? Il che significa assoggettarsi ad un mondo e a un tempo che appartengono al modello, e non all'uomo.

Attenzione! Non ci stiamo spostando sul terreno delle cause storiche del Totalitarismo. Descriviamo invece, e constatiamo, un fatto. Quali che siano state le cause, il totalitarismo si è affermato come una realtà storica, come una

¹⁸ È questa una espressione che adopero per indicare la dinamica che ogni fondamento innesca nel reale. Per una sua maggiore esplicitazione si può vedere il mio *Hypotheses non fingo. Studi di diritto positivo*. Torino, 2013, pp. 1-26.

reale condizione di esistenza. E questa condizione è assurda, se guardata a partire dal soggetto. È assurdo, da un lato avere costruito una Età, quella moderna, poggiando sulla evidenza che la dignità dell'uomo sta nell'essere signore della storia e constatare che quest'uomo, dopo averla guadagnata, cede la sua signoria, sentendosi realizzato in un tempo e in un mondo che non rispondono a lui, ma alle necessità di un modello. L'uomo soggetto non sopporta in nessun caso destini della necessità. Il non assoggettamento a tali destini costituisce il suo atto di nascita. Il totalitarismo pone di fronte ad una condizione di esistenza nella quale l'uomo si è sentito realizzato proprio in quanto parte di un destino della necessità.

E. Incomprensibile a partire dal soggetto. Assurdo pensare che l'uomo si senta realizzato in un tempo e in un mondo nei quali regole, valori, dinamiche, diritto e istituzioni obbediscono alle esigenze di un modello. Eppure reale. Così, se vogliamo avere a che fare con il totalitarismo, e appagare i bisogni che esso suscita, dobbiamo innanzitutto procurarci una porta di accesso. Stare ai fatti e cercare di entrare in una realtà rispetto alla quale il sistema di lettura del quale disponiamo, il soggetto, si dimostra inadeguato.

PORTE DI ACCESSO AL TOTALITARISMO

A. Da dove partire, se non possiamo muovere dal soggetto? Senz'altro dalla prima constatazione di fronte alla quale ci pone il Totalitarismo. E cioè che l'esistenza, individuale e collettiva, non necessariamente si muove nella direzione di vivere la storia come soggetti. Questo, per quanto contrario al nostro modo abituale di intendere l'uomo, è il fatto che il Totalitarismo ci obbliga a considerare reale. Può cioè darsi storicamente una condizione di esistenza nella quale l'uomo non è soggetto. E questo può accadere non come conseguenza di qualcosa che l'uomo subisce, a lui imposto dall'esterno. Al contrario può accadere che una esistenza segnata dal destino della necessità venga pienamente vissuta dall'uomo come la propria casa, sebbene di questa casa non è pa-

drone, così che lui non dispone del tempo e del mondo nei quali il suo esistere si realizza.

Dunque, con il Totalitarismo, appare reale che l'uomo trovi sé stesso e si senta appagato vivendo una condizione che è l'opposto di quanto abitualmente riteniamo appartenga alle aspettative della soggettività. Per entrare nel Totalitarismo abbiamo bisogno di una comprensione della realtà nella quale ci sia posto, non solo per l'uomo che si realizza in quanto soggetto, vedendo garantite ed effettive la sua singolarità e libertà, ma anche per l'uomo che si realizza avendo una condizione di esistenza nella quale la libertà e la singolarità sono del tutto tolte.

B. Incomprensibile, ma reale. È questa una situazione non certo nuova per le scienze che puntano a comprendere la realtà. Si può anzi dire che ogni avanzamento delle stesse passi per questa situazione. Accade, infatti, che ad un certo punto della storia compaia un fenomeno che gli «strumenti» tradizionali, possiamo dire, non leggono. Si impone qualcosa che non è cioè riconducibile al sistema concettuale del quale si dispone, e al quale si è dato affidamento fino a quel momento. Le strutture mentali, e la storia materiale nella quale si attuano, subiscono, in questo caso, una sorta di scossa. Bisogni e aspettative, spirituali, materiali, giuridici, istituzionali, che la tradizione ha consolidato, e appagato, appaiono «fuori tempo», specie quando il fenomeno che si impone sembra modificare le condizioni della stessa esistenza materiale. Le forme tradizionali del pensiero e dell'esistere vengono così spinte a modificarsi, a volte a rivedere le proprie fondamenta. Al minimo, il «nuovo», che si è imposto, sembra comportare una accelerazione rispetto al passato, coinvolgendo strutture sociali, conoscitive, istituzionali e anche quotidiane. Avere a che fare con la realtà non è mai una questione solo teorica. Si hanno allora sempre due strade di fronte. Il fenomeno, risultando assurdo, viene accantonato. Insieme ad esso vengono accantonate le «novità» che sembra imporre. E molte sono le possibilità attraverso le quali il pensiero dominante, per non contraddire sé stesso, elimina ciò che lo contesta. Oppure si sta ai fatti, anche se incomprensibili agli schemi tradizionali consolidati.

C. Stare ai fatti. Se, spinti dal Totalitarismo, imbocchiamo questa strada, sappiamo dove porta. Essa conduce a modificare la nostra tradizionale comprensione della realtà dell'uomo. E ciò fino al punto che non risulti più assurda una condizione di esistenza nella quale, chi governa il tempo è un modello, è nella realizzazione di un modello che l'uomo trova senso e ragione, intorno a questo modello si costruisce un mondo, cioè un sistema di valori, di conoscenze, di strutture sociali, fino a che il modello diventa l'oggetto principale della garanzia giuridica e il soggetto effettivo della storia.

UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DELLA REALTÀ

A. Troviamo in Nietzsche gli elementi principali per impostare la delimitazione e comprensione del reale della quale abbiamo bisogno. Questo non stabilisce un rapporto di causa ed effetto tra Nietzsche e il Totalitarismo. Piuttosto, almeno secondo la lettura di Nietzsche che propongo, Nietzsche rende comprensibile quello che ci appare come un «assurdo». La strada che seguo è quella di utilizzare Nietzsche come porta di accesso alla realtà fenomenica e, da qui, come accesso alla realtà che il fenomeno Totalitarismo ha reso storica. La linea interpretativa proposta può, in questo senso, lasciare perplesso il lettore. Si discosta, infatti, dalle letture consolidate. Essa è tuttavia sorretta, non solo dalle pagine di questo saggio, ma anche dal materiale di ricerca al quale rinvio nelle note. Non ritengo comunque la mia impostazione del tutto salda ed esente da critiche. Essa, per adoperare la terminologia di Nietzsche, è una ipotesi e, come ogni ipotesi, da accreditare solo dopo averla sottoposta a verifica.

1. Punto dal quale muovere è che Nietzsche stesso progetta una Nuova interpretazione dell'intero accadere. Resa necessaria dal fenomeno storico del Nichilismo europeo, questa «interpretazione» è «nuova» perché, nei termini di Nietzsche, poggia su un «salto» rispetto alla tradizione occidentale¹⁹.

¹⁹ VII/3 34[73] p. 121. Cito gli scritti di Nietzsche secondo la sezione (numeri romani) ed il tomo (numeri

2. La tradizione occidentale. Essa si costruisce intorno a quello che considera un dato di fatto. E cioè che il divenire, e con esso la storia materiale, insieme a quanto è «fisico», tutto questo di per sé non ha senso. «Affetto» da questa mancanza, il divenire ha un bisogno primario, quello di avere senso. Bisogna che solo una realtà con caratteri del tutto diversi da quelli propri al divenire stesso è in grado di appagare. Questa realtà l'ontologia vede nel metafisico e su di esso poggia il senso e la ragione del reale.

3. Ontologicamente, dunque, tra fisico e metafisico c'è un rapporto indissolubile. Quest'ultimo è il fondamento del fisico. Dunque, ciò che lo sorregge e giustifica, e di cui il fisico non può mai fare a meno. Scienza del fondamento, l'ontologia si afferma come la dottrina che l'uomo deve considerare la prima delle scienze. Che altro può esserci, infatti, di più importante che indagare su ciò che dà senso e ragione alle cose, appagando quello che delle cose è il bisogno primario?

4. Ma anche l'ontologia ha le sue esigenze. Per dare un senso al fisico, il metafisico deve avere caratteri del tutto diversi da quelli propri al fisico stesso. Come potrebbe altrimenti valere come fondamento del reale, garantirne il senso ed esserne la ragione? L'esigenza che l'ontologia ha, e dalla quale non può mai derogare, è quella di poter qualificare «metafisico» solo qualcosa che in nulla è confuso o coinvolto o anche simile al fisico. L'ontologia si ritrova così

arabi) dell'edizione italiana *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1968 ss. Segue l'indicazione dell'aforisma (o del capitolo, se numerato) secondo la segnatura fissata dai curatori. Testo e aforismi corrispondono all'edizione in lingua tedesca *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*, edita a Berlino 1967ss. Il lettore va comunque avvertito che tale corrispondenza subisce, a volte, delle variazioni. L'aforisma compare, nell'edizione tedesca, con una diversa numerazione. Raramente, ma accade. Avverto anche che, per «la nuova interpretazione» e il suo legame con il «nichilismo europeo», accanto alle citazioni presenti nelle note di questo saggio, il lettore potrà servirsi anche del materiale da me già pubblicato in questa stessa Rivista. Potrebbe risultare utile come completamento e chiarimento del pensiero di Nietzsche. A questo fine, rinvio dunque a *Nietzsche: la storia come esperimento. Condizione di esistenza materiale e libertà dell'oltre-uomo*, in Tigor A.VII 2015 n. 1, pp. 46- 53 e *Nichilismo europeo e storicità della trasvalutazione dei valori*, in Tigor A.VIII 2016 n. 2, pp. 3-15.

a ragionare necessariamente per coppie di opposti: essere e divenire, essere e apparire, essere e dover essere, finito-infinito, tempo-eterno, sensibile-soprasensibile. Coppie, nelle quali, ciò che appartiene al mondo materiale si spiega rinviano ad un mondo che materiale non è.

5. Si instaura un principio. Poiché il metafisico fonda e giustifica il fisico solo se ha caratteri di fatto opposti al fisico stesso, per conseguenza il metafisico giustificherà il fisico solo se è un «mondo» che sta prima o oltre il «mondo fisico». Il metafisico si identifica con ciò che sempre è al di là del fisico o che, rispetto alla storia materiale, è il completamente altro.

Risultato. Due «mondi» separati e, necessariamente, antinomici. Dunque una realtà irrimediabilmente scissa, quella che l'ontologia fa propria.

6. La strada che l'ontologia traccia è a questo punto senza uscita, sia per il fisico che per il metafisico. Mondi irrimediabilmente e sempre più separati, essi si ritrovano sottoposti ad un destino. E il destino è determinato dal fatto che a. il metafisico, per fondare il fisico, deve allontanarsi da esso, essere un «al di là»; b. quanto più il metafisico è lontano dal fisico tanto più è fondante; c. ma, quanto più il metafisico si allontana dal fisico tanto meno lo spiega. E poiché questo allontanamento giunge fino alla antinomia il punto di approdo è inevitabilmente il fatto che il mondo metafisico non spiega più nulla del mondo fisico.

7. Il divenire, con la natura e la storia dell'uomo, restano così senza senso.

È stata riposta ogni fiducia nel metafisico. Ma questo si è progressivamente allontanato, fino ad apparire irraggiungibile. Esso è divenuto del tutto estraneo.

Si innesca così una dinamica. Ora, quanto più ci si rivolge al metafisico, e al suo mondo di assoluti, tanto più si sperimenta come estranea e inadeguata l'esistenza materiale. Il metafisico, nel suo allontanarsi, non solo diventa esso stesso un estraneo. Ciò che il fisico sperimenta è che, quanto più si allontana il metafisico, tanto più cresce, nel fisico, la condizione di estraniamento. Tanto più, cioè, il vissuto è caratterizzato dal fatto che le cose, la storia e la sua stessa esistenza diventano estranei all'uomo.

Il rapporto con quel mondo, che doveva permettere di vivere il divenire come la propria casa, ora fa solo sentire stranieri a casa propria.

8. Estraneo a sé, alla natura e agli altri, perché senza un proprio tempo e un proprio mondo, il vissuto dell'uomo è l'alienazione. Ma, attenzione. Questa condizione ha una particolarità, ora che il metafisico ha perduto ogni rilevanza. Il non senso non viene dall'esterno. Non è subito. L'estraniamento è autoestraniamento. Sopravviene in conseguenza del fatto che si è riposto il senso in un assoluto²⁰.

9. La dinamica che si innesca, o che si rivela, una volta che il metafisico si è dimostrato inutile, è mossa da questa regola, potremmo dire. La regola dice che, in una realtà, nella quale l'appagamento del bisogno primario è dato dalla costruzione di un mondo anticipato che ponga al sicuro dal divenire, se le forme o i modi di questo mondo vengono assolute, la sorte, in questo caso, è solo la costante autoalienazione. Sarà lo stesso mondo che si è prodotto a determinare la condizione di estraneità da sé stessi, dalla storia, dal mondo ambiente, dagli altri. Quanto più si costruirà e consoliderà quel mondo, tanto più si produrrà un vissuto alienato, cioè, secondo l'etimo della parola, che appartiene ad altri²¹.

20 Questo «autoinganno», come lo definisce Nietzsche, lo si ritrova, per lui, in «quasi tutti i grandi «sistemi»». Esso nasce dal «pregiudizio fondamentale» di credere che l'ordine e la sistematicità «debbano inerire al vero essere delle cose, mentre il disordine, il caos, l'insondabilità deriverebbero solo da un mondo falso o incompletamente conosciuto –sarebbero insomma un errore- il che è un pregiudizio morale» VII/3 40[9] p. 318. «Pregiudizio morale» e «Superstizione», quella di credere «all'incondizionato» VII/3 34[28] p. 109.

21 Questa ricostruzione del pensiero di Nietzsche è sostenuta dal materiale al quale facevo riferimento nella nota precedente. È la sintesi di quanto da me dettagliatamente esposto, e documentato attraverso i testi di Nietzsche, nel saggio *Nichilismo europeo e storicità della trasvalutazione dei valori*. Vedi dunque Tigor A.VIII 2016 n. 2, cit. I termini «estraniamento» e «autoestraniamento» non appartengono al vocabolario di Nietzsche. Ritengo tuttavia non sia una forzatura adoperarli. Nelle mie intenzioni essi nominano correttamente la dinamica tra «mondo vero» e «mondo apparente» conseguenza dell'errore dei filosofi. Vedi VI/3 pp. 73-74 e 75-76; VIII/2 (249) 10[137] p. 176; VIII/2 (53) 9[73] p. 47; VIII/3 14[153] pp. 125-126.

B. Nietzsche ha un principio metodologico. «Noi», scrive, in riferimento a uno dei progetti dedicati alla compilazione dell'*Eterno ritorno*, «siamo nel pieno di una attività tendente a stabilire i fatti»²². E il fatto che a lui si pone di fronte è evidente. L'ontologia, la scienza dell'essere, che avrebbe dovuto dare senso al divenire, trasforma al contrario il divenire in una realtà che non si spiega perché è del tutto e irrimediabilmente diversa dall'unica realtà che, almeno e sempre per l'ontologia, ha senso e può dare senso.

Da qui Nietzsche parte. E questo, per Nietzsche, è ciò che fa della ontologia la causa del Nichilismo. Se i valori tradizionali hanno perduto validità, se è necessaria una nuova interpretazione del reale, ciò è perché, alla prova dei fatti, l'ontologia ha fallito. Impostata come dottrina della verità capace di cogliere il senso e la ragione delle cose, proprio di fronte alla storicità materiale, alla quale doveva conferire senso, proprio di fronte ad essa ha naufragato. Ha svalutato ciò a cui doveva dare valore. Da origine, custode e dispensatrice del senso si è trasformata in produttrice di non senso.

C. L'Ontologia è dunque una condizione di esistenza autoestraniante. L'uomo stesso ha prodotto il mondo che lo conduce a vivere come straniero. Di fronte alla Ontologia la strada che il Nichilismo apre è quella di un «contromovimento»²³. Prodotto un mondo

22 VII/2 27[67] p. 270.

23 Valgono a questo proposito le annotazioni di Nietzsche riportate in VIII/2 11[411] pp. 393-394. L'intero «Tentativo di una tra svalutazione di tutti i valori», insieme al progetto della «Volontà di potenza», vengono indicati da Nietzsche come «un contromovimento». E questo è decisivo, sia per la comprensione del Nichilismo europeo, così come del futuro che questo fenomeno storico prepara. Leggiamo così: «Perché infatti è ormai necessario l'avvento del nichilismo? Perché sono i nostri stessi valori precedenti, che traggono in esso la loro ultima conclusione; perché il nichilismo è una logica pensata fino in fondo dei nostri grandi valori e ideali-perché dobbiamo prima vivere il nichilismo, per accorgerci di quel che fosse propriamente il valore di questi «valori»...Noi abbiamo bisogno, quando che sia, di nuovi valori...». Il contromovimento consiste dunque, nel ripiegamento della morale su sé stessa (VII/2 25[503] p. 130), fino a trarre la conclusione che ogni morale è una ipotesi regolativa di condizioni di esistenza

alienante, si tratta di produrre un mondo che liberi dalla alienazione. Occorre invertire il senso che si è impresso al reale con la Metafisica, rileggendo il reale senza mai riferirlo a dimensioni poste al di là di esso. Occorre una nuova interpretazione dell'intero accadere, visto che con la metafisica si è sempre creduto di spiegare «tutto dall'esterno». È necessario comprendere il divenire partendo dal divenire. E occorre un «mondo» che realizzi questa interpretazione.

D. Il Nichilismo non è una teoria. Esso è il fenomeno storico attraverso il quale l'Ontologia perde ogni valore e il divenire si sperimenta senza senso. Ma esso è anche il fenomeno storico attraverso il quale nulla di quanto accade può più essere riferito ad un al di là. L'estraniamento è autoestraniamento. Può dunque essere superata, non è un destino della necessità imposto dall'esterno. Per superarla occorre costruire un «mondo» che sia il mondo dell'uomo. Un mondo nel quale potersi sentire a casa propria.

Una *riappropriazione* del mondo come mondo proprio, dopo aver sperimentato che si è prodotto un mondo rivelatosi estraneo e nemico: questo è il Nichilismo²⁴.

(VII/2 25[307] p. 78), nella fine conseguente dei valori tradizionali, sperimentabili ormai come una ipotesi che ha fatto il suo tempo, e, inoltre, nella posizione di una nuova ipotesi, cioè di una nuova morale per una nuova condizione di esistenza. Viene meno quella che Nietzsche chiama "la corruzione dell'«aldilà»" (VIII/3 14[6] p. 12), subentra quello che possiamo definire il «bisogno dell'«aldiquà»». Con ciò viene meno il "pregiudizio morale" che si ha bisogno di un «mondo vero» (VII/3 40[9] p. 318) contrapposto al mondo nel quale siamo e scompare con esso la "superstizione" del "credere all'incondizionato" (VII/3 34[28] p. 109). Il Nichilismo europeo, su queste basi, inaugura la condizione di esistenza secondo la quale ormai "crediamo al solo divenire, anche nelle cose spirituali" (VII/3 34[73] p. 121). Questa condizione fenomenica, che ha bisogno del tutto diversi dalla precedente, è quella che esige nuovi valori. Nietzsche li definisce a volte valori dettati dalla «fisiologia». Certamente non potranno essere valori assoluti.

24 È questo un ulteriore termine chiave per la comprensione del fenomenico. E le indicazioni di Nietzsche in tal senso sono molte. Ne indico alcune: V/2 12[200] p. 418; 12 [208] p. 419; 14[8] p. 448; 14[9] p. 448.

Se allora il Nichilismo non è una teoria, o una condizione dell'animo, un pessimismo, ciò è perché esso è innanzitutto un *contromovimento storico*, cioè un movimento che storicamente segna la riappropriazione del mondo del divenire, che si realizza «contro» l'autoestraniamento ontologico, che al divenire ha tolto ogni senso, rendendolo privo di valore, e rendendo priva di valore l'intera storia materiale.

Il Nichilismo raggiunge questo risultato percorrendo, ma in senso opposto, la stessa strada che determina l'estraniamento. Attraverso un «mondo anticipato», perché questo è l'unico modo per «essere». Ma l'«essere» che questo «mondo» rende una «condizione di esistenza» è in tutto e per tutto un *essere fenomenico*²⁵.

E. Riappropriarsi del proprio mondo, dopo averlo ceduto al mondo metafisico: questo è il Nichilismo. Ciò significa che il Nichilismo restituisce al fisico il senso che ad esso il metafisico ha tolto. Con il Nichilismo, quello che per Nietzsche è «il grande salto», rispetto alla tradizione occidentale, mostra il suo punto di stacco obbligato.

L'estraniamento è il prodotto di un mondo da noi stessi prodotto, il mondo metafisico. Per superare l'estraniamento, per avere come nostro il mondo che noi stessi creiamo, occorre superare la realtà scissa prodotta dalla ontologia. E poiché causa della scissione è l'antinomia tra essere e divenire, occorre superare la loro opposizione.

Così, «il grande salto», che Nietzsche compie rispetto alla lettura ontologica del reale, parte da essere e divenire come mondi separati e antinomici, per giungere a un «essere» che, al contrario di quello voluto dalla ontologia, è fenomenico in quanto interamente coinvolto nel divenire, ad esso sempre esposto, dal divenire medesimo dipendente.

F. Da «essere» come ciò che sempre è al di là del divenire a un «essere coinvolto nel divenire». Come si realizza questo passaggio? E che significa?

25 VII/3 34[73] p. 121.

Per comprendere occorre partire dallo stesso punto di Nietzsche. E questo punto è una condizione di esistenza nella quale, fallita la metafisica, ci si ritrova senza senso.

L'alternativa, per Nietzsche, è abbandonarsi al pessimismo o trovare un senso.

Nietzsche segue questa seconda strada. E non perché soggettivamente ritiene che un senso deve per forza trovarsi. Piuttosto sta ai fatti. E, tolta la metafisica, i fatti sono i fenomeni, l'accadere, in una parola il divenire. E il divenire si dimostra effettivamente senza senso, per la sua casualità. Ma, senza ricorrere a nulla di «esterno», si constata che questa casualità e imprevedibilità può essere tolta dal divenire. Ciò che è imprevedibile lo si può rendere prevedibile, ciò che è casuale lo si può rendere necessario. Si ottiene questo risultato logicizzando l'accadere. Il che significa, innanzitutto, rendendo il tempo una realtà cronologica e misurabile.

G. Il tempo è il modo attraverso il quale la realtà innanzitutto si impone a noi. Essa non è mai ferma, bensì muta. E il suo mutamento ha una direzione. Sempre va «avanti». Per questo l'esperienza immediata del reale è che esso diviene. E diviene andando da un prima a un dopo. Inesorabilmente e continuamente. Non è errato, dunque, concordare con Nietzsche quando sostiene che il nostro problema è la difficoltà di vivere il divenire. Esso, infatti, è sempre un passato che si perde e un futuro del quale non si sa nulla. Concludere esistenzialmente che tutto è un caso sembra dunque il modo più realistico di avere a che fare con il divenire. E che l'esistere sia un caso spesso si impone nell'esistenza come il primo dubbio e il primo problema, o anche come una inevitabile constatazione.

Rendere il tempo una realtà calcolabile e misurabile già toglie casualità al divenire. Questo non è più qualcosa di estraneo e estraniante. Non è più ciò che semplicemente passa. Misurato e calcolato, esso è ora prevedibile. E la previsione ferma il tempo, rendendolo ciò di cui si può disporre.

H. Il tempo cronologico e misurabile è il primo passo attraverso il quale il divenire può

essere vissuto come qualcosa di non casuale. Ma, attenzione a non ridurre questo passaggio al piano delle sensazioni soggettive.

Rendere il tempo misurabile e con esso rendere il divenire una condizione di esistenza, tutto questo è reale se si trasforma in un «mondo», cioè, come indica Nietzsche, in un «mondo anticipato»²⁶. Che significa? Significa che il divenire si trasforma in una condizione di esistenza e perde il non senso che lo contraddistingue se conoscenza, strutture sociali, istituzioni, diritto, valori, di fatto ciò che per noi riempie l'espressione «mondo dell'uomo», se tutto questo viene orientato dal calcolo, dalla prevedibilità, dalla certezza. Un mondo anticipato è un mondo nel quale l'uomo può vivere, cioè essere, sentendosi al sicuro rispetto al divenire, perché l'intero suo mondo lo rassicura e assicura che l'imprevedibile sarà sempre ricondotto alla previsione, il caso alla necessità, l'occasionale al calcolo²⁷. In questo mondo anticipato la sicurezza è ciò che dà senso. Il divenire perde così la sua estraneità quando la certezza della previsione diviene il valore primario del mondo dell'uomo, il che significa quando l'uomo riconosce come suo proprio mondo e suo proprio tempo solo quelli strutturati secondo i modi e le forme del calcolo anticipante. Quando questo risultato viene raggiunto, allora il bisogno primario che il mondo fenomenico ha, questo bisogno è appagato. Senza dover ricorrere a nulla di metafisico, la prevedibilità dà senso alle cose. Essa trasforma il divenire nella casa dell'uomo.

I. Un mondo anticipato, cioè logico, calcolabile, prevedibile, sicuro. E, in quanto sicuro,

26 Sintetizzo in questo modo l'affermazione di Nietzsche "Il suo bisogno inventa già, come creatore, il mondo a cui lavora, lo anticipa: questa anticipazione («questa fede nella verità») è il suo sostegno" VIII/2 (65) 9[91] p. 43.

27 VIII/2 9[38] pp. 14-15; VIII/2 9[91] p. 43; VIII/2 11[99] p. 259. Sempre, per Nietzsche, la *Logica* "è il tentativo di comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile il mondo reale secondo uno schema di essere da noi posto" VIII/2 9[97] p. 48. Per mezzo della *Logica* cerchiamo dunque di "riordinarci un mondo in cui la nostra esistenza sia resa possibile - creiamo con ciò un mondo che è calcolabile, semplificato...per noi". VIII/2 9[144] p. 72.

sempre familiare, non estraneo, né inquietante. Un mondo, cioè un insieme di costumi, leggi, valori, conoscenze, consuetudini e istituzioni tutte costruite secondo il pensiero dominante che nella sicurezza si vive e che garantire la sicurezza significa garantire la vita.

Fare del divenire un mondo anticipato realizza il salto programmato da Nietzsche.

Insieme a questo «mondo» si affermano infatti due realtà. La prima, che non c'è un essere senza mondo. La seconda, che la condizione di esistenza nella quale l'uomo ha un suo proprio tempo, nella quale cioè si sente un essere, quella «condizione» è mondo dipendente²⁸.

Il passaggio è obbligato. E deriva dal fatto che, ora, i modi e le forme che rendono prevedibile il divenire, cioè che permettono all'uomo di viverlo come la propria casa, queste sono i «soggetti reali» del mondo per l'uomo nel quale il divenire si trasforma. Sono essi che trasformano il divenire nel luogo e nel tempo nei quali l'uomo si sente a casa. Rispetto a queste forme e a questi modi tutto viene dopo. Essi garantiscono infatti la condizione primaria. Quella di vivere dove senza prevedibilità si sperimenta la impossibilità di vivere. Quella di avere un proprio tempo e un proprio mon-

28 Le espressioni «non c'è essere senza mondo» e «mondo dipendente», non sono di Nietzsche. Appartengono a Martin Heidegger. Preciso, a questo proposito, che la seconda, «mondo-dipendente», deve il suo conio a Heidegger stesso. La si trova in *Essere e tempo*, Milano, 2006, p. 87. La prima è una sintesi di quanto Heidegger afferma ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, 1999, pp. 284-285 e in *Logica. Il problema della verità*, Milano, 1986, pp. 140-144. Rendo in questo modo le proposizioni: "Il mondo appartiene alla costituzione ontologica dell'esserci"; "Il mondo esiste, vale a dire è solamente se l'esserci ci è" (*I problemi*); "Finché l'esserci è il suo «ci», esso è in un mondo"; l'essere presso il mondo "è nel modo dell'esser-costretto-a-riferirsi al mondo"; "l'esserci si trova sempre in un rapporto determinato con il mondo che lo circonda, costretto a riferirsi, se vogliamo prendere come esempio noi stessi, a un determinato mondo circostante da una determinata costituzione" (*Logica*). La paternità delle espressioni da me adoperate è dunque riscontrabile. Se le adopero in riferimento al pensiero di un Autore diverso ciò non accade tuttavia per leggerezza esegetica. Ritengo piuttosto che esse nominino correttamente, e in generale, porte di accesso alla fenomenicità. Non mi sembra dunque errato utilizzarle anche per Nietzsche che nell'esclusivo mondo fenomenico intende muoversi.

do dove, senza prevedibilità, ci sarebbe solo la casualità estraniante.

Il mondo anticipato consente all'uomo di essere. Questo è il fatto. Ma il mondo anticipato è la «condizione» senza la quale non si può vivere. Dunque, ciò che realizza la trasformazione del divenire in un mondo sicuro, quello decide anche dei valori, delle leggi e delle strutture necessarie a garantire la sicurezza che si raggiunge. Fin dal quotidiano tutto deve essere orientato alla certezza, rendendo ovvio e mentalità dominante il principio: sono, se innanzitutto sono al sicuro, così che la certezza sia il bisogno primario e vivere innanzitutto al sicuro sia il senso dei giorni.

Legittimamente, a questo punto, si deve concludere che non c'è un essere senza mondo. Infatti solo il mondo anticipato crea la condizione per vivere. Ma detto questo, si deve anche aggiungere che «questo essere» è mondo dipendente. Esso dipende infatti dalle condizioni attraverso le quali si realizza la sicurezza, cioè dalle strutture che fanno di una realtà estraniante una casa per l'uomo. Queste strutture, cioè le condizioni di conservazione e consolidamento delle quali hanno bisogno, e che garantiscono di fatto l'essere in un mondo prevedibile, esse sono i «valori» fondanti. Vengono prima di tutto. Il rapporto tra essere e mondo è indissolubile, così che essere nel mondo costituisce un fenomeno unitario. Fenomeno unitario significa che non troviamo mai una condizione di esistenza, nella quale l'uomo può essere, se non come mondo. Ma, significa anche che, nel rapporto essere-mondo, il primo dipende interamente dal secondo.

Nella realtà di un mondo anticipato si realizza il salto di Nietzsche rispetto alla tradizione occidentale perché scompare ogni antinomia, venendo meno quella tra essere e divenire. "Grande liberazione che il comprendere questo comporta" scrive Nietzsche, "la contrapposizione viene allontanata dalle cose, l'omogeneità di tutto l'accadere è salvata"²⁹

L. Nei fatti, essere è una condizione che si dimostra idonea a garantire all'uomo una esistenza, nient'altro. Ed è una condizione

29 VIII/2 9[140] p.70

sempre interamente coinvolta nella realtà del divenire. Questo è il punto al quale arriva Nietzsche. Poggia sul reperto primario che l'indagine incontra leggendo i fenomeni senza in nulla riferirli a qualcosa «fuori» da essi. In questa fenomenologia, o descrizione, il termine «essere» equivale a «vivere» e nomina una «condizione» nella quale si dimostra possibile «vivere nel divenire».

«Essere» dunque è una «condizione di esistenza»³⁰, questo per Nietzsche è il fatto dal quale muovere per comprendere il reale in modo non ontologico. Ciò significa muovere dal fatto che 1. essere non è la verità delle cose; 2. per essere occorre una condizione; 3. la condizione della quale si ha bisogno per essere è quella che permette di vivere nel divenire.

Dall'essere, come realtà fuori dal divenire, nominato come verità delle cose perché ritenuto l'inizio originario immutabile e definitivo che da senso al divenire, da questo si passa all'essere come una condizione per vivere nel divenire, a qualcosa che, come il divenire, muta con il mutare delle condizioni che il divenire può richiedere per esistere.

Adoperando la terminologia di Nietzsche possiamo dire che, quella che veniva considerata «verità» ora è un «bisogno». Non solo. Quello che apparteneva al mondo metafisico, separato e distante dal fisico, ora è un bisogno materiale che dipende dal fisico. Esso si appaga infatti di volta in volta in risposta a quanto è necessario per rendere il divenire un luogo abitabile in quanto sicuro. «Essere» è un «modo» possibile di divenire.

M. Conclusione: come il divenire non può considerarsi mai una realtà stabile, lo stesso vale per la condizione di esistenza che quel divenire trasforma in un mondo.

1. Ci saranno così tanti mondi per quante condizioni si dimostreranno adatte a garantire certezza e sicurezza. Essere nel mondo, realtisticamente compreso, è una ipotesi³¹.

³⁰ VII/2 25[307] p. 78

³¹ «Ciò che abbiamo creduto più di tutto, ogni *a priori*, ...forse, risulta essere una condizione di *esistenza* della nostra specie – qualcosa come un'ipotesi fondamentale. Per questo, altri esseri potrebbero fare altre ipotesi

2. Ma, come ci saranno tanti mondi, ci saranno ugualmente tanti modi per essere, cioè per appagare il bisogno di certezza e sicurezza. In definitiva ci saranno tanti esseri, ognuno dipendente dal mondo che si afferma come capace di garantire la vita nel divenire.

3. In conclusione ci saranno tante condizioni di esistenza per quante ipotesi si dimostreranno capaci di garantire all'uomo un mondo sicuro. E «essere» in questi mondi assicurati non sarà mai una realtà stabile. Meno che meno sarà una condizione data una volta per tutte, fino a poterla considerare una verità, come ha ritenuto la metafisica. Lo stesso vale per gli strumenti, le forme e i modi che la realizzano e garantiscono. «Essere» si dimostra un «modo di esistere», secondo le condizioni che storicamente rendono il divenire un tempo per l'uomo, trasformando questo tempo prevedibile e calcolabile in infrastrutture sociali e giuridiche, così da rendere quel modo d'essere ovvietà e mentalità dominante. Almeno per un certo periodo. Cioè, fintanto che quell'ipotesi di esistenza regge, dimostrandosi effettivamente capace di assicurare il divenire.

4. Stando ai fatti, quell'essere, che è reale solo se ha un mondo, e che dal mondo sempre dipende, esso è correttamente compreso quando è trattato come un «essere storico».

PROSPETTIVE

A. La possibilità di misurare il tempo, creando un mondo anticipato, è la porta alla realtà fenomenica che Nietzsche apre. Questa possibilità trasforma profondamente ciò che la tradizione filosofica ha nominato «essere». Questo, ora, è «mondo dipendente» e ogni indagine sul reale deve partire dal reperto primario che «non c'è un essere senza mondo». L'accesso alla realtà fenomenica inizia dal fatto che essere è essere nel mondo e essere nel mondo è essere storico.

fondamentali...Per questo, tutte queste ipotesi potrebbero essere pur sempre false...viene il compito del governo della terra. E, con ciò, la domanda: *come vogliamo il futuro dell'umanità?* Nuove tavole di valori, necessarie" VII/2 25[307] pp. 78-79.

Avviene così che il Nichilismo, dopo aver condotto la metafisica alle sue logiche conseguenze, mostrando che ormai ha fatto il suo tempo come condizione di esistenza, innesca un *contromovimento* capace di portare oltre la situazione di estraniamento prodotta da quel mondo.

Il Nichilismo getta le basi sulle quali costruire una nuova condizione di esistenza, nella quale l'uomo si senta a casa propria.

Per l'uomo ciò significa riappropriarsi di quanto il mondo metafisico gli ha tolto. È un mondo per l'uomo quello che il Nichilismo inaugura. È il mondo che si prepara "per un genere di uomini che" secondo Nietzsche "ancora non esiste", il genere dei "«signori della terra»"³².

B. Prima di compiere un qualunque passo ulteriore, occorre tuttavia comprendere molto bene questa affermazione di Nietzsche. Equivocare significa assegnare al Nichilismo un compito e un avvenire che ad esso non appartengono. Significa soprattutto mal comprendere la porta che, con l'essere fenomenico, si apre sulla realtà.

Un punto, a questo proposito, deve essere ben chiaro. La riappropriazione, che il Nichilismo inaugura, ha per soggetti l'accadere e la storia materiale, non l'uomo. Ciò significa che il divenire si riappropria di sé stesso, non avendo più bisogno di ricorrere ad altri da sé, per avere senso e valore. È così nelle cose stesse, cioè nella struttura del reale che vanno rintracciate le condizioni per essere.

C. La nuova interpretazione dell'accadere che si instaura con il Nichilismo è un contromovimento rispetto alla metafisica, ma anche rispetto alla nostra tradizionale comprensione dell'uomo.

Questo è quanto impone l'essere fenomenico. E lo attua affermando che non c'è essere senza mondo e che essere è mondo dipendente.

Essere fenomenico. Esso libera il divenire dalla estraniamento. E questa liberazione avviene attraverso il fatto che il senso e il valore dell'essere dipendono ora esclusivamente dal divenire stesso.

³² VII/2 25[137] p. 41.

I futuri signori della terra non sono dunque uomini che dispongono assolutamente del mondo, perché questo è un loro esclusivo prodotto. Sono signori in quanto non alienati. E sono non alienati in quanto nulla della storia materiale e dell'accadere trova senso e valore fuori dal divenire.

D. Un valore è dunque prioritario, per l'essere fenomenico. E questo valore è che la condizione di esistenza non rimandi mai a qualcosa fuori dal divenire.

Il tempo misurabile, il mondo anticipato, la sicurezza sono i modi storici individuati da Nietzsche. Attraverso di essi diviene realtà che non c'è essere senza mondo e che essere è mondo dipendente. Diviene anche realtà che tutto è subordinato a questo valore primario, anche l'uomo. Non a lui infatti si riferisce la riappropriazione. È il divenire che, se si riappropria di sé, permette all'uomo una esistenza non alienata, perché nulla di essa è rivolto all'esterno.

E. Il divenire che si riappropria di sé è il mondo nel quale l'uomo si ritrova a casa propria. Ma non è necessariamente il mondo del quale, per sentirsi a casa, deve esserne il soggetto, l'artefice. "L'uomo artista", come Nietzsche auspicava fin dall'inizio dei suoi scritti, "è divenuto opera d'arte"³³. E i futuri signori della terra sono «strumento e funzione» delle condizioni che rendono misurabile il divenire. Rispetto a quelle condizioni, tanto non sono un soggetto, e tanto quelle condizioni riguardano una condizione storica di esistenza, e non un singolo, che Nietzsche definisce «l'oltre-uomo», cioè «l'uomo ponte» tra estraniamento e superamento della stessa, come altrimenti nomina in Zarathustra l'*Über-mensch*, questo uomo lo chiama "essere collettivo dominato"³⁴.

³³ III/2 p. 51.

³⁴ Zarathustra annuncia "Il «superamento di sé» dell'uomo" VII/3 39[10] p. 306. Ma è sempre decisivo non equivocare sul significato di questa affermazione. Scrive infatti Nietzsche sotto il titolo "IL SUPERUOMO": "Il mio problema non è di stabilire che cosa possa prendere il posto dell'uomo, bensì quale specie di uomo debba essere scelta, voluta, *allevata* come specie di valore superiore" VIII/2 11[413] p. 394. "La mia proposizione

F. Il significato di queste conclusioni sembra inequivocabile. L'uomo soggetto è, nell'essere fenomenico, una condizione d'essere non necessaria, né prioritaria. Prioritarie sono le strutture che fanno di un mondo un mondo non estraniante. «Essere» dipende da queste strutture, dal loro consolidarsi e accrescersi, dal loro instaurarsi come istituzioni, conoscenza, mentalità dominante, senso del quotidiano. In questo senso è «mondo-dipendente».

Un mondo non estraniante, che cioè non è «affetto» dalla strutturale mancanza di senso sulla quale ha poggiato la Metafisica. Un mondo dunque che, quanto al senso, non ha bisogno mai di ricorrere a qualcosa fuori di sé. Questo inaugura il Nichilismo europeo.

Il mondo non estraniante che l'uomo può vivere come la propria casa è così quello nel quale il «senso dell'essere» viene ricercato e trovato all'interno del divenire.

L'effettività, le strutture dell'esserci, la storia materiale non sono più la semplice impalcatura nella quale l'uomo o gli dei si muovono a loro piacimento. Esse divengono possibili condizioni di esistenza, dunque le uniche reali possibilità d'essere. Quanto alla «questione essere», l'unico campo di ricerca è così il divenire. E storici, necessariamente, vanno considerati i risultati che si raggiungono. Quali che essi siano.

G. Riappropriazione di sé del divenire e essere fenomenico. Un mondo non estraniato perché il senso dell'essere deriva dalle condizioni di esistenza rese possibili dal divenire stesso.

finale è" infatti che "l'uomo *reale* rappresenta un valore molto più alto dell'uomo «desiderabile»" VIII/2 11[118] p. 265. Per questo "Il problema che io pongo qui non è di stabilire che cosa debba prendere il posto dell'umanità, nella successione degli esseri, bensì di fissare quale tipo di uomo si debba *allevare*, si debba *volere*, come tipo di valore superiore, più degno di vivere, più sicuro dell'avvenire" VIII/2 11[414] pp. 395-396. In questo senso, "L'uomo ha il massimo valore come strumento e funzione" del tipo che si ritiene più adatto all'allevamento V/2 12[42] p. 399. E questo «tipo», che non può essere né «persona», né «soggetto», condizioni di esistenza ormai superate, e da superare, Nietzsche, nel suo primo piano per *La Volontà di potenza*, lo chiama "essere collettivo dominato" VII/3 39[13] p. 307.

Essere storico. Sulla base di questi risultati si aprono campi di ricerca, ognuno dei quali è una nuova interpretazione dell'accadere.

Attenzione, in ogni caso. Compare una nuova interpretazione dell'accadere. Nuova, però, rispetto alla Metafisica. Ma non nuova in termini di storia materiale. Vale infatti l'annotazione di Nietzsche, siglata come principio metodologico. Essa dice: "esattamente lo stesso svolgimento, ma una interpretazione superiore dello svolgimento"³⁵. Non si tratta cioè di voltare pagina. "Vogliamo essere gli eredi di tutta la moralità passata: e non cominciare di nuovo"; "Il mondo esistente...noi vogliamo continuare a costruirlo - e non a liquidarlo, come sbagliato, con la critica!"³⁶. Così scrive Nietzsche. E lo scrive a ragione. Nulla del divenire può essere buttato, una volta che si è compreso che non ci sono due mondi, uno vero e uno falso, e che il divenire ha senso e valore di per sé. Piuttosto, questo divenire va di volta in volta letto nella sua effettività, secondo le sue strutture e dinamiche, così come queste si affermano storicamente. Essere mondo-dipendente significa innanzitutto, poiché è il mondo storico quello di cui si tratta, essere storia-dipendente. Così pensa Nietzsche, leggendo l'accadere, non a partire da categorie, o essenze, ma sulla base dei modi attraverso i quali si è fatto storia ed esistenza reale.

H. A partire dai risultati raggiunti si aprono dunque campi di ricerca, ognuno dei quali è una nuova interpretazione dell'accadere. E diviene anche possibile comprendere il fenomeno storico del Totalitarismo. Ma con una avvertenza.

Il «valore» è un mondo non estraniante. Realizzare questo valore significa, per il divenire, riappropriarsi del «senso dell'essere». Il «mondo» che attua questa riappropriazione è per l'uomo un mondo nel quale non c'è posto per l'estraniamento, e dunque per esistenze mancate, o inautentiche. Lo vive su questa base come suo proprio mondo, perché esso mai lo aliena, consegnandolo a mondi diversi dal fisico. Qualunque cosa accada, nel mondo del fi-

³⁵ VIII/1 1[119] p. 30.

³⁶ VII/2 25[457]-25[438] pp. 120, 114.

nito, e orientato secondo le strutture dell'effettività, nulla dall'esterno può togliere all'uomo la condizione di «essere». Ciò di cui l'uomo si riappropria attraverso il fisico, e del quale era stato spogliato dalla Metafisica, è il fatto che, nel fisico, egli vale esclusivamente per il suo «esserci». Vale semplicemente e unicamente in quanto «ci è», e per nessun altro motivo. Vale per la sua storia materiale, indipendentemente da qualunque appartenenza, autenticità, essenza o fondamento. Questo uomo, il cui senso e valore stanno solo nel fatto che semplicemente «è», questo è quello che, nel «finito», è signore in quanto mai alienato. E non è alienato in quanto nulla del suo «essere» trova mai senso e valore al di fuori della sua stessa storia materiale, cioè di quello che, temporalmente, è il suo proprio mondo.

I. Un mondo non estraniante come valore primario. Cioè un mondo che si realizza secondo le possibilità d'essere presenti nel divenire, e realizzabili seguendo le strutture del divenire stesso.

Nietzsche ha impostato la sua analisi affermando: «prima della questione sull'«essere» dovrebbe essere decisa quella sul valore della logica»³⁷. Dichiarando che la logica è uno strumento per vivere e che l'errore è stato quello di trasformare i principi di ragione in «giudici» dell'«essere»³⁸, ha indicato l'origine del Nichilismo europeo nella impostazione storicamente data alla questione «essere».

Logica-essere. Da questo rapporto inizia la metafisica occidentale. Si innesca la dinamica che conduce al non senso e che impone la necessità di una nuova interpretazione dell'accadere.

Ma, attenzione! È facile qui cadere in un equivoco, falsando poi le affermazioni di Nietzsche. Si può infatti ritenere che, l'impostazione storica della questione essere che conduce al Nichilismo europeo sia stata «l'impostazione logica». Non è così. La Logica, piuttosto, è un modo corretto di impostare la questione essere. Corretto in termini fenomenici e nell'ambito dell'essere fenomenico. Essa, infatti, misurando il tempo e, con ciò, rendendo il

37 VII/3 40[23] p. 326.

38 VIII/2 (28) 9[38] p. 14 e VIII/3 9[13] p. 8.

divenire, attraverso il calcolo, «un mondo anticipato», realizza una condizione di esistenza, dunque un «essere», stando alle cose stesse, cioè secondo la struttura del divenire, il tempo. La misurazione del divenire va dunque vista come un modo, forse il primo, senz'altro quello storicamente affermatosi, un modo attraverso il quale si può vivere il divenire secondo le possibilità d'essere in esso contenute. Logicizzazione, razionalizzazione, sistematizzazione appartengono, per Nietzsche, alla vita³⁹. Essi costruiscono un «mondo» del tutto fenomenico, nel quale il senso è la sicurezza e il divenire non dipende da altri che da se stesso.

L'errore che conduce al Nichilismo europeo non sta dunque nella Logica. L'errore sta nel non aver visto ciò che la Logica dimostra, e cioè che il divenire, nei modi come accade, è sempre una possibilità d'essere, con un suo proprio senso.

Un «pregiudizio», secondo Nietzsche, ha reso possibile questo errore. Il pregiudizio morale che il divenire, di per sé, non può avere senso e valore, e che, per averli, se si vuole rintracciarli, occorre rivolgersi «fuori» dal divenire stesso. Fidando su questo «pregiudizio», quali che siano i modi dell'accadere, il loro senso e il loro valore viene riferito ad altro dall'accadere stesso. E così si è fatto anche con la Logica. Si è constatato che essa produce una condizione di esistenza, dunque un essere, ma si è dedotto che questa produzione doveva avere la sua origine «fuori» dal divenire, posto che questo, di per sé, manca di un qualunque valore e o senso. Non riferita al divenire, la Logica, con i suoi caratteri, specie la sua capacità di trasformare l'accadere nel «ritorno di casi identici», è apparsa come la prova dell'esistenza, oltre il divenire, di un mondo certo, sicuro, stabile, esso sì capace di sostenere un essere. Questo mondo, con i suoi caratteri, è stato visto come mondo del permanente e ad esso è stato affidato ogni senso e valore. La Logica, da modo del divenire è stata trasformata in giudice del divenire⁴⁰.

39 VIII/2 (65) 9[91] p. 43.

40 «È questa la mia obiezione fondamentale contro tutte le cosmodicee e teodicee filosofico-morali, contro tutti i perché e i sommi valori proposti finora in filosofia e in

La questione essere, che la Logica aveva impostato secondo il divenire, viene dalla Metafisica poggiata su un fondamento esterno al divenire. Essere, da condizione di esistenza, dipendente dal «mondo» che strumenti materiali, nel caso storico la Logica, costruiscono rendendo vivibile il divenire, da questo è stato trasformato in realtà meta-fisica, indicando nella Logica la prova e la giustificazione di questa conclusione.

La Metafisica ha dunque falsificato il «valore» della logica, attribuendogli contenuti assoluti ad essa del tutto estranei. Con ciò, è stata falsificata la questione essere, ed è stato falsificato l'intero accadere. Il divenire, privato di un senso e di un valore propri, è stato snaturato.

Con il Nichilismo europeo, il divenire si riprende ciò che da sempre è suo, si riprende il senso dell'essere e i modi del divenire si riappropriano del valore e del senso che ad essi compete. Il divenire si riappropria del suo proprio statuto, secondo il quale esso è "assenza di fondamento"⁴¹. In conseguenza di ciò, siamo fenomenici anche nelle cose spirituali, e il divenire non ha bisogno di altri che di sé per tradursi in condizione di esistenza con un suo proprio senso e un suo proprio valore.

L. Se la riappropriazione è il senso che orienta il contromovimento nel quale confluisce il Nichilismo europeo, essa è anche il senso che orienta la nuova interpretazione dell'accadere e, con essa, la posizione di nuovi valori.

Possono allora valere alcune ipotesi interpretative. Ipotesi, forse non condivise, ma non qualificabili come forzature, almeno a mio parere. Le elenco.

A. La nuova interpretazione dell'accadere fissa un principio. Essa accade nella storia, e

filosofia della religione. *Una determinata specie di mezzi è stata fraintesa come scopo.*" VIII/2 (249) 10[137] p. 176. Così, "facendo della logica un criterio del vero essere, noi siamo già sulla strada di porre tutte queste ipostasi come sostanza, predicato, oggetto, soggetto, azione, ecc., come realtà; ossia di concepire un mondo metafisico, cioè un «mondo vero»" VIII/2 (53) 9[73] p. 47. "Il principio di contraddizione" secondo Nietzsche "fornì lo schema" attraverso il quale entrò nel reale "la corruzione dell'«aldilà»" VIII/3 14[153] p. 126 e 14[6] p. 12.

⁴¹ V/2 p. 45.

la storia alla quale si riferisce, e con la quale ha a che fare, è la storia della Metafisica, cioè dell'interpretazione che essa ha dato dell'accadere. L'interpretazione inaugurata dal Nichilismo non inizia dunque da zero. Anzi.

Esattamente lo stesso movimento, ma una interpretazione superiore del movimento stesso. Questo afferma Nietzsche. Il movimento è la Metafisica, cioè la storia che, partendo dal mondo vero, si ritrova storicamente di fronte al fatto che questo mondo non serve più a nulla. L'interpretazione superiore di questo movimento è quella che restituisce al divenire il valore del quale la Metafisica lo ha espropriato.

Formalmente questa restituzione coincide con la comprensione fenomenica del divenire. Sostanzialmente essa si realizza fissando come valore primario che è fenomenico un mondo non estraniato e non è estraniato un mondo che si spiega a partire da sé stesso.

Ma, per la nuova interpretazione dell'accadere, solo l'insieme delle strutture, attraverso le quali il divenire è un mondo nel quale non c'è alcun posto per il fondamento, solo quello è il mondo fenomenico.

La Logica, su queste basi, non è mai una teoria. Piuttosto essa è sempre un mondo «prodotto». E un mondo strutturato così che dipende solo da sé stesso. Ciò viene ottenuto facendo dell'essere una condizione di esistenza orientata esclusivamente dal calcolo e dalla prevedibilità. E la sicurezza della prevedibilità, finché dura, garantisce dal dover ricorrere a qualcosa di esterno, garantendo dalla estraniamento. In questo senso, la Logica procede per ipotesi, ma ipotesi-mondo e ipotesi-uomo. Non a caso, nel progetto della nuova interpretazione dell'accadere, alla Logica, Nietzsche fa seguire programmaticamente la Fisica, poi la Morale, quindi l'Arte e, infine, la Politica⁴². Sono, questi, i passaggi necessari attraverso i quali l'ipotesi si fa sistema di conoscenza, consuetudine, pensiero dominante, senso comune, istituzione.

B. Posto questo rapporto tra Logica e Essere, vale in generale la conclusione che i «modi» attraverso i quali il fenomenico si mantiene non estraniante, questi producono il «mondo» ri-

⁴² VII/3 40[2] p.315.

spetto al quale «essere» è «dipendente». Sono essi a rendere reale la condizione di esistenza di non estraniamento. La Logica va dunque vista solo come un modo attraverso il quale si è attuato storicamente un mondo fenomenico.

C. Per la nuova interpretazione dell'accadere, la questione essere è sempre una questione storica. Essa dipende dal modo come storicamente viene organizzato il divenire così da escludere l'estraniamento. La Logica è, in questo senso, una soluzione storica della estraniamento e, con ciò, della questione essere.

D. Esiste un legame indissolubile tra essere fenomenico, essere mondo dipendente, essere storico. Queste dimensioni si spiegano reciprocamente. È fenomenico l'essere che non ha bisogno di alcun fondamento, ma può mancare di fondamento solo un essere il cui mondo è strutturato così da non dipendere da altri che da sé stesso. Sono le strutture materiali quelle che fanno di un mondo un mondo fenomenico e, in quanto fenomenico, storico. Fenomenicità e storicità non sono mai dimensioni teoriche.

E. Non c'è essere senza mondo, nel campo fenomenico. E ciò perché un essere che non abbia un mondo che lo assicura dalla estraniamento non è un essere fenomenico. Ugualmente, ciò che lega l'essere fenomenico all'essere storico è che entrambi sono reali solo se si fanno mondo. E questo significa che sono un «essere» solo in quanto cultura, istituzioni, infrastrutture, società costituiscono una «condizione di esistenza» che, per valere e avere senso, non ha mai bisogno di ricorrere ad un «mondo vero». Le strutture che fanno di un mondo un mondo fenomenico sono quelle che in un determinato tempo storico-materiale garantiscono una condizione di esistenza non estraniata. La storia materiale è il campo della estraniamento e del superamento della stessa. Nel mondo fenomenico non ci sono fatalità che lo sovrastino provenendo da altri mondi.

F. Poggiando sulla successione, che lega essere fenomenico, essere mondo dipendente, essere storico, avanzo l'ipotesi che l'essere fenomenico in generale, dunque anche in Nietzsche, è correttamente nominato se si utilizza l'espressione *esserci*.

Il conio del termine si deve a Heidegger. Con esso Heidegger, trasformando il significato tradizionale di *Dasein*, e utilizzando l'etimo tedesco, ha posto al centro della ricerca il «ci» dell'esserci⁴³. Una trasformazione, questa, non semplicemente linguistica. In quanto *esser-ci*, infatti, l'uomo viene letto come un ente che non si comprende al di fuori delle strutture storico materiali secondo le quali la sua condizione di esistenza si temporalizza, cioè si fa mondo, e con ciò cultura, società, diritto, senso del quotidiano. È *l'esserci l'essere mondo dipendente*. Heidegger lo afferma esplicitamente, impostando su ciò l'analisi dell'esistenza, descritta compiutamente in *Essere e tempo*. E l'esserci non è il soggetto inaugurato dalla modernità. In quanto «mondo dipendente» ha innanzitutto il tempo e il senso della storia alla quale appartiene, finanche della sua generazione. Non è mai interamente soggetto del tempo e del mondo, così come abitualmente siamo portati a pensare.

G. Sulla base di quanto detto fin qui, avanzo la tesi che il modo più corretto per comprendere l'*Übermensch* è quello di considerarlo un *esser-ci*, sebbene questa ultima espressione non appartenga in nulla a Nietzsche.

L'*Oltre-uomo*, infatti, è colui che va oltre

43 In M. Heidegger il «ci» dell'«esserci», il «Da» del «*Dasein*», compare come tema esplicito e specifico di ricerca già nelle ultime lezioni da lui tenute a Friburgo nell'estate 1923. Queste lezioni, pubblicate in italiano come *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Napoli 1998, esordiscono indicando quale loro oggetto l'effettività, e affermando che questa è «la denominazione per il carattere di essere del «nostro» «proprio» *esserci*» (p.17). Inizia così per Heidegger una ricerca sul «Come dell'essere» che ritroviamo, dal 1924 al 1927 nelle lezioni di Marburgo, pubblicate, in italiano, con i titoli *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Milano 2017; *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova 1999; *Logica*, cit.; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.; poi in *Essere e tempo*, e nella *Lettera sull'«umanismo»* in *Segnavia*, Milano 1994. Anche in questo caso, se propongo di applicare a Nietzsche un termine indiscutibilmente proprio a Heidegger, ciò ha una ragione. Ritengo infatti che l'esserci costituisce una porta di accesso alla storicità fenomenica. Una porta, tanto inedita, quanto necessaria, che, se non la si varca, rende inutile la ricerca. Mi sembra così legittimo adoperarla quando, come è per Nietzsche, si punta ad essere fenomenici anche nelle cose spirituali e a compiere il grande salto nella storicità.

la Metafisica e, in un mondo ormai non più estraniato, «eredita la terra», della quale si sente «signore». Ma, come più volte precisato, è signore in quanto non alienato, e non è alienato in quanto appartiene ad un mondo che lo assicura. Il mondo della certezza, della prevedibilità, del calcolo che esclude ogni riferimento a realtà meta-fisiche, a «mondi veri» opposti al «mondo reale».

La signoria dell'*Oltre-uomo* dipende dalla condizione di esistenza che la rende reale. Egli è così l'uomo che vive della riappropriazione del divenire. Non sopporta senso e valori che vengano da fuori la storia materiale. È, pienamente, su queste basi, proprio in quanto *oltre-uomo*, contemporaneamente *strumento e funzione, essere collettivo dominato*.

Strumento e funzione. Non è un «essere» senza il mondo che lo assicura dalla estraniamento. Di questo mondo sono primarie le strutture che lo costruiscono fenomenicamente. Esse sono il valore e il senso della condizione di esistenza ai quali tutto il resto è subordinato. È, allora, in funzione di tale mondo ed è strumentale al valore primario dal quale trae senso.

Essere collettivo dominato. L'oltre uomo è un essere storico. La sua identità dipende da ciò che lo garantisce in una condizione di non estraniamento. Solo così è un «essere». Ed è un essere se «strumento e funzione» di ciò che realizza il valore primario della non estraniamento. «Essere» e «dominato» sono per l'oltreuomo una realtà unitaria, completata dall'espressione «collettivo». In quanto dipende dal mondo che di volta in volta, cioè storicamente, garantisce la non estraniamento, l'*identità dell'oltreuomo* non è mai solo quella soggettiva. Al contrario, egli «è» sempre, innanzitutto, secondo il senso e il valore della sua condizione materiale, che è quella di un mondo storico collettivo.

G. La nuova interpretazione dell'accadere è una interpretazione «superiore» del rapporto Logica-Essere. Su questa base, il mondo fenomenico, in quanto «mondo anticipato» secondo il valore primario della non estraniamento, è sempre un mondo «prodotto». E prodotta, per conseguenza, è la condizione di esistenza che rende reale.

H. La produzione del mondo fenomenico è una produzione storica. Si attua cioè, necessariamente, secondo le possibilità del tempo del divenire. Non è detto, allora, che la Logica mantenga inalterati i caratteri attraverso i quali, fin qui, si è affermata. Non è detto cioè che il mondo prodotto logicamente sia necessariamente solo quello improntato al calcolo che noi conosciamo.

I. Nel campo del divenire, che si riappropria del senso dell'essere, la Logica sta ad indicare che non c'è essere senza mondo e che il mondo proprio all'essere fenomenico è quello che garantisce da ogni estraniamento. Per questo, almeno nel fenomenico, il «valore» della Logica sta nel fatto che essa produce un mondo nel quale è possibile essere. Ma le forme, e i modi, attraverso i quali diviene reale un mondo non estraniante, queste appartengono al divenire. La Logica viene in Nietzsche prima dell'essere esprimendo il fatto che non si ha essere fenomenico se non nella certezza e sicurezza che il mondo prodotto è un mondo non estraniante. I modi e le forme che garantiscono certezza e sicurezza questi sono modi e forme della Logica.

POSSIBILI LETTURE
DELL'IDEOLOGIA TOTALITARIA
A PARTIRE DA UNA COMPrensIONE
NON ONTOLOGICA DELL'ACCADERE

La nuova interpretazione dell'accadere, che Nietzsche persegue, parte dal rapporto Logica-Essere. È esso che va considerato come una porta di accesso all'essere fenomenico. Ed è questo rapporto che utilizzo per comprendere l'Ideologia totalitaria.

Sarà forse anche possibile, sempre su questa base, rispondere al bisogno di valori che quel fenomeno storico ha imposto, e ciò senza cadere in impossibili riedizioni del passato.

Fidando sui caratteri del fenomenico che ho fin qui raccolto, e adoperando l'accesso che ora ho indicato, non mi fermo tuttavia alla lettura del Totalitarismo proponibile utilizzando Nietzsche. Ritengo infatti necessaria anche la lettura realizzabile a partire da Heidegger. Non si tratta di giudicare il Totalitarismo, non è questo l'intento che mi sono proposto. Si tratta di

accedere ad una realtà che i parametri a nostra disposizione, primo fra tutti il soggetto, si dimostrano incapaci di leggere. Così come fin dall'inizio di queste pagine ho sottolineato. Ed esclusivamente in questa direzione adopero Nietzsche e Heidegger. Entrambi, infatti, pur nella loro diversità, impostano la loro ricerca così che il senso dell'essere venga colto esclusivamente nei modi della effettività. Per entrambi vale il principio che il divenire non è una semplice «impalcatura», lo spazio neutro nel quale l'uomo ha il suo tempo e la sua realizzazione. Per entrambi, le strutture dell'esserci, i modi della effettività sono «possibilità per essere». Possibilità per avere un «essere» storico materiale che non dipende, quanto al suo senso e al suo valore, da realtà fuori dal divenire. Sostenendo questa tesi, e sulla base di quanto la rende proponibile, indico la lettura della effettività, rintracciabile in Nietzsche, e poi in Heidegger, quale strumento privilegiato per comprendere il senso del Totalitarismo in una esistenza fenomenica.

A. Nietzsche ritiene di poter definire la storia nominandola «il grande istituto sperimentale»⁴⁴. Questo in conseguenza del fatto che tutto è una ipotesi, della quale, di volta in volta, occorre verificare la reale possibilità di «farsi mondo», e di essere, come mondo, una condizione che assicura l'uomo rispetto al divenire, rendendolo logico, calcolabile, prevedibile. La nuova interpretazione dell'accadere, che per Nietzsche si impone attraverso il Nichilismo europeo, ha dunque come base la logica e, come prodotto, un mondo anticipato, mondo secondo il quale esiste una comprensione del reale, la fisica, e che viene strutturato secondo valori adatti a garantire l'ipotesi che si dimostra adatta al vivere. In questa comprensione del reale, la prevedibilità stabilisce come i giorni devono essere orientati, cioè sempre secondo il consolidamento della sicurezza. Questo modo di vivere i giorni è ora il senso dell'essere. Esso è la morale conforme alla fisica impostata dalla logica.

B. Su queste basi, per Nietzsche la Metafisica è una ipotesi per vivere. Una ipotesi che si

44 VII/2 26[90] p. 157.

è dimostrata efficace, che ha cioè dimostrato di poter conferire senso al divenire rendendo il tempo una realtà non estraniante. Questo risultato la Metafisica lo ha ottenuto dando al divenire un inizio sicuro, il fondamento, e finalizzandolo a una meta certa, il mondo soprasensibile. Il divenire è stato trasformato così in un tempo per l'uomo. E, per lungo tempo, questo modo della certezza si è rivelato efficace. Ma, le ipotesi non sono verità. Restano valide finché dura la loro efficacia, cioè fin tanto che sono capaci di rendere il divenire un tempo per l'uomo. E la Metafisica ha perso progressivamente la sua efficacia, fino a diventare inutile. Da custode e produttrice di senso essa si è trasformata in produttrice di non senso. Lo si è visto nei punti precedenti. La metafisica è una ipotesi che ha fatto il suo tempo. E va sostituita con un'altra ipotesi. La dinamica di come la Metafisica, che si è rivelata storicamente valida, tanto da essere vissuta dall'uomo come il suo proprio mondo, approda nel non senso, causa il Nichilismo europeo, rende necessaria la trasvalutazione di tutti i valori, questo lo si è visto nelle pagine precedenti.

C. A partire da Nietzsche, è possibile una prima lettura del Totalitarismo. Possiamo dire che esso è una condizione di esistenza costruita ponendo un modello come valore primario. La realizzazione del modello ha segnato così l'inizio e la meta dell'esistenza, dando senso al tempo. Ha poi fatto di questo tempo un mondo, nel quale tutto è stato finalizzato al modello stesso, compreso l'uomo.

Se il Totalitarismo è un assurdo guardandolo dalla prospettiva del soggetto, esso diviene perfettamente comprensibile in una realtà fenomenica. Qui, infatti, valgono i principi che non c'è essere senza mondo e che essere è mondo dipendente. Il tutto partendo dalla misurazione del tempo che rende il divenire un mondo anticipato. Nel totalitarismo è il modello che misura il tempo, si fa mondo, crea una condizione di esistenza.

Che in questa condizione l'uomo sia *Übermensch* è coerente. Egli infatti è posto dal modello «oltre» la metafisica e «oltre» l'estraniamento. È signore del suo mondo, perché al di là

del modello non ha bisogno di nulla. E tanto il modello lo pone in una condizione di sicurezza che egli è *al di là del bene e del male*.

È coerente anche che, in questa condizione di esistenza, l'*oltre-uomo* è *funzionario*. Non è lui infatti che garantisce la fenomenicità. È il modello il garante della non estraniamento. Ed è il modello il signore reale della storia. L'esistenza dell'uomo resta fenomenica, e non estraniata, se accade secondo i tempi e i modi del modello. Senza eccezioni. Al modello l'*oltre-uomo* è assoggettato, e, in questo, ne è strumento e funzione.

È anche coerente che Nietzsche qualifichi l'*Übermensch* come *essere collettivo dominato*. L'*Oltre-uomo*, infatti, vivendo il tempo del modello è un «essere», e la sua condizione di esistenza non è estraniata. Ciò, tradotto secondo le coordinate del mondo fenomenico, che non conosce essere senza mondo, significa che la realtà dell'*Oltre-uomo* è il mondo prodotto secondo il modello. Questo «essere», così, non ha mai valore come una realtà singola. Il valore appartiene al modello e alla condizione di esistenza che esso rende reale. Se vogliamo definirla correttamente, allora, dobbiamo considerarla una condizione di esistenza «collettiva», e, insieme a collettiva, anche «anonima», come anonimo è il mondo del modello che ad essa dà il valore di «essere storico».

D. Adoperando la lettura del reale fornita da Nietzsche, siamo dunque in grado di proporre una comprensione del Totalitarismo. Se leggiamo fenomenologicamente la realtà, esso va trattato come una condizione di esistenza. E una condizione nella quale l'uomo abdica interamente alla sua soggettività posponendola alle esigenze della sicurezza. Avere un tempo certo, nel quale sempre si sa dove andare, che cosa fare, che cosa pensare, questo si dimostra prioritario rispetto ad ogni altra valutazione. È, in questo caso, il tempo del modello quello che garantisce la certezza che si esiste senza aver bisogno di nulla al di fuori della realtà storica instaurata. Il modello, infatti, si fa mondo, cioè leggi, costumi, valori, conoscenza. E si fa essere storico, come la storia stessa ha dimostrato. Letto in questo modo, il modello è un

modo della Logica. Esso garantisce un mondo nel quale «essere» ha esclusivamente il senso e il valore del modello e non dipende da altro che dal modello stesso. Garantisce un mondo fenomenico, dunque, cioè un mondo nel quale è escluso il diverso dal modello, e con ciò è esclusa la stessa possibilità della estraniamento. Il Totalitarismo può essere letto a questo punto come una versione storica del rapporto Logica-Essere. La dinamica che lo muove è la stessa della Metafisica. Il Totalitarismo produce un mondo che attua il valore fenomenico prioritario della non estraniamento. La specificità storica deriva dal fatto che ora la certezza della non estraniamento viene realizzata attraverso un modello. È questo che produce la condizione di esistenza per essere.

E. L'*Übermensch* è una porta di accesso al fenomeno del Totalitarismo. Con esso l'uomo si sente «signore», pur se funzionario e dominato, perché il modello lo assicura quanto al divenire e lo pone al di là del bene e del male. Si supera l'assurdo, di fronte al quale il Totalitarismo sembrava porci, entrando in un campo, quello fenomenico, nel quale l'essere signore non significa per l'uomo essere soggetto e realizzarsi secondo la propria libera soggettività.

Avuto accesso al Totalitarismo, potremmo concordare con Nietzsche anche nella valutazione che lui dà ai modi e alle forme storiche del divenire. Ciò significa che, quanto Nietzsche dice della Metafisica, noi potremmo sostenerlo per il Totalitarismo. Significherebbe affermare che il Totalitarismo è, sì una reale condizione di esistenza, ma che questa sua realtà segue la sorte di ogni ipotesi. È stata efficace, ma ha fatto il suo tempo.

Se così concludiamo, ogni indagine sul Totalitarismo è solo storiografia destinata a perdere per noi interesse man mano che la memoria del fenomeno si allontana dal nostro presente.

F. Non fermarsi a questa conclusione è possibile attraverso Heidegger. Questo se utilizziamo quanto Heidegger elabora sul rapporto tra effettività-temporalità-essere. È possibile, in questo caso, contare su analisi che si muovono esclusivamente nel campo fenomenico,

vedendo la questione essere come questione storica⁴⁵. Analisi le cui coordinate principali sono che non c'è un essere senza mondo e che l'esserci è mondo dipendente.

G. Il dato dal quale Heidegger muove è "la temporalità" come "fenomeno fondamentale della effettività"⁴⁶. Compare già nei suoi primi scritti come un reperto primario rintracciabile attraverso quella che Heidegger definisce *ermeneutica della effettività*⁴⁷.

Ermeneutica della effettività: non riconducibile alla ermeneutica classica essa è senz'altro una nuova interpretazione dell'accadere, una interpretazione non metafisica. Volendo accedere al reale, questa interpretazione è ermeneutica della effettività perché si attiene rigorosamente a un principio di metodo. Heidegger lo sintetizza al termine delle lezioni da lui tenute a Marburgo nel semestre invernale 1925/26, e titolate *Logica*. Scrive infatti "le strutture dell'esserci, la temporalità stessa, non sono qualcosa come una impalcatura costantemente disponibile per possibili cose semplicemente-presenti, ma sono, in base al loro senso più proprio, possibilità di essere dell'esserci, e solo questo"⁴⁸.

Si afferma dunque con Heidegger una ricerca che, ha di mira il senso dell'essere, ma non lo cerca in un «mondo vero», bensì nelle strutture dell'esserci, vedendo, in queste «strutture», «possibilità d'essere» e non semplici «impalcature». Il campo di indagine, a mio parere, è lo stesso di Nietzsche. È il «mondo» nel quale è possibile «essere» e senza il quale non si da alcun «essere». Senz'altro, entro questi confini, è il campo fenomenico che ho scelto per trovare un ingresso nel Totalitarismo. Sulla base di queste considerazioni, propongo dunque Heidegger, dopo Nietzsche, come porta di accesso al fenomeno storico della Ideologia Totalitaria.

H. L'ermeneutica della effettività, partendo dalla temporalità come fenomeno fondamen-

45 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 33-35.

46 M. Heidegger, *Ontologia*, cit., p. 40.

47 M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, cit., pp. 19-42.

48 M. Heidegger, *Logica*, cit., p. 274.

tale, ne esplora la struttura. Si trova allora di fronte il fatto che l'esistenza, nel suo necessario temporalizzarsi, ha una «propensione», una tendenza ineliminabile. Heidegger riscontra che l'esistere tende costantemente a «cadere» nel suo «mondo ambiente», che altro non è se non innanzitutto il suo «passato storico»⁴⁹.

Questa propensione non è senza effetti. Cadere nel proprio passato storico vuol dire infatti semplicemente ripeterlo, facendo dell'esistere la ripetizione di realtà cristallizzate dal tempo, di fatto facendone la ripetizione di «modelli». La tendenza che Heidegger riscontra ha come suo effetto principale il fatto che il tempo dell'esistere è sempre più anonimo ed ha come soggetto il *Man*. Governata dal passato, l'esistenza non potrà mai infatti essere riferita a singoli, ma sempre e soltanto ad una realtà collettiva, quella, in sintesi, della Tradizione. E poiché la Tradizione è di tutti e di nessuno, pur stabilendo che cosa ognuno deve fare e come la deve fare, il signore del tempo e del mondo è appunto un *Man*, cioè un anonimo così si dice, così si fa, così si deve fare, così tutti pensano⁵⁰.

Heidegger sintetizza questa tendenza dicendo che il passato non è mai solo dietro, ma che esso è sempre anche avanti. Per la propensione dell'uomo a cadere nel suo mondo ambiente il passato, orienta in qualche modo i giorni dell'esistere. E può renderli addirittura la pura ripetizione del passato stesso. In questo senso, per Heidegger, l'uomo è "mondo-dipendente".

Da qui, una conclusione. La comprensione fenomenologica della realtà evidenzia che l'uomo deve costantemente fare i conti con una *intima fatalità*⁵¹, cioè con qualcosa della quale non può liberarsi. Questo qualcosa è la tradizione, cioè, in termini temporali, il suo passato storico. L'uomo può cadere nella tradizione e rovinare in essa. Fino a fare della sua vita la ripetizione di ciò che è stato.

49 Ho recentemente trattato questo tema in *Ermeneutica storica filosofia del diritto* in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 3, luglio-settembre 2016, pp. 377-413.

50 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 157-162.

51 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Napoli, 2005, p. 22.

I. *Verfallen*⁵². È questo il termine che designa l'«intima fatalità» dell'esistenza materiale. Ma, attenzione! Esso non nomina una condizione di essere assoggettato nella quale l'uomo, senza volerlo, o perché obbligato, finisce per ritrovarsi. Piuttosto, il «decadimento» nella Tradizione è una inclinazione che l'uomo ha. Se «cade» nel passato, nei suoi modi ormai «cristallizzati», questo è perché da ciò trae una condizione di esistenza del tutto particolare. La Tradizione, con i suoi modelli, quando esattamente ripetuta conferisce certezza e innocenza. Se il *Verfallen* è l'intima fatalità, con la quale la vita costantemente ha a che fare, ciò è perché la vita tende costantemente alla sicurezza e a sgravarsi di sé stessa. Una aspettativa, questa, che diviene realtà quando soggetto della storia, non è il singolo, ma la Tradizione. Una aspettativa tanto più appagata quanto più il «Chi», che governa il tempo e struttura il mondo, questo è un Anonimo⁵³.

L. In sintesi, se diamo credito alle analisi di Heidegger, possiamo concludere dicendo che, nel campo della storicità fenomenica, l'esistenza secondo modelli è un «modo» che appartiene alla struttura dell'«essere» fenomenico. È un modo dell'esserci. Un modo «costitutivo», e sempre possibile. Dunque non mai definitivamente eliminabile, come non è eliminabile la dinamica del temporalizzarsi attraverso la quale l'esserci si fa esistenza.

È il *Verfallen*, la ineliminabile tendenza a cadere in forme ormai cristallizzate, è questa «intima fatalità» quella che mantiene sempre aperta la porta ai modelli. Essi possono essere

52 Il *Verfallen* è la dinamica fondamentale della storicità dell'esserci. Segna il divenire dell'esistenza al punto che, solo sollevandosi da esso, il singolo ha un suo proprio tempo. Non è un caso che Heidegger lo nomini, nelle *Interpretazioni* (cit.), come «la più intima fatalità che la vita assume su di sé, effettivamente». Non può infatti essere cancellato. Occorre sempre farci i conti. Esso è ciò che incatena l'esserci alla storicità materiale. E senza di esso non avrebbe senso affermare che l'esserci è «*Welthörig*». Per questo tema, in particolare, rinvio al mio *Ermeneutica storicità filosofia del diritto*, cit., pp. 386 ss.

53 Quando il «Chi» è il neutro, quando è «il Si», «In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua autentica dittatura» M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 158.

storici, culturali, religiosi, tradizionali, politici, etnici, famigliari, questo non conta. Conta il fatto che hanno il potere di orientare il divenire, fino a renderlo un destino della necessità. Ognuno di loro è la realtà del fatto che «il passato è sempre anche avanti». Attraverso ognuno di loro il passato viene «ripetuto». Il risultato è sempre lo stesso: il tempo dell'esistere, guidato da un Anonimo, acquista certezza, prevedibilità, innocenza.

M. Il *Verfallen* è il modo attraverso il quale il tempo dell'esserci viene posto *al di là del bene e del male*. Va dunque visto come un modo di garantire l'esserci dalla estraniamento. Infatti, posto oltre il bene e il male, l'esserci non cercherà mai un qualunque «mondo vero». E ciò, semplicemente, perché non ne avrà bisogno, potendo vivere nel divenire assumendolo così come esso esattamente è, cioè come storicamente si afferma. L'indifferenza nei confronti del bene e del male sgrava l'esistenza da ogni giudizio su come essa si temporalizzerà. All'esserci ciò che infatti interessa è avere un mondo che lo assicura da ogni estraniamento. Questo, lo si è visto, è il «valore», nel campo del fenomenico. I modi e le forme che attuano e consolidano questo valore, in questo stesso campo, sono indifferenti per l'esserci.

N. Se adoperiamo quanto ora detto per leggere l'Ideologia Totalitaria, allora non possiamo fermarci dicendo che essa è, sì una condizione di esistenza reale, ma una condizione che ha fatto il suo tempo. Al contrario, accettando i dati forniti dalla ermeneutica della effettività, il Totalitarismo, oltre ad essere una condizione reale di esistenza è anche una condizione sempre possibile. Questo almeno, e senz'altro, nel campo della storicità fenomenica.

Se, infatti, partiamo dal *Verfallen* come propensione ineliminabile, e siamo consapevoli che esso è una tendenza fondamentale dell'esistere in quanto conferisce sicurezza e innocenza, come allora non vedere nel Totalitarismo un fenomeno nel quale tale tendenza si è fatta storia materiale? Un modello, quanto di più anonimo ci sia, ha conferito certezza e innocenza, facendosi «mondo». Tutto, conseguen-

temente, è stato subordinato al modello. E in questo «mondo» si è ritrovato un popolo. Se in questo ordine di valori anche la vita dell'uomo è stata subordinata al modello, ciò è perché «modello» e «condizione di esistenza» possono essere la stessa cosa. Non c'è essere senza mondo diventa, nei fatti, non c'è essere senza modello. Così come essere mondo-dipendente diventa essere modello-dipendente.

O. Andavamo in cerca di valori, e del luogo dove trovarli. Valori conformi al Neocostituzionalismo. Se il luogo è la storicità materiale, e se le analisi del fenomenico che ho proposte hanno una loro validità, i valori dei quali abbiamo bisogno sono innanzitutto quelli che impediscono alla prevedibilità e sicurezza di essere valori primari. Non si tratta in ogni caso di eliminare quella che è una tendenza fondamentale. Si tratta di evitare che tale tendenza si consolidi come mentalità dominante e ovvietà. Il pericolo, come nel caso della Metafisica, è l'assolutizzazione. Per la strada della prevedibilità, se essa viene posta come valore primario e assolutizzata, tutto poi ad essa deve essere subordinato. E la sorte, nella dinamica dei fenomeni, è ritrovarsi in forme di totalitarismo. In ogni caso, quale che sia la forma di assolutizzazione della sicurezza che viene realizzata, si produce un mondo nel quale la singolarità non è il soggetto della propria storia.

P. Che fare? Il pericolo è reale. Tuttavia, non è eliminabile, come la tendenza dalla quale proviene. Il tempo dei modelli è un tempo sicuro e al di là del bene e del male. Vivere secondo modelli anonimi significa essere mondo-dipendente, ma contemporaneamente non essere mai esposto a valutazione o giudizio. È con questo che il Totalitarismo ci obbliga a fare i conti. Risponde ad esso senz'altro il costituzionalismo postbellico. Ma anche il costituzionalismo, con i suoi principi fondanti può «decadere» in assolutizzazioni e modelli, così come può lasciarsi interamente orientare dalla sicurezza e prevedibilità. Una cosa appare chiara. Il Totalitarismo, se compreso come condizione di esistenza sempre possibile, è il costante nemico della Democrazia, almeno

così come essa si afferma nell'area europeo-occidentale. Ed è un nemico tanto più reale in quanto l'essere soggetto che la democrazia garantisce, questo è solo un modo che l'uomo ha di realizzarsi, potendo sentirsi a casa propria anche nel contrario dell'essere soggetto. In termini fenomenici occorre stare al fatto che la Democrazia non è, per l'uomo, una necessità e neanche una strada senza ritorno.

Sempre, allora, il singolo, se vuole realizzarsi secondo la propria soggettività, e sapendo che questa non è la sua unica e necessaria tendenza, ha bisogno di una condizione che lo garantisca innanzitutto da modi e forme di assolutizzazione che lo renderebbero funzionario. E certamente, nella nostra fase storica, questo significa essere garantito da condizioni nelle quali tutto è orientato primariamente al calcolo, alla prevedibilità, alla sicurezza.

Q. L'essere soggetto non è, per l'uomo, una necessità. Ma non è neanche una strada a senso unico. Può infatti accadere che cada in modi e forme di auto-estraniazione. Senza volerlo può ritrovarsi in modi quotidiani di totalitarismo. E questa condizione si realizza ogni volta che costruisce un mondo nel quale il valore primario è la sicurezza. La sorte, in questo caso, è che l'uomo, invece che avere un suo tempo e un suo mondo, si ritrova nel tempo e nel mondo delle strutture che garantiscono la sicurezza, del tutto ad esse assoggettato e da esse dipendente.

R. In quanto alla ricerca di valori che impediscano di cadere nel Totalitarismo, possiamo avanzare alcune considerazioni.

1 Fenomenicamente, «essere soggetto» e «essere funzionario» sono due reali condizioni di esistenza, entrambe possibili.

2 Stando ai fatti, entrambe sono un «essere storico».

3 Non esistono dunque «valori» che possano impedire definitivamente l'una o l'altra di queste condizioni.

4 Esistono piuttosto valori che orientano, consolidano e garantiscono l'uno o l'altro «essere storico».

5 Stando ai fatti, e dunque evitando di ri-

proporre assolutizzazioni, la Democrazia non è mai definitivamente garantita rispetto al Totalitarismo. Così come vale il contrario.

6 Per quanto ciò possa disturbarci, 1. come non è scontato che l'uomo si senta realizzato come soggetto, potendo, al contrario, sentirsi a casa propria come funzionario, allora 2. sarà il «mondo» a garantire l'uno o l'altro «essere», e questo attraverso l'insieme delle strutture, dei costumi, delle leggi e della mentalità che lo costituiscono.

7 Non c'è essere senza mondo e essere è mondo dipendente, questo almeno nel campo dei fenomeni. Non c'è allora un «essere democratico», diciamo così, cioè una condizione di esistenza garante della singolarità, in un «mondo» le cui strutture e mentalità dominante sono orientate da modelli garanti la sicurezza e prevedibilità come valori primari.

Adriano Ballarini insegna Filosofia del diritto e Teoria generale del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Macerata. Tra i suoi scritti più recenti: Sicurezza e singolarità in AAVV Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello stato Torino 2015; L'ego e il singolo materiale esistente in AAVV Costituzione morale diritto Torino 2014; Hypotheses non fingo. Studi di diritto positivo Torino 2013; Ermeneutica della fattualità e costituzionalismo in AAVV Diritto, interessi, ermeneutica Torino 2012; Trasvalutazione dei valori e ontologia giuridica in Nietzsche in Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo Torino 2010

adriano.ballarini@unimc.it

Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli. Complessità e contingenza nella teoria sistemica di Niklas Luhmann

Arianna Maceratini

ABSTRACT

Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli è il titolo di una recente opera di Luhmann che raccoglie la traduzione italiana di alcuni saggi sul rischio nella stipula dei contratti assicurativi. L'argomento, a prima vista paradossale, rimanda al tema, di primaria rilevanza nella teoria dei sistemi, della definizione dei concetti di rischio, di pericolo e di sicurezza nella società complessa dove le incognite hanno profondamente mutato forme e modalità di intervento. Nell'esame dei sistemi sociali in rapporto alla contingenza ambientale, si rileva come, nelle società funzionalmente differenziate, non si rinvenga un luogo di osservazione delle operazioni sistemiche privilegiato o autentico rispetto ad altre fungibili prospettive, né sia possibile riscontrare alcuna fonte di legittimazione procedurale esterna al sistema stesso. Il procedere sistemico, inoltre, è contrassegnato da possibilità di cambiamento che riducono la complessità sociale senza eliminarla totalmente, rendendo sempre possibile l'accesso al nuovo: tra l'accrescimento e la riduzione di complessità non sussiste un rapporto di esclusione, ma di reciproco condizionamento. La contingente finalità dei processi comunicativi sistemici si rinviene, dunque, nel mantenimento delle specificità operazionali, nel riprodurre e nel garantire l'autoreferenzialità della funzione. In altri termini, come sistema autopoietico e differenziato, ogni contesto sociale autodetermina le strutture di controllo della propria sopravvivenza funzionale. Viene quindi introdotta la distinzione tra pericolo e rischio tracciata da Luhmann a seconda che il danno eventuale venga attribuito all'ambiente o al sistema, come autoreferenziale decisione. La società complessa, in particolare, assiste alla trasformazione dei pericoli in rischi poiché in essa il collegamento tra passato e futuro dipende in misura sempre maggiore dalle decisioni. D'altro canto, nel decidere, così come nel non assumere decisioni, si corre un rischio: il rischio della scelta o dell'omissione e, paradossalmente,

anche il controllo espone a rischi. L'incertezza appare la principale risorsa del decidere visto che la differenza può sorgere solo dalla semplificazione della complessità tramite decisioni che consiste nell'assumere il rischio di articolare temporalmente l'insicurezza. La stabilità, cercata e rinvenuta nella contingenza, rappresenta il presupposto dell'autopoiesi funzionale dei sistemi sociali che chiedono un costante orientamento a ciò che potrebbe essere altrimenti. La tradizionale definizione del rischio, ottenuta mediante il riferimento al suo opposto rappresentato dalla sicurezza, appare pertanto a Luhmann ambigua e vuota in quanto ogni contesto funzionale riproduce la propria differenziazione mediante l'incertezza degli esiti procedurali che offrono occasioni di riduzione e, al contempo, di aumento della complessità sociale. Anche la razionalità dell'assicurazione non si rinviene nel generare labili certezze ma nell'offrire all'incertezza la forma del rischio, così come la decisione non trasforma l'incertezza in qualcosa di certo, ma è diretta ad assorbire le incognite del futuro che vanno a sommarsi all'incertezza di aver effettuato, o meno, la scelta corretta. Il contratto assicurativo ripropone il meccanismo di contemporaneo incremento e selezione della complessità sistemica mediante procedure funzionali di riduzione del reale. Nella società complessa e funzionalmente differenziata, "scioccata dai suoi rischi", anche l'incertezza acquisisce i caratteri della riflessione sollevati nella pretesa, mai totalmente colmata, di calcolare l'incalcolabilità delle opzioni di riduzione del reale. Decidere, scegliere, equivale a scendere alla soglia del paradosso della decisione che coincide con il tentativo di normalizzare l'improbabile.

"The risk of the insurance against the dangers" is the title of a recent work of Luhmann that picks up the Italian translation of some essays on the risk in stipulating insurance contracts. The matter, at first sight

paradoxical, it postpones to the theme, of primary importance in the theory of the systems, of the definition of the concepts of risk, of danger and safety in the complex society where the unknown ones have deeply changed forms and formality of intervention. In the examination of the social systems, in relationship to the environmental contingency, we can note how, in the functionally diversified societies, there is not recovered a privileged or authentic place of observation of the systemic operations, in comparison to other interchangeable perspectives, neither is possible to find some source of legitimation, that is out of the system. The systemic proceed, also is marked from possibility of change that reduces the social complexity without totally eliminating it, the access making always possible to the new one: between the growth and the reduction of complexity doesn't subsist a relationship of exclusion, but of mutual conditioning. The contingent finality of the systemic communicative trials is recovered, therefore, in the maintenance of the operational specificities in to reproduce and in to guarantee the autoreferentiality of the function. In other terms, as autopoietic and differentiated system, every social context determines the structures of control of its own functional survival by itself. Therefore the distinction introduced by Luhmann among danger and risk is traced depending whether the possible damage is attributed to the environment or to the decision of the autoreferential system. The complex society assists, particularly, to the transformation of the dangers in risks, since in it the connection between past and future always depends in great measure on the decisions. In other words, in to decide, as in not to assume decisions, we take a risk: the risk of the choice or of the omission and, paradoxically, also control exposes to risks. Uncertainty appears the principal resource of making decisions considering that difference can rise only from the simplification of the complexity through decisions that it consists of assuming the risk to temporally articulate the insecurity. Stability, looked for and recovered in the contingency, represents the presupposition of the functional autopoiesis of the social systems that ask a constant orientation to what could be otherwise. The traditional definition of the risk, gotten through the reference to its opposite represented by the safety, it appears to Luhmann, therefore, ambiguous and empty in how much every functional context reproduces its own differentiation through the uncertainty of the procedural results that offer occasions of reduction and, at the same time, of increase the social complexity. Also the rationality of the insurance

is not recovered in to produce transitory certainties but in to offer the form of the risk to the uncertainty, as the decision doesn't turn the uncertainty into something of certain, but it is direct to absorb the unknown ones of the future, added to the uncertainty to have effected, or less, the correct choice. The insurance contract proposes the mechanism of contemporary increase and selection of the systemic complexity through functional procedures of reduction of the reality. In the complex and functionally diversified society, "shocked by its risks", also uncertainty acquires the characters of the reflection lifted in the claim, never totally filled, to calculate the incalcolabilità of the options of reduction of reality. To decide, to choose, amounts to go down to the threshold of the paradox of the decision that coincides with the attempt to normalize the improbable one.

PAROLE CHIAVE

COMUNICAZIONE
SISTEMI SOCIALI
DIFFERENZIAZIONE FUNZIONALE
COMPLESSITÀ SOCIALE
CONTINGENZA
RISCHIO
DECISIONE
CONTRATTO ASSICURATIVO

KEYWORDS

COMMUNICATION
SOCIAL SYSTEMS
FUNCTIONAL DIFFERENTIATION
SOCIAL COMPLEXITY
CONTINGENCY
RISK
DECISION
INSURANCE CONTRACT

1. RISCHIO E COMPLESSITÀ SOCIALE

Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli è il titolo di una recente opera di Luhmann che raccoglie la traduzione italiana di alcuni saggi sul rischio nella stipula dei contratti assicurativi¹. L'argomento, se a prima vista può apparire paradossale, ad un attento esame rimanda al tema, di primaria rilevanza nella teoria dei sistemi, della definizione dei concetti di rischio, di pericolo e di sicurezza nella società complessa dove le incognite hanno profondamente mutato forme e modalità di intervento. Il concetto di rischio, nella descrizione dell'evoluzione della società funzionalmente differenziata², viene utilizzato in misura sempre maggiore dalla seconda metà del XVII secolo³, periodo a partire dal quale l'assicurazione verrebbe utilizzata non più esclusivamente nel contesto dei traffici mercantili, e precisamente nell'ambito del commercio marittimo, ma in settori sempre più estesi del tessuto sociale, fino ad assumere il carattere *universale* di ogni situazione che richieda una *decisione*⁴. Questa indicazione

1 Il concetto di rischio, posto in relazione alla stipula di contratti assicurativi, viene tematizzato da Luhmann principalmente nel lavoro *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, Roma 2013. L'opera raccoglie la traduzione italiana dei seguenti saggi: N. Luhmann, *Das Risiko der Versicherung gegen Gefahren*, in "Soziale Welt", XLIII (1996), n. 3, pp. 273-284; N. Luhmann, *Sicherheit und Risiko aus der Sicht der Sozialwissenschaften*, in "Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften", *Die Sicherheit technischer Systeme*, Opladen 1987, pp. 63-66; N. Luhmann, *Gefahr oder Risiko, Solidarität oder Konflikt*, in M. Haller, P. Maas, R. Königswieser (a cura di), *Risiko-Dialog. Zukunft ohne Harmonieformel*, Köln 1996, pp. 38-46.

2 Sul rischio come attributo indispensabile della società funzionalmente differenziata, si veda A. J. Hatfield, K. W. Hipel, *Risk and System Theory*, in "Risk Analysis", XXII (2003), n. 6, pp. 1043-1057.

3 Cfr. A. Cevolini, *Presentazione all'opera di Luhmann Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit.,

pp. 21 sgg. Sulla nascita e sull'evoluzione del concetto di rischio, si veda anche N. Luhmann, *Sociologie des Risikos*, Berlin 1991; trad. it., *Sociologia del rischio*, Milano 1996, pp. 17 sgg. Una definizione della fiducia intesa, dalla prospettiva luhmanniana, come "investimento a rischio" e un approfondimento del nesso tra rischio e fiducia in N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 2000; trad. it., *La fiducia*, Bologna 2002, pp. 50 sgg.

4 Cfr. A. Cevolini, op. cit., p. 31.

temporale - che come ogni schematizzazione va intesa come semplificazione di massima - assume, tuttavia, un particolare significato poiché determina il passaggio dalle società *stratificate*, basate sulla cooperazione e su pratiche di reciproco sostegno, determinate dalla prossimità dei legami familiari, a società *funzionalmente differenziate* e contrassegnate da un consistente aumento della complessità sociale nelle quali sulla reciprocità delle prestazioni gradualmente si impone la complementarietà dei diritti e doveri. È opportuno chiarire qui che per *differenziazione primaria* della società o *differenziazione sociale* si intende, in Luhmann, la formazione di un primo livello di relazioni tra sistema e ambiente. "Differenziazione funzionale significa che il punto di vista dell'unità, secondo il quale si differenzia una differenza tra sistema e ambiente, sta nella *funzione* che il sistema che si è differenziato (e quindi non il suo ambiente) svolge per l'intero sistema (...). In altre parole, mediante la differenziazione funzionale si accentua la *differenza* tra i diversi problemi di riferimento; ma, dal punto di vista dei singoli sistemi di funzioni, questa differenza sembra diversa a seconda di quale sia la *differenza tra sistema di funzioni e ambiente interno della società* alla quale essa viene riferita"⁵. La funzione indica le relazioni e le prestazioni fornite dal sistema all'ambiente, differenti in base allo specifico problema di riferimento. Come caratteristiche e conseguenze della differenziazione funzionale si hanno l'*universalità* della competenza del sistema in rapporto alla funzione eseguita e la *specificazione* della prestazione, ovvero, delle relazioni da esso instaurate con l'ambiente, data dalle comunicazioni idonee alla sopravvivenza funzionale⁶. Dal

5 N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano 1992, p. 303.

6 Sulla comunicazione, quale elemento ultimo e non ulteriormente scomponibile dei sistemi sociali, unità elementare della costituzione autopoietica, cfr. N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M 1984, trad. it., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna 1990, soprattutto pp. 283 sgg. Sulla comunicazione come concetto cardine nella teoria di Luhmann, si veda R. Stichweh, *Systems Theory as an Alternative to Action Theory? The Rise of "Communication" as a Theoretical Option*, in

tratteggio del processo di differenziazione dei sistemi sociali dall'ambiente⁷, si può dedurre come la differenziazione funzionale implichi e comporti la fungibilità operativa degli stessi sistemi, la simmetria dei meccanismi procedurali e l'eguaglianza delle condizioni operative di automantenimento⁸. Il procedimento di specificazione funzionale dei sistemi conduce alla produzione e all'accrescersi della differenza, cosicché la differenziazione presuppone l'eguaglianza e crea la diseguaglianza⁹. I sistemi sociali, in altri termini, sono allo stesso tempo uguali e disuguali poiché non è rinvenibile alcuna gerarchia di funzionamento e le funzioni sono determinate dalle comunicazioni attualizzate. La *forma* della differenziazione sta ad indicare, poi, il rapporto tra i sistemi parziali e il sistema totale della società nel quale quest'ultimo non si sovrappone ai primi ma si pone nei loro confronti in connessione di simmetria operativa¹⁰. La forma riguarda, quindi, la differenza tra sistemi che sono ambiente gli uni per gli altri e costituisce la struttura della società poiché, stabilendo delle relazioni tra sistemi parziali, preseleziona le comunicazioni possibili indicando, altresì, i limiti di complessità sociale raggiungibili: con il superamento di tali confini si avrà il mutamento della forma di differenziazione¹¹. "In base ad un'osservazione approssimativa e limitata all'essenziale si può

"Acta Sociologica", XLIII 2000, pp. 5-13. Sui processi comunicativi dei sistemi sociali, sui meccanismi riflessivi e sulla distinzione sistemica tra struttura e processo, mi permetto di rinviare al mio lavoro A. Maceratini, *Procedura come norma. Riflessioni filosofico-giuridiche su Niklas Luhmann*, Torino 2001, pp. 51-93.

7 Per un primo approccio, nella sterminata produzione luhmanniana, al concetto e alle procedure di differenziazione funzionale sistemica, si veda N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M. 1981; trad. it., *La differenziazione del diritto: contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Bologna 1990, soprattutto pp. 384 sgg.

8 Cfr. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992; trad. it., *Osservazioni sul moderno*, Roma 1995, p. 107.

9 Cfr. *ibidem*.

10 Sulle *forme* della differenziazione, cfr. N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., pp. 254-316.

11 Cfr. C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Milano 1996, p. 86.

distinguere una differenziazione segmentaria, una stratificata e una funzionale, a seconda che, come fondamento della decomposizione primaria del sistema della società, servano l'eguaglianza dei sottosistemi, differenze di rango o distinzioni di funzioni"¹². La prima forma di differenziazione sociale conosciuta è quella *segmentaria*, apparsa nella società arcaica dopo una fase embrionale di differenziazione per sesso e per età. Essa presuppone, rispetto al principio di formazione, l'eguaglianza dei sistemi parziali, distinti secondo il criterio della discendenza (tribù, clan, famiglie) o della comunità di appartenenza e della residenza (case, villaggi). La complessità ambientale gestita da questi sistemi sociali è piuttosto limitata, visto che ognuno di loro osserva come proprio ambiente soltanto altri sistemi uguali e dispone di una capacità di selezione circoscritta; la comunicazione si svolge, inoltre, prevalentemente attraverso interazioni faccia-a-faccia, poiché non esistono ancora mezzi di diffusione delle informazioni capaci di raggiungere gli interlocutori assenti e il patrimonio semantico è affidato prevalentemente alla tradizione orale; solo con l'introduzione della scrittura potranno darsi innovative trasformazioni delle occasioni e delle modalità comunicative che incideranno sui livelli di complessità sociale¹³. Ora, la

12 N. Luhmann, *La differenziazione del diritto*, cit., Bologna 1990, p. 384.

13 La scrittura realizza "una presenza affatto nuova del tempo, cioè l'illusione della contemporaneità del non-contemporaneo. Il tempo semplicemente virtuale del passato e del futuro è presente in ogni presente, anche se per esso è contemporaneo qualcosa di completamente diverso che per il presente", N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 85. Indubbie acquisizioni ottenute tramite la scrittura come la permanenza, la stabilità, la memoria, la possibilità di riflettere e riordinare le sequenze comunicative, non devono, tuttavia, far dimenticare la cogenza procedurale che investe anche lo scrivere. Infatti, "nessun sistema può operare al di fuori del suo presente e in un mondo non-contemporaneo. Ma proprio questa catena del presente conferisce alla scrittura il suo significato. Perché ora, attraverso la scrittura, in ogni presente (e solo così) è possibile una combinazione di diversi presenti i quali sono di volta in volta l'uno per l'altro passato o presente", *ibidem*. L'effetto della scrittura consiste nel separare l'atto del comunicare dalla comprensione e ciò permette di raggiungere persone distanti nel tempo e nello spazio,

distinzione tra *centro* e *periferia* – che si ottiene mediante il contatto tra etnie diverse ed è causata da mutamenti sistemici interni – segna l'ingresso della *differenza*: questo genere di distinzione consente ai processi comunicativi di diffondersi nel territorio a partire dal centro, ovvero, dalla città. Si tratta di una differenziazione del tipo civilizzato/non civilizzato, basata sulla residenza e nella quale si rinvencono episodici contatti tra sistemi. Nel centro, ad ogni modo, si sviluppa la differenziazione *stratificatoria*, descritta dalla disuguaglianza di rango dei sistemi parziali, mediante la distinzione tra nobiltà e popolo. La stratificazione è considerata da Luhmann come il più chiaro esempio di principio gerarchico poiché differenzia i sistemi parziali a seconda del rango. La stratificazione comporta una distribuzione delle risorse comunicative non omogenea visto che lo strato superiore stabilisce l'ordine interno sociale mentre le comunicazioni, che si svolgono orizzontalmente attraverso i singoli strati, sono regolate da criteri di eguaglianza. La complessa organizzazione sistemica, delineata dalla stratificazione, permette il formarsi in Europa, intorno al XVIII secolo¹⁴, di sistemi sociali autopoietici distinti attraverso la funzione da essi svolta nella società: la differenziazione *funzionale* si caratterizza, appunto, per la contemporanea presenza di eguaglianza e di-

cfr. *ivi*, p. 87. La scrittura rafforza la differenziazione della società processualizzando i simboli comunicativi e aumentando le possibilità di selezione; essa esclude la reciprocità e gli immediati controlli dell'interazione personale, aumenta il rischio dell'auto e dell'etero illusione e del rifiuto, conduce, infine, ad una marcata elaborazione delle dimensioni di senso, cfr. *ivi*, pp. 95-96. Sull'apporto fornito dall'introduzione della stampa nella differenziazione sistemica, si veda N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., pp. 49 sgg.

14 Nella seconda metà del XVIII secolo si affermano autonomi e autoreferenziali sistemi di funzione, capaci di "sradicare" il tradizionale impianto sociale basato sulla stratificazione: tale mutamento viene definito da Luhmann come una vera e propria "catastrofe" poiché sostituisce il principio della stabilità con quello della contingenza della differenziazione funzionale, cfr. N. Luhmann, *Modern Society Shoked by its Risks*, in "Social Sciences Research Centre Occasional Paper, 17 in association with the Department of Sociology of University of Hong Kong", 1996, reperibile anche in <http://hold.handle.net/10722/42552>, p. 8 sgg.

suguaglianza dei sistemi coinvolti che appaiono diversi nella funzione attuata, ma fungibili nello svolgersi delle comunicazioni sociali¹⁵. Con la differenziazione funzionale, la società nel suo complesso si mostra priva di un centro operativo o di un vertice che possa fungere da punto di osservazione privilegiato ed è attraverso tale poliedricità a-gerarchica di osservazioni che la complessità gestita dai sistemi sociali può raggiungere valori elevati. Questa forma di differenziazione aumenta enormemente, infatti, l'orizzonte delle possibilità comunicative accessibili ai sistemi, spingendoli ad elevare i requisiti selettivi in dipendenza delle variazioni di complessità ambientale, arricchendo le reciproche relazioni, gli scambi informativi e, nel contempo, alimentandone l'autonomia funzionale.

2. RISCHIO E CONTINGENZA

Nell'esame dei sistemi sociali in rapporto alla contingenza ambientale, è da sottolineare come, nelle società funzionalmente differenziate, non si rinvenga un luogo di osservazione delle operazioni sistemiche privilegiato o autentico rispetto ad altre fungibili prospettive, né sia possibile riscontrare alcuna fonte di legittimazione procedurale esterna al sistema stesso. "L'essenza si definisce attraverso le condizioni della sua sostituibilità"¹⁶, cioè, mediante la ricerca di equivalenti funzionali delle complesse relazioni sistemiche, in vista di temporanee soluzioni di riproduzione comunicativa. "Tanto il comportamento quanto l'identità non vengono più concepite come nocciolo centrale o come invarianza, ma come relazione tra grandezze variabili, fra sistema e ambiente"¹⁷. L'equivalenza comunicativa appare quale nota predominante

15 "Il catalogo delle forme si ottiene mediante la distinzione tra uguale e disuguale. Questa distinzione si adatta solo a ciò che può essere confrontato, cioè, solo a sistemi, non a relazioni sistema/ambiente: non ha alcun senso, infatti, definire come 'disuguale l'ambiente rispetto al sistema', N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 256.

16 N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 6.

17 *Ibidem*.

della società complessa e dei sistemi di funzione che la compongono, risultando incompatibile con ogni rappresentazione del reale che si proponga come unitaria. “La teoria dei sistemi sociali assume la forma di un conglomerato di sistemi che non vengono descritti secondo un principio o una norma e neanche in base ad un principio etico, ma a partire dalla comparabilità”¹⁸, essendo la stessa costruzione teorica un sistema tra sistemi, oggetto di riflessione e sistema funzionalmente differenziato. “La teoria deve comparire nei suoi oggetti”¹⁹. La differenziazione funzionale non esclude che singoli eventi comunicativi siano identificati e attribuiti simultaneamente a diversi sistemi parziali senza, tuttavia, che ciò conduca all’eliminazione della caratteristica chiusura autopoietica che determina la distinzione della funzione e riproduce le comunicazioni funzionalmente orientate²⁰.

18 N. Luhmann, *Unsere Zukunft hängt von Entscheidung ab*, intervista rilasciata a Rudolf Maresch a Bielefeld il 7 giugno 1993; trad. it., *Il nostro futuro dipende da decisioni*, in “Topologic”, 2010, p. 87.

19 Ivi, p. 89.

20 Il sistema si definisce *autopoietico* ove esso sia in grado di individuare una specifica modalità procedurale, realizzata esclusivamente al suo interno. I sistemi autopoietici sono caratterizzati dalla chiusura operativa – data dalla necessità di agire entro i propri confini funzionali – ovvero dalla produzione di nuovi elementi mediante operazioni ricorsive dello stesso sistema. Di conseguenza, il problema non è come un sistema possa mantenersi senza alcun supporto ambientale, ma piuttosto quale tipo di operazioni renda il sistema capace di formare una rete autoriproducendosi affidata esclusivamente ad informazioni autogenerate e capace di distinguere le necessità interne da ciò che viene osservato come problema ambientale, cfr. N. Luhmann, *Operational Closure and Structural Coupling: The Differentiation of the Legal System*, in “Cardozo Law Review”, XIII (1992), p. 1420. L’autoipoesi non indica, tuttavia, una condizione di isolamento, di segregazione operativa, poiché la chiusura autoreferenziale, da essa implicata, comporta un accrescimento reciproco e parallelo delle dipendenze e delle indipendenze tra sistema ed esterno, visto che il sistema rinvia all’ambiente per differenziarsi da esso. I sistemi autopoietici si situano nel presente operativo e procedono misurandosi con l’attualità delle condizioni ambientali e con la contingenza delle selezioni interne. Per un utile approccio al concetto di autoipoesi nella teoria luhmanniana, quale meccanismo basilare della comunicazione e dell’interazione sistemica, si veda

Tale peculiare forma di differenziazione aumenta l’orizzonte di possibilità comunicative accessibili ai sistemi, stimolandoli ad elevare i requisiti selettivi in dipendenza delle variazioni della complessità ambientale, arricchendone le relazioni, gli scambi di informazioni, e, al contempo, sostenendo la vicendevole indifferenza e autonomia di funzione. A tal proposito, scrive Luhmann: “Esiste una connessione intrinseca fra la complessità del mondo da una parte e i processi regolati socialmente per differenziare e connettere selezioni multiple dall’altra”²¹. Ciò indica che la differenza tra sistema e ambiente - tra dentro e fuori, tra funzione e disfunzione -, stabilisce “isole a complessità ridotta” relativamente costanti nel tessuto sociale²²; in tal modo, il sistema sociale, differenziato funzionalmente, si distingue dall’ambiente, con il distinguere la propria complessità da quella di ogni altro contesto dotato di senso. La distinzione della complessità assume la forma paradossale dell’unità di una molteplicità²³. “La nostra società descrive se stessa ‘policontestualmente’, cioè, con l’aiuto di una pluralità di distinzioni, laddove le distinzioni con cui un osservatore designa i suoi oggetti servono simultaneamente a distinguere anche lui dal suo oggetto, ponendo così se stesso in uno ‘spazio non segnato’ (*unmarked space*) dal quale può osservare qualcosa ma non se stesso che osserva”²⁴. Con l’incremento degli elementi del sistema e con l’accrescersi delle possibilità di relazione, si

R. Vanderstraeten, *Autopoiesis and socialization: on Luhmann’s reconceptualization of communication and socialization*, in “British Journal of Sociology”, LI (2000), n. 3, pp. 581-598.

21 N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 74.

22 Cfr. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln-Opladen 1970, trad. it., *Illuminismo sociologico*, Milano 1983, p. 134.

23 Cfr. N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 41. Sulla funzione della tautologia e del paradosso nella teoria sistemica, cfr. N. Luhmann, *Tautology and Paradox in the Self-Description of Modern Society*, in “Sociological Theory”, VI (1988), n. 1, pp. 21-37; N. Luhmann, *The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History*, in “Journal of Law and Society”, XV (1988), n. 2, pp. 153-66.

24 N. Luhmann, *Esistono ancora norme indispensabili?*, cit., p. 56.

nota come le effettive occasioni comunicative presentino drastiche limitazioni. Da qui la necessità di attuare dei collegamenti selettivi: “Un sistema è complesso quando non può più collegare ogni suo elemento con ogni altro; quando dunque nel relazionare i suoi elementi deve procedere in modo selettivo”²⁵. Ogni operazione sistemica si trova a scegliere tra molteplici varianti di selezione della complessità ambientale, cosicché *la complessità rafforza parallelamente il processo di selezione*²⁶. Nel procedere operativo, il sistema sociale dispone di possibilità di cambiamento che riducono la complessità sociale senza eliminarla totalmente, rendendo sempre possibile l’accesso al nuovo²⁷, di conseguenza, tra l’accrescimento e la riduzione di complessità non sussiste un rapporto di esclusione, ma di reciproco condizionamento²⁸. La contingente finalità dei processi comunicativi sistemici si rinviene nel mantenimento delle distinzioni, cioè delle specificità operazionali nel riprodurre e nel garantire l’autoreferenzialità della funzione. Ciò significa che, in quanto sistema autopoietico e differenziato, ogni contesto sociale autodetermina le strutture di controllo della propria sopravvivenza funzionale²⁹. In tali procedure, il profilo *temporale* assume un ruolo di primaria rilevanza poichè consente di distinguere tra società semplici e società complesse, ovvero, tra comunità di pericolo e società del rischio. Va qui introdotta la distinzione tra pericolo e rischio tracciata da Luhmann a seconda che il danno eventuale venga attribuito all’ambiente o al sistema, come autoreferenziale decisione³⁰. Se i danni futuri sono causati dalla decisione quest’ultima implica e comporta un rischio; diversamente se i possibili danni sono da attribuire all’ambiente,

cioè ad una fonte esterna al sistema che decide, si è nell’ambito del pericolo³¹. “Si parla di rischio soltanto quando può essere presa una decisione, senza la quale non potrebbe insorgere alcun danno (...). Ci sono allora due possibilità: o l’eventuale danno viene visto come conseguenza della decisione, cioè viene attribuito ad essa, e parliamo allora di rischio per la precisione di rischio della decisione, oppure si pensa che l’eventuale danno sia dovuto a fattori esterni e viene quindi attribuito all’ambiente: parliamo allora di pericolo”³². Poiché il rischio costituisce un aspetto essenziale del decidere sistemico, attinente all’*osservare* il reale e all’*attribuire* le osservazioni al sistema o all’ambiente³³, le suddette ipotesi possono vicendevolmente combinarsi come osservazioni riflessive, come osservazioni di osservatori che si confrontano con la medesima realtà sociale, nella quale i rischi che corrono alcuni rappresentano i pericoli che altri dovranno sostenere³⁴. “Tutte le decisioni sono rischiose, data la sensibilità per l’attribuzione che si è sviluppata in modo corrispondente. Ma il rischio dell’uno è un pericolo per l’altro”³⁵. Anche questo rappresenta un rischio della decisione³⁶ e, nel meccanismo di attribuzione delle relative conseguenze, si può notare una maggiore propensione a rischiare quando si tratta di proprie decisioni nel tentativo di evitare il più possibile i pericoli³⁷. Al riguardo, afferma Luhmann con una punta di ironia: “Fumiamo, guidiamo l’auto o addirittura la moto, scaliamo montagne, ci sposiamo. Ma quando si tratta di presunti pericoli, siamo oltre modo suscettibili. Preferiamo morire per un’alimentazione sbagliata piuttosto che per gli effetti della chimica alimentare”³⁸. La percezione

31 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 5.

32 N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 26 e p. 32.

33 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 5.

34 Cfr. A. Cevolini, *op. cit.*, p. 33.

35 N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 126.

36 N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 17.

37 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell’assicurazione*, cit., p. 85.

38 *Ibidem*. “La soglia di catastrofe è posta in maniera molto differente a seconda che si partecipi al rischio come decisore o come qualcuno che viene coinvolto da decisioni rischiose. Questo rende difficile sperare in possibilità di consenso su simili calcoli, anche in

25 N. Luhmann, *Struttura della società e semantica*, cit., p. 19.

26 Cfr. N. Luhmann, *Essays on Self-Reference*, New York 1990, p. 81.

27 Cfr. N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, cit., p. 198.

28 Cfr. N. Luhmann, *La differenziazione del diritto*, cit., p. 202.

29 Cfr. J. Jalava, *From norms to Trust. The Luhmannian Connections between Trust and System*, in “European Journal of Social Theory”, VI (2003), n. 2, p. 181.

30 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell’assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 61.

del rischio dipende, dunque, dall'osservatore, così come dipende dalla contingenza del procedere l'attribuzione degli eventi all'uno o all'altro lato della forma binaria rischio/pericolo: con il concetto di rischio una pluralità di distinzioni viene riportata ad unità dando luogo ad un fenomeno di *contingenza multipla*, che offre a diversi osservatori differenti prospettive di osservazione³⁹. Al tessuto sociale, concepito come sistema funzionalmente differenziato, capace di effettuare osservazioni nonché di riflettere sulle stesse, "la logica binaria non si applica. La valutazione dei rischi non è semplicemente un problema di evitare gli errori. La questione piuttosto è: chi utilizza e quale forma è utilizzata nelle osservazioni"⁴⁰. In linea generale, quando le conseguenze negative sono da attribuire a cause esterne ed indipendenti dalla decisione si parla di pericolo; diversamente se le conseguenze negative sono attribuite alla decisione sistemica si parla di rischio⁴¹. "Ogni possibile inconveniente degno di attenzione è un pericolo. Di rischio, invece, si dovrebbe parlare soltanto quando la propria decisione costituisce una causa indispensabile di un (possibile) danno"⁴². Non a caso, il termine "rischio" entra nel lessico comune con il passaggio dalla società tradizionale alla società moderna e funzionalmente differenziata: nelle società semplici, come si è detto, esso veniva utilizzato solo in contesti specifici quali, ad esempio, i commerci marittimi nei quali indicava le problematiche, economiche e giuridiche, che potevano discendere in caso di perdite o di danneggiamento delle merci⁴³. Gli eventuali successi e danni venivano attribuiti

situazioni specifiche", N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 11. Sulla differente percezione ed accettazione del rischio e del pericolo dal lato, rispettivamente, dei soggetti decisori e dei soggetti coinvolti nelle decisioni, si veda N. Harvey, M. Twyman, C. Harries, *Making Decision for Other People: The Problem of Judging Acceptable Levels of Risk*, in "Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung", VII (2006), n. 1, art. n. 26 (rivista telematica).

39 Cfr. N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 25.

40 N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 6.

41 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 61.

42 Ivi, p. 83.

43 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 3.

ad una fonte esterna al soggetto che si trovava a subirli, come nel caso della fortuna⁴⁴. L'attribuzione esterna delle conseguenze negative proteggeva il decisore da ogni responsabilità delle future incognite⁴⁵. La *prudenza*, e non il rischio, era il termine della capacità individuale di interagire con la contingenza sociale e temporale⁴⁶. È, inoltre, da rilevare come nelle comunità di pericolo, che coincidono con le società semplici e arcaiche, il tempo scandisse la ricorsività del ricevere e restituire in un concatenamento di obbligazioni personali spontaneamente avvertite come vincolanti dal contesto sociale⁴⁷. "La corporazione riproduceva la situazione di uguaglianza dei gruppi familiari tipica delle società primitive e garantiva la solidarietà, ovvero l'aiuto reciproco di fronte al pericolo"⁴⁸. Diversamente, nelle società complesse e funzionalmente differenziate, "non si tratta più di rendere circolare la dipendenza delle parti a partire dalla disponibilità reciproca a cooperare, ma di specificare a quale obbligo dell'uno corrisponda il diritto dell'altro"⁴⁹. Nelle società

44 Cfr. *ibidem*.

45 Cfr. *ibidem*.

46 Cfr. *ibidem*.

47 Cfr. A. Cevoloni, *op. cit.*, p. 22.

48 Ivi, p. 16.

49 Ivi, p. 17. La domanda sull'indispensabilità del sistema giuridico e delle norme è tematizzata da Luhmann principalmente nell'opera *Are There Still Indispensable Norms in Our Society?*, in "Soziale Systeme", XIV (2008), n. 1, pp. 18-37; trad. it., *Esistono ancora norme indispensabili?*, Roma 2013; sul sistema giuridico che, nello stabilizzare controfattualmente le aspettative comportamentali cognitive, appare quale ambito *immunitario* della differenziazione funzionale sociale, cfr. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1993; trad. it., *Il diritto della società*, Torino 2012, pp. 534-36. Nella funzione stabilizzatrice delle aspettative normative si potrebbe ravvisare uno squilibrio temporale del sistema giuridico a favore di altri sistemi sociali quali economia, scienza, mass media, prospettando per il diritto il rischio di de-differenziazione funzionale, cfr. R. Prandini, *Introduzione. Il paradosso di Luhmann: "la premura si specchia nel fondo"*, in N. Luhmann, *Esistono ancora norme indispensabili?*, cit., p. 23 sgg. Di interesse la prospettiva critica di Ferrari secondo la quale la concezione sistemica del diritto, non tenendo nella dovuta considerazione le molteplici situazioni nelle quali l'elemento giuridico va ad interagire con quello

tradizionali, il pericolo era, perciò, avvertito come un elemento essenziale dell'esperienza umana e la stessa struttura sociale era idonea a garantire le condizioni della propria stabilità.

3. "TRAUMA" DELLA SICUREZZA

La problematizzazione della sicurezza, definita da Luhmann come un vero e proprio "trauma della sicurezza"⁵⁰, avviene in un periodo successivo, indicato intorno al XVII secolo, quando il sistema economico si differenzia progressivamente dagli altri ambiti comunicativi per diventare, attraverso il medium del denaro, funzionalmente autonomo: si ha qui la conversione del sistema economico da settore rivolto alla soddisfazione dei bisogni, primariamente in ambito domestico, a sistema di transazioni mediate dal mercato⁵¹. Il problema della soddisfazione dei bisogni si trasforma in problema della distribuzione delle risorse di denaro e, poiché un moderno sistema di mercato presuppone la sicurezza degli scambi, diretti o indiretti, da esso prodotti, il contratto assolve alla funzione di stabilizzare la reciprocità delle aspettative giuridicamente rilevanti⁵². "Il denaro inizia a funzionare come medium di un'economia differenziata proprio quando la promessa può essere fatta valere nei confronti di terzi estranei alla relazione che lo ha messo in circolazione. La questione della soddisfazione dei bisogni si trasforma così in un problema della distribuzione delle risorse di denaro"⁵³. La morale, religioso, sociale, sottovaluta le possibilità di comunicazione del sistema giuridico, cfr. V. Ferrari, *Sul futuro della sociologia del diritto*, in "Rivista di Filosofia del Diritto, Journal of Legal Philosophy", II (2012) pp. 271 sgg. Sulla radicale funzionalizzazione del diritto che condurrebbe, paradossalmente, il sistema giuridico ad assumere i connotati dell'adattamento cognitivo, mi permetto di rinviare al mio lavoro A. Maceratini, *Esistono ancora norme indispensabili? Riflessioni sulla teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, in A. Ballarini (a cura di), *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, Torino 2015, pp. 121-136.

50 N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 64.

51 Cfr. *ivi*, p. 63.

52 Cfr. A. Cevolini, *op. cit.*, pp. 17 sgg.

53 *Ivi*, p. 24.

società complessa assiste alla trasformazione dei pericoli in rischi poiché in essa il collegamento tra passato e futuro dipende in misura sempre maggiore da decisioni⁵⁴. "Il meccanismo dell'attribuzione del rischio a decisioni lavora in modo circolare"⁵⁵, esso è autoreferenziale ed indipendente dal soggetto che nella situazione concreta ha assunto una determinata decisione poiché attiene al decidere come tale. "D'altro canto non ci sono alternative decisionali, non c'è alcuna possibilità di comportamento esente da rischi e a questo riguardo la distinzione collasa: il rischio è il pericolo. La distinzione non consente alcuna operazione sull'uno o sull'altro lato: può essere osservata soltanto come paradossale, come unità del distinto"⁵⁶. Nel decidere, così come nel non assumere decisioni, si corre un rischio: il rischio della scelta o dell'omissione. Da quanto esposto deriva, da un lato, una sempre maggiore consapevolezza del rischio, dall'altro, un aumento della necessità di controllo, laddove, paradossalmente, anche il controllo espone a rischi. "Tra rischio e sicurezza non si può scegliere (...). In ogni caso si rischia la perdita di un'occasione"⁵⁷. Il circolo autoreferenziale della complessità sociale - come coincidenza di possibilità e di selezione - corrisponde a quello tracciato dalla differenziazione funzionale, nella contingenza e nell'insicurezza degli esiti procedurali, secondo lo schema: incertezza/decisione rischio/incertezza. L'incertezza appare la principale risorsa del decidere⁵⁸ visto che la differenza può sorgere solo dalla semplificazione della complessità tramite decisioni che consiste nell'as-

54 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 64.

55 N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 138.

56 *Ivi*, p. 140.

57 N. Luhmann, *Il nostro futuro dipende da decisioni*, cit., p. 96.

58 Cfr. A. Cevolini, *op. cit.*, p. 35. Sull'incertezza come fattore propulsivo delle comunicazioni sistemiche, capace di alimentare la complessità sociale e, parallelamente, le operazioni di selettive del reale, J. O. Zinn, *Recent Developments in Sociology of Risk and Uncertainty*, in "Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung", VII (2006), n. 1, art. n. 30 (rivista telematica). Sul nesso tra modernità, decisione e rischio, J. O. Zinn (a cura di), *Social Theories of Risk and Uncertainty: An Introduction*, Malden-Oxford-Victoria 2008.

sumere il rischio di articolare temporalmente l'insicurezza. "Non c'è alcuna istanza ultima, per quanto 'invisibile', sulla quale scaricare l'insicurezza indicata con il rischio. Ci sono soltanto differenze, distinzioni, forme con le quali la si può articolare"⁵⁹. Il rischio riguarda la rappresentazione di eventi futuri, causati da decisioni assunte nel presente operativo. "Il rischio è pertanto una forma delle descrizioni presenti del futuro, sotto il profilo della possibilità di decidere per l'una o per l'altra alternativa in merito ai rischi"⁶⁰. Il presente, d'altro canto, è indicato come la forma dei rischi futuri poiché ogni decisione può determinare conseguenze inattese e indesiderate e un calcolo dei rischi può aversi solo in termini di *probabilità*⁶¹. "Il calcolo crea una coerenza interna che rende i risultati del calcolo né veri né falsi, ma almeno plausibili. In questo modo si dà un ordine alla contingenza e si rende più trasparente un ambiente che è e resta intrasparente"⁶². Il calcolo dei rischi si inserisce nell'autoreferenzialità sistemica dei processi di selezione-complicazione-selezione della complessità ambientale con la quale il sistema si confronta senza smarrire l'identità di funzione. Anche le informazioni che derivano dal calcolo statistico vengono, quindi, elaborate dalla specifica modalità sistemica di adattamento alla complessità ambientale che si interfaccia con differenti livelli di incertezza decisionale, aperti al rischio della selezione. "Se non c'è nessuna decisione esente da rischi in modo garantito, bisogna lasciar perdere la speranza che si possa passare dal rischio alla sicurezza aumentando la ricerca e il sapere. L'esperienza pratica insegna piuttosto il contrario: quanto più si sa, tanto più si forma una consapevolezza del rischio"⁶³. In altri termini, quanto più complesso è il calcolo

59 N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 84.

60 N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 89.

61 Sulla distinzione tra calcolo del rischio e rischio della sua misurazione, cfr. N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., pp. 15-16.

62 A. Cevolini, *op. cit.*, p. 29. Sull'intrasparenza sistemica, luogo privilegiato per l'osservazione dei processi di differenziazione funzionale, cfr. N. Luhmann, *The Control of Intransparency*, in "System Research and Behavioural Science", XIV (1997), 359-71.

63 N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 39.

delle attribuzioni causali e delle conseguenze decisionali, tanto più imponenti saranno gli esiti non voluti rispetto ai risultati attesi e, parallelamente, aumenteranno le limitazioni rispetto agli scopi da conseguire⁶⁴. "Cercare la razionalità significa spostare il baricentro verso ciò che non è disponibile e si finisce quindi per fallire"⁶⁵. L'informazione, in definitiva, non informa sulle decisioni da adottare, ma muta l'indeterminatezza delle possibilità decisionali nel rischio di assumere, o meno, una decisione concreta⁶⁶. In tale processo, la nozione di rischio si rivolge alla differenza temporale tra un prima e un poi rispetto alla decisione e alla differenza nella valutazione della situazione prima e dopo il verificarsi dell'evento rischioso. "Rischiose sono soltanto le decisioni di cui ci si rammaricherebbe nel caso accadesse qualcosa di dannoso (...). Non si tratta qui solo di crescita dei costi, la quale da sola non fa sì che ci si rammarichi della decisione stessa. Il concetto mira piuttosto proprio alla paradossia della contraddizione nel giudizio prima e dopo l'evento"⁶⁷. Il rischio dipende dalle modalità con le quali una situazione è analizzata e valutata, nonché dalla rappresentazione soggettiva delle conseguenze dell'agire, ovvero, della decisione. Si parla di rischio quando si assume una decisione senza la quale non sorgerebbe alcun danno: per la definizione del rischio non è determinante l'anticipata percezione dei danni da parte del decisore o da parte del contesto, ma la contingenza di questi e la loro evitabilità. "Non si tratta della questione dei costi che si possono calcolare e valutare rispetto agli utili; si tratta piuttosto di una decisione della quale, *come si può prevedere*, ci si pentirà se dovesse subentrare un danno che si sperava di poter evitare"⁶⁸. L'assunzione

64 Cfr. *ivi*, p. 137.

65 *Ibidem*.

66 Cfr. A. Cevolini, *op. cit.*, p. 29. "Il ricorso al calcolo allarga i margini dell'incertezza con la quale ci si può confrontare, offrendo la possibilità di assorbirla mediante decisioni che riproducono nella società la consapevolezza dei margini d'incertezza che si lascia amministrare", *ivi*, p. 30.

67 N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., pp. 89-90.

68 *Ivi*, p. 19. "La prevenzione, se la si prende sul serio, non può essere resa compatibile con la differenziazione della società, in quanto questo richiederebbe l'impiego

del rischio dispone del futuro nel medium probabilità/improbabilità, portando il presente ad assumere forme – presenti futuri, cioè rappresentazioni anticipate di eventi futuri – che nel concreto potranno essere confermate o rigettate⁶⁹. La consueta definizione del rischio, ottenuta mediante il riferimento al suo opposto rappresentato dalla sicurezza, appare pertanto a Luhmann ambigua e vuota in quanto ogni contesto funzionale riproduce la propria differenziazione mediante l'incertezza degli esiti procedurali che offrono occasioni di riduzione e, al contempo, di aumento della complessità sociale: il futuro è sempre incerto⁷⁰. La società complessa si “converte al rischio”⁷¹. La concezione sistemica evita, quindi, l'illusione che l'aumento della sicurezza coincida con una diminuzione dei rischi: come tutte le forme di precauzione, anche le decisioni assunte per la sicurezza hanno costi da attribuire e, alle volte, il rimedio prescelto per preservare dal pericolo può avere un costo più elevato, ovvero rappresentare un rischio maggiore, del pericolo che si intendeva evitare⁷². Da questa prospettiva, “l'assicurazione non è più razionale per il fatto che genera più sicurezza, ma solo perchè dà all'incertezza la forma del rischio (...). La decisione, a sua volta, non trasforma l'incertezza in qualcosa di certo, ma assorbe soltanto l'incertezza con la quale il decisore si confronta di volta in volta, aggiungendo ad essa l'incertezza di aver preso (o non aver preso) la decisione giusta”⁷³.

4. IL RISCHIO DELL'ASSICURAZIONE CONTRO I PERICOLI

Le procedure assicurative si inseriscono nella contingenza degli orizzonti temporali e,

di mezzi che come succedanei interverrebbero drasticamente in altri ambiti funzionali”, N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 183. Sulla prevenzione dei rischi, cfr. *ivi*, pp. 39 sgg.

69 Cfr. N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 85.

70 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 4.

71 N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 84.

72 Cfr. A. Cevolini, *op. cit.*, p. 33.

73 *Ivi*, pp. 35-6.

limitando le possibilità delle parti di reagire spontaneamente ad un'eventuale violazione degli obblighi contrattuali, esse operano la separazione e la ricombinazione di passato e futuro: le suddette dimensioni temporali si mostrano alle parti del contratto rispettivamente a breve termine, dal lato di chi vende l'assicurazione, e a lungo termine, dal lato di chi compra l'assicurazione⁷⁴. È il premio a determinare il vincolo temporale sia tra i soggetti coinvolti nel rapporto assicurativo, sia a livello sociale, stabilendo un contingente nesso funzionale tra il passato della decisione e le incognite di situazioni future. Si può notare allora come, nel processo comunicativo appena descritto, il contratto assicurativo, oltre a rappresentare il bene scambiato dalle parti, riproduca efficacemente il meccanismo di contemporaneo aumento e riduzione della complessità ambientale sostenibile dal sistema e attuato per mezzo della decisione. “L'assicurazione limita drasticamente la possibilità di poter contare su un tempo disponibile, ma in questo modo le aumenta vertiginosamente e fornisce alla società uno strumento per fronteggiare un ambiente più complesso”⁷⁵. Se le assicurazioni rappresentano una forma di previdenza attraverso la quale la società reagisce alle incertezze auto-prodotte con il differire le incognite ambientali ad un ambito di decisione puramente economico⁷⁶, ciò significa, parallelamente, che le assicurazioni producono inediti rischi sia per il soggetto che si accinge a firmare il contratto assicurativo, sia per la compagnia di assicurazione che, come è evidente, effettua un'attività rischiosa sotto il profilo finanziario⁷⁷. L'istituzione delle assicurazioni non produce, di conseguenza, più sicurezza, ma nuovi rischi che derivano dal mutare l'incertezza del futuro nel rischio, statisticamente controllabile, di stipulare contratti assicurativi e nel rischio, individuale, di accettare o meno l'offerta di assicu-

74 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 78.

75 A. Cevolini, *op. cit.*, p. 20.

76 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, cit., p. 81.

77 Cfr. *ivi*, p. 61.

rarsi⁷⁸. “Se si domanda non quale *bene* venga commercializzato, bensì quali decisioni vengano rese possibili e quindi debbano essere prese, diventa chiaro che non si fa commercio di sicurezza, bensì di rischi”⁷⁹. La sicurezza, generata dalla compensazione finanziaria e prevista a titolo di risarcimento dell’eventuale danno, appare come una sicurezza relativa che non protegge dal verificarsi del pericolo temuto e in previsione del quale si è deciso di stipulare il contratto, ma agisce solo a posteriori, come compensazione finanziaria delle conseguenze scaturite dall’evento dannoso. La razionalità dell’assicurazione non si rinviene, dunque, nel generare labili certezze ma nell’offrire all’incertezza la forma del rischio, così come la decisione non trasforma l’incertezza in qualcosa di certo, ma è diretta ad assorbire le incognite del futuro che vanno a sommarsi all’incertezza di aver effettuato, o meno, la scelta corretta⁸⁰. È qui riproposto il meccanismo di contemporaneo incremento e selezione della complessità sistemica mediante procedure funzionali di riduzione del reale. Il sistema assicurativo si adatta all’ambiente tramite processi di apprendimento e, nel compiere le operazioni di differenziazione funzionale, si orienta alla differenza fra ciò che è assicurabile e ciò che non lo è: l’unico pericolo non assicurabile è la possibilità che il denaro cessi di circolare, ipotesi che segna lo spazio non marcato dalla differenza fra ciò che è assicurabile e ciò che non lo è⁸¹. L’assicurazione, con il pagamento del premio, prefigura nel presente il passato di cui si potrebbe avere bisogno in futuro stabilendo, mediante la decisione di stipulare il contratto assicurativo, un collegamento tra le dimensioni temporali⁸². In tale procedimento, il calcolo del rischio, o *risk management*, appare come anticipazione di una valutazione retrospettiva che solleva una pretesa di razionalità la quale, paradossalmente, è riferita all’impossibilità di assumere una decisione razionale⁸³.

78 Cfr. *ibidem*.

79 Ivi, p. 60.

80 Cfr. A. Cevolini, *op. cit.*, pp. 35-6.

81 Cfr. *ivi*, p. 41.

82 Cfr. *ivi*, p. 25.

83 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell’assicurazione*, cit., p. 95.

Nella società complessa e funzionalmente differenziata, anche l’incertezza acquisisce, infatti, i caratteri della riflessione sollevati nella pretesa, mai totalmente colmata, di calcolare l’incalcolabilità delle opzioni di riduzione del reale⁸⁴. “Ogni osservazione porta con sé un punto cieco che non si lascia illuminare. Il calcolo dell’incalcolabile dovrebbe co-calcolare anche se stesso e la propria impossibilità di calcolare la realtà reale”⁸⁵. Nei sistemi autoreferenziali, la pianificazione e l’orientamento procedurale non sono determinati *a priori*, cioè in modo da prevedere le fasi dello sviluppo sistemico e le modalità di relazione con l’ambiente: la pianificazione può realizzarsi solo nella costante apertura all’esterno e nella chiusura di riduzione del reale mediante la decisione che attenua lo scarto di complessità tra il contesto differenziato funzionalmente e quello ambientale, in un processo di riorganizzazione e di incessante adattamento comunicativo. L’orientamento costituisce “un processo di riduzione delle differenze, che viene contrassegnato da obiettivi, vale a dire che cerca di ridurre la differenza tra obiettivo e realtà. Il risultato non è prevedibile né controllabile dal sistema, ma è influenzabile con un continuo riorientamento, vale a dire contrassegnato da altre differenze”⁸⁶. La razionalità sistemica risale alla differenza⁸⁷, descritta dalle procedure di autopoiesi funzionale e, di conseguenza, “se si rinuncia alla differenza collassa anche la descrizione”⁸⁸. Il nesso tra decisione e rischio riproduce, in definitiva, il collegamento sistemico tra complicazione e selezione del reale attraverso il quale gli ambiti funzionali costruiscono i propri ambienti a complessità ridotta e, collegando la contingenza degli orizzonti temporali, sottopongono a prova tali costruzioni il cui esito coincide con il perdurare o meno della differenziazione⁸⁹. In altri termini, le operazioni sistemiche si svolgono attraverso

84 Cfr. *ivi*, p. 42.

85 *Ivi*, p. 47.

86 N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 128.

87 Cfr. *ivi*, p. 48.

88 N. Luhmann, *Il nostro futuro dipende dalle decisioni*, cit., p. 91.

89 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 15.

so reti di decisioni in grado di confermarsi o di correggersi e, poiché le decisioni vengono riflessivamente osservate come selezioni contingenti, il rischio della loro attuazione coincide con il rischio della specifica modalità di connessione degli orizzonti temporali⁹⁰. La decisione del sistema, lungi dall'essere definita come libera scelta tra differenti alternative⁹¹, diviene dunque il concetto cardine che collega il tempo al rischio: essa è interpretata dai termini della continuità/discontinuità, ovvero, mediante la dimensione temporale di un passato che già è avvenuto, e di un futuro che si appresta ad essere, laddove il presente è il tempo della decisione. Quest'ultima, con l'affermarsi delle forme di differenziazione funzionale, ha perduto in Luhmann la capacità di "presentare" e di "rappresentare" il mondo attraverso le tradizionali categorie spazio-temporali per coincidere con la posizione dell'osservatore nel distinguere presenti/passati e passati/futuri⁹². La decisione, contemporaneamente, collega e separa, nel presente, il passato e il futuro facendo sorgere una *differenza che è prodotta e ordinata* dalla stessa selezione sistemica⁹³. "Poiché il tempo si dà sempre in ogni esperienza vissuta dotata di senso e poiché in qualunque momento si può prestare attenzione alla differenza fra 'prima' e 'dopo', questo può accadere soltanto attraverso un *rientro del tempo nel tempo*⁹⁴. Attraverso la forma della de-

cisione il tempo diventa riflessivo"⁹⁵. L'adozione della distinzione passato/futuro consente ai sistemi sociali di definire le dimensioni temporali mediante la *forma* presente della decisione: quest'ultima, nel presente, dà forma al tempo, lo *informa* nella distinzione del passato e del futuro all'interno della quale il sistema può oscillare attraverso atti intenzionali della coscienza o mediante tematizzazioni comunicative. "Lo sguardo rivolto al futuro è sempre legato, perciò, ad una funzione di oscillazione (...). Il sistema tiene il proprio futuro aperto in vista di possibilità di oscillazione sempre diverse e di decisioni sempre nuove"⁹⁶. Il carattere ignoto del futuro apre il sistema a inedite occasioni di selezione del reale sostenendo l'incremento della complicazione interna e ambientale. Il futuro, insomma, costituisce una risorsa indispensabile per decidere⁹⁷, funzionando come "attrattore"⁹⁸ di possibilità co-

che viene distinto; al sistema infatti appartiene la capacità di costruire ulteriori distinzioni per indicare oggetti, simboli, concetti ed elementi che sono identici nella funzione di differenziazione sistemica e, al contempo, distinti per permettere lo svolgimento dei processi. L'osservazione, così, si basa sulla derazionalizzazione soggettiva, ossia, sulla propria inosservabilità e sul paradosso del risultato. "Il mondo può osservare se stesso ritirandosi nell'inosservabile", *ibidem*. La distinzione, operata per indicare una forma, *ri-entra* nella forma.

95 N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione*, cit., p. 69.

96 Ivi, pp. 72-73. Va sottolineato come Luhmann attribuisca al passato una *funzione di memoria* che opportunamente distingue tra il ricordo e l'oblio, mentre al futuro assegni una *funzione di oscillazione* che offre all'incertezza una forma specifica, non prevedibile, ma in grado di relazionarsi con la imprevedibilità degli eventi, cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., pp. 12-13. L'ignoto viene sostituito dalla forma binaria memoria/oscillazione di mutare le irritazioni sistemiche in *informazioni* versate all'incremento delle capacità selettive del sistema, cfr. *ibidem*. Passato e futuro si *integrano* in modo altamente selettivo - senza che tale integrazione venga presupposta da un ordine naturale o metafisico -, nella combinazione di memoria e oscillazione. Con il relazionarsi alla contingente amministrazione della contingenza, il passato e il futuro garantiscono il perdurare della differenziazione funzionale, cfr. *ivi*, p. 13. In questo senso, le decisioni sono sempre nuove, poiché esse introducono nuovi passati e nuovi futuri, cfr. *ibidem*.

97 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione*, cit., p. 72.

98 Cfr. *ivi*, p. 89.

90 Cfr. *ivi*, p. 16.

91 Cfr. *ibidem*.

92 Cfr. *ivi*, p. 9.

93 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione*, cit., p. 69.

94 "Si proietta una distinzione come forma a due lati, all'interno della quale il sistema può oscillare attraverso atti intenzionali della coscienza o tematizzazioni della comunicazione. E anche le distinzioni possono essere distinte", *ivi*, p. 71. L'osservazione, indicata quale luogo della derazionalizzazione soggettiva è definita da Luhmann come "fusione di due paradossi come il multi-mega-paradosso", N. Luhmann, *Observing Re-entries*, in "Graduate Faculty Philosophy Journal", XVI (1993), n. 2, p. 487. Il primo paradosso riguarda il fenomeno della differenziazione in funzioni; il sistema, nell'operare, si distingue dall'ambiente osservando entrambe i lati della forma sistema/ambiente. Questa distinzione, successivamente, è ricondotta alla forma sistemica, giacché *ri-entra* nella specifica razionalità procedurale e funzionale. Il secondo paradosso riguarda l'identità di ciò

municative. Nel processo appena descritto, si può notare altresì come il presente funga da “scatola chiusa”, da “punto cieco” (*blind spot*), o angolo di osservazione dal quale manca la visibilità dei singoli lati della forma passato/futuro e che, proprio per tale ragione, consente all’osservatore di distinguerli *entrambi*⁹⁹. Il presente viene, allora, concepito come la “posizione dell’osservatore, che osserva il tempo con l’aiuto della distinzione tra passato e futuro e che proprio perciò deve trattare il proprio osservare come terzo escluso. Se si schematizza così il tempo, il presente stesso è l’insicurezza del tempo, la non osservabilità dell’osservare”¹⁰⁰. Il presente attualizza la contemporaneità della forma passato/futuro e traccia la *differenza* tra le dimensioni temporali con l’essere il *terzo escluso* dalla forma temporale. Il presente è la macchia cieca di tale osservazione, “il ‘dovunque e in nessun luogo’ di questa concezione del tempo; oppure si potrebbe anche dire che esso è la rappresentazione della contemporaneità nel tempo”¹⁰¹. Ogni valutazione del rischio può effettuarsi e dipende, quindi, dal presente il quale, poiché apre a meccanismi riflessivi di osservazione del reale, costituisce il presupposto indispensabile di ogni selezione¹⁰². “La decisione è la risposta al problema di un tempo con/senza un presente”¹⁰³, essa si sperimenta nella ricerca di alternative¹⁰⁴, di funzionalità funzionali, rivoluzionando il classico modello processuale del tempo che vede gli eventi susseguirsi in sequenza previsionale¹⁰⁵. Ora il passato non indica stati ma attiene alla contingenza operativa e il futuro è proiettato ai possibili orizzonti selettivi¹⁰⁶. Le decisioni, quindi, sono definite come *eventi* di uno *speciale tipo*¹⁰⁷ che connettono, attraverso rela-

zioni ricorsive, un passato autodescritto ad un futuro che si autodescrive, seguendo lo schema: decisione/aumento della complessità sociale e rischio/selezione/aumento del rischio¹⁰⁸. “La sicurezza non esiste se non nell’istante attuale. Soltanto l’insicurezza può essere rappresentata come qualcosa di duraturo. Per mezzo del concetto di rischio l’insicurezza appare riflessivamente nella decisione, così che la decisione vede se stessa come causa di un danno possibile”¹⁰⁹. Il rischio appartiene alla decisione quanto al non decidere¹¹⁰ poiché anche l’incertezza è autoriferita¹¹¹. “Il fatto che processi decisionali con effetti di portata globale dipendano da organizzazioni fa sì che ciascuno si senta *escluso* e *coinvolto* praticamente in tutte le decisioni”¹¹². Nella scelta, la distin-

passato ed è, quindi, immutabile in raffronto alle peculiarità temporali; il secondo coincide, invece, con il momento presente, descrivendolo come “un presente continuamente attuale, mentre tutto il futuro è in avvicinamento, e tutto il passato si allontana”, N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 17. È da notare come le due prospettive nell’escludersi a vicenda possano, tuttavia, essere delineate solo attraverso il reciproco rimando negativo: l’una mantiene, infatti, costante il principio di identità, mentre l’altra va a modificarsi continuamente laddove la conservazione degli stati è rivolta al procedere verso nuove acquisizioni comunicative mentre la selezione si risolve nell’affermazione di inedite possibilità di complicazione sistemica. “L’identità degli eventi rappresenta ciò che costituisce la problematica temporale degli stati, cioè, il procedere del presente che (...) deve sempre aspirare alla conservazione e a nuove acquisizioni”, *ivi*, p. 18. Gli stati, rivolti al presente dell’esperienza, interpretano e semplificano la complessità ambientale in modo tale che gli *eventi* assumano il valore e il ruolo di informazioni per il sistema e possano venire così selezionati da quest’ultimo, *cfr. ibi*, p. 22.. La teoria luhmanniana considera gli stati e gli eventi - l’evento come stato, ma anche lo stato degli eventi - nella loro reciproca distinzione e unità funzionale, cioè come lati della forma sistema/ambiente. “Il dualismo di queste prospettive che si escludono vicendevolmente garantisce questa completezza e libera l’uomo dall’idea per lui inconcepibile che tutto possa variare contemporaneamente. In altre parole il tempo si costituisce come complessità illimitata e tuttavia riducibile”, *ibidem*.

108 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 12.

109 N. Luhmann, *Il rischio dell’assicurazione*, cit., p. 88.

110 Cfr. *ivi*, p. 92.

111 Cfr. *ibidem*.

112 *Ivi*, p. 99. La distinzione tra decisori e coinvolti

99 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 9.

100 N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 53.

101 *Ibidem*.

102 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 9.

103 *Ivi*, p. 10.

104 Cfr. *ivi*, p. 12.

105 Cfr. *ibidem*.

106 Cfr. *ibidem*.

107 Cfr. *ibidem*. Va qui accennata la distinzione tra *evento* e *stato*. Il primo accade indipendentemente dalla sua qualifica come evento futuro, presente o

zione tra decisori e coinvolti si rigenera costantemente: essa rappresenta, infatti, una delle condizioni funzionali di sopravvivenza della società complessa¹¹³, nella quale si coopera con “riserva di revoca”, cioè in base ad un coordinamento momentaneo delle operazioni¹¹⁴. La stabilità, cercata e rinvenuta nella contingenza, rappresenta il presupposto dell'autopoiesi funzionale dei sistemi sociali che chiedono un costante orientamento a ciò che potrebbe essere altrimenti. “Il senso dell'identico non consiste più nel basarsi su se stesso bensì nella sua capacità di mettere in ordine altre possibilità”¹¹⁵. La società complessa è “scioccata dai suoi rischi”¹¹⁶ e rifugge dall'integrare i contingenti tasselli dei puzzle che la descrivono mediante principi ultimi o trascendenti, comunque esterni alla funzione del sistema e alle sue pratiche comunicative, la cui assunzione andrebbe a costituire pur sempre un rischio¹¹⁷. “La chiave sta quindi non nella ricerca di criteri, regole o principi immutabili, ai

potrebbe condurre a situazioni di potenziale conflitto in circostanze nelle quali le decisioni vengano assunte da organizzazioni basate sul principio di appartenenza, cfr. *ibidem*. Sulla dimensione universale del coinvolgimento nelle decisioni, come caratteristica della società complessa, cfr. N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 128.

113 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione*, cit., p. 100. Sulla distinzione e sul ruolo di decisori e coinvolti nelle scelte cfr. N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., pp. 118-142.

114 Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione*, cit., p. 102. “Il modo migliore per instaurare la comunicazione a queste condizioni sarà quello di produrre non ‘agire comunicativo’ (nel senso di Habermas), bensì al contrario comunicazione strategica (...). Il risultato non dovrebbe dipendere dalla verità o dalla sincerità dei partecipanti, poiché questo vorrebbe dire: costruire sulla base di supposizioni che non possono essere controllate nella comunicazione. Il risultato piuttosto dovrebbe essere fabbricato come costruzione sociale. In definitiva la pretesa di ‘partecipazione’ dovrebbe essere ridimensionata, il diritto all'informazione invece dovrebbe essere rinforzato”, *ivi*, p. 103. Sulla semantica della partecipazione e sul nesso tra sistema giuridico e sistema politico nella gestione dei rischi della società complessa si veda N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., pp. 165-198.

115 N. Luhmann, *Esistono ancora norme indispensabili?*, cit., p. 109.

116 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 18.

117 Cfr. *ivi*, p. 19.

quali ci si possa ancora attenere a queste condizioni, bensì nella probabilità di errori commessi nella valutazione dei rischi e nella possibilità di evitare questi errori”¹¹⁸. Decidere, scegliere, equivale a scendere alla soglia del paradosso della decisione¹¹⁹ che coincide con il tentativo di normalizzare l'improbabile¹²⁰. La teoria sistemica, pertanto, non offre prognosi ma guarda, piuttosto, alla tradizione stoica ed invita ad affrontare qualsiasi cosa accada, in seguito a proprie o altrui decisioni, con distacco e, soprattutto, con dignità¹²¹.

Arianna Maceratini è ricercatrice in Filosofia del Diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Macerata e docente di Informatica Giuridica presso il Corso di Classe di Scienze dei servizi giuridici dell'Università degli Studi di Macerata. Tra i suoi lavori, *Procedura come norma. Riflessioni filosofico-giuridiche su Niklas Luhmann*, Torino 2001, *Discorso e norma. Profilo filosofico-giuridico di Jürgen Habermas*, Torino 2010.

arianna.maceratini@unimc.

118 N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione*, cit., p. 88.

119. N. Luhmann, *Esistono ancora norme indispensabili?*, cit., p. 53.

120 N. Luhmann, *Il nostro futuro dipende da decisioni*, cit., p. 96.

121 Cfr. N. Luhmann, *Modern Society*, cit., p. 19.

Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico

Davide De Sanctis

ABSTRACT

Quando la nozione di feticismo compare in un contesto scientifico, si è soliti associarla al concetto di "primitivo", e perciò a quanto di esso ritorna, più o meno inquietantemente, dentro la contemporaneità. Lo scopo di questo saggio è mostrare come Auguste Comte, passo dopo passo e in particolare nelle opere più tenacemente ignorate dalla tradizione critica, arrivi a fare di questa categoria un asse portante del suo positivismo, saldandola irrevocabilmente ad altre innovazioni concettuali dell'epoca moderna, come quelle evocate da neologismi quali "sociologia" e "altruismo".

When the feticism's notion appears in a scientific context, this is generally associated with the concept of "primitive", and thus with something that breaks out into contemporaneity, more or less disturbingly. The purpose of my essay is to show how Auguste Comte, especially in those works that has been persistently overlooked by traditional literary criticism, has progressively turned this category into a central one of his positivism, by irrevocably relating it to other conceptual innovations of modern era, like those evoked by neologisms such as "sociology" and "altruism".

*Tra Schopenhauer e Comte, alla fine ho dovuto fare una scelta; e progressivamente, con una sorta di entusiasmo deluso, sono diventato positivista.**

M. Houellebecq

1. UNA NOZIONE PROBLEMÁTICA

Molto probabilmente Comte incontra nel feticismo una categoria tipico-ideale

* Le opere di Auguste Comte citate abbreviando corrispondono alle seguenti sigle:

- C, seguito dal numero del volume e da quello di pagina = *Corso di filosofia positiva*, trad. parz. di F. Ferrarotti, Torino, 2 voll., 1967.

- S, seguito dal numero del volume e da quello di pagina = *Système de politique positive*, Paris, 4 voll., 1851-1854.

- OFS, seguito dal numero di pagina = *Opuscoli di filosofia sociale*, trad. di A. Negri, Firenze, 1969.

- SS, seguito dal numero di pagina = *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité* (1856), Paris, 2000.

messa a punto nell'ambito della nascente scienza delle religioni, elaborata in seguito allo shock causato dalle credenze osservate presso le popolazioni dei continenti extra-europei, e usata per classificare una mentalità collettiva del tutto difforme rispetto a quella cui era possibile risalire attraverso la tradizione antica e medievale¹. Un'occasione molto ghiotta per chi, come il fondatore della filosofia positiva, andava proponendo l'adozione di un sistema di pensiero alternativo a quello metafisico, interpretato, a sua

¹ Il termine "feticismo" era stato introdotto da Charles de Brosses, con la pubblicazione del suo *Du culte des dieux Fétiches* (1760), che di fatto inaugurava, attraverso il *Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie* (questo il sottotitolo del libro), il metodo comparativo nello studio delle religioni. Per un'analisi di tale vicenda, vedi A. M. Iacono, "L'ambiguo oggetto sostituito. Il feticismo prima di Marx e Freud", in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, 2001, pp.35-59.

volta, come semplice trasposizione di quello teologico, e ritenuto responsabile della “stagnazione” politico-morale in cui versava la società post-rivoluzionaria.

Allo stesso tempo però, proprio in ragione del suo carattere profondamente difforme rispetto ai successivi sviluppi, il feticismo sembra una categoria non immediatamente rispondente alla prima legge, invariabile e necessaria, della sociologia, secondo cui i fatti sociali non possono che assumere una forma prima teologica, poi metafisica, e in fine positiva. In altri termini, con l'introduzione nel discorso sociologico di questa specie arcaica di religiosità, che non aveva prodotto, contrariamente al politeismo e al monoteismo, alcuna rappresentazione della divinità, si trattava di capire in che termini andasse ridefinito quello ‘teologico’ per poter continuare a considerarlo come il primo stadio. E quindi di comprendere in che rapporti questo fosse con la successiva ontologia “metafisica”, la quale, pur avendo preso congedo dal precedente patrimonio di credenze, sembrava, ciononostante, continuare a replicarne il medesimo schema di riferimento. Insomma, l'ipotesi dalla quale muovo è che il feticismo abbia funzionato come una sorta di nozione di riserva indispensabile alla piena determinazione della teoria sociologica, sfruttando la quale Comte ha potuto cominciare a disintegrare sempre più nettamente la teologia dalla religione, in modo da poter concepire quella teologico-metafisica come una fase unitaria, ma relativa e transitoria dello sviluppo sociale, permettendogli di non assolutizzare tale sistema di pensiero proprio mentre cercava di lasciarselo definitivamente alle spalle. Senza per questo dover rinunciare a una risorsa culturale tanto potente sul piano sociale come quella evocata dalla parola “religione”.

Per questo motivo, le diverse connotazioni che il feticismo assume nel corso della sua vasta produzione, e lo spazio sempre maggiore che Comte gli riserva nel tragitto che lo porta dalla positivizzazione delle scienze alla fondazione, per certi versi sorprendente, di una nuova religione, sembrano particolarmente adatte a testare, oltre le semplificazioni troppo a lun-

go ripetute, la complessità della sua proposta teorica.

2. IL FETICISMO INTELLETTUALE

La soluzione provvisoriamente adottata nei primi scritti, e poi più strutturalmente formulata nella “Lezione 50” del *Corso di filosofia positiva*, consiste nell'integrare il feticismo all'interno dello stato teologico, ipotizzandolo come il più rudimentale ordinamento delle concezioni umane che procedono secondo lo schema esplicativo delle cause. Uno schema che accomuna tutti i procedimenti mentali pre-positivi e che consistente nel ricondurre i fenomeni osservati a un'istanza sovra-immanente, ultima e immaginaria, che determinandone lo svolgimento ne spiega l'origine, il principio, o, appunto, la causa.

In questa lezione, una delle più brevi dell'opera, convergono, come si evince dal titolo, una serie di tematiche difficilmente riducibili a unità: «*Restrizione [réduction] preliminare [préalable] dell'insieme dell'elaborazione storica. Considerazioni generali sul primo stato [état] teologico: età [âge] del feticismo. Spontanea formazione [ébauche] del regime teologico e militare*» [C1,379-439]. Come indica la punteggiatura, la prima parte, non tratta direttamente del feticismo, ma funziona da introduzione generale intesa a chiarire in che modo sarà utilizzato il metodo storico che deve presiedere all'elaborazione della “dinamica sociale”, diffusamente trattata nelle lezioni successive. Mentre, nell'ultima parte, l'indagine si concentra sugli elementi ‘spontanei’ di uno sviluppo teologico-militare già estraneo al tipo-ideale del feticismo.

Inquadrato in questa problematica cornice, il «puro feticismo», viene definito come «il primo regime mentale dell'umanità» [C1,455], dove il significato del termine “primo” si distacca, anche se a fatica, da quello, inutilizzabile, di origine. Un concetto, quest'ultimo, che, al pari di quello di causa, va scrupolosamente espulso dal novero di quelli ammessi in filosofia positiva. Il senso dell'affermazione va pertanto inteso alla luce del discorso che presenta quello storico come un metodo di «coordinamento

del passato umano, considerato solamente nelle sue fasi principali» [C1,444]. Un metodo che rende possibile concentrare l'osservazione su «una sola serie sociale» [C1,445], astrattamente configurabile come suddivisa in fasi distinte, per poter meglio individuare i passaggi consecutivi che ne caratterizzano l'andamento complessivo². In questo senso, l'antiorità del feticismo, risponde a un'esigenza «dogmatica» e rigorosamente logico-dimostrativa, piuttosto che essere una categoria residuale nella quale riunire le testimonianze storiche più risalenti e non assimilabili alla serie di quelle sociologicamente rilevanti. Lo statuto del feticismo è condizionato quindi dalla circostanza per quale: «la sociologia deve limitarsi a trarre dalla incoerente compilazione di fatti, già impropriamente qualificata come *storia*, le informazioni atte a mantenere in rilievo... le leggi fondamentali della socialità... per farla passare dallo stato concreto allo stato astratto, spogliandola dalle circostanze puramente particolari e secondarie»³ [C1,449]. Se questo dev'essere adottato come «il modo regolare di definizione delle varie epoche successive» [C1,453], bisogna tenere conto del fatto che la legge dei tre stadi successivi dello sviluppo umano non è sovrapponibile a nessuna delle scansioni temporali proposte dalla tradizione storiografica. La validità della legge in questione, quindi, non esclude, ma implica:

una incertezza secondaria... la quale proviene dalla progressione necessariamente ineguale di questi diversi

2 «L'estrema novità e la superiore difficoltà della scienza che mi sforzo di creare forse non mi permetteranno sempre di rimanere io stesso fedele a questo importante principio di logica positiva: maavrà almeno sufficientemente avvertito il lettore, che potrà quindi rettificare spontaneamente le involontarie deviazioni alle quali mi lascerò insensibilmente trascinare» [C1,453].

3 Perciò, la 'storia', per diventare un valido strumento di osservazione dei fenomeni sociali, deve smettere di essere guidata dalla puerile «curiosità irrazionale degli ottusi compilatori di aneddoti sterili» [C1,445], e assumere finalmente un «carattere essenzialmente astratto» [C1,449]: «nella ricerca delle vere leggi della socialità... la scienza deve infatti occuparsi principalmente dei fenomeni più comuni, che potrebbero essere facilmente percepibili anche da coloro che vi partecipano, dato che costituiscono il fondo principale della normale vita sociale» [C1,445].

ordini di pensieri che, non avendo potuto procedere di pari passo... hanno dovuto frequentemente far coesistere, per esempio, lo stato metafisico di una certa categoria intellettuale con lo stato teologico di una categoria posteriore, meno generale e più arretrata, o con lo stato positivo di una precedente, meno complessa e più avanzata [C1,453].

I tre tipi di pensiero, in altre parole, funzionano da criterio utilizzabile non tanto per differenziare tra loro le singole epoche storiche, ma per isolare, all'interno di ciascuna di esse, le differenti linee di tendenza secondo il grado rispettivo di incidenza. Se, in questo modo, non è possibile caratterizzare una fase storica attraverso uno e uno soltanto dei tre tipi di mentalità collettiva, isolabili in astratto, ma sempre più o meno mescolati nella realtà, occorre decidere a quale aspetto della progressione assegnare il ruolo di indice del «regime mentale» corrispondente, e in base a questa scelta caratterizzare un grado minimo a partire dal quale procedere per le osservazioni successive. Così, in questa prima fase di elaborazione del proprio sistema, per Comte non ci sono dubbi sul fatto che, tra le diverse linee di tendenza, quella che conviene selezionare, per facilitare l'osservazione dei fatti sociologicamente rilevanti, corrisponde a «l'ordine di nozioni fondamentali più particolare e più complesso, vale a dire quello delle idee morali e sociali, come quello che deve sempre fornire la base preponderante di una tale decisione» [C1,454]. In questo senso:

dovremo considerare, per esempio, l'epoca teologica ancora presente, finché le idee morali e politiche conserveranno un carattere essenzialmente teologico, nonostante il passaggio di altre categorie intellettuali allo stato puramente metafisico, persino quando lo stato veramente positivo sia già cominciato per le più semplici di esse [C1,454]⁴.

Il «puro feticismo» sarebbe allora quel regime mentale, in qualche misura muto quanto a

4 Sul complesso funzionamento della prima legge della sociologia comtiana, vedi M. Bourdeau, *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Paris, 2006: «plutôt que de trois états, il s'agit de trois formes d'esprit qui semblent avoir toujours coexisté à un degré ou à un autre et c'est seulement la prépondérance de l'un d'eux qui permet de parler d'état», p.113.

testimonianze storiche: «costantemente caratterizzato dalla libera e diretta manifestazione della nostra tendenza primitiva a concepire tutti i corpi esteriori, sia naturali che artificiali, come animati da una vita essenzialmente analoga alla nostra, con delle semplici differenze reciproche di intensità» [C1,455]. Un'ipotesi che sul piano sociologico ha il vantaggio di falsificare le due principali alternative, contrarie allo spirito positivo, messe in campo per organizzare i fatti storici. Da una parte, quella che presenta come 'prima' la «spontanea credenza a degli esseri soprannaturali, diversi e indipendenti dalla materia, passivamente sottomessa, in tutti i suoi fenomeni, alle loro volontà supreme» [C1,456], dall'altra, quella che presuppone una «infanzia ancor più imperfetta» nella quale l'uomo, «esclusivamente preoccupato della sua troppo difficile conservazione» [C1,457] sarebbe dedito soltanto «a una vita puramente materiale, di guerra o di caccia, senza alcuna manifestazione di bisogni intellettuali» [C1,458]⁵. La prima teoria che Comte elabora sul feticismo serve precisamente a sfuggire da questa falsa alternativa. Presentandolo come una mentalità abbastanza indeterminata da non lasciare tracce storiche ben identificabili, ma sufficientemente caratterizzata da permettere di comprendere tutto lo scarto che la separa dai successivi sistemi di pensiero. Grado minimo dello sviluppo intellettuale, il feticismo si caratterizza per una carenza totale di strumenti mentali di astrazione, e a questo titolo merita di stare ai margini di una storia, come quella che Comte si propone di svolgere nel *Corso*, in cui, «le idee politico-morali» si presentano come le astrazioni, più complesse

⁵ Sul debito che a questo proposito Comte contrae con il pensiero di Adam Smith, ha messo opportunamente l'accento G. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di Auguste Comte* (1975), trad. di F. Restaino, Comte, Milano, 1979, pp. 189-205: «Smith gli ha fornito il mezzo per stabilire da una parte che la speculazione è un bisogno originario e originale dello spirito umano e quindi che la teoria possiede un fine e un valore specifici, indipendentemente da qualsiasi rapporto con la pratica, e dall'altra che l'impero della teologia non è originariamente universale. Comte deve dunque a Smith due idee chiave del positivismo: la scienza non nasce dalla tecnica, la scienza non nasce dalla religione», pp.198-99.

e significative, sulle quali indicizzare lo sviluppo sociale. Restano pertanto inevitabilmente in ombra gli effetti sociologici di un funzionamento mentale diverso da quello che opera affidandosi alla ragione astratta.

Se è lo sviluppo intellettuale a decretare in che modo vada condotta l'indagine storica ritenuta più sociologicamente pertinente, bisogna allora verificare l'ipotesi secondo la quale «l'uomo, ovunque, ha cominciato con il feticismo più grossolano e l'antropofagia più pronunciata» [C1,456], per poi osservare come l'intelligenza «emerge gradatamente da quelle tenebre primitive» [C1,459], così da poter, in fine, delineare quel processo di civilizzazione dentro il quale gli uomini si trovano «fortunatamente abbastanza lontani dal feticismo da non concepirlo più con facilità» [C1,460]. Scavando una distanza che rimane colmabile solo varcando i confini della storia vera e propria, e riorientando l'osservazione sociologica sul funzionamento mentale degli animali "superiori", i quali manifesterebbero, «in caso di ozio sufficiente, una certa attività speculativa», per mezzo della quale «giungono automaticamente, allo stesso nostro modo, ad una specie di rozzo feticismo, che consiste sempre nel supporre i corpi esteriori, anche i più inerti, animati di passioni e di volontà più o meno analoghe alle impressioni personali dello spettatore» [C1,459]. Per mostrare tale coappartenenza tra mentalità feticista e intelligenza animale, Comte propone l'esempio dell'orologio, «questo ammirevole prodotto dell'industria umana», ipotizzando che «un bambino o un selvaggio» reagirebbero, vendendolo per la prima volta, in maniera esattamente analoga a «un cane o a una scimmia»: lo considererebbero cioè come «una specie di animale vero e proprio, con i suoi gusti e le sue inclinazioni» [C1,459]. Se questo basta ad affermare «un feticismo radicalmente comune» tra uomo e animale, l'esempio dell'orologio, non può dire molto di più sul reale funzionamento complessivo di questo tipo di pensiero. Tutto quello che si può osservare è che c'è prima il trauma intellettuale e poi la sua elaborazione feticista, e che questo trauma coincide con la scossa causata da ciò che

appare come non razionalmente spiegabile. Da una parte, c'è il «torpore iniziale dell'intelletto umano», dall'altra, la «rigorosa spontaneità» e la «ingenuità elementare» [C1,462] della reazione feticista.

Coerentemente con quest'assunto di fondo, il feticista che Comte costruisce nel *Corso*, procede divinizzando «istantaneamente ogni corpo e ogni fenomeno in grado di attirare con una certa energia la debole attenzione dell'umanità nascente» [C1,461]. L'immaginazione, destinata a dominare esageratamente la ragione lungo tutto l'arco dello sviluppo teologico e metafisico, svolge pertanto, nel caso di quest'interpretazione del feticismo, un ruolo ambiguo, che consiste nel fare degli «esseri reali» la sede («fittizia») di processi psichici e morali effettivamente prodotti dall'uomo, senza per questo arrivare a costruire esseri del tutto immaginari, come invece farà la teologia con le sue «divinità» (politeiste o monoteiste), e la metafisica con sue le «entità» astratte:

l'intelletto umano... era allora perfino dispensato dal creare la facile finzione dei diversi agenti soprannaturali, limitandosi a credere quasi passivamente all'inclinazione naturale che ci induce a trasportare all'esterno quel sentimento di esistenza di cui siamo interiormente penetrati, il quale, sembrandoci in un primo tempo spiegare sufficientemente i nostri fenomeni, ci serve immediatamente da base uniforme alla interpretazione assoluta di tutti i fenomeni esteriori [C1,462].

Dove ciò che emergere ancora molto chiaramente è il protagonismo che Comte, in questa fase, assegna al ruolo dell'intelletto, adibito a soddisfare un atavico bisogno di spiegazione razionale dei fenomeni osservati, mentre solo in maniera residuale si fa riferimento al «sentimento di esistenza», prestato ai fenomeni esteriori. Il feticismo, in altri termini, è affrontato, coerentemente con il taglio dato al *Corso*, come metodo per organizzare e spiegare i dati dell'esperienza: il feticismo come «filosofia». Perciò, «un simile atteggiamento filosofico», «questa prima filosofia», è principalmente rivolta al «mondo inanimato», e utilizzata per «tutti i suoi fenomeni di qualche importanza», in

particolare per quelli che «hanno certamente prodotto a lungo sull'umanità» una «impressione fondamentale di terrore superstizioso» [C1,462]. Il verificarsi di «uno spettacolo più o meno misterioso» [C1,463] è perciò la condizione necessaria affinché questo feticismo si attivi. Producendo il grado di «maggiore estensione intellettuale dello spirito teologico» [C1,472], rispetto al quale, il resto dello sviluppo, è rappresentabile come un processo di progressiva concentrazione e innalzamento dell'astrazione intellettuale. Pertanto, il teorema dello sviluppo umano, viene così formulato da Comte:

il senso dell'evoluzione umana consiste soprattutto nel diminuire sempre più l'inevitabile preponderanza, necessariamente sempre fondamentale, ma in un primo tempo eccessiva, della vita affettiva sulla vita intellettuale, o, secondo la formula anatomica, della regione posteriore del cervello sulla ragione frontale [C1,463].

Un «predominio... delle passioni sulla ragione» in cui, la «filosofia», non dovrà più incorrere, se vuole seguire la propria legge di sviluppo, e che invece il feticismo esprime al grado massimo, progressivamente attenuato dal successivo progresso teologico. Questo spiega perché, questa forma di pensiero, si collochi alla massima distanza possibile dallo «stadio positivo», che in qualche modo rappresenta, in questa fase nascente del metodo sociologico, il polo diametralmente opposto dello sviluppo umano.

Tuttavia Comte accenna al fatto che, per quanto ci si possa allontanare, si ritroverà sempre, alla base dell'esperienza religiosa (anche «nello stadio religioso più lontano dal punto di partenza»), «quel fondo primordiale, mai completamente dissimulato» [C1,461]. Ed è particolarmente suggestivo il fatto che, in questo punto, Comte, utilizzi la dizione, del tutto inusuale, di «stadio religioso», al posto di quella, meglio definita, di «stadio teologico», pur non avendo ancora minimamente pensato alla possibilità di adoperare la sua filosofia per una riedizione post-teologica della religione. Anche se, per adesso, si accenna al possibile ritorno del feticismo, e del «sentimento di piena sod-

disfazione” che ne è l’effetto, circoscrivendone l’eventualità a quelle situazioni eccezionali in cui «la vita affettiva acquista, per un qualsiasi motivo, un predominio molto vicino all’irresistibile», come succede a tutte quelle persone che «pensano naturalmente con il dietro della testa», nelle circostanze, evidentemente patologiche, dove riemerge, in qualsiasi fase dello sviluppo, individuale o collettivo, quello «stato molto pronunciato di timore e speranza» che è il prodromo della «ricaduta acuta verso il feticismo fondamentale» [C1,464].

Tirando le somme di questa prima versione del feticismo, potremmo allora dire che esso è deputato a rappresentare il polo fondamentalmente negativo delle successive acquisizioni evolutive che interessano la sociologia, e che la sua configurazione si ricava perciò dalla sottrazione delle principali attitudini psicologico-sociali che la filosofia positiva intende valorizzare, sia sul piano della divisione del lavoro materiale che su quello della concentrazione dello sforzo speculativo. L’adorazione del mondo così come appare impedisce, infatti, l’elaborazione di risorse «sia per riunire gli uomini che per governarli», mentre «la sede immediata di ogni divinità in un oggetto materiale nettamente determinato deve rendere il sacerdozio propriamente detto pressoché inutile» [C1, 469]. Quello che perciò, in questo primo “stadio fittizio” del funzionamento psichico, assolutamente non si produce è qualcosa che assomigli all’oggettività, da intendersi come ciò che si dà a disposizione di un’azione sociale guidata dall’elaborazione razionale. Non essendoci «cos’è semplicemente a disposizione, non esiste neanche un potere in grado di dirigerne l’utilizzazione, e «avendo ogni specifica azione umana il suo particolare aspetto religioso» [C1,469], risulta impossibile esercitare quell’azione complessiva di governo senza la quale la società non si dà né come ordine né come progresso⁶. Paradossalmente quindi, è

6 Comte, infatti, è fermamente convinto che: «sebbene possa essere utile e, in certi casi, anche necessario considerare l’idea di società facendo astrazione da quella di governo, è universalmente riconosciuto che queste due idee sono, in realtà, inseparabili» [corsivi nel testo], *Considerazioni sul potere spirituale* (1826), [OFS,254]. Vedi, nello stesso senso, il *Piano delle opere scientifiche*

sulla successiva sottrazione del religioso ad alcuni aspetti dell’azione sociale, che si innesta la forza civilizzatrice del sistema teologico. Mentre, ciascun feticista, è il «prete naturale» di quel culto «sostanzialmente personale e diretto», che gli impedisce di distinguere tra la propria interiorità e l’esteriorità del mondo:

lo spirito umano si trova inevitabilmente, nei confronti del mondo esterno, in uno stato abituale di vaga preoccupazione che, sebbene fosse allora normale e universale, produce tuttavia l’equivalente effettivo di una specie di allucinazione permanente e comune, ove, a causa dell’esagerato predominio della vita affettiva sulla vita intellettuale, le più assurde credenze possono alterare profondamente l’osservazione diretta di quasi tutti i fenomeni naturali [C1,474].

3. LA SCOPERTA DEL SENTIMENTO

Quando Comte tornerà a fare i conti con il feticismo, è l’intera impostazione filosofica che lo aveva portato alla fondazione della “nuova scienza” a essersi intanto modificata. Soprattutto dopo che il “nuovo discorso sul metodo”, compiutamente formulato nelle lezioni conclusive del *Corso*, lo aveva portato, con l’introduzione della sociologia al vertice della gerarchia scientifica, e all’opposto di ciò che si è soliti pensare a proposito di Comte, a prospettare il definitivo risucchiamento dei metodi fisicisti (astromico-matematici e fisico-chimici) all’interno della logica che presiede alle scienze dell’organizzazione del vivente (biologia e sociologia)⁷. Nel *Discorso sull’insieme del positi-*

necessary per riorganizzare la società (1822): «un sistema qualunque di società, fatto per un pugno di uomini o per parecchi milioni, ha come obiettivo definitivo quello di dirigere verso un fine generale di attività tutte le forze particolari. Ed invero non c’è società [corsivo nel testo] se non là dove si eserciti un’azione generale ed organizzata. In ogni altro caso, c’è solo agglomerato di un certo numero di individui su uno stesso suolo. È questo che distingue la società umana da quella degli altri animali che vivono intruppati» [OFS,85].

7 Nella lezione 58, «*Valutazione finale del complesso del metodo positivo*» [C2,576-672], Comte giudica severamente l’eccessivo grado di dispersione, separazione e incomunicabilità, caratterizzante un panorama scientifico nel quale la «empirica specializzazione», dopo aver «terminato di corrispondere ai bisogni temporanei dell’evoluzione preparatoria» [C2,578], comincia oramai

vismo (1848)⁸, l'ipotesi che bisogna ormai verificare diventa quella secondo cui la sociologia, invece di essere il risultato di una progressione meramente "razionale" del pensiero, sia piuttosto da considerare come l'esito della particolare inclinazione sentimentale assunta dalla spinta irriducibilmente passionale che muove i fenomeni mentali. Una svolta alla quale Comte arriva dopo aver sperimentato l'insopprimibile avanzata delle masse sul piano politico, ma soprattutto dopo aver gustato i frutti psicologici dalla fioritura dei sentimenti coltivati dopo il fatale incontro con Clotilde de Vaux.

Il "popolo" da una parte e le "donne" dall'altra, le componenti che più tenacemente manifestano l'insopprimibile primato sociale del "cuore", diventano allora gli interlocutori privilegiati di un discorso che non verte più, come avveniva nel 1844⁹, esclusivamente sullo *esprit positif*, ma che vuole invece abbracciare *l'ensemble du positivisme*. Alla luce di questo (secondo) *Discours*, e prima di tornare al feticismo, Comte può dichiarare finalmente terminato «il lungo divorzio preliminare della ragione moderna con il sentimento e l'immaginazione» [OFS,670], e annunciare la funzione propriamente ministeriale di una intelligenza che: «non deve solo subordinarsi al sentimento, per aiutarlo a dirigere l'attività; [ma] occorre anche che, senza lasciarsi dominare dall'immaginazione, essa la stimoli, re-

a frapporte «potenti ostacoli a tutti i grandi progressi scientifici», e a «compromette gravemente l'effettiva conservazione dei risultati precedenti» [C2,579]; e cerca invece di mostrare come: «ricerche che richiederanno continuamente l'applicazione congiunta di tutti i diversi ordini di nozioni scientifiche non potrebbero essere convenientemente dirette che dall'universale predominio dello spirito sociologico, il solo capace di organizzare attivamente tale combinazione» [C2,600]. Arrivando alla conclusione per cui, «l'insieme di questo capitolo può essere considerato come costituente oggi una specie di equivalente spontaneo del discorso iniziale di Cartesio sul metodo, eccetto le diversità essenziali che risultano dalla nuova situazione della ragione moderna e dei nuovi bisogni corrispondenti» [C2,671].

8 [OFS,409-787]

9 Anno di pubblicazione del primo discorso (*Discorso sullo spirito positivo* [OFS, 303-408]) pronunciato in apertura del "corso di astronomia popolare" che quell'anno, come nel precedente decennio, Comte continuava a tenere gratuitamente.

golandola» [OFS,669]¹⁰. Questa nuova postura genera un profondo rimaneggiamento degli argomenti già trattati nel *Corso*, ma soprattutto l'apertura di nuove tematiche, come quella riguardante il ruolo sociale dell'arte, cui Comte dedica l'intera ultima parte del nuovo "Discorso", *Attitudine estetica del positivismo* [OFS,669-712]¹¹, e dove interpone il ruolo della "poesia",

10 Comte dichiara infatti che la «grande coordinazione, che caratterizza il ruolo sociale della filosofia, non può essere reale e duratura, se non abbracciando l'insieme del suo triplice dominio, speculativo, affettivo ed attivo» [OFS,418]; che la filosofia insomma dovrà essere finalmente in grado di «abbracciare senza sforzo, non solo la pienezza della vita attiva, ma anche tutta la vita affettiva» [OFS,414]; «a questo duplice titolo, i proletari e le donne costituiscono necessariamente gli elementi ausiliari essenziali della nuova dottrina generale» [OFS,413].

11 Un testo nel quale viene enfatizzato soprattutto il ruolo dell'immagine, che non è semplice imitazione del reale, ma piuttosto una sua "idealizzazione animata", allo stesso tempo impressione esteriore nell'interiorità e espressione interiore nell'esteriorità: «allora, l'arte si eleva alla sua missione caratteristica, la costruzione dei tipi più animati... l'esagerazione di queste immagini è una condizione necessaria del loro scopo, poiché debbono superare la realtà per spingerci a migliorarla» [OFS,678]. Così, divenendo «efficacissime... emozioni artificiali», le immagini si impongono sia nella vita privata, per «perfezionare i nostri sentimenti e anche i nostri pensieri», sia nella vita pubblica, «per l'eccitazione reciproca, risultata dal concorso delle impressioni personali» [OFS,678]. La rivalutazione della funzione estetica da parte del positivismo deve poi essere compresa, anche e soprattutto, a partire dal rapporto che intrattiene con il regime corrispondente di verità: «nonostante l'origine scientifica della nuova filosofia, la scienza sarà in essa ridotta al suo autentico ruolo, di costruire la base oggettiva della saggezza umana, per fornire un'indispensabile fondamento all'arte e all'industria». Adoperando una formula efficace, Comte afferma che la filosofia positiva «limiterà lo studio del vero a quello che esige lo sviluppo del buono e lo sviluppo del bello» [OFS,694]. La scienza, insomma, «elabora concezioni generali» che a loro volta richiedono una trasposizione estetica e morale necessaria a conferirgli un'efficacia effettiva. In assenza di tale intervento, le astrazioni della scienza, rimarrebbero infatti, «troppo indeterminate per bastare al loro fine pratico». In altre parole: «la determinazione scientifica non può diventare completa, senza oltrepassare i limiti propri della vera dimostrazione» [OFS,708]. E ciò vale, in modo particolarmente evidente, per le "ricerche sociologiche", che, in mancanza di quest'intervento dell'immaginario, produrrebbero solamente risultati sterili, «al di sotto del grado di pienezza, di chiarezza e

tra quello della “filosofia” e quello della “politica”, insistendo soprattutto sul «carattere positivista dell’idealizzazione, come elemento intermedio tra la valutazione e la realizzazione» [OFS,681].

Una svolta che, sul piano esistenziale, va letta in parallelo alla progressiva adozione di un’articolata dietetica, esplicitamente finalizzata a decostruire sempre più il primato provvisoriamente esercitato dall’intelletto sullo spirito positivo. Una “igiene mentale”, cui Comte accenna già nella *Prefazione personale* [C2,159-183] che precede l’ultimo volume del *Corso* (1842), e che prevede l’obbligo, «talora torturante», di astenersi dall’eccitazione derivante da un continuo aggiornamento scientifico. E che si prolunga progressivamente nell’eliminazione totale del caffè, nella riduzione al minimo dell’uso di carne, nell’abitudine di dedicare una parte della giornata a una *promenade* senza meta per le vie di Parigi. Dopo l’incontro con Clotilde (1844), tale disciplina

di precisione» necessario a orientare l’organizzazione collettiva post-rivoluzionaria. Alla creazione artistica, pertanto, «tocca colmare le inevitabili lacune della filosofia per ispirare la politica» [OFS,708]. A tal fine è necessario pensare a una compenetrazione tra i mezzi espressivi che non può contentarsi degli strumenti tecnici a disposizione e che si annuncia come una vera e propria trasformazione antropologico-sensoriale, se è vero che «il regime finale, procurando all’arte mezzi più estesi, le fornirà anche organi migliori, facendo cessare una viziosa specializzazione» [OFS,699] e «svilupperà ugualmente il gusto simultaneo di tutte le diverse arti, la cui intima connessione deve rendere molto sospette le vocazioni estetiche che si gloriano di non sentirne che una sola», [OFS,701]. All’arte, perciò, spetta il compito essenziale che consiste nel «presentarci quadri [tableaux] anticipati della rigenerazione futura, considerata sotto tutti gli aspetti suscettibili di idealizzazione» [OFS,708]. In questo quadro, «il dominio dell’immaginazione», si specifica come quello che serve «a sviluppare e a vivificare quello della ragione» [OFS,708], producendo un nuovo immaginario carico di *charme*, capace di accendere le passioni collettive e di canalizzare il consenso sociale. Un immaginario che: «lungi dall’alterare la realtà, non fa che rilevarne meglio il carattere principale, troppo poco determinato dalla scienza» [OFS,709]. Per una suggestiva interpretazione della funzione estetica come passaggio «dalla realtà astratta alla concretezza ideale», vedi il capitolo “Estetica positiva e filosofia del linguaggio”, in A. Negri, *Augusto Comte e l’umanesimo positivista*, Roma, 1971, pp. 397-475, cit. a p.416.

viene completata da un’esposizione massiccia e metodica a tutte le più emozionanti forme d’arte, soprattutto l’opera e la poesia italiane. Finché, dopo la morte di lei (1846), finisce per tradursi definitivamente in un articolatissimo insieme di pratiche intensive di elaborazione del lutto¹². Un’occasione, questa, per redigere

12 Sugli effetti di quest’ultima vicenda, e quindi sul rapporto che in Comte si istituisce tra morte e feticismo, vedi il lavoro della psicanalista argentina R. Capurro, *Auguste Comte. Actualidad de una herencia* (1999), trad. fr. (a cura dell’Autrice), *Le positivisme est un cult des morts : Auguste Comte*, Paris, 2001: «La religion néo-fétichiste permet à Comte de faire savoir à l’Humanité la perte qu’elle vient de subir: celle d’un objet précieux et insubstituable... En établissant dans le réel un culte aux morts, Comte donne une forme sociale à la très particulière imaginisation qu’il avait du lien justement perçu entre le symbolique et la mort», p.119. Un’autorevole messa in valore del “regime di igiene mentale” seguito da Comte si trova in W. Lepenies, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza* (1985), Bologna, 1987: «“igiene” e “dieta” non soltanto contrassegnano la vita quotidiana di Comte: sono forse in misura ancora maggiore i motivi conduttori della sua vita di studioso. Fin dal 1838 non lesse più giornali né riviste, e soltanto occasionalmente dava un’occhiata al quindicinale *Bullettin dell’Académie des Sciences*. Ciò faceva parte della sua “hygiène cérébrale”, del suo desiderio di concentrarsi esclusivamente sul completamento della propria opera. La paura del contagio intellettuale era in lui molto profonda; perciò le interruzioni della sua dieta spirituale erano rare e venivano accuratamente annotate, come la lettura di Vico, degli scritti di John Stuart Mill e degli articoli del “*National*” che Émile Littré dedica alle opere di Comte [...] Musica, pittura e poesia costituivano l’unica alternativa. Il sociologo Comte evitava la società, ma regolarmente frequentava una o due volte alla settimana l’opera italiana, e i suoi poeti favoriti erano Dante, Petrarca, Tasso e Ariosto, perché l’espressiva melodia delle loro opere è la più vicina alla musica. L’amore per l’arte costituiva per lui il segno più importante del suo sviluppo progressivo», pp. 35-6. Più di recente, lo stesso Autore, dimostra più diffusamente, come «Die zunehmende Bedeutung von Bildern erklärt sich zuletzt daraus, dass die Kunst im Positivismus eine immer größere Rolle spielt und der Kunstunterricht, wie Comte es fordert, in Zukunft zur Grundlage der allgemeinen Erziehung werden wird [L’importanza crescente delle immagini è in ultima analisi spiegata dal fatto che l’arte svolge un ruolo sempre più importante nel positivismo e che l’educazione artistica, secondo Comte, sarà in futuro la base dell’educazione generale]», W. Lepenies, *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München, 2010, p. 10.

il *Catéchisme positiviste*¹³, un'opera in forma dialogica, dove l'oggetto mancante del desiderio, gioca il ruolo dell'interlocutrice immaginaria, che costringe con le sue domande a femminilizzare un sistema filosofico che andava ormai trasformandosi in una nuova "religione"¹⁴.

Che si tratti di un inaccettabile perversimento dello spirito positivo, come sostengono i denigratori del secondo Comte (soprattutto suoi contemporanei), o di una salutare rettifica, come sostengono gli ammiratori (soprattutto a noi più prossimi), resta il fatto che, nel *Sistema di politica positiva* (1851-1854), ma ancora di più, nella incompiuta *Sintesi soggettiva* (1856), il feticismo finisce per svolgere un ruolo strategico che nel Corso era lungi dal giocare, coronando una socio-logica, quella positiva, che altrimenti rischiava di rimanere, agli occhi stessi del suo fondatore, sterilmente intellettualistica. Finendo addirittura per diventare la struttura mentale portante grazie alla quale l'uomo può finalmente stabilire la sua dimora definitiva nel mondo, invece di essere il mero presupposto logico che permette di cominciare provvisoriamente a pensarlo in termini teologici. Patologica allora non sarà più la ricaduta nel feticismo, ma la pretesa che un nuovo sistema mentale entri a regime facendo a meno dell'investimento emotivo necessario a sostenerlo. In altri termini, il senso del feticismo come "primo" dei regimi mentali, finirà per tradurre non più una semplice precedenza logica, ma un vero e proprio primato antropologico.

Alla luce di quanto appena visto, e prima di esaminare più da vicino la messa in valore del feticismo presente nelle opere della 'seconda carriera', va, a mio avviso, sottolineato lo statuto del tutto particolare che Comte assegna alla "finzione". Che progressivamente, da procedimento psichico falsante, diventa, prima, una risorsa necessaria all'osservazione del dato positivo, e quindi una componente indispen-

13 A. Comte, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens entre une femme et un prêtre de l'Humanité* (1852), Paris, 2009.

14 Su questo processo, con interessanti spunti psicanalitici, e in una prospettiva critica chiaramente influenzata dal femminismo degli anni '70 del Novecento, vedi S. Kofman, *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Paris, 1978.

sabile nella ricostruzione dei fenomeni storico-politici. Si tratta, infatti, di una risorsa che Comte iniziava a esplorare già quando, nella sua *théorie fondamentale des hypothèses*, afferma la necessità di una mossa teoretica che, anticipando sul visibile, guidi il metodo sperimentale nella determinazione delle "vere leggi" della fisica¹⁵. Ma che viene ulteriormente potenziata in ambito biologico, quando Comte legittima il ricercatore, guidato dal metodo comparativo, a porre l'esistenza di "esseri fittizi" relativamente ai *milieux* corrispondenti, accennando alla possibilità di «former le projet hardi, et au paravant téméraire, de concevoir directement le plan rationnel d'un organisme nouveau, propre à satisfaire à telles conditions données d'existence»¹⁶, così da rendere la classificazione per generalità decrescente e complessità crescente delle funzioni organiche, uno strumento più perfetto di osservazione del vivente. Nel *Discorso sull'insieme del positivismo*, infine, la finzione viene pienamente valorizzata, quando si tratta di completare il metodo dell'osservazione storica mediante "utopie" che funzionino da modelli, da paradigmi ideali, per l'organizzazione della realtà sociale: «le

15 Vedi Comte A., *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, vol. 2, 1835, pp. 433 e segg., dove si dice che l'ipotesi consiste nel: «anticipare sui risultati, facendo una supposizione provvisoria, all'inizio essenzialmente congetturale, rispetto a qualcuna delle nozioni stesse che costituiscono l'oggetto della ricerca... Senza questo felice aggiramento, di cui i metodi di approssimazione dei geometri hanno primitivamente suggerito l'idea generale, la scoperta effettiva delle leggi naturali sarebbe stata evidentemente impossibile, anche quando i casi avessero presentato una complicazione appena minima... Ma, l'impiego di questi potenti artifici deve essere continuamente soggetto a una condizione fondamentale, in mancanza della quale tenderebbero necessariamente, al contrario, a ostacolare lo sviluppo delle nostre vere conoscenze. Questa condizione... consiste nel non immaginare mai altro che ipotesi suscettibili, per loro natura, di una verifica positiva, più o meno distante, ma sempre chiaramente inevitabile, e il cui grado di precisione sia esattamente in armonia con quello che comporta lo studio dei fenomeni corrispondenti... Atteso che questa sola regola necessaria sia sempre e scrupolosamente osservata, le ipotesi possono evidentemente essere introdotte senza alcun pericolo, tutte le volte che se ne avverta il bisogno, o anche semplicemente il desiderio ragionato» [la traduzione è mia].

16 *Ibidem*, vol. 3, 1838, pp. 432-33.

utopie sono, per l'arte sociale propriamente detta, ciò che i tipi geometrici, meccanici, ecc., sono per le arti corrispondenti» [OFS,680]¹⁷.

Comte insomma, nel bel mezzo del rivoluzionamento dei regimi scopici¹⁸, e parallelamente alla grande stagione del romanzo, prende a interrogare sempre più profondamente lo statuto delle "immagini" e pensa al modo di integrare la loro carica comunicativa all'interno di un sistema filosofico in continua evoluzione. Un segnale che è possibile ravvisare già nella nota del *Corso* che accompagna il conio della parola "sociologia"¹⁹, dove, tra le molteplici

17 La necessità euristica della "finzione" va letta in relazione con il principio già chiaramente enunciato da Comte nelle *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* (1825), secondo cui: «l'empirismo assoluto è impossibile, qualunque cosa ne sia detta. L'uomo è incapace, per sua natura, non solo di unire fatti e di dedurre alcune conseguenze, ma anche semplicemente di osservarli con attenzione e di ritenerli con sicurezza, se non li riconduce immediatamente ad una spiegazione. In una parola, non possono più esserci osservazioni condotte innanzi senza una teoria, quale che sia, che una teoria positiva senza osservazioni connesse tra loro. È dunque evidente che le facoltà umane sarebbero necessariamente rimaste in un torpore indefinito, se fosse stato necessario attendere, per ragionare sui fenomeni, che la loro connessione e il modo di indagarli risultassero dalla loro stessa osservazione» [OFS,186].

18 Sulla rivoluzione scopica avvenuta nella prima metà dell'Ottocento, con il superamento del paradigma della camera oscura e prima dell'avvento della fotografia, vedi il bel saggio di J. Crary, *Le tecniche dell'osservatore. Visione e modernità nel XIX* (1990), Torino, 2013: «Quello che inizia tra gli anni Venti e gli anni Trenta dell'Ottocento è un riposizionamento dell'osservatore al di fuori delle fisse relazioni di interiore/estriore presupposte dalla camera oscura, su un terreno indefinito nel quale la distinzione tra sensazione interna e segno esterno è irrevocabilmente sfocata», p.28. Sulla nascita della fotografia come dispositivo che inaugura «uno spazio elaborato inconsciamente», mettendolo «al posto di uno spazio elaborato consapevolmente dall'uomo», vedi la "Piccola storia della fotografia" in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1955), trad. di Filippini E., Torino, pp. 59-78, cit. a p.62.

19 Il termine "sociologia" appare nel quarto volume del *Corso di filosofia positiva* [C1,179], quello redatto e pubblicato nel 1839, lo stesso anno in cui lo scienziato e politico François Arago, che lo stesso Comte ben conosceva e al quale finirà per imputare l'ostracismo accademico che gli impediva l'accesso all'insegnamento, aveva presentato, nel mese di gennaio davanti

ci ragioni che lo spingevano a forzare in questo senso il linguaggio, Comte sottoliea i vantaggi che sarebbero derivati, in termini di efficacia e precisione teoriche, dal rendere in forma unitaria, «con un unico nome [par un mot unique]» [C1,179], la dizione precedentemente adottata di "fisica sociale", valorizzando, in questo modo, la portata iconica del neologismo. Mentre, nel *Sistema di politica positiva*, il valore euristico dell'immagine viene più consapevolmente sfruttato nell'elaborazione complessa e tormentata del *Tableau systématique de l'âme*²⁰, una sorta di esperimento di *brain imaging* fatto per mostrare la dinamica, individuale e collettiva, che presiede allo sviluppo interconnesso delle diverse attitudini psicologiche e morali che caratterizzano la vita della mente.

4. IL FETICISMO POSITIVO

Ma il vero punto di svolta nel percorso che conduce Comte a integrare definitivamente feticismo e positivismo, è rintracciabile, come accennavo, soltanto nel secondo volume del *Sistema*, quello dedicato alla *Statica Sociale* (1852), in cui appare un'articolata e originale *Théorie positive du langage humain* [S2,216-262]. Qui, infatti, i "sentimenti" giocano il ruolo di medium comunicativo primario, «pour annoncer au dehors les impressions intérieures» [S2,226], mentre le "immagini", da una parte, e i "segni", dall'altra, vengono interpretati come i gradi successivi della loro messa in forma comunicativa, diventando i fattori istituzionalizzabili di un complesso e interconnesso sistema di comunicazione che funziona per progressive codifica-

alla "Accadémie des sciences", l'invenzione della "fotografia". Sull'intreccio scientifico-politico di questa vicenda, vedi l'avvincente ricostruzione di A. McCauly, "François Arago and Politics of the French Invention of Photography", in D.P. Younger (a cura di), *Multiple View, Logan Grant Essays on Photography 1983-89*, Albuquerque, 1991, pp.43-69.

20 Il *Tableau* è inserito tra S1,725 e S1,726. Sui diversi passaggi del percorso che conduce Comte a rielaborare criticamente i risultati della neonata "scienza frenologica", nonché sugli esiti di tale sostanziale «renouveau de la question de la subjectivité», vedi L. Clauzade, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, 2009, cit. a p.213.

zioni del visuale e del sonoro. Dove la scrittura rappresenta l'ultimo e più sofisticato strumento di combinazione delle "grida e dei gesti" con cui le prime emozioni interiori vengono comunicate all'esterno. Lungo un processo all'interno del quale Comte assegna un ruolo chiave alla nozione di *aisthesis*, dal momento che:

l'élaboration esthétique consiste, d'une part, à combiner heureusement ces images intérieures après les avoir embellies, et, d'une autre part, à les communiquer avec énergie, suivant un système équivalent d'images extérieures, fournis par les sons ou les formes. Sous chacun de ces deux aspects essentiels, l'opération peut être beaucoup secondée à l'aide de signes également susceptibles de se lier aux deux sortes d'images, puisqu'ils sont, comme elles, objectifs dans leur source et subjectifs quant à leur siège [S2,247].

Così, senza mai potersi svincolare completamente dalla sua matrice "estetica", la «istituzione artificiale» del linguaggio rende le immagini e i segni efficaci strumenti di comunicazione soltanto se il "linguaggio umano", parlato o scritto, non si riduce a «vain verbiage», incapace di connettersi, attraverso un uso combinato di quelle due risorse, alle emozioni corrispondenti: «quand une telle harmonie n'existe pas, cet organe complémentaire [la lingua] ne produit qu'un vain verbiage, au lieu d'un véritable discours, propre à manifester le sentiment, développer la pensée, et assister l'activité» [S2,722].

È nel quadro di questa inattesa e totale rivalutazione del ruolo che i "sentimenti" giocano nella produzione del "consenso" organico e sociale, che Comte può formulare la propria proposta politica fondando la "Religione dell'Umanità"²¹. Da intendersi come un rinnovato

21 Sulla "religione politica", come caratteristica del tutto peculiare al positivismo comtiano, vedi J. Freund, *La politique d'Auguste Comte*, in "Revue Philosophique", n. 4, 1985, pp.461-487: «Le positivisme n'est pas une politique religieuse, mais une religion politique. Très nombreux sont ceux qui se sont efforcés de pénétrer leur action politique d'esprit religieux et morale, par exemple en se référant à l'Évangile et plus particulièrement au Sermon sur la Montagne. C'est une politique religieuse comme d'autres veulent faire une politique morale,

sistema di interconnessione umana e sociale, attivabile attraverso la stimolazione artificiale e intensiva delle componenti affettive più deboli e connettive, quelle che, coniano un altro fortunato neologismo, Comte designa col termine "altruismo". A questo punto si può ben dire che il pieno sviluppo umano non dipende più dalla diminuzione progressiva della preponderanza che la "vita affettiva" esercita inizialmente sulla "vita intellettuale", quanto piuttosto dalla capacità di portare questa al livello di complessità richiesto dalla iper-sensibilizzazione dell'altra. Dato che adesso, il "sentimento" e non "l'intelligenza", deve essere considerato la leva più efficace su cui contare per la ricostruzione, storica e politica, dell'umanità²².

par exemple certains socialistes. Lamennais fut un des représentants les plus connus de la politique religieuse. Comte au contraire préconise une religion politique, ce qu'il appelle un système à la foi sociocratique et sociolâtrique. Le pouvoir spirituel s'exerce sans aucune référence à la transcendance. Cette religion, parce qu'elle est politique, donc au service de toute la société humaine, serait une religion naturelle, sans aucun recours au surnaturel, mais également sans faire de la nature un Dieu ni la peupler de divinités. Ainsi comprises la politique et la religion dont il a fait la théorie sont strictement et rigoureusement positives, c'est-à-dire purement séculières. La religion est aussi séculière que la politique», p.487. Per una difesa del positivismo comtiano, anche politico e religioso, dagli attacchi di tutti coloro che, come Löwith e Voegelin, volevano fare della sua sociologia politica, e implicitamente della rimetabolizzazione dei procedimenti scientifici ivi contenuta, la mera riproposizione di una teologia mascherata, vedi "La filosofia positiva di Comte", in H. Kelsen, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, trad. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Milano, 2012, pp. 197-218: «qualsiasi tentativo di concepire il rapporto tra la teologia cristiana e la filosofia positiva come qualcosa di diverso da un antagonismo insuperabile è privo di fondamento», p.201. 22 Sul ruolo politico che Comte finisce per assegnare alle "emozioni", vedi il cap. "Religioni dell'umanità: Auguste Comte e John Stuart Mill", in M.C. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia* (2013), Bologna, 2014, pp.73-104: «Comte ritiene che il modo migliore di promuovere la dovuta attenzione verso l'umanità sia di puntare sulle emozioni, educando le persone ad estendere la simpatia. Perché questa educazione sia efficace, c'è bisogno di ordine e qualcosa di simile alla religione [...] In effetti, Comte vuole cambiare il modo in cui le persone pensano la propria felicità, il proprio fiorire», pp.80 e 82.

Coerentemente con queste premesse, la riscoperta del feticismo come “religione dei sentimenti”, diventa la strada attraverso la quale Comte pensa sia possibile dare finalmente completo slancio alle componenti non egoisticamente orientata dell'apparato pulsionale, fino a renderle egemoniche dell'intero funzionamento psichico-sociale. La religione positiva coincide allora con un *usage de la folie* nel tempo della scienza e della tecnica, sfruttabile per alterare sistematicamente l'assetto psichico spontaneo (l'egoismo), così da canalizzare le correnti pulsionali all'interno di un funzionamento complessivo della mente che amplifichi al massimo le facoltà connettive. Attraverso questa ricalibratura culturale delle attitudini psichiche spontanee, la nuova religione mira «tantôt à régler chaque existence personnelle, tantôt à rallier les diverses individualités»²³

23 Potremmo dire che, individuando l'endiadi formata dai verbi 'régler' e 'rallier', Comte si inserisca nell'annosa disputa riguardante l'etimologia della parola religione agendo con spirito riformista. Su tale disputa, e sull'ambivalenza interna al concetto di “religione”, vedi È. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II. *Potere, diritto, religione* (1969), Torino, 2001: «Che cosa significa *religio*? Se ne discute fin dall'antichità. Gli antichi non erano già più d'accordo; i moderni restano divisi. Si esita ancora tra due spiegazioni che si affermano a volta a volta, trovano nuovi difensori, ma non sembrano permettere una scelta definitiva. Sono rappresentate, la prima da Cicerone, che... ricollega *religio* a *legare* 'cogliere, riunire', la seconda da Lattanzio e da Tertulliano, che spiegano *religio* con *ligare* 'legare'. È ancora tra *legare* e *ligare* che si dividono gli autori moderni», p.487. Quando il fantasma di Clotilde domanda a Comte di spiegarle «pourquoi vous persistez à qualifier de *religion* votre doctrine universelle, quoiqu'elle rejette toute croyance surnaturelle», chiedendo «un éclaircissement direct et précis sur le sens radical du mot *religion*», egli risponde così: «ce nom, ma chère fille, n'offre en effet, d'après son étymologie, aucune solidarité nécessaire avec les opinions quelconques qu'on peut employer pour atteindre le but qu'il désigne. En lui-même, il indique l'état de complète *unité* qui distingue notre existence, à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune. Ainsi, ce terme équivaldrait au mot *synthèse*, si celui-ci n'était point, non d'après sa propre structure, mais suivant un usage presque universel, limité maintenant au seul domaine de l'esprit, tandis que l'autre comprend l'ensemble des attributs humains. La religion consiste donc à régler chaque nature individuelle et à rallier toutes les individualités ; ce qui constitue seulement deux cas distincts d'un problème

[S2,9]. Perciò il feticismo comtiano, come cercherò di mostrare, smette di confondersi con una riflessione sui primi passi dell'evoluzione psichica dell'uomo, per diventare sempre di più la teoria di un'alterazione mentale ritenuta fondamentale per uscire dalle strettoie create da un sistema teologico-metafisico che, ponendo degli assoluti e negando le relazioni, ostacola tanto il progresso umano quanto l'ordine sociale. Così, alla fine del primo capitolo della *Statica sociale, Théorie générale de la religion, ou théorie positive dell'unité humaine* [S2,7-137], Comte può finalmente affermare che:

la digne attitude de la religion relative [quella positiva] envers la religion absolue qui dut la préparer [quella storica] se manifeste principalement par sa pleine réhabilitation du fétichisme. Le positivisme s'honorera toujours d'emprunter à ce système spontané la méthode subjective, seule source possible de l'unité mentale. Il se borne à transformer en un caractère sagement relatif le caractère purement absolu qu'elle dut conserver tant qu'on chercha les causes au lieu des lois. Tout le progrès théorique accompli jusqu'ici consiste essentiellement, d'une part, à constater l'impossibilité d'une synthèse objective, et, d'une autre part, à faire surgir, des travaux qu'elle suscita, la base scientifique d'une meilleure synthèse subjective. Si le positivisme ne diffère mentalement du fétichisme qu'en cessant de confondre l'activité avec la vie, l'affinité morale est encore plus complète et plus directe entre ces deux systèmes extrêmes. Consacrant, chacun à sa manière, l'universelle prépondérance du sentiment, ils ne se distinguent affectivement qu'en remplaçant l'adoration des matériaux par celle des produits [S2,135-136].

È appena il caso di ricordare che, a partire da questa eccezionale rivalutazione del feticismo, ci troviamo finalmente di fronte al Comte rigettato e espulso dalla tradizione positivista dominante la seconda metà del se-

unique. Car, tout homme diffère successivement de lui-même autant qu'il diffère simultanément des autres; en sorte que la fixité et la communauté suivent des lois identiques», *Catéchisme*, cit., pp.45-6.

colo XIX, all'interno della cui enciclopedia di riferimento, l'insieme dei temi che ruotano attorno a questa problematica nozione giace come una sorta di rimosso, al quale non avrà il coraggio di attingere apertamente neanche Lucien Lévy-Bruhl, il futuro autore dei celebri studi sul pensiero primitivo, nonostante dedicati a Comte una splendida monografia, datata 1900 e intenta a superare un'interpretazione troppo stereotipata del suo pensiero²⁴. Dopo il silenzio di Mauss e Durkheim, sarà soltanto Lévy-Strauss a riscoprire nel feticismo comtiano, peraltro analizzato nei pochi cenni presenti nel *Corso* invece che tenendo presente i più ampi sviluppi successivi, la prima autorevole disamina di un: «'pensiero selvaggio' che non è, per noi, il pensiero dei selvaggi, né quello di un'età primitiva o arcaica, bensì il pensiero allo stato selvaggio, distinto dal pensiero educato o coltivato proprio in vista di un rendimento»²⁵. Nel frattempo si può ben dire che non ci sia stato ambito di riconfigurazione post-positivista della nostra tradizione culturale, a partire dal marxismo per finire alla psicanalisi, passando per l'antropologia, la linguistica e le avanguardie artistiche, che non abbia fatto i conti col problema del feticismo²⁶.

24 L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900.

25 C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (1962), Milano, il Saggiatore, 2003, p. 240. Per un confronto tra il feticismo comtiano e Lévy-Strauss, vedi F. Keck, *Fiction, folie, fétichisme: Claude Lévi-Strauss entre Comte et 'La Comédie humaine'*, in "L'Homme", nn. 175/176, 2005, pp. 203-218, secondo cui «l'inquiétude que le fétichisme a introduite dans le positivisme» è dovuta, in ultima istanza, al fatto che: «il n'y a connaissance positive des faits que dans la mise en œuvre d'une compétence fictionnelle, que l'on peut bien qualifier de 'primitivÈ ou de 'sauvagÈ», p.218.

26 Per una suggestiva interpretazione del ruolo che il feticismo gioca negli attuali sistemi di comunicazione, vedi E. Coccia, *Il bene nelle cose*, Bologna, Il Mulino, 2014, che rileva con forza il fatto che: «La nozione di feticismo... continua a travagliare e ad accompagnare ogni riflessione sull'uomo e la sua vita psichica e sociale, dalla psicanalisi alla filosofia, dall'antropologia all'economia», p.67. Per una rassegna dei temi, delle discipline e dei problemi, implicati nella nozione di feticismo, si rimanda invece a Mistura S. (a cura di), *Figure del feticismo*, cit., dove per noi rileva in particolare il saggio di R. Righi R. e M. Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo in Auguste Comte*, pp.74-102, i quali

Tornando al *Sistema*, si può allora agevolmente osservare come ormai, nella *Dinamica sociale* (1853), Comte arrivi a presentare *l'âge fétichiste* non più in segreta sintonia ma in aperta opposizione rispetto allo "stadio teologico", che ne rappresenta ora il successivo, anche se necessario e solo temporaneo, pervertimento. Mentre, dall'altro lato, vengono di volta in volta enfatizzate tutte le affinità che avvicinano il feticismo al positivismo, cui viene demandato, proprio mentre si candida a guidare il processo di modernizzazione in atto, il compito di riattivare tutta l'arcaica potenza connettiva contenuta nella religione dei sentimenti. In questo modo il feticismo, collocato non più prima ma appresso, dopo il nostro sviluppo, viene incorporato per fusione alla stessa razionalità che comanda l'operazione storiografica, consentendo così di sfuggire alla trappola dell'origine. Infatti, riferendosi alla "filosofia della storia" su cui poggia esplicitamente l'intero impianto del volume in questione, Comte può affermare che questa, «lungi dall'indicare una minore simpatia del rilevano giustamente come: «il feticismo che agli esordi del discorso di Comte si presentava come eccezione (di un cominciamento assoluto), o come ricaduta patologica (nel passionale e nell'infante), è diventato il ritmo e la via maestra della normalità», p.99. Un'autorevole disamina critica del feticismo comtiano si trova, come si accennava, in G. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di Auguste Comte*, cit., dove si pone in luce, contro ogni riduzione del positivismo a scientismo, il fatto che: «l'esperienza umana, fonte analogica dei principi di spiegazione cosmologica, non è affatto l'esperienza pragmatica ma quella affettiva, non è la tecnica ma il desiderio», p.197. Più di recente, vedi anche M. Gane, *Fétichisme et politique positive*, in "Archives de philosophie", n. 70, 2007, pp.23-40, dove rileva soprattutto il confronto tra Comte e autori quali Zizek e Baudrillard, i quali, attraverso un'analisi post-modernista del feticismo, giungerebbero a una sorta di «comtisme sauvage», vedi nota 11 a p.38. Vedi, inoltre, il paragrafo "Fetishism: thoughts on racism and sexism", in M. Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, New York, vol. 3, 2009, pp. 256-277: «In contrast to Hume, Kant, Hegel, Marx and Freud, Comte constructed a certain image of fetishism so that it could play a variety of positive roles in his doctrine», p.263. Per una significativa interpretazione del feticismo in rapporto all'arte, vedi, infine, M. Fusillo, *Feticci. Letteratura, cinema, arti visive*, Bologna, 2012, dove si segnala che, il feticismo comtiano, «ha avuto una certa influenza sull'arte a lui contemporanea», p.30.

positivismo verso il feticismo, risulta, al contrario, dalla loro connettività [connexité] più intima» [S4,16]. Il feticismo, insomma, smette di essere una proiezione dedotta logicamente dall'andamento successivo dello sviluppo intellettuale, e diventa la scaturigine continua delle forme dell'interiorità che costellano le diverse fasi dello sviluppo collettivo. In questo senso, con la riattivazione positiva del feticismo, si tratta di sondare una sorta di rimosso collettivo indispensabile alla corretta riappropriazione delle diverse fasi storiche del passato umano, inaugurando una nuova postura etico-politica nella quale «i diversi modi del teologismo devono scomparire dappertutto, senza abitualmente lasciare altre tracce che l'inalterabile glorificazione dei loro servizi provvisori», mentre, «di tutti i regimi che esige successivamente l'iniziazione umana, il feticismo è l'unico che la sua incomparabile spontaneità destina a incorporarsi al positivismo, nei confronti del quale comporterà una transizione diretta» [S4,16]. Dove si capisce che il feticismo non rappresenta più soltanto un capitolo della ricostruzione storica, ma, da una parte, viene incorporato al metodo che la rende possibile, e, dall'altra, aderisce alla costruzione che prepara.

Tenendo presente questo nuovo atteggiamento teorico che Comte matura nella seconda fase della sua carriera, possiamo allora riassumere dicendo che il feticismo rappresenta un primordiale e inaggirabile meccanismo di selezione ontologica. Dal momento che, l'oggettività degli enti, inizialmente, non appare mai come semplice presenza, ma si dà all'attenzione solo dopo un investimento emotivo che consente di immaginarli abitati da una complessione pulsionale analoga a quella dell'osservatore. Infatti, come si è visto all'inizio, Comte ipotizza che, attraverso una sorta di iper-attività dei "neuroni specchio", gli enti appaiono nella loro singolarità, non importa se organica o inorganica, grazie alla finzione consistente nell'attribuire loro un particolare corredo psicologico e morale (sentimenti, bisogni, pensieri, volontà, gusti, inclinazioni). Questo meccanismo religioso poi si depotenzia, e l'oggettività del mondo si stabilizza, at-

traverso un lento processo di disincanto, ovvero di de-soggettivazione della oggettività. Una progressione la cui mossa fondamentale consiste nel trasferire il corredo pulsionale interiore, inizialmente incorporato direttamente nella materialità dei feticci, in esseri totalmente immaginari e sempre fondamentalmente plurimi. Collocate al di fuori del piano di immanenza, tali entità divine, permettono all'uomo di perimetrare per contrasto quella *res extensa* che la metafisica, ereditando il medesimo procedimento teologico, interpreta a sua volta come una catena di effetti generati da una causa ultima e sottratta a ogni verifica.

Rispetto a quest'andamento, che Comte definisce "spontaneo", la proposta positivista consiste nel riattivare "sistematicamente" l'investimento feticista primario, indirizzandolo non più sugli enti in quanto tali, ma direttamente sui "fenomeni", di cui quegli stessi enti non sono altro che la visibile manifestazione. Si tratta, in altri termini, di effettuare uno spostamento che conduca all'adozione di quello che Comte chiama "metodo soggettivo" o "sintetico", per correggere e completare i risultati già ottenuti applicando il "metodo oggettivo" o "analitico", in modo da poter procedere non più "dal mondo all'uomo", ma "dall'uomo al mondo". Mettendo in questo modo in primo piano la "Umanità", indifferentemente considerata come il sentimento che unisce più strettamente tra loro organismi fisiologicamente separati e la specie animale meglio disposta allo sviluppo connettivo²⁷. Ma questo 'Grande-Essere'²⁸, dedotto teoricamente come un asintoto storico-morale, può acquistare tutta la consistenza indispensabile per orien-

27 «Une admirable équivoque consacre, en effet, la même expression pour désigner à la fois la plus vaste extension habituelle de cette suprême affection et l'ensemble de la race où elle se développe mieux» [S1,703].

28 Il "Grande-Essere" viene concepito come «l'insieme degli esseri passati, futuri e presenti, che concorrono liberamente al perfezionamento dell'ordine universale», o, più sinteticamente come «l'insieme continuo degli esseri convergenti» [corsivo nel testo] [S4,30] in questo senso, la sua esistenza, è principalmente "soggettiva" (vale a dire prevalentemente composta dai morti e dai non ancora nati, ovvero dalla "popolazione soggettiva"), ma eminentemente "relativa" (dipendente cioè completamente dai vivi, ovvero dalla "popolazione oggettiva").

tare il processo di riorganizzazione morale e sociale, solo grazie a un investimento feticista che indirizzi l'affezione non più semplicemente sui singoli esseri, perpetuando un orientamento che rimane fundamentalmente ontologico, ma direttamente sul sistema loro di connessioni.

In altre parole, al termine del processo di oggettivazione, quello che va "dal mondo all'uomo", si trova l'insegnamento ultimo delle scienze positive, secondo il quale nessuna vera sintesi è possibile assolutizzando qualcuno dei suoi procedimenti conoscitivi. Perché non esiste una scienza delle scienze, o una legge delle leggi, in grado di annullare l'irriducibile molteplicità scaturita dalla loro applicazione. E sarebbe sbagliato credere che la sociologia, l'ultima risorsa oggettivante di cui si dota l'enciclopedia positiva, possa assolvere per intero un tale compito²⁹. È necessario quindi procedere con un metodo inverso, per andare, come si diceva "dall'uomo al mondo", per usare quel "metodo soggettivo" che il feticismo adotta spontaneamente. Un metodo che Comte mette a punto nel *Sistema di politica positiva*, poi a fondamento della istituenda *Religione dell'Umanità*, e infine a sostegno della *Sintesi soggettiva*.

La *Théorie positive de l'âge fétichique, ou appréciation générale du régime spontané de l'humanité* [S3,78-157], è allora la presentazione degli argomenti che valgono a istituire la relazione definitiva tra questa forma di pensiero e il regime positivo³⁰. Quando per esempio si rap-

29 «En effet, les lois sont nécessairement multiples, d'après l'impossibilité notoire de faire jamais rentrer l'un dans l'autre les deux éléments généraux de toutes nos conceptions réelles, le monde et l'homme. Même quand on parviendrait à considérer chacune de ces deux grandes études autour d'une seule loi naturelle, l'unité scientifique resterait interdite par leur inévitable séparation. Quoique le monde suppose l'homme pour être connu, il pourrait exister sans lui... De même, l'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas. Tous les efforts des matérialistes pour annuler la spontanéité vitale en exagérant la prépondérance des milieux inertes sur les êtres organisés n'ont abouti qu'à discréditer cette recherche, aussi vaine qu'oiseuse, désormais abandonnée aux esprits anti-scientifiques», *Catéchisme*, cit., pp.71-2.

30 R. Righi e M. Torricelli, *Savie allucinazioni*, cit., affermano efficacemente che, in questo contesto, Comte

porta al mondo organico, feticista è la mentalità che postula una sostanziale analogia fra tutti gli esseri viventi, senza rilevare le differenze che distinguono i «fenomeni vegetali e animali» da quelli «umani e sociali»; il sistema successivo di pensiero, invece, tenderà a istituire una separazione assoluta e invalicabile tra questi due ambiti del vivente, precludendosi in questo modo la possibilità di comprenderli in base alle leggi che li accomunano: «l'esistenza umana si trova allora separata irrazionalmente dall'insieme di esseri che il feticismo aveva troppo assimilato», perciò in fondo, bisogna concludere che «la dottrina teologica è più distante dalla verità rispetto alla dottrina feticista» [S3,87]. Anche dal punto di vista del suo rapporto col mondo inorganico, il "feticista" appare ora a Comte superiore, sia per metodo che per dottrina, al "teologista". Poiché l'errore del primo consiste, in questo caso, nell'applicazione di un vitalismo integrale, incapace di distinguere, in maniera sufficientemente chiara, i fenomeni di «attività spontanea» da quelli della vita vera e propria. Una confusione che è sintomo di un funzionamento mentale nel quale la componente affettiva e la componente attiva sono direttamente collegate, mentre invece quella intellettuale contribuisce con un apporto minimo, essendo il suo sviluppo direttamente proporzionale all'ampiezza e alla densità delle relazioni sociali in cui opera. Ma proprio in ragione di ciò, «l'ordine morale si trova a essere molto meno ignorato rispetto all'ordine fisico» [S3,90], dato che, questa «sintesi fittizia», supplisce alla ignoranza delle leggi fisiche tramite un procedimento di qualificazione e di imputazione morale che non è affatto qualificabile nei termini di un'allucinazione patologica. Essendo, piuttosto, l'effetto necessario dell'inecepibile applicazione del più sano e corretto principio di logica, secondo il quale bisogna sempre procedere «dal meglio conosciuto al meno noto». Un principio che accomuna feticismo e positivismo, differenziandoli entrambi dagli altri sistemi di pensiero, che, adottando un procedimento inverso e «contrario alle leggi generali della ragione umana» [S3,91], opererebbe una sorta di «apologia dell'errore», p.98.

finiscono per complicare inutilmente le cose dimenticando di «costruire sempre la più semplice ipotesi che possa rappresentare l'insieme delle osservazioni» [S3,93]. Se l'organo cerebrale è raffigurabile come il dispositivo religioso che connette interiorità e esteriorità, l'equilibrio feticista, è quello in cui si stabilisce una decisiva sottomissione del *dedans* al *dehors*, tanto spontanea e pervasiva da manifestarsi sotto forma di una vera e propria «adorazione dell'esistenza anche solo materiale», determinando una postura che, se confrontata alla pretesa onnipotenza assoluta di cui si nutre lo spirito teologico-metafisico, vale da sola a garantire una «superiorità totale sulle altre ipotesi suscitate dalla ricerca delle cause» [S3,92]. Infatti, «trasportando in motori immaginari le volontà che il feticismo supponeva proprie dei corpi reali, il teologismo tende a dispensare la nostra intelligenza da qualsiasi sottomissione verso l'ordine naturale» [S3,92], generando l'inquietante allucinazione per cui, la mente umana, trionfa della sua *demi-émancipation*, crede di poter funzionare in completa autonomia rispetto all'ordine esterno. In questo senso quello teologico diventa un sistema di pensiero profondamente «antireligioso», che finisce per occultare il legame che invece necessariamente stringe il dentro al fuori, l'interiorità all'esteriorità, l'uomo al mondo. Lo scioglimento immaginario di questo legame è, infatti, l'operazione tipica del pensiero assoluto, dove questa relazione di dipendenza per essere negata non smette perciò di dispiegare i suoi effetti, dislocando la soggettività nella «personalità», un concetto che Comte associa volentieri all'egoismo, rappresentato come quel baratro nel quale l'umanità rischia di rimanere definitivamente in balia delle pretese discontinue e assoggettanti dell'individualità.

Il feticismo invece, applicando l'ipotesi della «perfezione morale» al mondo esteriore, rende possibile lavorare immediatamente all'«abbellimento» del reale, fornendo il questo modo il movente indispensabile alla successiva ricerca del vero. Una ricerca che, finalmente liberata, grazie alle leggi positive, dal fantasma delle cause, arriva a determinare un regime

di verità oramai «relativo», espressione diretta del rapporto che stringe l'uomo al mondo, dove torna a funzionare una logica pienamente assimilabile a quella feticista, solo che: «devenue relative au lieu de rester absolue, elle se développera plus librement, en s'affranchissant des scrupules objectifs par son institution subjective» [S3,97-98].

L'analisi del feticismo come «metodo soggettivo», implica perciò l'ingiunzione a tornare a praticare una «religione sentimentale» col mondo organico, vegetale e animale. Un «attaccamento» che l'uomo moderno, accecato dalla prospettiva materiale del rendimento, tende invece a rimuovere, dando esclusivo rilievo agli effetti industriali derivanti dalle modifiche meccanico-chimiche del mondo inorganico. Dimenticando, per esempio, «que l'agriculture constitue nécessairement l'industrie la plus essentielle», e che, a sua volta, questa non può prescindere dalla «domestication des animaux disciplinables, malgré l'importance exagérée qu'on attache maintenant à leur substitués inorganiques» [S3,104]. Nell'ambito di questa necessaria ricomposizione unitaria del vivente, per la quale Comte elabora la nozione di «biocrazia», la domesticazione degli animali viene concepita alla stregua di una «associazione fondamentale» tra l'umanità e i suoi «preziosi ausiliari». Una «preziosa alleanza», che sarebbe del tutto fuorviante ricondurre a un supposto strapotere dell'uomo, come la matura teologia ha potuto far intendere. Ma che deve piuttosto essere attribuita all'analogo funzionamento dei rispettivi organi cerebrali. Infatti, l'ipotesi che il feticismo contribuisce a verificare, è quella secondo la quale l'uomo sarebbe riuscito, sfruttando la potenzialità connettiva delle attitudini psicologiche meno spontanee ma più intensamente sviluppate in ragione di un maggiore esercizio relazionale, a far funzionare, in maniera continua, nelle specie meglio disposte, tendenze socievoli del tutto simili alle proprie, anche se generalmente atrofizzate³¹. La domesticazione

31 Senza lasciarsi convincere dell'opportunità di servirsi della teoria evuzionista proposta da Lamarck, Comte preferisce adottare l'ipotesi secondo cui «toute espèce animale constitue réellement un Grand-Être plus ou

degli animali sarebbe quindi il risultato di una relazione intima di sovra e subordinazione tra organi cerebrali simili, che, entrando in relazione reciproca, subiscono una modificazione tipica, che Comte non esita a definire come «éminemment volontaire chez toute espèce vraiment utile» [S3,106]. Quella che avviene tra il genere umano e alcune specie animali va pertanto interpretata come una fioritura cerebrale comune e interna allo stadio feticista dello sviluppo mentale. Se l'uomo ha saputo un tempo ottenere questo «libre assentiment» da parte di cani, cavalli o capi di bestiame, eterodirigendo forme di vita che avrebbero potuto sussistere anche autonomamente, tutto il merito va attribuito «aux mœurs fraternelles que le fétichisme fit prévaloir» in organi cerebrali nei quali può risuonare l'eco delle disposizioni psichiche meno generalmente diffuse in natura, le più instabili e complesse, come sono quelle “altruistiche”: «tous ceux qui connaissent réellement les mœurs animales savent aujourd'hui combien ces sentiments nous importent pour obtenir la confiance et déterminer la soumission de nos libres auxiliaires» [S3,106]. Non la violenza o la brutale sopraffazione, e neanche una sproporzione incalcolabile quanto a dotazione intellettuale, hanno, perciò, determinato la decisiva rivoluzione dell'addomesticamento. Tutto al contrario, solo la profonda empatia emotiva tipica del regime feticista, ha reso possibile questa «preziosa alleanza» tra «esseri assimilabili». Da questo punto di vista, il feticismo non può essere affatto più considerato come il primo passo di un'evoluzione graduale osservabile nelle successive tappe dello sviluppo umano, ma rappresenta piuttosto il punto di arresto a partire dal quale solo il positivismo può procedere, in ragione dell'applicazione sistematica del metodo soggettivo. Come si incarica di dimostrare il fatto che, a causa della predilezione quasi esclusiva tributata in seguito al metodo oggettivo, «cette importante association n'empêche pas le développement de l'humanité, par un arrêt de développement dû surtout à la prépondérance humaine» [S2,229]. Il punto è colto con molto acume da Lucien Lévy-Bruhl: «a partir d'un certain moment, l'arrêt de l'évolution sociale des autres espèces fut définitif, le progrès de l'espèce humaine, décisif», *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., p.253.

brassa presque jamais de nouvelles espèces sous les divers régimes qui succédèrent au fétichisme» [S3,106]³².

Nonostante ciò, Comte presenta, in polemica con l'irenismo del “buon selvaggio”, la fase primitiva dello sviluppo umano come affatto immune dall'impulso distruttivo, dal momento che, la connessione emotiva, può stabilirsi inizialmente soltanto con “esseri particolari”: «l'adoration fétichique concerne ordinairement des êtres individuels, et ne s'étend presque jamais à leur espèce», motivo per cui, «la consécration de certains animaux, végétaux, ou minéraux, n'empêche personne de modifier et même de détruire, les espèces dont ils font partie» [S3,103]. Il medesimo atteggiamento caratterizza anche i rapporti reciproci tra i gruppi umani, dove: «la restriction nécessaire de chaque religion fétichique pousse directement les diverses populations primitives à des hostilités presque continues» [S3,107]. Tuttavia, tale tipologia di conflitto, malgrado la violenza prodotta, non ha niente a che vedere con la guerra che caratterizza il successivo “stadio militare”, manca, infatti, qualsiasi forma di incorporazione dei vinti all'interno del gruppo dei vincitori e quindi qualsiasi possibilità di istaurare qualcosa che assomigli alla dialettica servo-padrone. Inoltre, l'esito di queste «luttues acharnées», non modifica affatto la morfologia originaria del gruppo, stante che «toutes les luttues fétichiques aboutissent à l'extermination des vaincus» [S3,107]. La proiezione affettiva del feticismo primitivo rimane sempre singolarizzata, «toujours incapable de consacrer l'existence sociale», pur restando immune dalla più grave delle patologie morali: «cette religion primitive sera jugée individuelle plutôt qu'égoïste» [S3,108]. Si può allora dire che, alla luce di questa interpretazione, Comte arrivi all'accomodamento reciproco di due tradizioni di lunga durata, confluite, con una torsione potentemente assolutizzante e

32 «Non si può sufficientemente concepire la costituzione del Grande-Essere che combinando la nostra specie con tutte le razze suscettibili di adottare la comune divisa delle anime superiori: *Vivere per altrui*. Senza un tale complemento, la sintesi positiva non saprebbe sufficientemente istituire la lega continua delle attività volontarie contro le necessità modificabili» [S4,37].

razionalizzatrice, nelle rappresentazioni più apparentemente inconciliabili dello “stato di natura”, quella roussoviana del “buon selvaggio” e quella hobbesiana del “homo homini lupus”, entrambe a fondamento di quel dispositivo individualistico e autoritario tutto moderno che non smette di dar forma alle nostre categorie politiche.

Considerando il feticismo primitivo sotto il profilo della produzione “estetica”, Comte ritiene poi che sia utile distinguere tra i risultati generali e definitivi e quelli speciali o preparatori. Mentre il risultato acquisito per l’Umanità in maniera definitiva coincide con l’istituzione del linguaggio, quelli preparatori riguardano invece, «l’ébauche décisive des divers beaux-arts, dont l’ensemble complète l’institution du langage» [S3,132]. Il linguaggio, infatti, è connaturato a tutti quegli animali che sviluppano la facoltà di comunicare i loro stati emotivi, ora alla vista ora all’udito, praticando rispettivamente un’arte mimica o un’arte fonica. Un passaggio fondamentale si ha con la subordinazione della prima alla seconda forma di comunicazione, quando si utilizzano di preferenza i suoni, adattando su questi la mimica corrispondente. È su questa linea di evoluzione del linguaggio che quello umano si è innestato, caratterizzandosi in seguito per la prevalenza accordata alla comunicazione verbale dei pensieri, teorico-pratici, piuttosto che dei sentimenti, i quali rimangono, per così dire, in uno stato di latenza suscettibile di farsi manifesta: «quand ce long préambule sera partout accompli, l’état normal de l’humanité relèvera, dans le langage, l’importance du sentiment» [S3,133]. La scaturigine “sentimentale” del linguaggio resta pertanto una costante antropologica inaggirabile, e costituisce il fondo feticista originario dal quale ciascun atto di comunicazione dovrà attingere la sua efficacia “positiva”.

Se queste che ho cercato di riassumere, sono le ragioni principali per le quali il feticismo viene riabilitato in sede di “dinamica sociale”, nel quarto e ultimo volume del *Sistema* (1854), la sua riattivazione occupa una posizione centrale nelle tre sezioni principali in cui è suddiviso il *Tableau synthétique de l’avenir*

humain (quest il titolo del volume). La prima novità di un positivismo oramai direttamente coinvolto nell’istituzione della “Religione dell’Umanità”, consiste nell’invertire l’ordine seguito nel precedente *Discorso*, antepoendo il “Culto”, ovvero l’insieme degli esercizi spirituali di messa in forma del sentimento-umanità, alle altre due sezioni: il “Dogma”, ovvero il disciplinamento dell’ordine intellettuale, e il “Regime”, ossia il disciplinamento dell’attività pratica. In modo tale che l’insieme degli artifici di presentificazione adatti a conferire bellezza e bontà alla “esistenza soggettiva”, diventi l’obiettivo diretto dell’investimento emotivo primario, sia sul piano individuale che su quello collettivo: «adorant l’Humanité pour la mieux servir en la connaissant davantage, le culte modifie nécessairement toutes les faces d’une existence dont l’ensemble se trouve représenté par la constitution du Grand-Être» [S4,92]. Il “Dogma” diventa allora l’insegnamento che permette di pensare le singole scienze come altrettanti strumenti di un dispositivo di sapere-potere di cui il Grande-Essere è contemporaneamente l’unico detentore e il principale beneficiario³³. Mentre nel “Regime” si tratta di prevedere un’organizzazione istituzionale in grado di funzionalizzare il mantenimento della solidarietà (“ordine oggettivo”) all’espansione e al miglioramento della continuità (“ordine soggettivo”). Infatti, la «continuité successive caractérise davantage la vraie religion que la simple solidarité actuelle» [S2,71], mentre quella che «se borne à la solidarité, en

33 Infatti, la conoscenza delle leggi, invariabili e necessarie, che caratterizzano i fenomeni dell’ordine materiale, determina una doppia modificazione, quella esteriore, la meno decisiva e la più contingente, dovuta all’applicazione modificatrice del complesso delle leggi positive, e quella interiore, la più importante e definitiva, dovuta all’adattamento progressivo a quanto resiste a tali modificazione. Il destino del Grande-Essere consiste allora «nello sviluppare l’attività volontaria riguardo alle fatalità modificabili cui si trova assoggettato», mentre «quelle che sono insormontabili suscitano un intervento continuo, tanto pratico che teorico, finalizzato a meglio subirle»; pertanto «l’attività del Grande-Essere è soprattutto destinata a perfezionare l’ordine interiore, tanto individuale che collettivo. È così che le istituzioni umane si trovano talmente mischiate alle leggi naturali che dei gravi fraintendimenti confondono spesso questi due domini» [S4,39].

négligeant la continuité», è solo «une grosse ébauche, mentale et morale, de la synthèse altruiste» [S2,73]³⁴.

Questo nuovo “arrangement”, che rispecchia la nuova divisa positivista che, sostituendo quella ormai invecchiata recante “ordine e progresso”, recita «l’amore per principio, e l’ordine per base; il progresso per fine», dove la tradizionale scansione logica del tempo in passato, presente e futuro, viene rimodulata in maniera tale da avere prima il futuro, poi il passato e infine il presente: «infatti l’amore, fonte diretta del culto, concerne essenzialmente l’avvenire, mentre invece l’ordine, dominio mentale del dogma, procede soprattutto dal passato, il progresso, scopo pratico del regime, si rapporta prima di tutto al presente» [S4,89]³⁵.

34 «La vraie sociabilité consiste davantage dans la continuité successive que dans la solidarité actuelle. Les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts: telle est la loi fondamentale de l’ordre humain. Pour la mieux concevoir, il faut distinguer, chez chaque vrai serviteur de l’Humanité, deux existence successives: l’une, temporaire mais directe, constitue la vie proprement dite; l’autre, indirecte mais permanente, ne commence qu’après la mort. La première étant toujours corporelle, elle peut être qualifiée d’*objective*; surtout par contraste envers la seconde, qui, ne laissant subsister chacun que dans le cœur et l’esprit d’autrui, mérite le nom de *subjective*. Telle est la noble immortalité, nécessairement immatérielle, que le positivisme reconnaît à notre âme, en conservant ce terme précieux pour désigner l’ensemble des fonctions intellectuelles et morales, sans aucune allusion à l’entité correspondante. D’après cette haute notion, la vraie population humaine se compose donc de deux masses toujours indispensables, dont la proportion varie sans cesse, en tendant à faire davantage prévaloir les morts sur les vivants dans chaque opération réelle. Si l’action et le résultat dépendent surtout de l’élément objectif; l’impulsion et la règle émanent principalement de l’élément subjectif. Libéralement dotés par nos prédécesseurs, nous transmettons gratuitement à nos successeurs l’ensemble du domaine humain, avec une extension de plus en plus faible en proportion de ce que nous reçûmes. Cette gratuité nécessaire trouve sa digne récompense dans l’incorporation subjective qui nous permettra de perpétuer nos services en les transformant», *Catéchisme*, cit., pp.68-9.

35 Comte è fermamente convinto che: «cerebralmente analizzata, la malattia occidentale costituisce realmente un’alienazione cronica, essenzialmente intellettuale, ma abitualmente complicata da reazioni morali, e sovente accompagnata da agitazioni materiali. Il carattere decisivo, consistente nel fatto che la

In questo nuovo ordine l’assetto spontaneamente egoistico sarà sistematicamente sovvertito, l’arte potrà finalmente distogliersi «dalla sua predilezione naturale per la bellezza fisica», potenziando contemporaneamente tutte e tre le modalità di costruzione del bello: “imitazione”, “idealizzazione” e “espressione”. Il culto positivo, infatti, «imita il tipo migliore, e pertanto lo idealizza sempre, esprimendo le emozioni che esso ispira. Reciprocamente, se ogni adorazione del Grande-Essere, sia diretta che indiretta, costituisce necessariamente un’opera poetica, l’arte diventa, a sua volta, il complemento essenziale del culto dell’Umanità, che se la incorpora irrevocabilmente» [S4,96]. Ed è per questo motivo che la riforma pedagogica prevista nel nuovo regime positivo prevede uno straordinario potenziamento dell’educazione artistica, tale da mettere a disposizione per ciascuno lo strumentario necessario affinché la soggettività prenda forma nell’immaginario comune. Una formazione che deve precedere e preparare quella scientifica, che fornisce invece gli strumenti di previsione dei fenomeni oggettivi: «la preponderanza dell’arte istituisce allora la preparazione alle scienze, sviluppando l’osservazione di tutti i generi di avvenimento, prima assorbita da quella diretta verso qualunque essere» [S4,263]. Si tratta, in altri termini, di sviluppare un’attitudine diretta alla messa in immagine delle relazioni, a prescindere dagli esseri, e in vista di una loro più completa apprensione. Comte chiama *milieu subjectif* questo spazio figurativo³⁶: «l’istituzione spontanea dei ‘milieux subjectifs’ lega questi due modi

meditazione non rettifica la contemplazione, si verifica troppo spesso, soprattutto nei confronti della legge di continuità soggettiva, principale fonte dell’ordine collettivo. Mai la parola *alienazione*, etimologicamente apprezzata, è potuta convenire maggiormente che in questo triste caso, dove l’insieme delle popolazioni oggettive disconoscono brutalmente il nobile giogo del passato, anche sognando l’avvenire» [S2,458].

36 «L’istituzione dei ‘milieux subjectifs’ è destinata, sviluppandosi, a fornire dei mezzi normali per rappresentarci qualsiasi avvenimento indipendentemente dagli esseri corrispondenti [...] La speculazione positiva si troverà regolarmente assistita solo quando i ‘milieux subjectifs’ avranno dovunque istituito la combinazione delle immagini con i segni, per permettere l’intervento abituale dei sentimenti» [S4,173].

della contemplazione, formando le immagini indipendenti dagli esseri, quantomeno nei riguardi del mondo materiale, primo dominio dell'esplorazione teorica» [S4,263]. Così facendo «i positivisti svilupperanno la feticità più di quanto abbiano fatto i feticisti perché estenderanno ai fenomeni la tendenza che quelli [i feticisti] limitavano ai corpi» [S4,204]. Con l'unica decisiva differenza che, mentre per il feticista «gli esseri reali e direttamente apprezzabili» sono «oggettivi e semplici», per il positivista, sono invece «soggettivi e composti» [S4,88]. In questo senso il transfert emotivo è analogo per intensità e preminenza, ma muta radicalmente riguardo ciò in rapporto a cui si attiva: il feticista trasferisce il suo corredo interiore ai “materiali”, mentre al positivista spetta il compito di proiettarlo direttamente nei “prodotti”.

5. IL NEO-FETICISMO

L'ultima parola sul feticismo, come si accennava, è quella che Comte affida alla *Synthèse subjective*. Dove il feticismo è talmente pervasivo da determinare perfino la modalità di composizione dell'opera, che segue un ordine estetico scrupolosamente rispettato. La novità più sorprendente, tuttavia, risiede nel fatto che ora, la legge dei tre stadi di sviluppo, quella che di fatto aveva aperto la carriera sociologica del suo scopritore, viene riformulata come interpolazione di tre fasi logiche successive: il feticismo, il teologismo e il positivismo. Infatti, spiega Comte: «on peut regarder le fétichisme comme ayant spontanément introduit la subjectivité que le positivisme doit faire systématiquement prévaloir dans la synthèse universelle» [SS,90]. La differenza tra le due sintesi, feticista e positivista, sta tutta nel fatto che mentre la prima è assoluta, cioè imposta sul “tipo individuale” e sulla concezione corrispondente della “volontà”, la seconda è “relativa”, in quanto esprime il “tipo sociale” e la concezione corrispondente della “legge”. Al contrario la fase teologico-metafisica rappresenta il tentativo, fallimentare e non incorporabile, di produrre un'impossibile sintesi oggettiva, la quale rappresenta una sorta di contraddizione in termini, perché, come si è

visto, nessuna sintesi è possibile a partire dalla disposizione oggettiva dei materiali.

Nel passaggio dalla configurazione spontanea della logica umana (feticista-assoluta) a quella positiva (feticista-relativa), a invertirsi è quindi il rapporto che si viene a istituire tra volontà e legge. Se nella prima configurazione, le leggi, funzionano da freno esteriore alle divagazioni di cui la volontà è suscettibile, nella seconda, la volontà stessa, diventa invece la condizione necessaria al prodursi dei fenomeni più importanti e complessi, quelli caratterizzati da un tasso così basso di generalità, e da un grado così elevato di dipendenza, da non potersi assolutamente verificare, secondo la combinazione di leggi necessaria, senza il contributo di un potente sforzo volontaristico. Le leggi insomma, superato un certo grado di complessità dei fenomeni corrispondenti, da limiti della volontà, diventano le condizioni normali del suo potenziamento: «on institue le régime de la maturité d'après celui de l'enfance en subordonnant l'ordre volontaire à l'ordre légal, dont la prépondérance est fondée sur sa généralité supérieure» [SS,91].

Questo significa che l'immutabilità delle leggi, che risulta dal procedimento teorico-predittivo della conoscenza astratta, assunta dal punto di vista “soggettivo”, non coincide affatto con l'immutabilità dei fenomeni, perché questi, sul piano empirico dei rapporti che gli uomini istituiscono tra loro e con il mondo, sono di fatto sempre degli «événements composés», determinati cioè dal variabilissimo gioco di combinazione di tutte le leggi conosciute. Pertanto:

on reconnaît que l'immutabilité des lois naturelles ne saurait convenir aux événements composés, et reste toujours bornée à leurs éléments irréductibles... Les lois étant toujours restreintes au domaine abstrait, les explications concrètes resteraient impossibles sans l'assistance des volontés [SS,92].

Dove risulta estremamente chiaro che, alla luce della sintesi che il positivismo comtiano intende istituire, diventa possibile attribuire un effettivo carattere di fissità esclusivamente

alla costanza di un certo regime di modificazioni. In altri termini, l'unica cosa veramente definitiva nella condizione finale dell'umanità, diventa quella che Comte prefigura nei termini di una modificazione graduale della "fatalità". Perché ciò che viene fissato in regime di positivismo, è l'insieme delle condizioni del mutamento soggettivo. Inversamente a una situazione come quella teologica e metafisica, in cui a mutare costantemente sono le strategie concepite per istituire una fissità sociale e mentale necessariamente chimerica, immaginaria, (provvisoriamente) immutabile: «nulle philosophie antérieure n'a pu concevoir l'ordre autrement que comme immobile: ce qui rend une telle conception entièrement inapplicable à la politique moderne»³⁷.

37 Non è un caso che proprio nel *Discorso* del 1848, in cui si consuma il passaggio dalla scienza positiva al positivismo vero e proprio, Comte accluda, anche sulla scorta delle critiche ricevute, una significativa difesa da ogni possibile accusa di "fatalismo" o, diremmo noi, di determinismo: «quando un qualsiasi fenomeno passa dal regime delle volontà, anche modificate dalle entità, al regime delle leggi, il contrasto della sua regolarità finale con la sua instabilità primitiva deve, infatti, presentare, al principio, un carattere di fatalità che non può scomparire poi se non attraverso un esame molto approfondito dell'autentico spirito scientifico. Questo errore è tanto più inevitabile quanto più il nostro tipo iniziale delle leggi naturali si riferisce a fenomeni per noi immutabili, quelli dei movimenti celesti, che ci ricorderanno sempre una necessità assoluta, che non ci si può impedire di estendere ad eventi più complessi, man mano che vi si introduce il metodo positivo. Bisogna anche riconoscere che il dogma positivista presuppone dappertutto una stretta invariabilità nell'ordine fondamentale, le cui variazioni, spontanee o artificiali, sono sempre secondarie e transitorie. Concepirle sprovviste di ogni limite equivarrebbe, in sostanza, a negare del tutto le leggi naturali. Ma, spiegando in tal modo l'accusa di fatalismo rivolta sempre alle nuove teorie positive, si vede ugualmente che la cieca persistenza di un tale rimprovero dimostra, oggi, una valutazione molto superficiale del vero positivismo. Ed in vero se, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è immutabile in tutte le sue disposizioni principali, per tutti anche, tranne che per quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più modificabili quanto maggiormente si tratta di effetti più complessi. Lo spirito positivista, che fu di necessità fatalista, finché si limitò agli studi matematico-astronomici, perdette di necessità questo primo carattere, estendendosi alle ricerche fisico-chimiche, e soprattutto alle speculazioni biologiche, in cui le variazioni diventano così notevoli.

Il neo-feticismo in questo modo può tornare all'investimento affettivo primario, operando sull'esteriorità una proiezione consapevole dell'interiorità. Si tratta di attribuire agli oggetti la facoltà di provare sentimenti, "sentir", e quella di generare movimenti, "agir", senza dover loro attribuire anche la facoltà di "penser": «en sorte que leurs volontés soient toujours aveugles» [SS,93]. Il pensiero, dal canto suo, diventa monopolio del Grande-Essere, il più composto e vivo degli esseri viventi, l'unico a poterlo far funzionare nel suo normale equilibrio, cioè come mosso dal propulsore dei sentimenti e messo a guida dell'azione, «de manière à modifier graduellement une fatalité dont tous les agents tendent constamment au bien sans pouvoir en connaître les conditions» [SS,93].

Per avviarci alla conclusione, il neo-feticismo, messo a presidio della nuova logica umana, mira a restituire un'attività soggettiva alla materia oggettiva, attraverso un'operazione poetica fondamentalmente emotiva che affianca e indirizza l'astrazione razionale: «il importe que le domaine de la fiction devienne aussi systématique que celui de la démonstration, afin que leur harmonie mutuelle soit conforme à leur destination respectives» [SS,96]. Una logica che sostiene le teorizzazioni più complesse impedendo che tracimino in un'astrazione fine a se stessa, infatti: «son efficacité mentale consiste surtout à rendre les images plus vives et plus nettes, de manière à faciliter une attention soutenue» [SS,97]. L'esteriorizzazione di un immaginario nel quale l'immutabilità viene fissata nonostante le continue modificazioni che è possibile osservare, diventa perciò la risorsa essenziale di un nuovo regime mentale nel quale: «le positivisme est seul capable de glorifier l'immutabilité de l'ordre universel sans le concentrer sur aucun des corps qu'il domine» [SS,99]. Superando così la fase teologico-metafisica, nella quale, invece, «on ne pou-

Elevandosi, infine, sino all'ambito sociologico, deve cessare, oggi, di incorrere nel rimprovero che meritò la sua infanzia, poiché il suo esercizio principale si riferirà ormai ai fenomeni più modificabili, soprattutto dal nostro intervento. È dunque evidente che, lungi dall'invitarci alla pigrizia, il dogma positivista ci spinge all'attività, soprattutto sociale, molto di più di quanto lo fece mai il dogma teologico» [OFS,461-62].

vait alors concevoir que le bonheur dût résulter de l'obéissance, qui ne semblait pas pouvoir jamais devenir volontaire» [SS,101].

Per questo neo-feticismo Comte prevede due modalità distinte di realizzazione soggettiva dell'immaginario. Con la prima si tratta di aggiungere agli enti osservabili, attributi che non contrastino con quelli verificati per via sperimentale, «attribuer aux corps des qualités entièrement idéales, pourvu qu'elles ne soient jamais en opposition avec les propriétés constatées» [SS,104]. Ma, affinché la sintesi soggettiva possa avere successo e trovare il suo coronamento, è necessario avvalersi di una tecnica di ideazione del reale ancora più efficace, che non soltanto renda meglio percepibile ciò che già esiste, ma crei di sana pianta segmenti del reale in obbedienza alle leggi del possibile. Si tratta in questo caso di «créer des existences purement fictives, dont l'institution subjective ne soit aucunement douteuse» [SS,104]. In questo contesto è all'opera la facoltà di esteriorizzare cose come la "Umanità", capaci di sfidare, in quanto a grado di "realtà", qualsiasi altro oggetto selezionato dalla precedente tradizione ontologica. Privilegiando un investimento che non è più proiettato "spontaneamente" sui materiali, ma "sistematicamente" sull'insieme di prodotti. Di qui l'esigenza di servirsi di un "milieu général", la cui istituzione sia anch'essa inequivocabilmente soggettiva, «dont la nature fictive ne soit jamais équivoque» [SS,105]: lo «Spazio». Ma uno spazio diverso da quello in cui siamo abituati a operare con gli strumenti del calcolo matematico, poiché, dovendo «désormais embrasser tous les phénomènes extérieurs» [SS,106], dovrà necessariamente avere un «carattere più completo» e «più animato»: «afin de nous permettre de penser aux formes et situations indépedamment des corps qui nous les manifestent...à l'aide d'images convenables, au lieu de rester bornée à l'emploi des signes» [SS,106]. La saldatura finale tra positivismo e feticismo prevede allora tre gradi del culto, rivolto verso il "Grande-Essere", verso il "Grande-Feticcio", e verso il "Grande-Milieu", lo spazio appunto. Con il primo, a essere venerata, è «l'entière plénitude du type humain», quella

in cui il sentimento muove l'intelligenza che coordina l'azione, con il secondo, ci si rivolge invece a «le siège actif et bienveillant», il cui concorso è indispensabile all'esistenza umana, e che non è perfettamente sovrapponibile al pianeta terra pur non coincidendo affatto con l'idea dell'universo intero, dal momento che comprende un insieme circoscritto ma variabile, composto da «les astres vraiment liés à la planète humaine comme annexes objectives ou subjectives» [SS,109].

Il carattere "simpatico" della sintesi così concepita viene riassunto da Comte dal seguente verso: «pour compléter les lois, il faut des volontés», dove l'insufficienza delle spiegazioni teoriche per dirigere la pratica si traduce nella necessità di apprestare un regime nel quale «le commandement assiste l'arrangement, afin que l'ordre soit complet» [SS,110]. La volontà che comanda l'azione viene così canalizzata in maniera tale che i suoi effetti modificatori si cumulino all'interno di quanto resta di umanamente determinabile, data l'immutabilità dell'ordine astrattamente ricostruito. Ma, affinché tale sistema entri in funzione, è necessario sfruttare al massimo «l'office fondamental des images dans les spéculations quelconques» [SS,111]. Perché altrimenti, in un regime logico in cui a prevalere siano unicamente i segni, continuerebbe a funzionare un regime di verità che impedisce di estroflettere la componente emotiva inevitabilmente implicata nell'attivazione dei più preziosi e delicati processi mentali, e si continuerebbe perciò a fare «comme si le domaine fictif n'existait pas pour nous, ou ne comportait aucune règle» [SS,111]. Al regime di verità come aspirazione all'oggettività, va quindi giustapposto il «conours normal des sentiments, des images, et des signes, pour nous inspirer les conceptions qui conviennent à nos besoins, moraux, intellectuels, et physiques» (corsivo nel testo), [SS,112]. I sentimenti, che, a seconda dei contesti discorsivi, sono una componente psichica (emozioni), sociale (proletari-donne), razziale (le popolazioni africane³⁸) o temporale (i morti e i non anco-

³⁸La «situazione tristemente eccezionale» in cui la civiltà occidentale costringe, soprattutto negli Stati Uniti, gente «uscita dal principale focolare della razza

ra nati) dell'umanità, giocano in questo modo un ruolo guida nella formazione dei pensieri e nella determinazione delle azioni. Pensieri e azioni che si combinano tra loro replicando la connessione delle emozioni corrispondenti: «a la tête des moyens logiques, il faut donc placer les sentiments qui, fournissant à la foi la source et la destination des pensées, les combinant d'après la connexité des émotions correspondantes», infatti:

jointes aux sentiments, les images rendent l'esprit plus prompt et plus net, parce que leur usage est plus facultatif. Elles se combinent avec eux, d'après la liaison naturelle entre chaque émotion et le tableau de son accomplissement. Toute leur efficacité résulte de cette connexité, qui permet aux images de rappeler les sentiments d'où d'abord elles dérivèrent [SS,113]³⁹.

È grazie a un ricorso più intensivo e consapevole alle immagini che è quindi possibile rimettere in sesto una logica umana a lungo guastata dallo strapotere dei "segni", poiché, seguendo il ragionamento di Comte, «toute méditation reste incomplète quand elle ne produit aucune images, et toute contemplation devient confuse sans un tel guide» [SS,118]. Perciò la "logica" anti-feticista è allo stesso tempo la più antica e la più viziata delle costruzioni filosofiche, che, dominata dalla "usurpazione" matematica, ha preteso di regolare le funzioni mentali concentrandosi unicamente sulla disciplina della componente intellettuale dell'esistenza umana. Una matematica che,

affettiva, e mostruosamente trasportata per i comodi di atroci popolazioni», è vista da Comte come la «più grave anomalia venuta fuori dalla rivoluzione occidentale»: «la riorganizzazione occidentale è incompatibile con una tale mostruosità» [S4,520].

39 Vedi, per un approfondimento sul punto, i saggi raccolti in A. Kremer-Marietti, *Le kaléidoscope épistémologique d'Auguste Comte. Sentiments Images Signes*, Paris, 2007: «En effet, il faut comprendre qu'entre les émotions (subjectives) et les signes (objectifs) s'interposent les images, qui sont subjectives quant à leur siège et objectives quant à leur source. D'où alors, par le triple effet des émotions, des images et des signes, tout le logos esthétique et scientifique peut se trouver récapitulé par un schéma relationnel et dynamique, auquel il faudrait donner, à l'occasion, une interprétation cybernétique», p.147.

considerata come la scienza per eccellenza, ha potuto far credere alla necessità di un regime di completa subordinazione dell'intelligenza rispetto all'ordine fisico, fissando «un vain appareil de règles métaphysiques», che «se contenta de systématiser l'aptitude, plus nuisible qu'utile, à prouver sans trouver» [SS,120]. Per un corretto regime di relativa sottomissione dell'ordine mentale all'ordine esteriore, bisogna invece capire che: «Entre l'Homme et le Monde, il faut l'Humanité», perché: «l'Humanité transmet à celui-ci la principale influence de celui-là, mais en la perfectionnant de plus en plus» [SS,121].

Se con la nuova logica l'Umanità diventa finalmente rappresentabile come il più reale e vivo degli esseri esistenti, il suo ruolo è stato invece giocato, nelle fasi precedenti dell'evoluzione, dai suoi «tuteurs subjectifs», ovvero dalle persone volta per volta assurde a rappresentanti e guide della sua infanzia: «notre émancipation devait surtout consister à substituer le vrai Grand-Être à ces précurseurs fictif» [SS,121]. Il lavoro di sintesi, perciò, deve essere diretto allo stesso tempo allo sviluppo della simpatia e all'investigazione delle leggi. Deve cioè diventare indissociabilmente poetico e scientifico: «on peut regarder le cerveau comme un double placenta qui rattache le dedans au dehors, en construisant la synthèse et développant la sympathie» [SS,124]. Attraverso il "cuore", è possibile legarsi direttamente all'umanità, e solo indirettamente «à l'économie universelle qui sert de base à son existence» [SS,124]⁴⁰. Anche se lo spirito positivo, che è inizialmente costretto a sostituire l'ordine per dignità con quello per semplicità, avrà fatto il percorso inverso sperando prima l'adesione alle leggi esteriori, e riconoscendo solo in un secondo momento quelle proprie all'ordine umano. Ma nella nuova impostazione logico-religiosa, il positivismo, non può più esaurirsi nello sforzo teorico richiesto dalle scienze, «ne se restreint plus au domaine des

40 Un principio perfettamente conforme a quello che Comte aveva stabilito in sede di "statica sociale", e secondo il quale: «c'est surtout à travers l'ordre social que chaque homme supporte le joug de l'ordre matériel et de l'ordre vital» [S2,55].

hypothèses vérifiables», sopravanza il tecnicismo, e si lancia verso qualsiasi tipo di «conceptions propres à développer le sentiment sans choquer la raison» [SS,125].

Coerentemente con tale impostazione, il metodo positivo, deve subire una rigenerazione tale da superare la tradizionale prevalenza accordata alla “deduzione”. Considerando il metodo esclusivamente da questa prospettiva, si rischia infatti di occultare il momento indispensabile della “induzione” e di non dare il giusto rilievo alla sua componente più importante: la “costruzione”.

Approfondendo questa che, avvicinandosi molto al concetto peirciano di “abduzione”, potremmo definire la componente più creativa del metodo, Comte afferma che, contrariamente a quanto si è solitamente creduto, essa non dipende, come l’induzione e la deduzione, dalla messa in funzione di una capacità intellettuale meramente calcolante, ma vada invece trattata come «le résultat d’une heureuse combinaison, instituée sous la suprématie du sentiment, entre les deux éléments connexes de l’intelligence» [SS,145]⁴¹. Nella prospettiva dell’equilibrio psichico così raggiungibile, Comte arriva allora a considerare «l’intelligence comme n’ayant été dans un état vraiment normal que sous le fétichisme, qui l’avait spontanément subordonné au sentiment» [SS,146].

Infine, per quanto riguarda l’evoluzione umana considerata dal punto di vista dell’individuo, Comte pensa che possano essergli risparmiare le perturbazioni che inevitabilmente l’uomo si trova a dover affrontare nel corso della sua evoluzione collettiva. Un compito che l’educazione positivista può assolvere puntando, come già si accennava, sulla «préparation normale, d’abord affective, puis esthétique, des études scientifiques, et sur le préservatif continuellement résulté de l’essor croissant du culte intime» [SS,147]. Quella che bisogna mettere in campo è, in definitiva, una strate-

41 Sul punto vedi l’importante saggio di P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, Paris, 1939: «en définitive, le ressort efficace du “systématisme” comtien, ce serait une espèce de fétichisme évolué, un animisme du complexe», p.189.

gia di bilanciamento nella quale le conoscenze scientifiche rappresentino solo una parte, indispensabile ma del tutto insufficiente, del bagaglio culturale effettivamente trasmissibile. Una riforma dei protocolli formativi perfettamente adeguata a una fase, quella “positiva”, in cui la “fede” divenendo “dimostrabile”, elimina il dissidio con la ragione tipico della fase teologica, e può restituire al sentimento la funzione abusivamente e temporaneamente esercitata dall’*esprit*: «car il n’appartient qu’au cœur de diriger une systématisation réelle, pour laquelle l’esprit doit seulement élaborer les éléments convenables en renonçant à les lier» [SS,148]⁴².

In questo contesto di nuova sintesi viene, infine, completamente meno la necessità di continuare a servirsi di quella «distinction provisoire entre la domaine profane et le domaine sacré» tanto cara ai sistemi sociali della tradizione teologico-politica, infatti l’Umanità rende possibile un accesso diretto e privilegiato alla dimensione soggettiva del *consensus*, circoscrivendo un nuovo ambito della conoscenza scientifica, quella riguardante i fenomeni intellettuali e morali, e dischiudendo l’unico campo di intervento all’interno del quale diventa veramente possibile governare il cambiamento, la psiche individuale. In questo senso, la morale, ovvero «la science de l’homme individeul», si giustappone alla sociologia sciogliendo in qualche modo le sue aporie, e diventando a tutti gli effetti l’ultima scienza positiva e l’unica veramente completa, quella che Comte pone finalmente «au sommet de l’échelle encyclopedique»⁴³:

42 Infatti, secondo la teoria comtiana della sinergia cerebrale, l’intelletto (o “*esprit*”) opera sempre e solo una sistemazione dei materiali, mentre il movente di quest’operazione è comunque frutto di una spinta desiderante che sostiene e dirige i processi mentali: «les opérations de l’intelligence sont toujours inspirées, dirigées, et soutenues par le sentiment... à l’esprit seul, on ne doit attribuer que l’exécution d’un travail où les matériaux lui viennent du dehors et les forces du dedans» [SS,149].

43 Quella cui «appartiennent, en vertu de sa plénitude synthétique, toutes les constructions réelles, soit qu’elle les concernent directement, soit qu’elle les destine à son préambule logique ou physique. Rien ne peut mieux vérifier cette nécessité que l’institution subjective de

Puisque le Grand-Être ne fonctionne jamais que par des organes finalement personnels, il faut d'abord étudier surtout ceux-ci, pour qu'il en soit convenablement servi pendant leur existence objective, d'où dépendra leur influence subjective. C'est ainsi que le positivisme consolide irrévocablement le précepte fondamental de la théocratie initiale : *Connais-toi, pour t'améliorer*. Le principe intellectuel y concourt avec le motif social. En effet, la plus utile de toutes les sciences en est aussi la plus complète, ou plutôt la seule complète ; puisque ses phénomènes comprennent subjectivement tous autres, quoiqu'ils leur soient, par cela même, objectivement subordonnés. Le principe fondamental de la hiérarchie théorique fait donc prévaloir directement le point de vue moral comme le plus compliqué et le plus spécial.⁴⁴

l'espace et de l'inertie en mathématique, du mouvement terrestre en astronomie, de l'atomisme physique et de la pluralité chimique, outre la série biologique et la progression sociologique» [SS,150].

44 *Cathécisme*, cit., p.85. Insomma, attraversando la conoscenza di sé attraverso il mondo a quella del mondo attraverso sé, Comte richiama l'uomo a non considerare affatto concluso il suo itinerario formativo. In sede di dinamica sociale, quando si tratta di analizzare l'etica degli antichi, Comte afferma infatti che sarebbe necessario completare il «conosci te stesso» con un'aggiunta fondamentale riguardante la finalità migliorativa da assegnare a tale conoscenza, aggiunta che serve «a mieux développer le précepte général, tel que le génie sacerdotale le conçut sans cesse, en évitant les divagations ultérieures de l'esprit philosophique» [S3,210]. In questo senso, Comte precorre un'intuizione che Michel Foucault svilupperà negli anni '80 del secolo scorso, quando afferma che il "*gnōthi seauton*" delfico, per non essere scambiato con il tema universale della riflessione filosofica occidentale, va rimodulato nella formula della "*epimeleia heautou*", insistendo su come il concetto di "cura di sé" valga meglio a specificare la "governamentalità" antica (e contemporanea) rispetto al "conosci te stesso" isolato dalla successiva tradizione cartesiana: «la tradizione storica, e pertanto anche la tradizione filosofica – almeno in Francia, ma mi pare in generale anche in Occidente – ha sempre privilegiato lo *gnōthi seauton*, come se solo questa potesse fungere da filo conduttore di tutte le analisi sui problemi del soggetto, della riflessività, della conoscenza di sé, e così via. Ma se consideriamo lo *gnōthi seauton* solo in se stesso e per se stesso, mi sembra che rischiamo di stabilire una falsa continuità, nonché di istituire una storia fittizia, destinata a mostrare una sorta di sviluppo continuo della conoscenza di sé...quel che invece ho

6. REALE E SIMBOLICO

Tirando la somma del tragitto che Comte fa compiere al feticismo, potremmo concludere osservando che il "reale", ricavato per mezzo dell'oggettivazione resa possibile dalle leggi positive, e divenuto perciò totalmente de-ontologizzato, si presenta come uno spazio completamente neutro, ma proprio per questo suscettibile di essere investito "sistematicamente"⁴⁵ dal simbolico, per diventare il ricettacolo desiderante delle proiezioni mentali. Per mezzo di un investimento emotivo che il feticismo post-teologico non può più accontentarsi di dirigere sulla cosalità dell'ente⁴⁶. L'ultimo stadio del feti-

tentato di mostrarvi, quel che ho cercato di fare, è stato per l'appunto di collocare lo *gnōthi seauton* accanto, o comunque nel contesto, e sullo sfondo di ciò che i greci hanno chiamato la cura di sé (*epimeleia heautou*)... la cura di sé, infatti, non costituisce semplicemente una conoscenza...si tratta piuttosto di una pratica complessa...dovremmo evitare, pertanto, di dar vita ad una storia continua dello *gnōthi seauton*, una storia che avrebbe inoltre come inevitabile postulato, implicito o esplicito, una teoria generale e universale del soggetto», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* (1981-1982), Milano, 2004, pp. 412-13.

45 In Comte l'aggettivo "sistematico" vale, invariabilmente, come antonimo di "spontaneo", e mentre il primo ha un valore sempre positivo il secondo invece assume una connotazione quasi esclusivamente regressiva, perciò, in questo caso, potremmo rendere il virgolettato con i termini "consapevole", "mediato", "riflettuto", "manifesto", "coscivo". Sulla portata euristica del concetto di "sistema" in Comte, sulla fertile polisemia delle sue diverse valenze, nonché sul suo compimento nel senso di una fondamentale apertura, vedi Petit A., *Le Système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*, Paris, 2016.

46 In modo non dissimile, Castoriadis afferma che: «l'oggetto non può mai essere costituito se non come oggetto parziale; e quindi, non è costituito come oggetto reale se non nel momento in cui è veramente 'perduto'; e parla, a tale proposito, di un «essere originario della psiche» in cui permane «la prima matrice del senso, lo schema operante-operato della messa in relazione o della connessione, la presentificazione di qualcosa che, per il fatto di essere, già soddisfa l'esigenza che pone col suo essere. È qui che il soggetto è stato "in persona" il prototipo della connessione che continuerà sempre a cercare, riguardo a tutto e contro tutto. Inoltre l'esigenza della connessione cognitiva universale oppure, trasposta a livello sociale, l'esigenza più generale del significato universale, dell'adeguazione del mondo e del desiderio, del desiderio e del sapere, delle conclusioni del sapere e degli intenti del desiderio, trova qui una delle sue fonti inesauribili»,

cismo pre-positivista è, in questo senso, la figura dell'uomo psicologico, immaginato come sede di sentimenti e passioni eminentemente relazionali, e pertanto relativamente indipendenti dal supporto organico che li esprime. Con la sociologia, che abbatte anche quest'ultimo ostacolo posto dall'ontologismo, la libertà di cui gode l'immaginazione si amplifica fino al grado massimo, senza per questo ricadere nella coazione a ripetere l'allucinazione dell'assoluto. L'immagine, a questo punto, per diventare l'espressione esteriore dell'interiorità, non ha più bisogno di nessun appiglio ontico, ma solo dei materiali utilizzabili per dar forma a quella che Comte chiama "esistenza soggettiva" e che Freud, mezzo secolo più tardi, ritroverà, con l'aiuto del sintomo feticista, seppellita nell'inconscio⁴⁷. Dal canto loro, i "prodotti", promossi dalla logica surrealista del feticismo comtiano a immagini dotate di una vera e propria "esistenza soggettiva", smettono di provocare quell'effetto alienante che invece Marx, qualche anno dopo Comte, analizzerà osservando la "merce" come esito di quel processo produttivo tipicamente capitalista che trasmuta surrettiziamente i rapporti sociali in oggetti materiali⁴⁸. Un processo surrettizio di "reificazione"

C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società* (1975), trad. di F. Ciaramelli, Torino, 1995, pp. 183 e 176.

47 In una conferenza del 1909, Freud, facendo il punto sull'interpretazione di un sintomo che «sta a metà tra la rimozione completa e la sublimazione», si serve del feticismo per descrivere: «un piacere pulsionale perduto e insieme il diretto oggetto del suo complesso, staccato dalla pulsione e elevato a feticcio», *Società psicoanalitica di Vienna. Serata della conferenza del 24 febbraio 1909*, in S. Mistura, *Figure del feticismo*, cit., p.11. Sui successivi sviluppi del feticismo presenti nel corpus freudiano, vedi gli scritti di Freud (anche inediti) raccolti in *Ibidem*, pp. 19-33.

48 Nel primo capitolo del *Capitale*, nel paragrafo quarto, intitolato "Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano", Marx afferma che: «A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d'uso, non c'è nulla di misterioso in essa... il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come merce, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovransensibile. Non sta solo coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare"; "l'arcano della forma di merce consiste... semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce

che i suoi lettori francofortesi si eserciteranno a riconoscere nelle principali espressioni della società a loro contemporanea, demonizzando il feticismo nel contesto di una più ampia critica al dominio politico⁴⁹. Inducendo a credere che la liberazione possa consistere, ancora una volta, nella possibilità di svelare il reale dietro la finzione, compiendo una "rivoluzione" al termine della quale riapparirebbe di nuovo, e sempre, la "cosa" stessa, questa sì dotata di una pietrificante, patogena indifferenza.

Davide De Sanctis è Professore Associato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Napoli Federico II, dove insegna "Sociologia dei fenomeni giuridici e politici".

agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose... Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovransensibili, cioè cose sociali... Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci», K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro Primo* (1867), trad. di D. Cantimori, Roma, 1994, pp.103-105.

49 Anche alla luce del pessimo trattamento che la Scuola di Francoforte riserva al positivismo comtiano, mi sento di condividere le conclusioni cui arriva Stefano Petrucciani, quando afferma che la filosofia, di e per Adorno, è «nella sua essenza più profonda critica e null'altro», *Il mitico nel moderno: figure del feticismo in Adorno*, in S. Mistura, *Figure del feticismo*, cit., pp.197-224, cit. a p.224.

Procreazione assistita: Chiese a confronto

Sebastian Ciancio

ABSTRACT

Il presente articolo sebbene tratti una questione ampiamente discussa, aggiunge un elemento interessante all'analisi del fenomeno PMA, quello di un raffronto con le posizioni espresse dalla diverse confessioni cristiane con prospettive di un'unica posizione condivisa. In materia di "procreazione medicalmente assistita", le posizioni delle confessioni religiose hanno contribuito al dibattito pubblico mondiale, consegnando nella mani del legislatore elementi "nuovi" e "assemblatori" del problema nella sua complementarità.

This article, although it deals with a widely discussed issue, adds an interesting element to the analysis of the PMA phenomenon, that of a comparison with the positions expressed by different Churches with prospects of a single shared position. As regards "medically assisted procreation", the positions of confessions have contributed to world public debate, delivering into the hands of the legislator "new" and "assembler" elements of the problem in its complementarity.

SOMMARIO

1. RIFLESSIONE ETICA NEL CONTESTO DEL PLURALISMO CONFESIONALE - 2. LA VISIONE DELLA CHIESA CATTOLICA SULLA PROCREAZIONE ASSISTITA - 3. BIOETICA PROTESTANTE : PROVE GENERALI DI APERTURA - 4. PERSONALISMO E KOINONIA NELL'ESPERIENZA ORTODOSSA - 5. QUALCHE SPUNTO E PROSPETTIVA PER UNA POSIZIONE CRISTIANA CONDIVISA

PAROLE CHIAVE

BIOETICA
MORALE
TEOLOGIA
PROCREAZIONE MEDICALMENTE ASSISTITA
CHIESE
CATTOLICESIMO
ECUMENISMO
PROTESTANTESIMO
ORTODOSSIA

KEYWORD

BIOETHICS
MORALITY
THEOLOGY
MEDICALLY ASSISTED PROCREATION
CHURCHES
CATHOLICISM
ECUMENISM
PROTESTANTISM
ORTHODOXY

1 RIFLESSIONE ETICA NEL CONTESTO DEL PLURALISMO CONFESIONALE

Lo sviluppo della medicina e delle biotecnologie e l'evoluzione storica del diritto hanno dischiuso orizzonti problematici che non interessano soltanto la ristretta cerchia di quanti, muovendo da formazioni diverse, hanno eletto la bioetica a specifico campo di interesse. Medici, ministri di

culto, teologi ed operatori del diritto, nella quotidianità del loro impegno, vengono chiamati ad affrontare questioni che non possono rimanere appannaggio esclusivo del legislatore.

Negli ultimi decenni il problema della riflessione etica nel contesto del pluralismo delle diverse aree confessionali e la ricerca di un progetto comune che metta in relazione l'etica con la vita spirituale, è di grande attualità. Si è affermata l'idea di una "modernizzazione della coscienza pubblica" che ha obbligato - contestualmente - la coscienza religiosa ad un processo di adattamento¹.

Un dibattito produttivo è stato promosso dalle confessioni cristiane che operano in Europa nei diversi ambiti e che trovano un riconoscimento della loro funzione, non solo per il ruolo religioso ma anche per le esperienze di cui sono portatori e che arricchiscono il quadro sociale complessivo.

In materia di "procreazione medicalmente assistita" e "fecondazione artificiale", in particolare, le posizioni delle confessioni religiose hanno contribuito al dibattito pubblico, consegnando nella mani del legislatore elementi "nuovi" e "assemblatori" del problema nella sua complementarietà.

2 LA VISIONE DELLA CHIESA CATTOLICA SULLA PROCREAZIONE ASSISTITA

Come noto, con l'espressione "procreazione medicalmente assistita" ci si riferisce a tutte le metodiche che permettono di aiutare gli individui a procreare, siano esse chirurgiche, ormonali, farmacologiche o di altro tipo. Spesso confusa con questa espressione è la "fecondazione assistita" che invece riguarda solo la fecondazione dell'ovulo da parte dello spermatozoo. È proprio nella differenza tra la procreazione medicalmente assistita e la fecondazione artificiale che si adopera la più corretta suddivisione in "fecondazione omologa" ed in "fecondazione eterologa" a seconda della provenienza dei gameti, campo dove emergono i veri problemi di natura etica².

1 J. Habermas, *Tra Scienza e Fede*, Bari Roma, 2006, pag. 16.

2 C. M. Martini, I. Marino, *Credere e Conoscere*, Torino, 2012, pag. 10.

La Chiesa Cattolica indica una differenza tra procreazione assistita e fecondazione artificiale: se il mezzo utilizzato facilita l'atto coniugale o lo aiuta a raggiungere i suoi obiettivi naturali, può essere moralmente accettato. Se, al contrario, l'intervento si sostituisce all'atto coniugale, esso è considerato moralmente illecito.

In altre parole, è moralmente lecito:

stimolare l'ovulazione nei casi di anovularietà, ricorrere alla chirurgia per ripristinare la pervietà tubarica nella donna o correggere il varicocele nell'uomo, praticare l'ormonoterapia per correggere alcuni deficit della fertilità maschile, in quanto sono tutte tecniche di aiuto e non sostitutive.

La Chiesa si oppone, invece, alle tecniche di fecondazione artificiale perché ritiene che con esse l'atto sessuale sia scisso da quello procreativo con una rottura dell'unità di amore nell'atto coniugale estremamente negativo:

Le tecniche che provocano una dissociazione dei genitori, per l'intervento di una persona estranea alla coppia (dono di sperma o di ovocita, prestito dell'utero) sono gravemente disoneste. Tali tecniche (inseminazione e fecondazione artificiali eterologhe) ledono il diritto del figlio a nascere da un padre e da una madre conosciuti da lui e tra loro legati dal matrimonio. Tradiscono "il diritto esclusivo [degli sposi] a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro"³

Nel caso della fecondazione omologa, invece, il giudizio morale della Chiesa rimane negativo anche se in maniera minore:

Praticate in seno alla coppia, tali tecniche (inseminazione e fecondazione artificiali omologhe) sono, forse, meno pregiudizievoli, ma rimangono moralmente inaccettabili. Dissociano l'atto sessuale dall'atto procreatore. L'atto che fonda l'esistenza del figlio non è più un atto con il quale due persone si donano l'una all'altra, bensì un atto che «affida la vita e l'identità dell'embrione al potere dei medici e dei biologi e instaura un dominio della tecnica

3 Catechismo della Chiesa Cattolica, n.2376.

sull'origine e sul destino della persona umana. Una siffatta relazione di dominio è in sé contraria alla dignità e all'uguaglianza che dev'essere comune a genitori e figli»⁴

«Il Magistero della Chiesa - si legge nell'Introduzione di *Donum Vitae*, Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sul rispetto della vita nascente e la dignità della procreazione (1987) - non interviene in nome di una competenza particolare nell'ambito delle scienze sperimentali ma, dopo aver preso conoscenza dei dati della ricerca e della tecnica, intende proporre in virtù della propria missione evangelica e del suo dovere apostolico, la dottrina morale rispondente alla dignità della persona e alla sua vocazione integrale, esponendo i criteri di giudizio morale sulle applicazioni della ricerca scientifica e della tecnica, in particolare per ciò che riguarda la vita umana e i suoi inizi».

Tali criteri sono : « il rispetto, la difesa e la promozione dell'uomo; il suo diritto primario e fondamentale alla vita; la sua dignità di persona, dotata di un'anima spirituale, di responsabilità morale e chiamata alla comunione beatifica con Dio»⁵.

Nel documento esaminato, criterio di giudizio etico è il rispetto dell'inscindibile legame fra dinamiche procreative e dinamiche unitive dell'atto sessuale. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso del mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità.

Il fine dell'atto generativo non è la trasmissione di una vita qualsiasi, ma di una vita umana. Il procreare è cooperazione al creare di Dio, è "realizzare lungo la storia la benedizione originaria del Creatore, trasmettendo nella generazione l'immagine divina da uomo a uomo"⁶.

L'uomo non può quindi nascere secondo una logica di produzione o meramente biologica, né tutte le tecniche utilizzate per gli animali sono trasferibili alla generazione umana.

«L'origine di una persona umana è in realtà il risultato di una donazione. Il concepito dovrà essere il frutto dell'amore dei suoi genitori. Non può essere voluto né concepito come il prodotto di un intervento di tecniche mediche e biologiche: ciò equivarrebbe a ridurlo a diventare l'oggetto di una tecnologia scientifica. Nessuno può sottoporre la venuta al mondo di un bambino a delle condizioni di efficienza tecnica valutabili secondo parametri di controllo e di dominio»⁷.

Alla luce dell' antropologia cristiana diventa pienamente intelligibile il criterio generale per giudicare la accettabilità etica di una certa tecnica di procreazione artificiale, formulato nella sua sostanza da Pio XII nel 1949 e riproposto da *Donum Vitae*, che «il mezzo tecnico non deve essere sostitutivo dell'atto coniugale, ma deve configurarsi come una sua facilitazione o aiuto affinché esso raggiunga il suo scopo naturale»⁸.

La norma morale si fonda sulla persona, perché il bene da perseguire o conservare è un *bonum humanum*, il bene colto dalla persona e nella persona come apertura alla piena auto-realizzazione. Nell'ambito della trasmissione della vita umana, il *bonum humanum* essenziale e irrinunciabile è il rispetto del legame fra la procreazione e l'amore incarnato dei coniugi, unico contesto degno per il sorgere della persona. Le tecniche artificiali in senso stretto oscurano il senso e la dignità del procreare perché si sostituiscono ai genitori in quell'atto squisitamente umano che è il procreare così che, pur essendo efficaci dal punto di vista dell'effetto conseguito, si rivelano alla fine disumanizzanti. Tuttavia, già nel 1949 Pio XII sottolineava che il giudizio negativo sulla fecondazione artificiale non esclude «il ricorso a mezzi artificiali (*moyens artificiels*) destinati unicamente a facilitare l'atto naturale o a procurare ad un atto normalmente compiuto il raggiungimento del fine naturale»⁹.

4 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 2377.

5 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum Vitae*, Introduzione, 1.

6 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, n. 28. Il tema è sviluppato in due testi dello stesso Sommo Pontefice: *Lettera alle famiglie*, n. 9; Lett. enc. *Evangelium Vitae*, n. 43.

7 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae* II, B, 4c.

8 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 6; cfr. PIO XII, *Discorso al IV Congresso dei Medici Cattolici*, 29-9-1949, in AAS 41 (1949), 559 ss.

9 Pio XII, *Discorso al IV Congresso dei Medici Cattolici*, in AAS 41 (1949), 560; cfr. Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae* II, B, 6.

Bisogna fare a questo punto una precisazione terminologica. Nel linguaggio scientifico e nel linguaggio corrente, viene indicato come *artificiale* ogni intervento umano sulla procreazione in una o più delle sue fasi, dalla raccolta del seme alla fecondazione e trasferimento dell'ovocita fecondato. *Artificiale* è quindi usato in senso largo e del tutto avallativo per indicare un intervento umano che si inserisce nel normale svolgimento dei processi naturali, aiutandoli o sostituendoli perché questi risultano per qualche motivo inadeguati. Nei documenti magisteriali e in molta letteratura cattolica il termine *artificiale* va inteso in un senso più preciso: artificiale indica tutto ciò che, con qualunque tipo di tecnologia, convenzionale o innovativa, *si sostituisce* al naturale, prendendo *naturale* in senso non "fisicista" ma "personalista", come quell'insieme di realtà e dinamismi che concorrono a strutturare la persona nella sua multidimensionalità corporea e spirituale. Quando perciò la Chiesa si dichiara contraria alle tecniche di riproduzione artificiale, non proscrive qualunque tecnica che faciliti o permetta l'attuarsi della fecondità, ma si riferisce a quelle tecniche «che dissociano la procreazione dal contesto integralmente umano dell'atto coniugale»¹⁰.

Quest'incertezza semantica causa molta confusione sull'effettiva posizione della morale cattolica in tema di procreazione, ma non ci sono dubbi sulla necessità di tenere ben distinte - qui come altrove - un'artificialità lecita, che rispetta la verità e la dignità dell'uomo, e un'artificialità illecita che manipola l'uomo e lo aliena da se stesso. In questo senso rimane utile la distinzione di Bompiani che propone di «parlare di *procreazione tecnicamente assistita* laddove si agisce per implementare eventi naturali, e di *tecniche di riproduzione artificiale* ove si sostituiscono, con l'opera umana, *tempi* che nel processo naturale non possono avvenire, o si adotta volontariamente un processo fecon-

10 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Evangelium Vitae*, n. 14: "(Diversi modi generationis artificiosae) procreationem ipsam ab humana prorsus coniugalis actus complexione segregant".

dativo artificiale, ancorché clinicamente non necessitato»¹¹.

Sono ammissibili in linea di principio quelle tecniche che come *l'inseminazione artificiale*, virtualmente rispettano l'integrità dell'atto coniugale nel suo duplice momento unitivo e procreativo. I due momenti sono separati nel tempo (*come del resto accade in natura*) ma restano in stretta connessione di significati e di intenzione. Perciò, a proposito della inseminazione omologa, si è parlato di *artificio* in senso improprio¹². Dal punto di vista del rispetto delle dinamiche procreative, sono accettabili quelle tecniche (*raramente usate*) nelle quali si ha semplicemente il trasferimento dell'ovulo in una sede più favorevole per l'incontro con gli spermatozoi che avviene dopo unione sessuale normale, senza ulteriori interventi medici.

Sulla GITF (Gamets In Falloppian Transfert) e le tecniche analoghe ci sono invece pareri discordanti¹³.

La "*raccolta del seme*" compiuta al di fuori di una unione sessuale dissocia il generare dall'amore incarnato degli sposi.

Qualunque cosa si pensi sulla liceità dei diversi metodi usati per raccogliere il seme a scopi diagnostici, qui la verità antropologica del dono della vita impone che si ricorra a un seme proveniente da un atto sessuale finalizzato alla procreazione¹⁴.

La tutela dell'integrità dell'embrione è un criterio etico imprescindibile: l'embrione non è il

11A. Bompiani, *Bioetica dalla parte dei deboli*, Bologna, 1994, pag 147, nota 1.

12 Cfr. E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Volume I, Milano, 2000, pag. 434: "Nel caso dell'inseminazione artificiale, viene messo in atto un *aiuto tecnico*, affinché il seme eiaculato nell'ambito e in coincidenza con l'atto coniugale, possa unirsi alla cellula uovo ed attuare così la fecondazione".

13 Non è sempre immediato scorgere dove finisce l'aiuto e inizia l'artificio disumanizzante e ciò causa incertezza di giudizio anche fra i moralisti cattolici. Vedere il confronto fra le due posizioni: D. McCarthy, *Gift? Yes!*, in "Ethics & Medics" 18 (1993), 3-4; J. M. Haas, *Gift? No!*, in "Ethics & Medics" 18 (1993), 1-3.

14 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 6.

prodotto di un procedimento tecnico o un qualsiasi materiale biologico, ma rappresenta una vita umana in una fase iniziale e perciò meritevole di tanto maggior tutela quanto più indifesa. Le tecniche che comportano una percentuale di *aborti spontanei* troppo elevata non possono essere ammesse per rispetto alla vita dell'embrione, almeno finché non diventeranno più sicure.

Se la natura opera una selezione degli embrioni in base alla loro qualità (es. *anomalie genetiche gravi che ne mettono in dubbio la stessa appartenenza alla specie umana o ne rendono impossibile lo sviluppo*) e a circostanze contingenti (es. *alterato milieu ormonale della madre*), perché l'uomo -si dice- non potrebbe operare lungo le direttrici indicate dalla natura?¹⁵ Questa argomentazione è fallace, perché non si può identificare tutto ciò che accade naturalmente con ciò che è eticamente normativo, soprattutto se si assume a norma un evento che, per quanto frequente, non risponde allo svolgimento ordinato di un fenomeno, ma ne rappresenta una deviazione; e anche se sessanta gravidanze su cento esitassero in aborti, non si potrebbe negare che lo scopo che la natura si prefigge con la generazione è quello di portare a termine lo sviluppo dell'embrione.

Compito della medicina è di correggere le alterazioni che si verificano nelle funzioni dell'organismo, non di riprodurle: per il fatto che alcuni embrioni presentano assetti cromosomici così alterati da impedire il proseguimento dello sviluppo, il medico non è autorizzato ad anticiparne la morte, ma dovrà lasciare che queste fragili esistenze si spengano spontaneamente. In una prospettiva biologica ed evolucionista può essere normale che avvenga la selezione dei soggetti più idonei, ma ribaltare un dato empirico in norma etica è un *cortocircuito metaetico*, una vera *fallacia naturalista*.

Secondo il Magistero della Chiesa, inoltre, il figlio non è un oggetto di cui entrare in pos-

15 C. J. Roberts, C. R. Lowe, *Where are all the conceptions gone?*, in "Lancet" 1975, 1, 498-499. Sul valore normativo dell'aborto spontaneo in T. F. Murphy, *The moral significance of spontaneous abortion*, in "Journal of Medical Ethics" 11 (1985), 79-83; cfr. B. Cinque. et al., *Aborto ripetuto spontaneo. Aspetti scientifici e obbligazioni morali*, in "Medicina e morale" 42 (1992), 889-910.

nesso per cui non ha senso parlare di un *diritto al figlio*¹⁶, come fanno invece alcune legislazioni favorevoli alla fecondazione artificiale di donne nubili.

Il figlio ha diritto a nascere ed essere allevato in un nucleo familiare armonioso e stabile che presenti sia la figura paterna sia quella materna: perciò è contro il bene del nascituro dare un figlio a persone singole o a coppie omosessuali sia di maschi sia di femmine.

Il desiderio del figlio è del tutto naturale ma deve essere soddisfatto senza forzare le dinamiche naturali della generazione. La coppia sterile ha il diritto di tentare tutte le vie lecite per avere un figlio, ma bisogna ricordarle che in ogni caso può attuare la sua fecondità attraverso l'adozione, l'affido e l'impegno per promuovere la vita¹⁷.

3 BIOETICA PROTESTANTE: PROVE GENERALI DI APERTURA

Per quanto riguarda il Protestantismo nato dalla Riforma, bisogna notare che le questioni etiche non furono, inizialmente, all'origine della divisione tra cattolici e luterani, ma piuttosto il rapporto tra dogmatica ed etica, tra giustificazione e opere. La sottoscrizione della *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (1999) pone, però, in discussione un consolidato schema di relazione tra dogmatica e morale, con conseguenze sul piano dell'etica. Dal punto di vista dogmatico si è pervenuti ad un chiarimento che consente di affermare la comune fede su questa verità, anche se le chiese hanno una storia diversa in campo etico. Infatti per il Luterano non si può porre un'eccessiva fiducia nelle possibilità dell'uomo: il peccatore giustificato non concorre alla salvezza né con le opere di pietà (*inutili*) né con una vita buona, che peraltro è impossibile. Il primato della fede orienta il vissuto etico ad una spontaneità non sistematizzabile, aperta all'appello imprevedibile dell'Evangelo. Oggi, alla luce del citato documento, vi è una convergenza nell'affermare che l'osservanza dei comandamenti rimane

16 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 8.

17 Congr. Dottr. Fede, Istr. *Donum Vitae*, II, B, 8.

in vigore per il giustificato. E Gesù e gli scritti apostolici esortano i cristiani a compiere opere di amore¹⁸.

Nella realtà secolare (*politica e istituzioni*), invece, per Lutero la ragione umana è ancora sufficiente a guidare l'uomo; quindi la moralità resta una condizione possibile, per quanto limitata ad un'onestà puramente materiale. L'inserimento dell'uomo nell'ordine della creazione - la famiglia, il lavoro, lo stato, la chiesa - è considerato una risposta alla vocazione: le strutture della realtà mondana sono un'occasione per rendere possibile un servizio agli altri e rispondere all'appello di Dio e all'amore del prossimo, tramite l'impegno nel mondo. Va ricordato, inoltre, che Lutero, sulle orme di Agostino, nell'opera *De servo arbitrio*, radicalizzando l'interpretazione dei capitoli 9-11 della lettera di S. Paolo ai Romani, elabora la teoria della predestinazione assoluta da parte di Dio di tutti gli uomini alla salvezza o alla perdizione, aspetto che viene, poi, accentuato da Giovanni Calvino, ma che si presenta come conseguenza del principio *sola gratia* che esclude qualsiasi forma di cooperazione da parte dell'uomo. Successivamente, nei primi decenni del secolo scorso Karl Barth ha attutito la posizione luterana sostituendo la dottrina della predestinazione con la << dottrina dell'elezione >>¹⁹, rifacendosi all'insegnamento di S. Paolo, ma reputa incapace l'uomo a compiere il bene perché solo la grazia può redimere. È chiaro, quindi, che con la predestinazione è vanificata, purtroppo, la validità di qualsiasi opera dell'uomo.

Dal secolo XVI in poi il Protestantismo s'impose come una forma religiosa adeguata alla modernità sia nella prospettiva individuale che sociale, in diversi stati del nord e centro Europa.

Le correnti del Puritanesimo e del Pietismo che si affermano dopo, costituiscono una forma nuova del luteranesimo continentale in Europa e chiamano ad un'esperienza più viva e personale della fede. Mettono un po' in cri-

si la prospettiva individuale e sociale perché contestano le chiese ufficiali proponendo un rinnovamento della vita e delle istituzioni cristiane attraverso un forte rigore morale, la difesa della santificazione della domenica e la valorizzazione dell'interiorità. Questo cambiamento di direzione avviene soprattutto dopo la *Confessione di Westminster* (1647).

Nel secolo XVIII nasce la chiesa metodista, una delle più importanti sorte nell'ambito della Riforma, ad opera di due fratelli Jonh e Charles Wesley, frutto di un movimento di risveglio religioso che si è sviluppato in Inghilterra. La proposta centrale è uno studio "metodico" della Bibbia mentre la dottrina è fondamentalmente quella di Lutero: la sola fede e la salvezza per grazia e non per le opere. Insiste molto anche su degli aspetti che hanno una ricaduta morale: la necessità di una vita spirituale e di una santificazione personale, il coinvolgimento dei laici nella vita e nella missione della chiesa, l'evangelizzazione dal basso, l'impegno politico e sociale nel contesto dei primi conflitti della rivoluzione industriale, nella difesa dei lavoratori e nella lotta contro la schiavitù e ogni forma di piaga sociale²⁰.

La teologia liberale che si afferma tra la fine del XIX e nel XX secolo, segna un cambiamento perché mette in evidenza la dimensione morale del Cristianesimo e relativizza il dogma stigmatizzando, però, la continuità storica tra Cristianesimo e civiltà occidentale.

Con l'avvento della questione sociale la sintonia tra civiltà e Cristianesimo viene contestata in nome di una rinnovata istanza di radicalismo e dell'autonomia della Parola di Dio rispetto alle parole umane. Ciò implica una riconsiderazione, specialmente con Barth che richiama il fondamento cristologico dell'etica e quindi parla di *etica dell'obbedienza*, per cui l'intero programma etico è svolto da Cristo e i cristiani ne rendono testimonianza mettendo in luce tale programma.

Bonhoeffer va ancora oltre e fonda l'etica sulla novità di vita del cristiano che con il battesimo è incorporato a Cristo, per cui afferma:

20 G. Cereti, *ABC delle chiese e delle confessioni cristiane*, Cinisello Balsamo, 2009, pag. 29-30.

18 Commissione Luterana-Cattolica Sull'unità' E La Commemorazione Comune Della Riforma Nel 2017, *Dal conflitto alla comunione*, Bologna, 2014, pag. 68.

19 S. PERRELLA, *Anglicani e cattolici «Con Maria la Madre di Gesù»* (At1, 14). Saggio di mariologia ecumenica, Cinisello Balsamo (MI), 2009, pag. 177.

«la vera autonomia è la crisonomia, cioè sottoporsi al giudizio e alla legge di Cristo»²¹. È una legge interna di unità in Cristo che si rende presente come contemporaneo a tutti nella debolezza e fragilità della natura umana. In questa prospettiva cristologica libertà e responsabilità sono le parole chiave della sua etica che coinvolge anche le scelte di ordine politico.

L'etica che ha alla base la novità di vita del cristiano incorporato a Cristo, va svincolata da ogni pigra distinzione in base a principi teorici, e va applicata nella concretezza delle situazioni assumendo con coraggio il rischio delle scelte fra male maggiore e male minore nella completa fiducia in quel Dio che, volta per volta, orienta a camminare sulla strada giusta e nella consapevolezza della grave responsabilità di Dio davanti agli uomini e degli uomini davanti a Dio.

Bultmann, dal canto suo, ha offerto la traccia per un orientamento etico attento alle esigenze dell'autenticità e potenzialità dell'individuo sulla scorta delle suggestioni del pensiero esistenzialista.

Dopo la seconda guerra mondiale vengono affrontati in modo particolare i temi dell'etica sociale con un'apertura alle istanze dell'esigenza dei più poveri e si tenta di ri-teologizzare l'etica partendo da un più diretto confronto con la Scrittura, cercando, specialmente negli ultimi decenni, di assumere la condizione post-moderna come nuovo contesto per il radicamento della proposta etica evangelica. Subentra, però, una tensione tra la proposta di riportare la riflessione etica ad una relazione diretta con la Scrittura e le esigenze dei mutevoli contesti storici in cui le comunità evangeliche sono inserite. Riaffiora quindi il contesto della relazione tra la sola *Scriptura* e la sola *Gratia* con il pericolo di relativizzare l'etica se si pone di più l'accento sulla grazia.

L'etica luterana ha trovato spazio d'influenza nella cultura tedesca.

L'impronta di questa etica individualistica, a scapito di quella comunitaria, pone al centro la preoccupazione dell'angoscia individuale: *come troverò un Dio misericordioso con me? Come salvare la mia anima?*. Un'altra nota è che la mo-

21 D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, trad. it., A. Gallas, Cinisello Balsamo, 1988.

rale viene concepita in chiave di maturità di coscienza personale del cristiano e non di ubbidienza cieca.

Il pastore Paolo Ricca, oggi, reinterpreta questi principi sottolineando che: la *sola fides* non esclude le opere (*una fede senza opere è come un'anima senza corpo, cioè nulla*); la *sola Scriptura* non nega il valore della tradizione (*sarebbe come negare il valore della storia della chiesa*), le nega soltanto un valore normativo; la *sola gratia* non annulla la legge, afferma solo che non è la legge il contenuto dell'Evangelo, ma l'Evangelo il contenuto della legge²².

Giovanni Calvino (1509- 1564) ha dato un'impronta decisiva alla Riforma con le principali opere, *Istituzione della religione cristiana* e *Ordinanze ecclesiastiche* in cui c'è una ricaduta nella morale, e nel modello democratico del suo ordinamento sinodale. Dà una straordinaria importanza al lavoro professionale e alla famiglia come sorgenti di santificazione personale, al valore di una vita sobria, ma anche alla legittimità dell'accumulazione della ricchezza in vista di un investimento produttivo, alla base della società capitalista moderna e contemporanea. La dottrina della doppia predestinazione (al paradiso e alla dannazione) viene radicalizzata da Calvino, ma è oggi superata dalla convinzione della chiamata universale alla salvezza in Cristo²³. L'approccio calvinista alla morale, si è dimostrato, nel tempo, più dinamico e in grado di influenzare in modo significativo l'evoluzione della società europea e della cultura occidentale - soprattutto nell'area atlantica - ed ha trovato nei paesi anglosassoni un suo radicamento permanente. Calvino e i calvinisti nel campo "legge naturale" hanno una visione della vita che ha più punti in comune con i cattolici che con i luterani.

Gli Anglicani si pongono a metà strada tra cattolicesimo e Protestantismo sia come posizioni dottrinali che morali. Alla fine del secolo XVI, specialmente in Scozia si ebbe una grande influenza calvinista. Oggi, all'interno dell'Anglicanesimo, abbiamo la *High Church*

22 G. Cereti, *ABC delle chiese e delle confessioni cristiane*, Cinisello Balsamo, 2009, 25.

23 Ivi, 42-43.

(Chiesa alta) più vicina al cattolicesimo; la *Low Church* (Chiesa bassa) più vicina al Protestantismo di tipo evangelicale; *Broad Church* (Chiesa larga) più vicina al Protestantismo liberale. La High Church nelle questioni morali è particolarmente vicina alle posizioni cattoliche. Per il resto le posizioni sono molto diversificate sia a livello personale che di orientamento generale. Le maggiori divergenze sono: l'ordinazione delle donne al presbiterato, e in alcune chiese anche all'episcopato, il problema dell'omosessualità, anche fra ministri ordinati. Questi problemi hanno costituito motivo di tensione fra le diverse chiese della Comunione anglicana, per cui anche molti presbiteri sono passati alla Chiesa Cattolica alla luce della Costituzione apostolica di Papa Emerito Benedetto XVI del 4 Novembre 2009 " *Anglicanorum Coetibus*" che si inserisce in questo quadro di confronto ecumenico tra cattolici e anglicani e di profonde divisioni interne alla comunione anglicana.²⁴

In questa sede è necessario anche un accenno alle comunità battiste che si formarono in Inghilterra all'inizio del secolo XVII come reazione alla chiesa d'Inghilterra, la quale non sembrava abbastanza evangelica e appariva troppo legata all'autorità secolare. È caratterizzata dalla richiesta del battesimo per i credenti e da un forte spirito missionario²⁵. Oggi si sono formate diverse diramazioni di battisti riunite in un grande organismo che si chiama Alleanza Battista Mondiale (nato a Londra nel 1905) che riunisce ben 211 (con 46 milioni di fedeli) tra Unioni e Convenzioni battiste presenti in tutti i paesi del mondo. All'interno dell'Alleanza, vi sono delle grosse divergenze sia sul piano teologico che etico, come: l'inerranza biblica, l'idea che la salvezza viene da una cosciente fede in Gesù Cristo, i ministeri alle donne, il problema dell'omosessualità, la bioetica.

La fecondità è ritenuta un dono di Dio, tuttavia qualora nella coppia vi siano problemi di sterilità o infertilità è visto con favore l'uso

24 V. Chiti, *Religioni e politica nel mondo globale. Le ragioni di un dialogo*, Firenze-Milano, 2011, pag.97.

25 G. Cereti, *ABC delle chiese e delle confessioni cristiane*, Cinisello Balsamo, 2009, 27-28.

di tecniche che possono aiutare a realizzare il proprio progetto procreativo; l'uso di tali tecniche è consentito - per la morale protestante - anche nel caso in cui la coppia non sia sterile ma sia affetta da particolari malattie.

Da questa breve panoramica possiamo trarre l'orientamento che l'etica protestante approva sia l'inseminazione artificiale che la fecondazione in vitro. Quest'ultima ha sconvolto lo scenario della procreazione e posto nuovi interrogativi a livello morale poiché la fecondazione dell'ovulo avviene fuori dal corpo della donna; vi è la possibilità che la fecondazione in vitro venga utilizzata per produrre embrioni che siano fonte di tessuti fetali, utilizzati per la produzione di cellule staminali o la clonazione, suscitando ulteriori problemi etici.

Il mondo scientifico chiede, ormai sempre più insistentemente, il consenso ad effettuare ricerche sull'embrione umano e questo pone grandi interrogativi etici a proposito delle applicazioni cliniche e sperimentali della ricerca su embrioni generati mediante procreazione artificiale.

Le chiese Protestanti sono contro le sperimentazioni sul feto e sull'embrione e contro procedimenti selettivi volti al perfezionamento della razza umana; non può essere accettato nessun intervento sul genoma umano che abbia lo scopo di cambiare il patrimonio genetico della discendenza e ci si oppone a ogni tentativo di clonazione, poiché quest'ultima lede il diritto all'unicità della propria identità genetica.

Avere la possibilità di replicare essere umani assolutamente identici ad altri, porterebbe ad assumere come modelli di riferimento soggetti dotati di particolari caratteristiche e ad individuare come obiettivi la bellezza, l'intelligenza o la genialità, creando controversie riguardo a quali persone sia meglio replicare. Gli esseri umani non sono dati solo dalla loro componente biologica, assai più importanti sono le relazioni che ciascun individuo intreccia con il mondo circostante e con gli altri esseri viventi; a determinare la persona sono poi l'ambiente sociale e culturale in cui essa vive che non il suo patrimonio genetico²⁶.

26 M.F. Maternini, L. Scopel, *La bioetica e le confessioni religiose II*, Trieste, 2014 - pag. 46.

Secondo l'etica protestante, due individui che possedessero lo stesso DNA, cioè che fossero biologicamente identici, non potrebbero entrare in una relazione autentica nè tanto meno in comunione tra loro, se non esistesse la loro diversità biografica. La ripetitività, al pari della rinascita, non è un concetto che rientra nell'ideologia cristiana, poiché Gesù Cristo non è rinato ma risuscitato; pertanto le scoperte della tecnica biologica possono essere utilizzate senza danno solo se riconosciuto il limite dell'umanità, creata nella diversità. Dalla Genesi²⁷ si ricava che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza, tutti gli uomini e le donne hanno quindi in comune questa somiglianza con Dio, e con essa la medesima dignità pur essendo diversi l'uno dall'altro. L'embrione - considerato una persona umana potenziale e in evoluzione e come tale portatore di propri diritti - va tutelato. Tutto questo però non esclude l'ammissione di diverse tecniche diagnostiche.

Infatti, un principio generale che deve guidare il fedele protestante, elaborato per aiutare le coppie con difficoltà riproduttive e che non deve essere utilizzato per altre finalità è la possibilità di usufruire di queste tecniche con cautela, in modo da non strumentalizzare il corpo della donna e dell'essere umano in generale e non creare confusione su quelle che siano le figure genitoriali. Si ritiene che il bambino abbia il diritto di conoscere la sua origine e quindi, una volta maggiorenne, dovrebbe poter accedere a tutte le informazioni che lo riguardano.

Secondo la visione luterana il bambino non può essere considerato né come un diritto né come un dovere e non esiste assolutamente "un diritto al figlio" ma la figura del figlio portatore di diritti che vanno individuati e tutelati.

Dal momento che il matrimonio non è considerato un sacramento, perché appartiene al piano della "creazione" e non della "redenzione", i protestanti predicano una visione laica della famiglia e, di conseguenza, sono aperti alle nuove forme che ci presenta la società moderna.

27 In Gn 1-2 troviamo due racconti complementari della Creazione che mettono in evidenza come la differenza sessuale sia la radice della relazione e della relazionalità, nota costitutiva dell'essere umano-immagine di Dio, fonte della comunione a cui è chiamato.

Ciò che importa è che il bambino sia ricevuto da dei genitori che vivono insieme in un rapporto di unione e armonia, al centro di un progetto genitoriale responsabile, in grado di fornirgli un ambiente favorevole allo sviluppo della sua personalità, che gli permetta di diventare un adulto equilibrato aperto all'amore di Dio e degli altri²⁸. La vita dell'uomo diventa umana solo quando è sostenuta da progetti, scambi, amore e parole che conferiscono senso e impegno a coloro che li pronunciano.

Si sconsiglia quindi a donne singole di ricorrere a queste tecniche, poiché per un bambino resta preferibile crescere in un ambiente comprensivo di entrambe le figure genitoriali, tuttavia, qualora una donna single decidesse comunque di sottoporsi a questi trattamenti la Chiesa non assumerebbe un atteggiamento di condanna ma di supporto e guida. I luterani ritengono che attraverso la Sua Parola e la parola di Gesù, Dio abbia adottato come figli e definito fratelli tutti gli uomini.

Secondo la Federazione protestante di Francia, il costante ricorso nella Bibbia all'immagine dell'adozione, permette di affermare che siamo tutti figli adottivi, adottati dall'amore genitoriale e questo relativizza le circostanze tecniche o naturali della fecondazione. Tale affermazione oltre a guardare con favore alle tecniche di fecondazione assistita, permette di dedurre anche che le Chiese protestanti sono aperte alla fecondazione eterologa, poiché il legame genetico tra genitori e figli non è ritenuto un fattore fondamentale.

Altri punti di estrema importanza sono l'esigenza che la tecnologia resti al servizio dell'essere umano e che la preoccupazione per il benessere delle persone coinvolte abbia un ruolo centrale.

In ragione di ciò il "Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza", nominato dalla Tavola Valdese, ha formulato il 19 Luglio 1999, le seguenti proposte:

- le risorse destinate alla terapia dell'infertilità siano equamente distribuite tra prevenzione, opzioni mediche convenzionali e nuove tecniche riproduttive;

28 M. Aramini, *Bioetica e religioni*, Torino, 2007, p. 72.

- vengano rispettati il primato e l'autodeterminazione della donna, poiché attraverso la sua relazione con il bambino e il padre essa dona significato alla nascita e a tutti i soggetti implicati nella procreazione;

- vengano definiti gli aspetti della procreazione medicalmente assistita ancora a livello sperimentale e quelli, invece, che costituiscono già un protocollo terapeutico, basato su conoscenze precise e verificate;

- la previsione di un consigliere (diverso dal medico che pratica l'assistenza alla procreazione) che fornisca un'informazione completa sui trattamenti da eseguire, sui rischi, sui bassi tassi di successo; parallelamente la previsione di spazi pubblici di discussione e informazione sulla procreazione medicalmente assistita e l'infertilità;

- un progetto internazionale per raccogliere informazioni sullo stato di salute alla nascita dei bambini nati tramite queste tecniche e sul loro sviluppo nei primi mesi di vita. Importante che la raccolta dati avvenga col consenso dei genitori e venga messa a disposizione dei figli una volta raggiunta la maggiore età;

- una valutazione multidisciplinare e approfondita dei dati relativi a 20 anni di applicazione delle tecniche in questione a livello europeo e dibattito pubblico sui risultati;

- Il Comitato direttivo di Bioetica del Consiglio d'Europa elabori una base comune alle legislazioni degli Stati membri, nel rispetto delle tradizioni culturali, filosofiche, religiose e dei diritti universali dell'uomo²⁹.

In conclusione, analizzando gli elementi più caratteristici dell'etica protestante, potremmo affermare che ogni comunità non solo gestisce autonomamente la propria vita

29 Documento sulla Procreazione medicalmente assistita a cura del Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza, nominato dalla Tavola Valdese, composto da persone appartenenti alle chiese evangeliche e attive nell'ambito della ricerca, dell'università e della chiesa - Roma, 19 Luglio 1999.

spirituale ed etica ma subisce l'influenza dal contesto sociale in cui è situata. Per questo di fronte a esempi di grande apertura come quello della chiesa di Svezia è possibile trovare comunità che conservano visioni più rigide. L'elemento costante rimane l'importanza lasciata alla propria coscienza.

La Chiesa detta solo delle tracce da seguire che possono essere adottate o meno dal fedele.

4 PERSONALISMO E KOINONIA NELL'ESPERIENZA ORTODOSSA

A differenza dei principi finora analizzati, al centro della teologia orientale c'è il *mysterion*, la manifestazione che Dio fa di se stesso e del suo amore nell'*oikonomia* della salvezza³⁰. In questo contesto, la connotazione della morale ortodossa è legata alla spiritualità sacramentale e alla "legge della grazia" che divinizza l'uomo. La vita cristiana è vita sacramentale, è testimonianza che rende visibile lo stesso amore misericordioso di Dio. La morale, in quanto adesione a Cristo che ci ha *pneumatizzato* con il dono del *Paraclito*, si colloca tra libertà, tradizionalismo e flessibilità, spirito e tradizione.

Il fatto che la Chiesa ortodossa abbia limitato i principi dogmatici ai primi otto concili, ha prodotto un'austerità dottrinale ben diversa da quella occidentale e cattolica, ma ha lasciato maggiore spazio alla dimensione spirituale dell'esperienza cristiana. La prospettiva fondamentale della morale trova la radice e il punto di riferimento nella *Trinità* che mette al centro la divinizzazione dell'uomo. Ciò ha conseguenze antropologiche ed ecclesiologiche.

Dal punto di vista antropologico, il rapporto fra uomo e Trinità è espresso con il concetto di personalismo: l'uomo è persona, in quanto è chiamato a far parte della comunione trinitaria e a partecipare della natura divina attraverso la grazia. L'uomo è persona nella relazione verticale con la comunione trinitaria e nella relazione orizzontale con gli altri uomini. Poiché Nel Verbo incarnato sussistono le due nature (*umana e divina*) nell'unità della persona,

30 B. Häring, *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*, Roma, 1973, 33-39.

Cristo diventa il modello a cui l'essere umano è chiamato ad ispirarsi per realizzare, per grazia, la divinizzazione.

La teologia morale ortodossa perciò è connotata da un ottimismo antropologico, che non ignora il peso del peccato e la sua capacità di ostacolare la riconciliazione tra l'umano e il divino. Anzi, vede nella comunicazione fra Dio e l'uomo una dimensione centrale ed originale che non può essere lesa, nei suoi termini fondamentali dal peccato.

La chiesa nella sua struttura sinodale e nella divisione delle funzioni (*gerarchia*) e delle vocazioni (*celibato monastico e matrimonio*), è il luogo prossimo dell'esercizio della *koinonia* e della *relazione fra Dio e l'uomo*. Nel contesto di questa *koinonia* che si sperimenta nella chiesa assumono rilievo etico i sacramenti come continua proposta di sequela di Cristo. Essi, con al centro l'Eucaristia, sono uno strumento di comunicazione tra il divino e l'umano e per il raggiungimento della teosis (*divinizzazione*) e anticipazione della realtà del Regno. Dalla prospettiva escatologica dei sacramenti deriva anche il loro significato etico: come vie di accesso al Regno indicano le disposizioni personali per tale accesso. Vi è un nesso molto stretto tra Eucaristia e confessione: se l'Eucaristia rappresenta l'anticipazione della pienezza orizzontale e verticale della *koinonia*, non si può accedere senza la riconciliazione e la denuncia del proprio peccato. Ciò che l'uomo diventa con la divinizzazione si deve sforzare di esserlo anche nella prassi. La norma morale, poi, si comprende solo nel contesto della *oikonomia* salvifica e nella continuità della tradizione: ciò che i padri hanno trasmesso in quanto primi testimoni della fede, non può essere mutato, ma deve essere applicato e adattato alla realtà odierna.

Un'altra mediazione fondamentale per il comportamento viene offerto dai canoni sanciti dai Concili ecumenici³¹, sino al quinto concilio di Costantinopoli (880): sono considerati a tutt'oggi validi e immutabili, sono ritenuti normativi per la vita cristiana, per la fede, per la disciplina penitenziale, prescrivono com-

31 H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, 1997, 650-664 in part. 657-658.

portamenti e ne proibiscono altri giudicati moralmente inaccettabili. Ciò che, però, rende attualmente applicabili i contenuti dei canoni è la pratica della *oikonomia* in cui predomina la prospettiva teleologica su quella deontologica, rappresentata dai canoni.

Il principio della *oikonomia* mira alla ricerca del bene spirituale del credente, tenendo conto della reale situazione esistenziale, a partire da una valutazione prudentiale del significato della legge stessa. Si tratta di trovare una porta aperta perché il credente possa continuare la sua relazione con Dio, nonostante l'incombenza del peccato. Per esempio sulla questione del matrimonio: il principio dell'*indissolubilità* è condiviso con la chiesa cattolica, ma il modo di affrontare le situazioni matrimoniali fallite è diverso. Per loro il matrimonio fallito si può considerare spiritualmente morto. Si realizza quindi una condizione analoga a quella effettiva della morte di un coniuge. In questa condizione, dopo aver tentato tutte le vie per la riconciliazione e il perdono quando i separati sono incapaci di vivere nel celibato per il regno dei cieli, è possibile per il fedele ortodosso chiedere la celebrazione di un nuovo matrimonio ecclesiastico perché non rimane nulla della realtà del segno del Patto di amore. La celebrazione, però assume un carattere prevalentemente penitenziale, senza alcuna solennità liturgica, in cui si mette al centro la richiesta di perdono per il fallimento del precedente vincolo. In questo modo, si coniuga la fedeltà al principio della indissolubilità sancito dalla tradizione, ma si opera in modo pastoralmente realistico interrogandosi sul principio effettivo dell'*indissolubilità* e mettendo al centro il valore morale ed escatologico della stessa indissolubilità, rispetto a quello puramente giuridico. L'*oikonomia* funziona da strumento di ermeneutica dei canoni e funge da luogo di mediazione fra la prospettiva fondamentale della *theosis*, come meta della vita morale dell'uomo, e il dato storico della codificazione di una serie di norme che, pur contingenti, conservano un valore assoluto. La funzione ermeneutica dell'*oikonomia* viene contraddetta nel caso dell'etica sessuale delle persone e ad orientamento omosessuale dove si richiede l'applicazione strettamente

generale della norma. Anche sul tema dell'uso dei contraccettivi la posizione è sulla stessa lunghezza d'onda della Chiesa cattolica. Il patriarca Atenagora in una lettera privata a un suo amico all'indomani dell'enciclica *Humane Vitae* di Paolo VI, annotava che la posizione dottrinale della Chiesa cattolica non comportava nessuna difficoltà agli ortodossi, anzi era da sottoscrivere. Anche in questo caso, pur difendendo il principio, rendono prevalente l'economia della salvezza per cui ogni principio e norma è al servizio della persona e della famiglia. Sono anche note le *posizioni anti-abortiste* della Chiesa ortodossa nonostante la sua indulgenza dimostrata nei confronti di quelle donne - tra le quali molte già mamme - che decidono di abortire per non rischiare di morire nel caso in cui il proseguimento della gravidanza potrebbe comportare un pericolo immediato per la vita.

Sul riconoscimento della dignità umana all'embrione, la confessione ortodossa non fa alcuna distinzione fra i vari stadi di sviluppo del feto. Tale affermazione trova un riscontro diretto nelle parole di San Basilio il quale, nel secondo canone delle sue regole, esclude esplicitamente la differenza tra *feto formato* e *feto non formato*³².

Un'ulteriore precisazione necessaria, prima di affrontare il tema dell'inseminazione artificiale, è quello attinente al tema della trasmissione della vita. Essa, infatti, è concepita all'interno della teologia e della dottrina ortodossa come un valore fondamentale, come uno strumento attraverso il quale l'essere umano collabora alla creazione divina nonché, come fine - anche se non unico - del matrimonio.

Nonostante il riconoscimento di valore fondamentale di cui sopra, occorre, tuttavia, sottolineare che in base a tale confessione è vietata la fecondazione assistita di donne nubili, rientrante nella fattispecie del peccato di fornicazione, nonché di donne sposate all'insaputa del marito, costituente peccato di falsità. Anche qualora il marito consenta l'inseminazione ricorrendo ad un donatore, la pratica è comunque considerata immorale a causa dell'intrusione di una terza persona nel rapporto coniugale, considerato sacro.

32 Basilio Magno, *Le Lettere*, Torino, 1983, vol. I, Lettera n. 138.

In relazione all'inseminazione artificiale all'interno del matrimonio, in cui il donatore sia lo stesso marito consenziente, la posizione prevalente è quella di ammettere tale pratica in quanto essa non viola l'integrità dell'unione coniugale e permette il raggiungimento di un fine del matrimonio che, come appena detto, è quello della *procreazione*. Va comunque rilevato che parte della dottrina non è in armonia con tale affermazione in quanto considera in ogni caso tali tecniche come un'intromissione dell'uomo nel progetto divino, non seguendo il naturale rapporto della coppia.

Un discorso analogo può essere svolto in relazione alle pratiche di fecondazione in vitro. Si può, infatti, tranquillamente affermare che, anche qui, se si tratta dello sperma e dell'ovulo di marito e moglie, tali pratiche non dovrebbero essere soggette ad obiezioni (*quanto meno per la dottrina prevalente*), mentre «l'uso di materiale donato mina le fondamenta dei rapporti familiari, dal momento che si presuppone che il bambino abbia, oltre ai genitori c.d. sociali, anche i c.d. genitori biologici», come sottolineato nei *Fondamenti della concezione sociale*³³.

Va rilevato, inoltre, che «*la maternità surrogata, cioè l'impianto di un ovulo fecondato nel grembo di una donna che, dopo il parto, restituisce il bambino ai committenti*», è considerata «*innaturale e moralmente inammissibile, anche nei casi in cui la donna non chieda alcun compenso*». Questa metodica comporta la violazione della profonda intimità emozionale e spirituale che si stabilisce tra madre e figlio già durante la gestazione».

Infine, dal punto di vista ortodosso, «sono moralmente inammissibili tutti i vari tipi di fecondazione extracorporea che comportano la produzione, la conservazione e la distruzione deliberata degli embrioni eccedenti. È proprio sul riconoscimento della dignità umana anche all'embrione che si fonda, dunque, il giudizio morale di condanna dell'aborto da parte della Chiesa».

33 M.F. Maternini, L. Scopel, *La bioetica e le confessioni religiose*, Trieste, 2013 - pag. 28.

5 QUALCHE SPUNTO E PROSPETTIVA PER UNA POSIZIONE CRISTIANA CONDIVISA

I fondamenti bioetici per una posizione cristiana condivisa passano attraverso un ambito specifico, quello della *bioetica ecumenica*, che si pone come momento essenziale e vitale, perché senza tale approfondimento, non è possibile il darsi della stessa relazione tra bioetica ed ecumenismo.

La relazione tra bioetica ed ecumenismo, per fondersi in una realtà produttiva, ha bisogno di scoprire i fondamenti teologici di questo rapporto.

Determinante è quel contributo da parte della teologia ecumenica nell'accogliere le istanze e le sfide che la bioetica in tutte le sue sfaccettature le propone di discutere e analizzare. Ma per cogliere questi fondamenti in proiezione ecumenica ci sono da analizzare prima i basilari criteri ermeneutici della questione della vita del cosmo e dell'uomo, espressi dalla tradizione occidentale e orientale, rivelati dalla storia della teologia.

In questo modo sarà possibile prospettare un'etica ecumenica della creazione e della vita umana che sappia giustificare le condizioni di possibilità del corretto atteggiamento verso il cosmo e l'uomo stesso, in quanto l'uomo è capace di rispettare le creature nella misura in cui porta nel proprio spirito un senso pieno della vita, altrimenti sarà portato a disprezzare se stesso e ciò che lo circonda, a non avere rispetto dell'ambiente in cui vive, del creato³⁴.

Occorre infine sottolineare che sul principio della vita umana si gioca, non solo la costruzione dell'unità dei cristiani ma dell'intera famiglia umana.

Il futuro dell'uomo e della società intera, infatti, dipendono dalla promozione del Vangelo della vita «il Vangelo della vita non è esclusivamente per i credenti: è per tutti. [...] il Vangelo della vita è per la città degli uomini. Agire a favore della vita è contribuire al rinnovamento della società mediante l'edificazione del bene comune. non è possibile, infatti, costruire il bene comune senza riconoscere e tutelare il

34 L. Lorenzon, *Bioetica – Ecumenismo: quale relazione?*, *Studia Bioethica* – vol. 5, 2012, n. 1-2, p. 96.

diritto alla vita, su cui si fondano e si sviluppano tutti gli altri diritti inalienabili dell'essere umano»³⁵.

È perciò sul rispetto del creato e della vita che sarà possibile delineare e vivere tra cristiani di chiese diverse, in un'ottica di dialogo e condivisione.

Occorre camminare verso una positiva convergenza sull'esistenza umana ed il suo valore. Più che di paradigmi sulla vita occorrerebbe porre al centro la vita come paradigma.³⁶

Sebastian Ciancio è Dottore in Legge - Università degli Studi di Catanzaro

sebastianciancio@libero.it

35 Giovanni Paolo II, *Lett. enc. Evangelium Vitae*, 1995, n. 101.

36 S. Ciancio, *Il contributo bioetico delle confessioni cristiane nell'epoca del narcisismo* in *Derecom* n. 20, 2016, pag. 175.

Cronache del convegno su “Religioni E Diritto”, Scuola Estiva Arpinate, Arpino 2017

Elisabetta Bruna Zaffino

ABSTRACT

Il rapporto tra diritto e religioni assume storicamente dei connotati problematici, soprattutto con riferimento a quelle religioni che cercano direttamente dall'assoluto i principi di convivenza umana, ponendosi molte volte in contrasto con principi contrattualistici e valori laici. Il loro intreccio torna un tema di vitale importanza all'indomani degli attentati dell'11 settembre, che segnano l'inizio di quella che viene più volte identificata come “guerra di civiltà”. Il contrasto tra norme di carattere religioso e norme giuridiche pone delicati problemi interpretativi e di collocazione concettuale. Accentuate dal pluralismo religioso e globalizzazione le relazioni con il diritto tendono sempre ad ampliare la loro coesistenza, l'equilibrio che sembrava essere stato raggiunto è oggi minato dagli attentati di matrice islamica e lo sciocallaggio politico-mediatico che alzano un muro sull'integrazione giuridica e sociale tra i popoli. È arduo compito, ancora una volta, di illuminati pensatori ristabilire gli equilibri tramite interpretazioni dialoganti e visioni lungimiranti di pace e prosperità umana.

The relationship between law and religion historically takes on the problematic connotations, especially with reference to those religions who directly seek the absolute principles of human coexistence, often contradicting contractual principles and lay values. Their intertwining returns to a vital theme after the September 11 attacks, marking the beginning of what is often identified as a "civil war". The contrast between religious norms and legal norms poses delicate interpretative problems and conceptual placement. Ac-

centuated by religious pluralism and globalization, relations with the law tend to widen their coexistence, the balance that seemed to have been achieved is nowadays undermined by Islamist matrix attacks and political-media marriages that raise a wall on legal and social among peoples. It is once again a difficult task for illuminated thinkers to restore balance through dialogic interpretations and forward-looking visions of peace and human prosperity.

PAROLE CHIAVE

DIRITTO
RELIGIONI
LIBERTÀ
VALORI
LAICITÀ
PLURALISMO
DIALOGO

KEYWORDS

RIGHT
RELIGIONS
FREEDOM
VALUES
SECULARISM
PLURALISM
DIALOGUE

Lavori qui pubblicati costituiscono l'esito di una scuola estiva, svoltasi ad Arpino, che ha avuto come tematica “diritto e religioni”. La

scuola, organizzata dall'Università Unicusano in collaborazione con l'università di Cassino e l'Università Magna Graecia di Catanzaro, è

stata patrocinata dall'Istituto internazionale Jacques Maritein, dal Comune di Arpino e dalla Fondazione Mastroianni, nella cui sala convegni hanno avuto luogo i lavori. Al convegno partecipavano diversi relatori che hanno dato un contributo significativo sulla storica e attuale relazione tra diritto e religione, evidenziandone criticità e possibili risvolti.

In apertura dei lavori la *Lectio Magistralis* del prof. Carlo Cardia che ha trattato il tema dal punto di vista della "Dignità umana e religione nell'era della globalizzazione".

Com'è noto, viviamo in una società di difficile definizione, ma certamente multiculturale e interculturale, il nostro contesto europeo ha una componente islamica importante tanto che l'islam è la seconda religione. È un fenomeno che si lega fortemente all'immigrazione ponendo un delicato problema interpretativo in termini di diritti. Tanto il diritto e tanto le religioni sono dei sistemi normativi che hanno la pretesa di indicare i comportamenti umani, sia nella sfera pubblica che privata, le discrepanze però partono dalle stesse fonti, se si pensa che nei sistemi teocratici la fonte è Dio, mentre nei sistemi laici moderni la fonte è l'uomo o il contratto. Cardia, studioso di diritto ecclesiastico, affronta il problema della dignità dei diritti umani dal punto di vista religioso, evidenziando la difficoltà di un minimo comune etico in un'epoca nella quale ogni individuo crede di essere in possesso della verità.

Il relatore affronta l'argomento da più angolazioni ad esclusione di quella teologica, e impronta la sua lezione in un senso evolutivista, poiché – spiega Cardia – se non pensassimo alla religione come la rivelazione del Dio unico, allora non ci sarebbe evoluzione religiosa. Eppure si evolve anche il Dio unico, si discosta dalla teologia poiché è da lì che proviene quell'*animus persecutionis*, quello spirito esclusivista che ha prodotto anche tante guerre di religioni. La teologia, guardando solo a Dio, nega l'uomo e la sua dignità, l'esclusivismo teologico poggia su una logica amico-nemico, per quanto riguarda la religione cristiana, sembrerebbe che il cristianesimo abbia operato la più grande giuridicizzazione dell'aldilà, per sette concili fu la mentalità giuridica

dell'impero romano che ha pervaso il cristianesimo, per esempio nel diritto di famiglia è frequente il concetto di trinità.

Vista la religione da un'angolazione dottrinale ed etica, ricorda il cristianesimo che abolisce i sacrifici cruenti degli animali ma non la loro soggezione, mentre altre religioni hanno mantenuto fermi antichi costumi. I conflitti sull'etica sessuale, sui rapporti fra Stato e Chiesa, per esempio i matrimoni civili storicamente estranei alla morale cristiana e manifestazioni concubine, con conseguente condanna sociale, oggi la convivenza è stata parzialmente riconosciuta nella sua dimensione etica.

È un esempio che fa comprendere come le religioni viste dal binocolo dell'evoluzione storica, anche se nella loro lentezza, seguono una linea evolutiva che cambia (nel bene e nel male) l'essere umano, per le religioni sono state secondo le situazioni storiche ed ambientali fattori decisivi d'affermazione e promozione della dignità umana, ma anche strumento di negazione ed umiliazione di questa, la religione cristiana ha vissuto tutto questo excursus, cambiando a volte la storia del mondo con conquiste civili e sociali ma anche innescando meccanismi di sottomissione e umiliazione.

Cardia si sofferma su come il trascorrere del tempo e l'interpretazione degli uomini, muti l'aspetto delle religioni stesse, quanto meno nel ricordo e nel suo ritorno. Religioni osannate come detentrici di conoscenza e umanità, hanno lati oscuri che col tempo sono stati dimenticati.

Riconosce il cambiamento prodotto dal cristianesimo, anche se ci fu pudore ad inserire all'interno della costituzione europea fondamenti di radice cristiana.

Definisce il primo grande apporto come "materiale architettonico profondamente umanizzante" poiché pone fine alla concezione mercantile della religione, alla pratica dei sacrifici cruenti in nome della divinità, concepisce un tempio all'interno del quale nessun sacrificio è ammesso, ma si celebra la parola di Dio. Sottolinea poi, come i tempi pagani erano letteralmente dei "mattatoi", luoghi sacrificali, questo primo cambiamento ha tolto quindi la violenza pubblica dalla religione, e la trasformazione avvenuta dei tempi è un processo di

spiritualizzazione, incentrato essenzialmente sulla preghiera.

In alcuni decenni la mente si rivolge a Dio e inizia la preghiera interiore che prima era affidata ai grandi filosofi che adesso diventa culto religioso, così come la nuova religione cancella la mediazione del sangue, si libera dalla responsabilità della violenza, e libera anche la dimensione pubblica.

I limiti al cibo saranno poi operati dall'intelligenza dalla sobrietà, l'uomo cresce e si evolve e inizia ad autodeterminarsi, il cristianesimo getta poi altri semi di cambiamento, si introduce il dualismo tra sfera individuale e sfera temporale, prima l'imperatore romano era pontifex maximus, oggi si separerà tutto con l'ingresso del concetto di laicità delle istituzioni, un movimento che dura per secoli ma alla fine conquista quel concetto i cui semi erano già presenti nel cristianesimo stesso. Ultimo discrimine che verrà introdotto è il principio di uguaglianza, perché secondo una immagine biblica è insuperabile, vera fondatrice della dignità dell'uomo, ogni uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, per Paolo: "Di fronte a Dio non c'è né giudeo né greco"

La spinta alla civilizzazione che il cristianesimo ha condotto, fa da contraltare alla epoche oscure, l'esclusivismo dentro e fuori la chiesa, ha prevalso lo spirito di crociate. Si è evoluta la visione di Dio, il centro della lezione è stato proprio la differente visione di Dio nel cuore dell'uomo.

È stata la volta del prof. Marco Cossutta che ha relazionato "sulla difficoltà di separare il diritto dalla religione (e, forse sulla non opportunità di farlo) alla luce dello sviluppo politico-giuridico moderno, ovvero di quelle teorie che ritrovano le proprie radici nella pace di Augusta del 1555, che precederà la pace di Westfalia del 1648, come fine delle guerre di religione e inizio della sovranità territoriale.

Per Cossutta, diritto e religione, più che uniti, paiono separati da una netta disgiunzione, sicché sotto tutta la scorta della prospettiva politica e giuridica moderna "o diritto oppure religione", nel senso che questi due momenti normativi non debbono tra loro venire compromessi.

Per ciò che ci concerne il diritto, sussisterebbe egualmente, anche se ammettessimo

che Dio non si occupi dell'umanità, per cui, prospettive prescrittive intorno alla separazione del diritto dalla morale e quindi dalla religione, non necessitano della riforma protestante per emergere con chiarezza, basterebbe evocare "il segretario fiorentino" o ancor più il Marcilio da Pacis quale autore di quel defensor pacis nel 1324 e che gli costò la scomunica.

Sembrerebbe che gli autori Macchiavelli e Marsilio, più che operare una separazione tra politica e religione, vogliano stigmatizzare una sorta di supremazia della prima rispetto alla seconda, si potrebbe insinuare il dubbio che il processo di secolarizzazione, del quale Westfalia è tappa essenziale, anziché escludere la religione dall'apparato giuridico, voglia invece mantenerla in stato di soggezione al nuovo sovrano, una sorta di religione asservita al dio mortale, classico esempio a l'atto di supremazia operato da Enrico VIII nel 1534 col quale uscendo dalla chiesa cattolica si fece proclamare capo della chiesa anglicana, dove vi sono ripetuti parallelismi con l'epistola sulla tolleranza di John Locke.

Naturalmente, contestualmente a questa espoliazione da parte della religione assistiamo ad un incremento da parte del su citato "dio mortale" di tutte le attribuzioni che prima erano prerogativa assoluta del dio immortale, tanto da palesarsi una teologia dello stato ben messa in evidenza da Kelsen e Karl Smith.

Nonostante la divisione tra diritto e religioni sia stata ampiamente teorizzata da illustri pensatori, Cossutta mette in evidenza come sia difficoltoso e forse anche non opportuno tenere separati i due ambiti, senza naturalmente volersi riferire a richiami neogiusnaturalistici o sfociare nei principi di sistemi giuridici positivi di fonte divina.

Il diritto evoca una regola posta al fine di indirizzare la condotta dell'autore, coloro i quali orienteranno le proprie azioni secondo diritti, concorreranno alla determinazione dell'ordine sociale, si eviterà inoltre di incorrere in sanzioni.

E più che Hans Kelsen, per non correre il rischio di confondersi con l'imperativo del comando (da non confondersi con l'ordine) il concetto richiama Bobbio con la sua "teoria generale della norma", per definire che il diritto

lega! è un comando correlato ad una sanzione, in tale legare nasce una comunanza con la religione per il legame con i precetti. Lattanzio: “hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus unde ipsa religio nomen accepit”, anche la religione prevede una sanzione per coloro i quali non osservano il comando divino.

Dopo un breve cenno al dolore imperfetto, secondo il quale, l'individuo potrebbe osservare i precetti religiosi solo per timore di incorrere in peccato ed esserne sanzionato, ricorda come la religione, richiede una adesione ai propri precetti, non è sufficiente l'ottemperanza esteriore, ma tale distinzione di sapore kantiana tra foro interiore ed esteriore in applicazione al diritto è possibile solo in una dimensione astratta di diritto, e non si adatta ad alcune situazioni di diritto che storicamente hanno avuto larga adesione, come per esempio i totalitarismi.

Diritto e religioni -aldilà di punti di divergenza, soprattutto nel momento iniziale in quanto il precetto religioso è scelto in maniera più spontanea- intervengono indirizzando il comportamento dei soggetti con precetti obbligatori e la previsione di sanzioni, è comune anche il concetto di sovrano al quale si pretende venerazione.

Emerge come, il fatto religioso in una prospettiva religiosa, non sia riducibile alla sola esperienza umana, se vi sarà un punto di incontro tra divinità ed essere umano questa avverrà su due livelli completamente differenti, in una necessaria subordinazione dell'essere umano, la teologia Hobbesiana. In conclusione, il giuridico esiste perché è il sovrano che lo pone, come Dio rappresenta la *conductio sine qua non*, dell'esperienza religiosa, il sovrano è la precondizione dell'esperienza giuridica.

Così come Von Bridget, accomuna regole giuridiche e regole religiose nella categoria delle norme prescrittive e ne traccia elementi di comunanza, non sembrerebbe in definitiva opportuno distinguere le disposizioni prescrittive giuridiche da quelle religiose. Il diritto, quindi, pur essendo un imperativo non è incompatibile con altre categorie di regole, come quelle definitorie o le regole tecniche. Rifacendosi allo studio di autorevoli studiosi, dimostra

in definitiva come le regole morali ed i costumi (dei quali la religione ne rientra a pieno titolo) che vigono in un determinato contesto sociale abbiano una pregnanza importante nelle determinazioni comportamentali, nonché all'interno dei sistemi normativi. Su questi ultimi, la Kelseniana distinzione tra sistemi statici e dinamici fondati rispettivamente su autorevolezza e potere, si potrebbe concludere che le proposizioni prescrittive del diritto e quelle della religione intervengono sul comportamento del destinatario, qualitativamente differente.

La dottoressa Paola Chiarella, dell'Università Magna Graecia di Catanzaro, ha incentrato il suo intervento sulla religiosità laica di D. Bonhoeffer, un teologo tedesco e deciso sostenitore della laicità dello Stato.

Chiarella nella sua relazione sul teologo, nato nel 1906, lo stesso anno di Hannah Arendt, si addentra in un studio comparatistico e mette in risalto numerosi punti di comunanza, in primis sul concetto di stupidità del primo e la banalità del male di cui parla la Arendt e poi un forte senso della responsabilità, nel senso di vivere responsabilmente nei confronti del prossimo.

Le sue riflessioni sul “mondo divenuto maggiorenne” e l'esplicito richiamo alla formula groziana dell' “*etsi deus non daretur*” stimolano i credenti a riconsiderare il modo di vivere ed esprimere la propria fede.

L'età adulta del mondo che “se la cava senza Dio”, la separazione tra Chiesa e Stato è una necessità che deriva dal bisogno di onestà intellettuale. La politica, il diritto, la scienza e l'etica rivendicano la propria autonomia rispetto alla religione poiché è stato Dio stesso – afferma Bonhoeffer – a lasciarsi cacciare fuori dal mondo sulla croce. Tutto ciò non conduce a sostenere l'irrilevanza del fenomeno religioso, come se non ci fosse davvero alcun posto per esso. Il luogo della fede è, infatti, un altro; quello dell'incontro personale col Cristo che chiama a seguirlo, ad essere discepoli. La particolarità e la profondità dell'esperienza della fede e della conversione, ed il riconoscimento della centralità della libertà ai fini della ricerca della verità, dovrebbe condurre il credente a non imporre ai non credenti il proprio punto

di vista religioso sulle questioni mondane.

I precetti di Dio hanno un valore relativo da contestualizzare nell'esperienza che si vive, con riferimento alla laicità questa emerge dalle sue opere: resistenza e resa e scritte negli ultimi due anni di prigionia. Il rapporto tra stato e chiesa viene espresso in metafore che rievocano un senso di tensione, quella della due braccia o quella dello scambio delle vesti, o ancora delle due spade che si contrappongono.

Emerge la grande cautela del teologo nell'utilizzare il nome di Dio, mentre di contrappone a quella parte della chiesa che si fa presuntuosa di possedere lo stesso Dio, dice che il cristianesimo contiene un germe di inimicizia rispetto al protestantesimo, e fa riflettere proprio sulle differenze tra cattolici e protestanti. Un concetto poi, fondamentale che è chiaro nell'opera resistenza e resa è quello del profondo legame con la terra, come responsabilità nei confronti della natura, ed è lo stesso concetto di fedeltà che si rinviene in Nietzsche, avendo fatto suo un pensiero di un filosofo che si è espresso molto criticamente nei confronti della chiesa dimostra in ultima ratio la profonda apertura del teologo.

Chiude la sessione pomeridiana l'imam Hamza Piccardo su "la comunità islamica in Italia: i diritti negati", per rappresentare la realtà che la comunità tutta vive all'indomani degli attentati di matrice islamica.

In Italia -spiega Hamza- la violenza espressa da alcuni gruppi minoritari, fa scontare un deficit di diritti, che vanno dal costante sospetto sociale alla concreta pratica religiosa all'interno dei luoghi di culto, dove si vivono limitazioni importanti in nome dell'emergenza terrorismo.

I due milioni e mezzo di islamici sembra denunciino l'assenza di rapporti con le istituzioni, ed il fatto che, nonostante si tratti di una comunità di così importante entità, i luoghi di culto autorizzati come tali siano insufficienti, senza nuove previsioni per l'edilizia di culto. Per Hamza tale mancanza è da attribuire al fatto che la vasta presenza di chiese cristiane copre le esigenze della religione egemone nello Stato italiano, velando (ma non troppo) una disparità di trattamento dei diritti di libertà e cittadinanza.

Il relatore spiega come a pregare nelle associazioni culturali e di promozione sociale, esponga inevitabilmente a continuo divieto da parte delle autorità, in quanto non luogo di culto autorizzato, nonostante il Consiglio di Stato abbia più volte stabilito che purché non si tratti di luoghi culto mascherati, nel senso adibiti esclusivamente a tale finalità è lecito fermarsi in preghiera, alla stregua di un qualsivoglia oratorio. Per l'Iman sono sentenze disattese costantemente dai Comuni, che preferiscono affrontare costose controversie pur di negare il diritto di preghiera alla comunità islamica, con la conseguenza che l'associazione rimarrà bloccata fino alla sentenza, oneri legali a danno di questa e per ultimo sberleffo la prassi giuridica di compensazione delle spese.

Dibattuta è l'assenza di una intesa che stabilisca i rapporti con lo Stato proprio in forza dell'art. 8 della Costituzione, e quando sembrava che di potesse aprire la strada con il riconoscimento formale dei musulmani, ma gli attentati dell'11 settembre segnano una battuta d'arresto importante, e critica fortemente quella parte di giuristi che vedono nell'art. 8 Cost. una natura programmatica per cui lo Stato non sarebbe obbligato a stipulare delle intese con le religioni ma che solo si muova nel tempo in direzione costituente.

Una ulteriore riflessione sul perché la questione delle confessioni religiose di competenza del consiglio dei ministri, nel caso della religione islamica sia affidata al ministero dell'interno, discrimine della logica securitaria che ha fatto sì che i luoghi di culto islamici siano sottoposti a pressanti controlli e soggetti molte volte ad investigazioni.

Sui problemi sollevati è seguito un importante dibattito sulle rivendicazioni dell'Iman, gli interventi si sono concentrati soprattutto su cosa la comunità islamica potrebbe offrire, nel senso come potrebbe collaborare in un momento così delicato. Si è molte volte ribadito che è più facile subire le misure anti terrorismo che non il terrorismo stesso, in un ottica di ampliamento dei diritti la comunità islamica certamente dovrà essere riconosciuta, passaggio che ha sollevato molteplici problemi intorno alle interpretazioni dei diritti umani agli stessi islamici.

In apertura dei lavori della mattinata di venerdì 8 settembre, presieduta dal prof. Riccobono, la relazione iniziata è stata del prof. Francisco Javier Ansuategui Roig dell'Università Carlos III di Madrid, intitolata "diritto e religione: due sistemi normativi".

Incentrato essenzialmente sul rapporto tra religioni e diritti nella modernità, in un senso prescrittivo e poi nel senso culturale e politico costituito nelle odierne democrazie costituzionali con eccezioni in taluni contesti incentrati sulla teocrazia.

Vi è una progressiva perdita della rilevanza degli argomenti religiosi in ambito della sfera pubblica, demarcando premodernità e modernità, la secolarizzazione è il chiaro senso del progressivo sviluppo, in un rapporto nel quale il diritto si svincola progressivamente dai precetti religiosi quando si dà delle norme, un processo che ha riflessi importanti in termini di diritti umani e diritti fondamentali.

Sul terrorismo, spiega come questo cerchi giustificazione nell'esplicazione di postulati religiosi, si ricollega al discorso sull'eredità religiosa all'interno del preambolo del trattato di Lisbona sul progetto di Costituzione europea, e ribadisce come sia necessario riconoscere un fondamento religioso di tante manifestazioni di conflitto sociale, per ciò è importante rivendicare la formazione del giurista nei problemi della rilevanza giuridica del fatto religioso.

Diritto e religioni hanno stretti rapporti, due sistemi normativi forti nel senso che hanno un grandissimo potenziale nel condizionamento delle condotte umane, l'offesa ai sentimenti religiosi provoca sofferenze individuali gravi, e per ciò che si tratta di sistemi normativi forti. Ansuategui si chiede però, fino a che punto una religione possa presentarsi come un sistema normativo autonomo o eteronomo, nel distinguo tra diritto e diversi tipi di morale, una individuale (la vera morale) ed un concetto di morale sociale o collettiva, come complesso di convinzioni e giudizi comuni che imperano in gruppo sociale, qui il soggetto creatore è la società, l'oggetto è l'azione dell'individuo come membro della società, si parla di una morale sociale eteronoma.

Il pluralismo ha trasformato la fisionomia delle città, del mondo del lavoro, in definitiva il fatto religioso è irreversibilmente presente nelle nostre società ed è per questo che è doveroso stabilire qual è il ruolo della religione all'interno della stessa, in sistemi come più o meno secolarizzati, in caso di confessionalità la religione ha la tendenza ad occupare il ruolo del diritto, ma anche in sistemi laici come Spagna e Italia, le conferenze episcopali fanno costantemente pressioni affinché proprie visioni siano incluse all'interno del diritto, soprattutto in temi di bioetica.

Per affrontare il problema della posizione della religione nella sfera pubblica è importante ricollegarsi alla distinzione tra etica pubblica ed etica privata, la prima è costituita da un complesso di concezioni del bene e del male che albergano in ogni singolo, forma parte del piano di vita ed i suoi contenuti non sono necessariamente comuni o condivisibili, l'etica pubblica è costituita da un complesso di elementi normativi ed istituzionali che assicurano le condizioni necessarie per lo sviluppo individuale dell'etica privata in condizioni di eguaglianza, in tal senso la libertà religiosa è parte dell'etica pubblica, la religione in particolare è inserita in quel concetto di etica privata, distinzione è tipica delle società liberali che sono capaci di gestire quella pluralità di credenze.

A conclusione della relazione: i diritti, contenuto sostanziale dell'etica pubblica e nel loro rapporto con la religione, chiaramente garantiscono la libertà del fatto religioso, ma le due dimensioni hanno diversi punti di incontro.

Dal punto di vista storico i diritti umani sono il risultato del processo di soggettivazione o secolarizzazione del diritto naturale, è uno degli avvenimenti più appassionanti dal punto di vista intellettuale perché il monopolio normativo del diritto naturale crolla insieme al suo edificio poggiato sulla unità religiosa anteriore alla riforma, per cui successivamente non vi è più una sola verità religiosa ma diverse. La riflessione finale alla quale il professor Ansuategui invita, è porre sul tavolo la questione della utilità degli argomenti religiosi nella elaborazione del fondamento dei diritti, e fino a che punto tale riferimento tra

verità e ragione, sono utili nell'ambito dei diritti. Per ciò, fino a che punto si potrà affermare che i diritti siano diventati una religione nei nostri sistemi sociali.

Una relazione ricca di problemi, se i diritti umani sono compatibili con i precetti portati da ogni religione o da quale religione, una domanda di fondo alla quale non ci si potrà sottrarre a lungo.

Il professore Baldassarre Pastore dell'Università di Ferrara, ha incentrato il suo intervento su pluralismo religioso e sfera pubblica.

Riprendendo l'assunto di John Rawls in "Political liberalism", il tema del pluralismo è stato affrontato in termini problematici, rilevando come la società pluralista abbia un intrinseca tensione in termini di identità sociale e di come oggi sussista un ulteriore conflitto di interessi su valori e identità, per Pastore il problema della religione è molto delicato poiché la stessa sta a cavallo tra identità e valori.

I valori, assumono un aspetto fondamentale, riguardano il dilemma della verità, in sostanza il fattore religioso è di importante appartenenza, i problemi sorgono negli ordinamenti pluralisti caratterizzati dalla centralità della persona umana, il rispetto dei diritti umani ecc.

Invero, quando si parla di religione in ambito giuridico-politico, diversi sono gli atteggiamenti che possono essere presenti e che nella storia si sono alternati. Potrebbe farsi riferimento ad un atteggiamento di ostilità; di indifferenza verso ogni religione; una indifferenza legata alla preferenza di una religione; si può ancora assumere un atteggiamento di tolleranza o nel caso di pluralismo, le parole chiave potrebbero essere quelle della convivenza pacifica, dell'interazione, con garanzia della libertà religiosa come aspetto fondamentale della responsabilità dei poteri pubblici.

In virtù dei modelli esposti, il problema della religione si lega fortemente al contesto e riguarda, per un verso il processo di secolarizzazione, di distacco dei vari elementi legati alla vita umana dalla dipendenza della religione che si pone come fatto privato, tutti i processi di secolarizzazione vanno verso il declino della religione, nel senso che la religione perde la sua rilevanza pubblica.

Nelle società contemporanee questo discorso di marginalizzazione della religione perde, il pluralismo culturale va proprio nella direzione di riconsiderare il tema dell'identità religiosa come centrale, il fatto che le comunità si ritrovino in minoranze aumenta l'esigenza di un riposizionamento dei valori della propria cultura e accentua il senso di appartenenza, tant'è che la società contemporanea viene considerata come post-secolarizzata in virtù di una nuova e maggiore offerta "nel mercato della fede".

Rispetto a questo ritorno della religione i problemi riguardano la società civile, ma anche il ruolo dello Stato e le sue istituzioni, nel senso che: lo Stato è laico ma la società civile non è detto che lo sia, il tema della libertà religiosa assume due profonde dimensioni. Posto che, la libertà religiosa è un diritto fondamentale radicato nel valore della persona umana, si può fare riferimenti ad una libertà positiva o negativa a non subire interferenze, se il pluralismo è legato alla compresenza di più comunità culturali il problema dell'identità è quello del riconoscimento che è quella prospettiva che ha a che fare col tema che le identità devono essere riconosciute come elementi fondamentali nell'ambito di una convivenza civile, essenzialmente dell'ordine.

Per Pastore, la centralità della religione ha a che fare con una eccedenza in cui viene custodito un insieme di significati, che per un verso, hanno a che fare con i limiti della ragione e per un altro aprono ad un senso ulteriore, se si pensa a morte o sofferenza il fattore religioso ha in sé un orizzonte di comprensione che ha a che fare con la tematica del mistero, e sono queste le questioni dove emerge chiaro il nesso tra identità e valore della persona umana.

Il pluralismo religioso, pone delle sfide sul versante della prassi giuridico-politica, sul tema della convivenza con la moltiplicazione delle religioni, e, soprattutto su come sfera pubblica e sfera istituzionali si connettono insieme con riguardo al tema della laicità, e, riprendendo Bobbio anche per Pastore la laicità è una questione di metodo, non è indifferenza ma è un approccio tra le istituzioni e gli individui e si lega tra la convivenza di soggetti in un contesto pluralistico.

Dev'essere per ciò difeso uno spazio pubblico di dialogo giuridico, il problema della convivenza tra diversi diventa un problema rilevante quando tutti pretendono un riconoscimento della loro specificità che può porsi in contrasto con le regole di convivenza civile e ordinata tra i gruppi. Alla luce di tutto, la sfida è coordinare le diversità senza compromettere le identità, in una nuova ricerca del minimo etico comune, la non facile individuazione del contenuto minimo non negoziabile e soprattutto un assetto dialogante e non impositivo.

Una relazione profonda che ha aperto molti problemi, in primo se il discorso sull'identità potrebbe porsi in contrasto con il concetto di universalizzazione, in secondo luogo, sul dubbio che nell'Europa delle guerre di religione, il minimo comune etico fosse stato davvero presente o la secolarizzazione sia stata proprio una esigenza dell'epoca per cercare di mettere fine alla violazione continua della vita umana e non proprio un processo.

La relazione successiva è stata tenuta dal Prof. Gennaro Curcio dell'Istituto Internazionale Jacques Maritain, su "Dialogo e pace tra diritti umani e religione".

Curcio, introduce la sua riflessione sulla centralità della persona umana, che -per dirla con Maritain-" è centro di interessi per il solo fatto di esserlo", entità complessa e molteplici sono le convinzioni ed i valori che la animano dove il dialogo è base essenziale per la vita in società. Cosa significhi oggi il dialogo, nella cui riflessione profonda si possono raggiungere quei principi pratici che lo stesso Maritain annunciava, e come si possa dialogare quando ognuno ha la sua "verità" sono degli interrogativi che potrebbero rivelarsi dirimenti.

Maritain -a proposito di dialogo- introduce i concetti di integrismo e dialogismo, il primo, un abuso di fiducia commesso in nome della verità, integrista è colui che ha paura di confrontarsi con l'altro, si pone in posizione di debolezza intellettuale e predilige il possesso, caratterizzato da una chiusura estrema, mentre il dialogismo vive quella debolezza metaforica del pugile che abbraccia l'altro solo quando sa di perdere al fine di schivarne i colpi, entrambi

i concetti allora dovrebbero essere estranei ad una società dialogante.

"Nell'approccio con l'altro bisogna essere duri di intelletto e teneri di cuore", nel senso che non possiamo mettere da parte le nostre verità, è la nostra cultura, la tradizione che ci caratterizza ma al contempo la tenerezza di cuore deve stare nel ricevere ed accogliere le ricchezze dell'altro.

Il pensiero non può che andare alle tragedie che si consumano nel mare Mediterraneo, quello che La Pira chiama lago di Tiberiade, ed lì che deve trovarsi la base per costruire una pace duratura, che si poggia su assunti teorici ma che in realtà vanno anche verso la pratica.

Ricordare città del Messico nel 1947, potrebbe essere la base per le nuove filosofie del Mediterraneo, Maritain entra a far parte della commissione del 1947 che poi porterà alla dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, si partiva da un principio teorico universale su cui poi costruire la dichiarazione.

Nella commissione ci fu una riflessione particolare, un blocco dato da principi astratti e fu Maritain che precisò che finché non si sarebbero messi da parte quei principi teorici sarebbe stato impossibile raggiungere un accordo pratico.

Per Curcio l'accordo non deve poggiarsi su un comune pensiero speculativo né sulla medesima concezione dell'uomo ma dall'affermazione di un medesimo complesso di convinzioni che dirigono l'azione, così come Maritain si accorse che gli sviluppi si sarebbero trovati a seguito di un accordo.

Oggi, sono accordi che potrebbero essere ripresi per porre riparo alla situazione attuale del Mediterraneo, un mare che vive difficoltà enormi, sono accordi che dovrebbero sì poggiare sulla giustizia ma non fuori a quel concetto di amicizia civile e solidarietà, dove vengono vissute le difficoltà più grandi.

È un Europa che andrebbe ripensata, un mare che è l'ombelico del mondo, che costringe tutto il mondo a riflettere su ciò che sta accadendo, una solidarietà che riveda l'economia in termini di accoglienza ed in termini di sviluppo del sud del mondo, per Curcio in conclu-

sione l'economia del dono è l'unica che possa trasformare le conoscenze.

La relazione successiva è stata ad opera del prof David Mc Lellan su "politica e religione", in un discorso suddiviso in tre momenti, il primo, di natura Teoretico-Filosofica, il secondo Storico-Sociologico, per finire con una visione Contemporaneo-Pragmatica.

Lo scopo di questa relazione, è stato dimostrare che le convinzioni personali di natura religiosa non possano essere considerate materia privata, così come non lo sono quelle di natura politica o quelle inerenti alla materia legale.

Si parte con una premessa, la definizione che diede Durkheim di religione, che in sintesi, è il mezzo con cui la società perpetra il culto di sé stessa, da qui il primo momento di discussione, su ciò che Mc Lellan intende come religione e non sarà banalmente dimostrare tautologicamente che sulla premessa di Durkheim nessuno in una società simile potrebbe essere non religioso.

La sua idea è che una qualunque persona, nell'Inghilterra al giorno d'oggi, arriverebbe a condividere la proposizione confutata poiché trattasi di una visione liberale individualista profondamente insita nel mondo occidentale essenzialmente su due punti: Il primo, ampiamente filosofico, e il secondo di natura empirico-sociologica.

Per prima cosa dunque, ci si chiede cosa sia essere religioso, possedere un credo di natura religiosa, e si accinge altresì a negare che un credo sia avere in mente delle idee precise, chiare, definite poiché non è tanto un fenomeno riguardante eventi di natura mentale quanto piuttosto sfumature comportamentali.

Per comprendere quanto affermato, si potrebbe prendere l'espressione "Credo in Unum Deum" e in essa notare come vi sia un senso di forzatura al Credo: "Credo in Babbo Natale; Credo nel sig. Berlusconi; Credo in Madame Bovary".

Ora, quello che suggerisce è che concetti come il credere sono complicati e complessi ed hanno bisogno che gli si presti molta attenzione per poter essere facilmente compresi, facilmente letti, o intesi come univoci.

Se analizzassimo il verbo Credere, noteremo che, come nei suoi equivalenti in gre-

co Pisteuo, o Credo in latino, fu fin dall'origine parola performativa, non una semplice parola descrittiva ma parola attuatrice di ciò che enuncia, così come "Lo voglio" durante la celebrazione di un matrimonio o "Lo giuro" nel contesto legale.

L'idea dominante del Credo nella nostra cultura è oggi propositiva ed opzionale e così pervasiva nella sua idea che troviamo difficile credere che le cose possano mai esser state differenti.

Eppure, in una prima fase delle nostre culture, la gente non andava in giro asserendo che Dio esistesse o meno, alla maniera in cui ai giorni nostri fanno sia credenti che non credenti, in parte a causa d'una sovra intellettualizzazione della religione nei suoi propri termini e in parte come risposta agli attacchi degli scettici e da parte del mondo scientifico alla religione.

È come se attualmente, questo tipo di discussione si sia sostituita a quello che un tempo furono le discussioni sulla democrazia o sull'Evoluzionismo. Vi erano anche allora coloro i quali si dimostravano scettici in merito all'esistenza o meglio alla realtà di Dio. Esperti, teologi, filosofi che avevano tempo da perdere interrogandosi su che sorta d'essere potesse essere Dio.

Allo stesso modo, al giorno d'oggi, il numero di coloro che seriamente esaminano e mettono in discussione l'idea di democrazia o l'Evoluzionismo è bilanciato da coloro per i quali questi due concetti sono dati per scontati.

Certo, su un piano più strettamente filosofico, la cosa in assoluto meno messa in discussione è che il Credere coinvolga necessariamente determinate attività, come se qualcuno dicesse che mangiare carne faccia male alla salute e tuttavia si venisse a conoscenza del fatto che la sua dieta consiste nel mangiare salsicce di maiale a colazione, pollo a pranzo ecc. di certo ci si chiederebbe in cosa realmente consista il credo rivendicato.

Ora seppure è vero che non sempre teniamo fede ai nostri principi nel vivere quotidiano, il Credere coinvolge necessariamente un impegno, ed una larga pratica di alcuni modi di vivere da cui chi si definisce credente non dovrebbe sottrarsi, invece di invischiarsi in questione di natura politica o legale da cui invece dovrebbe tenersi lontano.

La seconda parte della relazione ha interessato l'argomento su una base più empirica, per cui alcuni potrebbero affermare che la religione è stata posta a margine nelle nostre società contemporanee e che da ciò derivi il fatto che sia stata relegata a questione di natura privata, da qui l'acceso dibattito intorno alla secolarizzazione.

50 anni fa, la secolarizzazione sembrava a molti, più evidente che non ai nostri giorni, quando il mondo dalla Cina al Perù, sembrava essere nel bene o nel male, inondato dalla religione e certo è che la crescente emancipazione dei laici, il mondo economico e lo Stato nella fattispecie, sembra temano di non poter sfuggire al controllo della religione stessa, e sembra che simili influenze abbiamo determinato che il pluralismo religione abbia finito per aumentare la partecipazione religiosa stessa.

Pare che negli ultimi decenni, la religione sia fortemente uscita dal piano privato, e non è un problema di islam, fondamentalista e non. La stessa invenzione della Chiesa d'Inghilterra fino all'attuale fede nella City, l'attivismo politico degli ultimi Papi cominciato con Giovanni Paolo II, l'influenza della Teologia Cattolica di Liberazione in America del Sud, gli attivisti del gruppo per i Nuovi diritti dei Cristiani negli Stati Uniti d'America, sono tutti esempi di come la religione abbia giocato un importante ruolo a livello intellettuale in azioni di attivismo collettivo.

Mc Lellan pone un interrogativo: "Se dunque, non può semplicemente essere un affare di natura privata, che ruolo dovrebbe avere la religione nelle nostre società"?

Da qui, forse la terza parte della sua riflessione potrebbe chiudere un cerchio, potrà essere d'aiuto a questo proposito, considerare lavori recenti in merito alla natura della società civile, in particolare lavori di ricerca in merito al collasso del comunismo nell'Europa dell'Est, laddove lo Stato ha cercato di contrastare la società civile col mezzo della politicizzazione.

Quando la religione fa parte dello Stato, o addirittura si sostituisce ad esso, la libertà e i diritti considerati fondamentali nelle nostre società occidentali, si trovano ad essere fortemente a rischio.

La ricerca mostra che il supporto dello Stato alle religioni, o ad una religione piuttosto

che ad altre, l'approvazione da parte dello Stato di precetti religiosi e il farne addirittura delle leggi, si accompagnano ad un tasso inferiore di diritti umani. A livello politico assistiamo ad un'intera gamma di movimenti religiosi che si mobilitano attorno a questioni anti-establishment e ad una diversificazione dei timori di natura secolare, si prenda ad es. la democrazia Cristiana nell'Europa del dopo guerra o le proteste fondamentaliste negli Stati Uniti volte a Cristianizzare la Costituzione del Paese.

Ciò che avviene in questi casi è il tentativo di inscrivere all'interno dell'istituzione politica della società quelli che altro non sono se non precetti religiosi per cui se la società civile racchiude in sé l'idea della sfera pubblica così come descritta da Jurgen Habermas in uno dei suoi primi testi "The structural transformation of the public sphere", e si può mettere in discussione che solo qui le religioni pubbliche consistano in più che dei principi universalisti e in più che delle strutture differenziate.

Sotto sotto, la religione non ha bisogno di apparire come fa spesso e come è stata descritta dal prof. Dawkins ad Harvard, come una critica anti-moderna di alcuni modelli di industrializzazione.

In conclusione pare che il punto qui non sia la preoccupazione di un indebolimento delle basi della democrazia liberale, bensì riconoscere il fatto che in una democrazia liberale, i cittadini, per giungere alle proprie conclusioni, si affidano ai propri giudizi morali. E i loro giudizi morali sono di frequente influenzati opinioni di natura religiosa. Va anche riconosciuto che la democrazia liberale è meno anemica di quanto molti dei propugnatori avrebbero voluto farci credere.

Ancora questa ammissione, è anche compatibile con il riconoscere che, per quanto l'opinione pubblica possa essere interessata, è sbagliato per un normale cittadino invocare una posizione riferendosi direttamente ai propri valori religiosi, considerando in generale il benessere dell'umanità quale di riferimento appropriato o almeno il punto di partenza.

Da dove gli individui attingano i propri valori è una questione che riguarda soltanto essi,

il limite entro il quale invece essi propugnano gli stessi dev'essere più circoscritto.

Ciò non vale se si tratta del principale capo religioso di una comunità, il cui compito è quello di esprimere all'esterno i valori religiosi della stessa. Di contro, la tendenza di leaders politici a ricorrere alle proprie divinità dovrebbe essere tenuta a freno. Ciò invece non accade e assistiamo ad una emarginazione della religione e all'usuale presa di posizione arrogante per cui il progresso dei loro Paesi coincide con i propositi di Dio. Il Paese preso quale modello a tale proposito sono gli Stati Uniti.

A partire da Weber in molti hanno trovato correlazioni tra la Cristianità e molte delle caratteristiche del nostro mondo moderno, è noto che Weber parlò di etica protestante e dello spirito del capitalismo.

Gli interminabili e preoccupati proclami di Charles Taylor, per esempio, nel suo libro "A secular age", mostrano come nell'Europa Occidentale, la stessa idea di secolarizzazione dal luogo a gruppi con una struttura e una natura di tipo religioso. E l'autore Tom Holland, afferma in breve lo stesso nel suo testo "Millennium".

Certamente i secolaristi più estremi sono fermamente legati all'idea un po' come quei ragazzini pieni di risentimento nei confronti del debito che hanno, nel bene o nel male nei confronti dei loro genitori. E di certo risponderanno che pur essendo eredi della tanto cara tradizione Cristiana, tuttavia l'ereditare implica la morte del testatore, anche se per il relatore è difficile che perfino in Italia cisi possa sbarazzare di una simile disputa. E questo un dubbio che può solamente essere reso più forte dalle considerazioni filosofiche, storiche, sociologiche qui proposte.

Ha concluso la giornata il Prof. Alberto Scerbo, il quale ha offerto di spunti di riflessione e considerazioni sui temi trattati.

Sul concetto di minimo comune etico, per Scerbo sarebbe più opportuno parlare di minimo comune religioso, perché se è pur vero che nelle guerre di religione c'era qualcosa che accomunava cattolici e chiesa riformata, in realtà le guerre di religione avevano gettato le basi per un diritto pubblico che potesse prescindere dall'elemento religioso, o comunque di poterlo controllare.

Altro aspetto evidenziato è stato quello della laicità, che ha una declinazione variegata, si potrebbero portare l'esempio francese e quello americano, nel primo caso vi è un'assoluta neutralità dello Stato, nel caso americano vi è una prospettiva di carattere differente (almeno sul piano formale) quello per cui ogni tipo di religione è una espressione della libertà personale.

Nel nostro ordinamento per esempio, è un principio che si è sviluppato in via giurisprudenziale e che quindi ha a che fare con la struttura dell'elemento pubblico, con l'esito che la laicità fa sì che sia la prospettiva religiosa a doversi adattare al sistema di convivenza, ai principi ed alla struttura dell'ordinamento.

Per cui nella ricerca di un minimo comune etico, l'elemento essenziale che dev'essere in qualche modo definito, non è l'elemento religioso ma è l'adattamento di tutti questi principi a quello che è il tessuto della convivenza sociale, perché la società con molta probabilità non è religiosa, è forse laica o forse ancora nei comportamenti della vita sociale è atea!

Scerbo, ha chiarito poi, che quando si parla di pluralismo nel nostro tempo, il problema non è il pluralismo religioso in quanto tale, ma incarna quelle religioni che mettono in discussione il patrimonio naturale del mondo occidentale, non è infatti un caso che si sia discusso per molto tempo delle radici cristiane dell'Europa, è un problema di convivenza che essenzialmente riguarda il mondo musulmano sotto diversi aspetti, tra i quali quello che emerge con maggiore criticità è il problema dei diritti umani che trovano nel mondo musulmano degli ostacoli, poiché ci sono alcuni principi che contrastano con le affermazioni dei diritti umani.

La conclusione ha riservato una osservazione acuta, per cui ci si chiede se si è veramente convinti che le questioni di conflitto siano realmente di carattere religioso, o la religione potrebbe essere considerata una copertura?

In apertura della sessione pomeridiana, presieduta dal prof. Ansuategui, la prof.ssa Marina Lallatta Costerbosa ha trattato Diritto e religione in Rawls, uno sguardo retrospettivo.

Decide di affrontare il tema in maniera indiretta, anche se Rawls non appartiene pro-

priamente alla filosofia del diritto, rileva degli aspetti molto rilevanti nel dibattito trattando la tesi di laurea del filosofo, pubblicata nel 2006 ad opera di alcuni colleghi.

Una tesi dedicata alla questione etico-religiosa, un'interpretazione su peccato e fede all'interno della comunità, una tesi che offre una definizione di morale ed ha a che fare con le relazioni interpersonali tra personalità, non ha primariamente a che fare con l'idea del bene ma è tutto giocata nella relazione tra le persone, distinguendo personalità ed individui dove questi ultimi hanno un ruolo più ampio, per cui tutti le personalità sono individui ma non tutti gli individui sono personalità.

La personalità è qualcosa di unico, è un concetto che contiene la dimensione della relazione che rimanda immediatamente al concetto di comunità, è un individuo che è destinato strutturalmente ad agire in comunità intesa non come aggregato di individuo ma ha un rapporto biunivoco con la personalità. Nella sua tesi fa un profondo riferimento al nazismo, riconoscendone la spiritualità e giudica come una via che porta alla distruzione perché di base fondamentalmente sul peccato, conduce all'isolamento ed alienazione "è una interpretazione demoniaca della comunità".

Critica anche il contrattualismo di tipo Hobbesiano, quale forma di comunità sbagliata, idea riduzionistica che vede le relazioni fondate sulla paura, che negano la personalità.

Nella sua idea di comunità l'etica e la religione devono riguardare la peculiarità delle relazioni interpersonali della comunità, il giusto non è ciò che massimizza il bene ma un equo rispetto delle persone in quanto individui singoli, a caratterizzare gli esseri umani era la capacità di essere in comunità, la secolarizzazione dello Stato non significa secolarizzazione della società.

Il peccato è l'isolamento egoistico, la fede è un'idea impropria se la si traduce in termini di credenza, cerca di attribuire il significato di fiducia che ha un ruolo fondante, come relazione personale e comunitaria.

Da qui la connessione con il diritto per Latta, dietro alle riflessioni apparentemente solo etico religiose, c'è una maniera di inten-

dere il diritto come presupposto per la comunità, potrebbe essere il concetto di limite (ma non solo) non come semplice regolamentazione delle relazioni esterne, ma un limite normativo e per dirla con Canguilhem "la normatività è la possibilità di oltrepassare la norma, di istituire norme nuove in situazioni nuove".

In conclusione tutta la riflessione di Rawls ha come presupposto l'indipendenza del valore senza il quale tutto crollerebbe, secondo cui la distinzione tra religiosi e non è troppo rozza, un punto di comunanza sono di gran lunga maggiori dei caratteri di divisione, i valori sono reali e fondamentali e non mere manifestazioni di qualcos'altro, sono visioni comuni a Ronald Dworkin che cinquant'anni dopo riprenderà concetti molti simili.

Chiude la sessione pomeridiana il prof. Andrea Porciello della Università Magna Graeci di Catanzaro, con una relazione sulla teoria dell'unità e dell'indipendenza del valore nella versione offerta nei suoi ultimi scritti dal filosofo americano Ronald Dworkin. In particolare, gli argomenti critici del Prof. Porciello hanno avuto ad oggetto alcune delle tesi esposte da Dworkin nel volume "Giustizia per i ricci" e nell'operetta postuma "Religione senza Dio".

In quest'ultimo lavoro, com'è noto Dworkin ha sostenuto che la religione non ha necessariamente a che fare con l'idea di Dio, nel senso che non implica in modo necessario la dimensione del divino. Da qui la possibilità concettuale (ma a suo giudizio anche pratica) di un ateismo religioso, ossia di un atteggiamento in parte razionale ed in parte spirituale (fideistico) nei confronti della vita e dell'universo che ci circonda che, pur facendo a meno dell'idea di Dio, risulta comunque intriso di sacralità.

L'esperienza del sacro consiste nel credere nell'idea, prettamente antinaturalista, per cui i valori (da quelli estetici a quelli etici) sono reali e fondamentali e non rappresentazioni di qualcos'altro, "sono altrettanto reali quanto gli alberi o il dolore", afferma Dworkin. Da ciò l'idea per cui niente, neanche la prova più schiacciante potrebbe rendere invalido il nostro giudizio per cui la crudeltà è sbagliata ad esempio. Tale conclusione è sorretta da un'idea ancora più fondamentale, e a parere del

Prof. Porciello ancora più controversa: quella per cui la dimensione del valore sarebbe indipendente, in quanto si contiene e si certifica da sola. L'esempio che Dworkin offre a riguardo può essere particolarmente illuminante: quando sperimentiamo e partecipiamo senza pregiudizi di tipo alcuno alla bellezza della natura, mettiamo alla struggente bellezza del Grand Canyon, ne veniamo come sopraffatti perché vinti dal mistero che quella bellezza reca in sé. Questa esperienza ha a che fare, secondo Dworkin, con la dimensione del sacro e della religione, è un'esperienza che senza mezzi termini il filosofo americano definisce "numinosa". Da ciò l'idea per cui il valore non è da considerarsi come un prodotto umano, di un accordo ad esempio, o di una qualche convinzione culturalmente orientata, nell'idea di Dworkin si tratterebbe un'entità reale, dotata di esistenza oggettiva ed indipendente, un'esistenza che l'essere umano può riconoscere (o meglio non può non riconoscere) facendo al contempo esperienza del sacro, della dimensione spirituale della vita.

La critica del Prof. Porciello ha riguardato entrambe le tesi appena riportate: innanzitutto quella relativa alla possibilità di un ateismo religioso. A suo parere il tentativo di Dworkin non convince fino in fondo, innanzitutto perché il senso del mistero e del numinoso che costituisce il fondamento di tale possibilità, finisce col riammettere, o comunque col non escludere, l'esigenza stessa del divino. Un atteggiamento schiettamente ateo nega il divino, in modo esplicito e definitivo, laddove questa forma ibrida di ateismo religioso sembra abbandonarsi al mistero del valore, senza però offrire una spiegazione alterativa. Detto altrimenti, nell'idea del Professore catanzarese la rinuncia che Dworkin fa del divino è in fondo solo apparente. Ed altrettanto critico è stato il passaggio relativo all'idea d'indipendenza e di unità del valore: accettare tale impostazione significa assumere un atteggiamento fideistico, e quindi in parte irrazionale e dogmatico, che poco ha a che fare con l'ateismo. Secondo questa idea, quello di Dworkin è in fondo un "credo", consistente nell'accettare il fatto che i valori (e soprattutto i disvalori) esistano indi-

pendentemente da ciò che gli uomini fanno e pensano. Sono un attributo della realtà, o addirittura una sua componente intrinseca. Ma tutto ciò sembra catapultarci in una forma di religiosità (con la R maiuscola) che molto poco ha a che fare con la razionalità e con l'ateismo. Più che fare a meno di Dio, Dworkin sembra rimpiazzarlo con un'entità altrettanto ingombrante e metafisica, con l'idea di valore in quanto entità astorica, indipendente ed autoevidente.

In conclusione, oltre che poco convincente, tale impostazione appare oggi anche poco opportuna: nell'idea del Prof. Porciello, parlare oggi di grandi verità o valori fondamentali e autoevidenti potrebbe compromettere la strada verso la comunanza e l'integrazione. La verità, con la v minuscola beninteso, dovrebbe costituire il frutto di un dialogo interculturale e non il suo punto di partenza, indiscusso ed indiscutibile.

Sabato 9 settembre, la prima relazione tenuta dal Prof. Alessandro Martini, ha avuto ad oggetto regole religiose e norme di diritto privato: convergenze e divergenze.

Intese le regole religiose come norme fondate sul culto e sull'obbedienza ad una divinità, la relazione è stata incentrata essenzialmente sul catechismo della chiesa cattolica così come approvato da Papa Giovanni Paolo II nel 1992 e poi revisionato nel 1997. Il matrimonio che è disciplinato da norme giuridiche e la sua forte connotazione religiosa, in particolare il codice civile disciplina il matrimonio come atto e come rapporto, il tema del consenso, il catechismo della chiesa cattolica prevede che i prestanti consenso siano un uomo e una donna, battezzati e liberi di contrarre matrimonio, e poi il codice di diritto canonico che prevede il patto di diritto matrimoniale elevato da Cristo a dignità di sacramento, è un atto che ha effetti civili nel nostro ordinamento in forza del concordato del 1929 e successiva modifica nel 1984.

Preme rilevare che la nozione dottrinale prevede la diversità dei sessi tra coloro che contraggono e concilia con quanto previsto dalla chiesa cattolica nel codice di diritto canonico. Nel nostro codice civile, la diversità dei coniugi non risulta espressamente, il legislatore del 1942 e poi quello costituzionale non

ha avvertito questa esigenza di specificazione, molto probabilmente perché insita nell'istituto stesso.

Il matrimonio ha perso il requisito della diversità di sesso ed è stato esteso anche alle coppie di fatto, si pensi per esempio al caso della Spagna (che è un paese con una forte cultura cattolica), la Francia o la Germania che ha da poco approvato la legge. Corrisponde altresì ad una regola di carattere religioso-sociale la regola della bilateralità e del carattere monogamico, solo un uomo e una donna e non più di questi due potrebbero contrarre un nuovo matrimonio, la libertà di stato è uno dei requisiti del matrimonio, altrimenti il secondo matrimonio è nullo. È un carattere che non trova riscontro in sistemi giuridici distanti dal nostro, per fare un esempio la lampante nel sistema islamico la sharia ammette che un musulmano possa sposare fino a quattro donne, in Italia la poligamia è altresì contraria all'ordine pubblico perché viola il principio di parità tra uomo e donna. È un tratto molto importante perché se pensiamo per esempio che un musulmano, residente nel territorio nazionale potrebbe avvalersi della legge sul ricongiungimento familiare, e nel caso di più mogli si sono presentati dei problemi tanto che il legislatore è intervenuto in passato a chiarire che il ricongiungimento è possibile anche in caso di più mogli ma il vincolo sussiste solo con una moglie.

Altre norma che potrebbe evidenziare divergenza, che attiene al matrimonio rapporto, è l'obbligo di fedeltà, il contenuto di tale norma ricorda la disposizione del nono comandamento: "non desiderare la donna d'altri", oggi questo obbligo di fedeltà, in virtù del principio di parità giuridica dei coniugi è esteso ad entrambi, inteso poi in un senso ancora più ampio come reciproca lealtà, nel senso di dedizione l'uno verso l'altro, quindi qualcosa di più rispetto al semplice obbligo fisico coniugale.

Gli altri obblighi sono per lo più giuridici, nel caso di inosservanza vi è il rischio di conseguenze giuridiche sfavorevoli come l'addebito della separazione. Si noti invece, che la legge sulle unioni civili non ha previsto nessun obbligo di fedeltà, questo per evitare che si possa inserire una forma di matrimonio.

Sullo scioglimento del vincolo matrimoniale sappiamo che, è ammesso sia nel matrimonio civile che concordatario ma, in quest'ultimo caso cessano solo gli effetti civili del matrimonio, qui è chiaro che gli effetti del divorzio civile non possono estendersi al matrimonio di culto cattolico, in quanto per il diritto canonico uno dei principi cardine è dettato dall'indissolubilità.

Un altro aspetto sul quale sono stati affrontati gli elementi di convergenza è il rispetto verso i genitori, l'art. 315 bis c.c. elenca il dovere del figlio di rispettare i genitori, il contenuto di una norma che richiama fortemente il quarto comandamento: "onora il padre e la madre" ma comunque richiama un sentire sociale e morale fortemente condiviso, tanto che secondo alcuni questa regola non avrebbe dei caratteri di giuridicità, tanto che il suo inadempimento non sarebbe accompagnato da alcuna forma di sanzione, si tratterebbe per ciò di una norma imperfetta.

Le ultime analisi hanno riguardato la procreazione, il professore si è soffermato essenzialmente su due aspetti: la procreazione medicalmente assistita e l'interruzione volontaria della gravidanza.

La legge del 2004 prevede che si possa ricorrere alla procreazione medicalmente assistita, in casi di necessità clinica e solo limitatamente a due tecniche: la procreazione omologa, cioè l'utilizzo dei gameti della coppia stessa o la procreazione eterologa cioè quando si utilizza il gamete di una persona estranea alla coppia, quest'ultima ammessa dalla Corte di Costituzionali in casi in infertilità assoluta. È assolutamente vietata la surrogazione di gravidanza. Sul punto, il catechismo della chiesa cattolica si esprime in maniera totalmente differente se per un verso incentiva le ricerche scientifiche che possano porre rimedio alla sterilità, per un altro condanna come fortemente disoneste quelle tecniche che permettano la disgiunzione dei coniugi, il donatore.

Sulle tecniche omologhe la chiesa, pur credendole meno pregiudizievoli, alza un muro, poiché dissociano l'atto sessuale dall'atto procreativo, Giovanni Paolo II nell'encicliche del

2005 giudica le tecniche di procreazione moralmente inaccettabili.

Sull'aborto poi, disciplinato nell'ordinamento nei due casi, dell'interruzione volontaria entro i 90 giorni e per gravi pericoli di salute per il feto o la madre entro 120, non è riconosciuto il diritto della donna ad abortire, si pone fortemente in contrasto con il catechismo della chiesa cattolica, tra regola giuridica e regola morale o etica, contrasto che ha fatto sì che il legislatore permetta al personale medico di avvalersi dell'obiezione di coscienza, affinché possa sottrarsi a questo dovere giuridico sulla base delle proprie credenze.

È una relazione che porta esempi concreti di quali e quante siano le interferenze tra i vari ordinamenti, di come il legislatore si sia spesso trovato in conflitto nel disciplinare vari istituti e di come -nel caso dell'obiezione di coscienza- l'influenza etico morale si sia inserita scavalcando forse la giuridicità del dovere.

Alla volta del prof. Luigi Di Santo dell'Università di Cassino, si è trattato un tema dal titolo "teologia dell'ultimo e diritti umani".

Il Prof. Di Santo, parte da una posizione per certi versi inversa ed originale, spinge a considerare la religione come barriera contro ogni tipo di estremismo o anche totalitarismo e prende le distanze da quelle manifestazioni mediatiche che collocano la religione all'interno dei fondamentalismi. È una riflessione molto concreta e strettamente legata all'analisi finanziaria del paese. La crisi economica che, com'è noto dal 2008 non accenna ad arrestarsi, gioca un ruolo essenziale in questa "teologia dell'ultimo", il relatore, evidenzia come il potere economico condizioni i rapporti interpersonali fino ad orientare scelte essenziali che caratterizzano il percorso di vita degli individui.

L'ideologia cristiana in generale implica anche un rapporto tra sapere ideologico e potere, che poi è la base della ideologia politica, in relazione a questa connessione è necessario soffermarsi sui processi collettivi e soprattutto sul concetto di secolarizzazione e distingue la teologia economica da quella politica.

Sulla visione scienziata, che è definita come tecnico strumentale, da un lato preserva il sistema individualistico, dall'altro getta le basi per

una costruzione più globale, per cui lo Stato parla di diritti in termini concessione e sembrerebbe che l'individuo venga relegato in sottofondo.

Dal 900 in poi, viene in crisi il mito della totalità e della completezza, si comincia a riflettere a seguito delle catastrofi umane, e per Di Santo, andrebbero ripensate alcune categorie in termini di incompletezza e residualità, accompagnare quindi la scienza per darne l'occasione di non essere totalizzante, e promuovendo la possibilità di ricomporsi attraverso ciò che viene definito sostenibile.

Il carattere della sostenibilità, ritorna come centrale nella riflessione, come obiettivo da perseguire per poter porre l'individuo in concreto al centro degli interessi, come spunto sul quale interrogarsi sulla crisi dei fondamenti.

Il modello trinitario di Dio rivisitato anche in chiave difettiva, permette di guardare alla mancanza dell'altro, la persona di presenta solo se è in relazione, permette un'apertura della teologia rispetto all'ipotesi totalizzante, l'idea di persona permette di costruire anche una via di riflessione tra il personalismo islamico e quello cristiano, dato che oggi sono i modelli che generano maggiore conflitto.

Aprè il dilemma del contesto dialogante tra le religioni, secondo cui è necessario umanizzare ogni aspetto, uno potrebbe essere quello attualmente molto sentito dell'accoglienza, persone umane da accogliere al di fuori di ogni concettualismo, permettere che avanzi l'idea di umanità potrebbe essere il risvolto solidare di quella teologia dell'ultimo.

È sempre un problema di modello mentali, alcuni possono essere costruttivi del nostro essere, uno dei principali è la persona umana, quando si pensa agli altri a partire da se stessi si rischia di cadere sempre in aspetto difettivo e totalizzante, per cui è evidente che la riflessione trinitaria pone su un piano più modelli.

In sostanza la visione che ha una sua chiave unitaria, la visione trinitaria vista come difettiva e costruttiva allo stesso tempo, permette una visione d'insieme.

Una relazione complessa tra elementi politici ed economici, nella quale la chiave di lettura è il modello trinitario che è un modello molto complesso e spesso con intrinseca con-

flittualità, sembrerebbe che l'elemento trinitario proponga la questione dialettica tra le varie realtà, ma ripropone anche la questione storicità dell'acquisizione di certe posizioni o la commistione di discussioni religiosi e politici.

La relazione di chiusura della scuola estiva, è stata tenuta dal prof. Antonio Punzi che ha affrontato l'argomento della satira religiosa, evidenziando come la censura in termini religiosi sia di importanza strategica, poiché sollecita a pensare quali sono i diritti in gioco, è un tema che può essere affrontato da un punto di vista politico, filosofico o anche giuridico.

L'idea di fondo è quella che la satira guardi i potenti con un occhio ironico e attiri l'intelligenza critica, per Punzi risveglia il cittadino tanto un atteggiamento eccessivamente deferente, quanto da uno ciecamente militante, permette di guardare con un'ironia autoironica questioni importanti.

Quest'ironia potrebbe però portare ad una violazione del sentimento religioso, per cui, da giuristi riflettendo sulla satira, ci si può rendere conto di quella che viene definita crisi della fattispecie, secondo la quale, queste pubblicazioni di opere satiriche che potrebbero ledere il sentimento religioso sono di difficile qualificazione giuridica a prescindere da un giudizio di liceità, il problema è la difficoltà di costruire delle fattispecie che consentano di qualificare le condotte in modo chiaro.

Sull'utilizzo di concetti indeterminati, di fare riferimento ai principi generali o a risalire a concetti proclamati nella CEDU, ma risalendo i problemi aumentano perché si pone un problema di interpretazione e cerca di portare l'attenzione in un percorso all'inverso in un movimento dall'alto verso il basso cercando di far propri gli insegnamenti della filosofia del diritto.

Il primo problema concerne i principi, per cui, se giustificassimo la posizione del diritto di satira, dovremmo avere le idee chiare sul fondamento assiologico del diritto di satira e la qualificazione costituzionale della satira. A primo acchito verrebbe spontaneo collocare il diritto di satira all'interno dell'art. 21 della Costituzione come libertà di pensiero, perché potrebbe rientrare in quel diritto di critica tutelato dallo stesso articolo, indipendentemente

dai toni che potrebbero essere volgari ma non necessariamente offensive.

Un primo aspetto problematico potrebbe essere quello del limite, così come spiega Punzi, nel comma 6 dello stesso articolo la censura potrebbe avere un reingresso nel momento in cui, sono vietate espressamente le manifestazioni del pensiero contrarie al buon costume, ricorda poi come una delle primissime sentenze della Corte Costituzionale abbia avuto ad oggetto proprio la libertà di manifestazione del pensiero.

Critica le posizioni paternaliste di uno Stato che pretenda "il permesso" per esprimere il proprio pensiero, e ricorda come inserire la satira nel novero dell'art. 21 abbia risolto solo una minima parte del problema, proprio perché la satira è per sua natura una forma di espressione che non può essere preventivamente passata al vaglio, anche volendo ricondurre nell'art. 33 o 9 della costituzione ci sarebbero molteplici problemi di interpretazione eccessivamente estiva.

Semmai con la religione la satira, può avere a che fare in senso negativo, come diritto a non essere offesi dalla satira stessa, vi è un serio problema di classificazione che mal concilia libere manifestazioni del pensiero, con il sentire intimo di un credente, che, a ben vedere, a poco a che fare con la libertà religiosa.

Anche la giurisprudenza di Strasburgo ha avuto difficoltà a stabilire in forza di quali norme potrebbero porsi dei limiti alla satira in materia religiosa, anche volendo ipotizzare la bestemmia, il vilipendio... ma il problema del vilipendio può estendersi alla sensibilità del credente?

Per Punzi, il tema della censura è molto importante dal punto di vista civile, ma assume dei connotati fumosi, la difficoltà messa in evidenza, è quella di normare, che inevitabilmente di riversa sulla giurisprudenza che, tanto in casi di condanna quanto in casi di assoluzione, non riesce a poggiare le proprie decisioni su basi motivazionali solide sulle quali stendere provvedimenti censori.

CONCLUSIONI

Il legame tra diritto e religioni, vive attualmente più che nel passato una stagione di pro-

blematicità, il pluralismo culturale, la globalizzazione, i grandi movimenti migratori degli ultimi anni hanno rinvigorito le criticità di questo –apparentemente- inevitabile rapporto.

La società multiculturale lancia una sfida alla secolarizzazione che solo un legislatore saldo nei principi costituzionali può essere in grado di cogliere ed in un certo senso vincere. Naturalmente gruppi più o meno estesi di religiosi rivendicano il riconoscimento dei propri principi e chiedono fortemente in termini di diritti l'ingresso di nuove regole all'interno della società.

A parere di chi scrive, c'è un metro che non può essere disatteso ed è quello dei diritti umani, a seguire i principi portanti di uno Stato laico, è una idea di fondo che è quella di un'accoglienza che vada di pari passo con integrazione e vivibilità, che può essere concretizzata solo da politiche atte a tale scopo, corredate da legislatori in linea con il nostro ordinamento che pone la persona umana quale unico centro di interessi.

È necessario abbandonare le contraddizioni, non si può essere etici o morali, per tenere in vita la legge Merlin, piuttosto che per mantenere il silenzio dopo casi di eutanasia fortemente sentiti come un diritto da gran parte del mondo laico, ed essere così svincolati da quella stessa morale divina quando una missione come Mare Nostrum, che era finalizzata essenzialmente ai salvataggi in mare viene sostituita da un'altra che ha come fine primario quello della difesa delle frontiere, il legislatore che parla di respingimenti in mare e lo stesso che vieta la prostituzione out-door?

Con riguardo al sistema sanzionatorio, la distinzione tra diritto penale e morale rappresenta senza dubbio la "rivoluzione copernicana" per il diritto. Tutto questo, però, non ha implicato che i precetti penali potessero avere al loro interno dei connotati morali. È importante sottolineare la laicità di uno Stato, proprio perché in un momento come questo è quello che impone allo Stato stesso di assumere delle posizioni di terzietà rispetto a questa o quella confessione religiosa, chiarendo che la non-convinzione religiosa degli operatori del diritto si presta ad unire più che a dividere, a

costruire più che a distruggere, a fondare l'ascolto e il rispetto dell'altro più che a demonizzarlo. Noi crediamo che la laicità costituisca un principio e non un semplice carattere e che, quindi, restino relegate ai salotti le argomentazioni metagiuridiche che si propongono di regolare posizioni che necessitano del diritto.

Nel V secolo a.C. il filosofo Protagora affermò che l'uomo è alla base del mondo nel senso: "di tutte le cose la misura è l'uomo, di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono".

Elisabetta Bruna Zaffino, ha conseguito la laurea magistrale a ciclo unico in Giurisprudenza presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro con tesi in filosofia del diritto dal titolo "Verso un'immigrazione umanamente gestita: una proposta".

Diploma di specializzazione per le professioni legal conseguito presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro.

Elisabettazaffino86@gmail.com

Il popolo armeno e l'olocausto. Note su *Arminians-Aryans. The "Blood Myth", the Race Laws of 1938 and the Arminians in Italy*

Marco Cossutta

ABSTRACT

Recensione del volume di Enrico Ferri, *Arminians-Aryans. The "Blood Myth", the Race Laws of 1938 and the Arminians in Italy*, New York, 2016, pp. XXIV-139.

Book review of Enrico Ferri, *Arminians-Aryans. The "Blood Myth", the Race Laws of 1938 and the Arminians in Italy*.

PAROLE CHIAVE

ARMENI
ARIANI
SEMITI
RAZZISMO
LEGGI RAZZIALI

KEYWORDS

ARMINIAN
ARYAN
SEMITI
RACISM
RACE LAWS

Non appare inappropriato premettere alla breve discussione sul volume qui presentato un passo estrapolato dalla *Declaration on Race and Racial Prejudice* adottata dalla General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization nel 1978:

"Any theory which involves the claim that racial or ethnic groups are inherently superior or inferior, thus implying that some would be entitled to dominate or eliminate others, presumed to be inferior, or which bases value judgements on racial differentiation, has no scientific foundation and is contrary to the moral and ethical principles of humanity.

Racism includes racist ideologies, prejudiced attitudes, discriminatory behaviour, structural arrangements and institutionalized practices resulting in racial inequality as

well as the fallacious notion that discriminatory relations between groups are morally and scientifically justifiable; it is reflected in discriminatory provisions in legislation or regulations and discriminatory practices as well as in anti-social beliefs and acts; it hinders the development of its victims, perverts those who practise it, divides nations internally, impedes international cooperation and gives rise to political tensions between peoples; it is contrary to the fundamental principles of international law and, consequently, seriously disturbs international peace and security.

Racial prejudice, historically linked with inequalities in power, reinforced by economic and social differences between individuals and groups, and still seeking today to justify such inequalities, is totally without justification".

Ciò richiamato, non è all'olocausto perpetrato dall'impero ottomano durante la prima guerra mondiale, che provocò oltre un milione a mezzo di vittime civili – il grande crimine (*Medz Yeghern*), il quale avrebbe dovuto annientare, *bruciare interamente*, il popolo armeno – che si fa riferimento. Piuttosto, come si evince dal sottotitolo del volume ad un possibile massacro della popolazione armena qualora la stessa fosse catalogata fra le *razze* non ariane.

Lo sfondo del lavoro di Enrico Ferri, non nuovo a cimentarsi su questo tema, sono dunque le leggi *per la difesa della razza* promulgate negli anni Trenta dello scorso secolo, ad imitazione della Germania nazista¹, da alcuni stati europei, non ultima l'Italia²; leggi la cui finalità era appunto quella di proteggere l'*organismo ariano* da possibili infezioni provenienti (in massima parte) dal mondo ebraico. Un antisemitismo di stampo eugenetico che, pur ritrovando solide tradizioni nella "cultura" e nella prassi delle popolazioni europee, esplose in maniera esiziale nell'epoca dei regimi totalitari, un antisemitismo che, sia pur collegato all'antigiudaismo, a differenza di questo, non si ferma di fronte all'abiura ed all'abbraccio della vera religione, ma si inabissa nel vortice dell'annichilimento totale dei germi infettivi la *razza ariana*. Il suo obiettivo è (letteralmente) l'olocausto.

Come ben analizza Ferri nel suo *Arminians-Aryans. The "Blood Myth", the Race Laws of 1938 and the Arminians in Italy*, (pp. XXIV-138) uscito nell'ultimo scorcio del 2016 per i tipi della Nova Publishers di New York, anche le comunità armene presenti in territorio tedesco ed italiano furono oggetto di "studio scientifico" (ci troviamo, infatti, di fronte ad un cosiddetto

1 In proposito si rimanda, all'interno della sterminata letteratura in argomento, all'articolato studio di J. Chapoutot, *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, trad. it. Torino, 2016 (ma Paris, 2014).

2 Il testo del Regio decreto legge n. 1728 del 17 novembre 1938, *Provvedimenti per la difesa della razza italiana*, nonché gli altri principali provvedimenti in materia adottati dal Regno d'Italia posso essere consultati, far i vari luoghi, in M. Sarfatti, *Le leggi antiebraiche spiegate agli italiani di oggi*, Torino, 2002. Per ciò che concerne la legislazione e la prassi antisemita in altri paesi europei cfr. L. S. Dawidowicz, *The War against the Jews. 1933-1945*, New York, 1975.

razzismo scientifico) al fine di comprovare o meno, al di là di (apparenti) consonanze con il *modus videndi* giudeo (la diaspora, il dedicarsi ai commerci ed alla finanza e così via) la loro appartenenza a pieno titolo alla *razza ariana*.

L'Autore offre dettagliata documentazione del dibattito sviluppatosi a partire dai primi anni Trenta introno alla questione, riportando ed analizzando gli argomenti del *pro* e del *contra*, quasi a voler proporre al lettore lo sviluppo di una disputa dialettica (si vedano in particolare i capitoli quinto, sesto e settimo). Ma prima di addentrarsi nello specifico non può, né vuole, esimersi da inquadrare il fenomeno della "difesa della razza" nel suo manifestarsi storico e teorico proponendo un'interessante analisi dell'etnocentrismo, del razzismo ed infine dell'antisemitismo (si vedano i capitoli primo e secondo) proprio per consentire preliminarmente al lettore di meglio comprendere il fenomeno del razzismo moderno e, quindi, di meglio addentrarsi nella specifica questione dell'arianità o meno della *razza armena*. Sicché, attraverso il richiamo di un episodio storico poco conosciuto (se non del tutto misconosciuto – mentre è di dominio comune, oltre al genocidio degli ebrei, la conoscenza dello sterminio perpetrato a danno delle popolazioni rom, gli zingari, o di alcune categorie di *ariani* quali gli omosessuali o i disabili su cui gravava il *Lebensunwertes Leben* - una vita non degna di essere vissuta), l'autore permette al lettore di confrontarsi con le teorie razziste del primo Novecento, non tanto ponendo in rilievo le loro aberrazioni, quanto rilevando le loro contraddizioni, il modo in cui i *dati scientifici* vengono dai diversi teorici razziali in differente modo letti offrendo, quindi, soluzioni di opposto segno alla questione armena. Gli esiti di tale *dibattito* portarono di fatto a scartare l'ipotesi della non arianità della *razza armena*, tanto da far indurre il regime hitleriano a costituire una effimera *Armenische Legion* inquadrata nelle *Waffen-SS* ed operante su vari fronti di guerra dal 1942 al 1944³.

Il popolo armeno è dunque sfuggito ad un secondo genocidio dopo quello perpetrato dai

3 Cfr. in proposito C. Hale, *I carnefici stranieri di Hitler. L'Europa complice delle SS*, trad. it. Milano, 2012 (ma Gloucester, 2011).

turchi e dai loro alleati durante la prima guerra mondiale.

In fine, concentrando l'attenzione sui risvolti italiani del razzismo, le leggi del 1938 per l'appunto, Ferri, facendo cosa utile⁴, dedica un breve capitolo, il quarto, alle comunità armene presenti in Italia nella prima parte del Novecento, piccole comunità, per lo più concentrate nel Nord del Paese (soprattutto in Milano, Venezia, Padova e Trieste, con presenze nella capitale).

In definitiva il volume, correlato con un ricco ed aggiornato apparato bibliografico che richiama fonti non solo italiane, offre oltre ad un'originale analisi del fenomeno razzismo analizzandolo a partire dalle sue premesse teoriche, anche uno sguardo sulla storia di una comunità etnico-religiosa, come quella armena, che il più delle volte è, ahimè, ignorata. Pertanto un ulteriore merito va riconosciuto all'Autore.

Marco Cossutta professore associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Trieste

cossumar@units.it

⁴ Cfr. in proposito anche lo studio di A. Manoukian, *Presenza armena in Italia. 1915-2000*, Milano, 2014.

Nostra legge è la libertà. Righe di commento ad una raccolta di saggi sull'anarchismo

Marco Cossutta

ABSTRACT

Nota sul volume M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, DeriveApprodi (Roma), 2017, pp. 286.

Book review of M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, DeriveApprodi (Roma), 2017, pp. 286.

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO
LIBERALISMO

KEYWORDS

ANARCHISM
LIBERALISM

Nostra legge è la libertà è l'ultimo lavoro di Massimo La Torre, filosofo del diritto e studioso del pensiero anarchico ed antiautoritario¹; egli ci propone una cavalcata attraverso il "canone" dell'*anarchismo dei moderni*, avvertendo da subito il lettore di come di canone in senso stretto non si possa correttamente parlare, in quanto il pensiero anarchico sviluppato sul finire del secolo dei Lumi si articola attraverso molteplici declinazioni, a volte fra loro distanti, che ritrovano un comune denominatore non certamente nell'ossequio ad una linea di pensiero predefinita (quella sorta di *ipse dixit* che caratterizza ad esempio la prospettiva marxista), piuttosto in un radicale "dubbio metodologico cartesiano". Attraverso questo spettro è quindi possibile collegare pensatori distanti sia da un punto di vista cronologico (dalla fine del Settecento sino al Novecento

¹ Vanno qui, fra i vari contributi, richiamate le curatele degli scritti di F. S. Merlino, *Pro e contro il socialismo. Esposizione critica dei principi e dei sistemi socialisti*, Soveria Mannelli, 2008 e di A. Caffi, *Politica e cultura*, Soveria Mannelli, 2014.

inoltrato), che contenutistico (dall'individualismo stirneriano al comunismo bakuniniano per giungere, attraverso Proudhon e Kropotkin, ad analizzare il controverso rapporto fra Malatesta e Merlino volgendo lo sguardo verso l'*anarchismo attualista* di Berneri).

Un volume d'interesse, sia per la precipua ricostruzione della prospettiva anarchica, che per un ricco e non sempre usuale apparato bibliografico con ampi riferimenti alla letteratura straniera.

La Torre raccoglie, rielabora e ricollega in questo volume una serie di studi apparsi nel arco di più di un trentennio presentando il pensiero anarchico in tutta la sua complessità ed in tutte le sue (principali) sfaccettature; e lo fa (anche) con un intento giustamente polemico nei confronti della letteratura accademica ufficiale, che o non ritiene l'anarchismo dottrina politica degna d'annoverarsi tra le (serie) prospettive di pensiero occidentali e pertanto nei suoi studi lo ignora, oppure ne offre delle rappresentazioni alquanto pittoresche o ancora,

ed è questo il caso della storiografia marxista, del tutto strumentali e fuorvianti.

L'anarchismo *preso sul serio* implica, come La Torre sottolinea, il collocarsi al centro della modernità politica e giuridica ed in particolare problematicizzare “le pretese di comando dell'autorità politica”, porre in radicale discussione la legittimità dell'ente Stato, così come si è venuto concretamente a costituirsi dalla rivoluzione francese in poi. Il libro contribuisce ad offrire dignità scientifica ad una corrente di pensiero che non è teorizzazione di caos antisociale, né è vano richiamo ad idilliache e bucoliche utopie, ma precisa e coerente problematicizzazione del potere e della gestione sociale su questo fondata. Un pensiero che sin dal suo sorgere ha posto in discussione ogni assioma di domino, primo fra tutti – e questo già Godwin – il domino dell'uomo sulla donna. Un pensare anarchico proteso irresistibilmente verso la libertà.

Certo la prospettiva anarchica non appare lineare, molte volte quando si incarna nella realtà sociale offre delle risposte non soddisfacenti – si leggano in proposito le pagine dedicate allo scontro fra Malatesta e Merlino vuoi sulla questione elettorale, vuoi sulla questione criminale. Qui l'autore pare esca dal ruolo di osservatore non partecipante, di puro ed obiettivo testimone degli avvenimenti, per assumere (forse involontariamente) i panni del polemista, schierandosi di fatto con uno dei contendenti: l'avvocato partenopeo.

Vi è una tensione sotterranea che offre energia al lavoro di La Torre, una tensione data dalla ricerca, all'interno dell'intelligente riproposizione del pensiero anarchico *classico*, d'una via verso l'*anarchia possibile*, più che un'esaltazione dell'*anarchia completa*. Un percorso questo che necessariamente per l'autore passerebbe attraverso l'opera di Merlino.

La ricerca di risposte alla nodale questione: “è possibile un anarchismo politico che [...] possa pensare alla società come a una struttura retta da norme?” (p. 228), deve avvenire nel terreno solcato da Merlino, il quale (se l'anarchismo si rifà alla tradizione della democrazia classica – l'*isonomia* ateniese in buona sostanza) “più che una revisione dell'anarchi-

simo ne rappresenta piuttosto la restaurazione «repubblicana». Invece di un «tradimento» – come si affrettano a sentenziare i puri di «partito» – è la riconferma di antiche dimenticate fedeltà. [...] La morale merliniana è così ricerca delle norme, non rivolta contro queste, *volontà di limite*, non di potenza”. Si intravede pertanto nel pensiero di Merlino una necessità, pienamente colta (e, forse, accolta) da La Torre, di dialettizzarsi con le istituzioni politiche, al fine di organizzare in autonomia la vita sociale. La politica non è insolubilmente legata alle dinamiche di potere, “è piuttosto discorso o prassi, dibattito o controversia e anche lotta ovviamente, intorno alla produzione e alla applicazione delle norme di una comunità e più in generale intorno alla determinazione dei contenuti della «buona vita» di questa (altrimenti detto bene collettivo)”.

In questo vi sarebbe una stridente incompatibilità con una prospettiva *romantica*, incarnata ad esempio da Bakunin, che vedrebbe, all'incontrario, nella politica l'esplicazione del domino. Prospettive divergenti, quindi non accumulabili sotto un unico *canone*, che non sia, come già osservato, la radicale problematicizzazione della legittimità del potere.

Un contributo importante quello offerto da La Torre alla comprensione del pensiero anarchico, che pur tuttavia lascia un dubbio. L'*anarchismo dei moderni* è o meno di schietta derivazione liberale? Ovvero, fermo restando il sorgere dell'anarchismo nella modernità politica (l'era che vede l'imporsi della forma Stato quale unico modello di gestione sociale), questo è pensiero politico *moderno* alla stessa stregua del liberalismo e del socialismo (che concorrono a fondare – sia pur in diverso modo – l'assolutismo dello Stato), oppure si colloca in una prospettiva diversa, quindi non riconducibile a quella modernità politica che si coagula introno al binomio politica-potere?

La Torre pare optare per la piena complementarietà del liberalismo e dell'anarchismo; di fatto apre e chiude il suo lavoro argomentando a favore della stessa (“il liberalismo annuncia l'anarchismo [...] il liberalismo è il punto di arrivo di motivi anarchici”; “l'anarchismo è [...] in misura eminente critica superamento del

liberalismo mediante il liberalismo stesso”); rileva in proposito come “si è detto talvolta che gli anarchici sono solo dei «liberali impazziti». Ora, se quell’«impazzito» lo si intende come «estremo» o «radicale», non potrebbe esservi una valutazione più acuta dell’anarchismo”.

Ciò non di meno è lo stesso autore a suggerirci come “per il liberalismo, a differenza dell’anarchismo, il potere è un dato, non un problema, una necessità, non una eventualità. Si può discutere della sua giustificabilità, ma la sua struttura ontologica è assunta come perenne, niente affatto capace di destrutturazione o di riforma”, per cui, “i princìpi liberali valgono per le relazioni tra privati [...] ma dentro il recinto del potere politico [...] essi decadono. In quest’ambito rimane vigente il principio di autorità”. Infatti, “la filosofia politica liberale, quella eminentemente moderna, ha uno spinoso problema da risolvere. Come rendere possibile che il potere politico sia soggetto al diritto [...] l’ostacolo contro cui urta è la concezione del diritto come comando, e comando di un superiore politico [...] che non riconosce superiori a lui superiori”. Ecco comparire quell’idea di sovranità che pervade e qualifica tutta la modernità politica, ma che non intacca in alcun modo l’anarchismo. Qui pare dunque che anarchismo e liberalismo si collochino su orizzonti diversi, collegati sono da una dimensione temporale.

In definitiva, la questione del rapporto fra liberalismo ed anarchismo rimane aperta.

Marco Cossutta professore associato di Filosofia del diritto nell’Università degli Studi di Trieste

cossumar@units.it

Francesco Gentile: Filosofia del diritto. Note su *Le lezioni del quarantesimo anno*

Marco Cossutta

ABSTRACT

Nota sulla ristampa del volume F. Gentile, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno*, Napoli, 2017.

Note on volume reprint F. Gentile, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno*, Napoli, 2017.

PAROLE CHIAVE

FRANCESCO GENTILE
GEOMETRIA LEGALE
PROSPETTIVA GIURIDICA MODERNA

KEYWORDS

FRANCESCO GENTILE
LEGAL GEOMETRY
MODERN LEGAL DOCTRINE

Nel corso di questo anno è stato rieditato, per i tipi delle Edizioni Scientifiche Italiane di Napoli, il volume *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno* di Francesco Gentile, il giurista patavino prematuramente scomparso nel novembre del 2009. Già dalla lettura del frontespizio si comprende che si tratta di *Lezioni* tenute dal *Maestro* nei suoi corsi universitari al Palazzo del Bo' e raccolte dagli suoi allievi (segnatamente Alberto Berardi, Giovanni Ferasin e Federico Casa). La prima edizione, per i tipi della Cedam, risale al 2006 ed è correlata da un'Appendice che racchiude saggi dei tre curatori e di Torquato G. Tasso nonché una *Biografia ragionata* proposta da Daniele Corrado e Andrea Favaro.

La nuova edizione, ospitata nella collana "I Quaderni" della *Scuola d'Applicazione Forense della Fondazione Gentile onlus di Venezia*, presenta delle novità rispetto alla prima; infatti, i curatori hanno dotato il testo di un apparato di note, che non era presente nella versione del

2006. Questa integrazione rende sicuramente più agevole al lettore una precisa individuazione delle fonti dottrinarie da cui sono tratte le citazioni dei classici del pensiero giuridico con i quali il *Maestro* patavino si confronta quasi aprendo con essi una disputa dialettica, una *quaestio* ("in scoperta polemica nei confronti dell'uso geometrico fattone dal codificatore moderno seguace di Napoleone"¹, Egli direbbe).

L'opera più propriamente giuridica di Gentile² è, infatti, incentrata sulla critica dialettica

¹ Così nel Suo *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Padova, 2000. Il testo richiamato, rieditato l'anno successivo in una *seconda edizione integrata da tre codicilli*, porta in appendice delle *Note d'appunti su Teoria e prassi alle radici della filosofia del diritto in Francesco Gentile* curate dal Suo allievo Ugo Pagallo, che rappresentano una prima raccolta delle Sue lezioni patavine (nello specifico si tratta delle lezioni tenute nell'anno accademico 1986/1987, alle quali ebbi l'onore, parimenti al collega Pagallo, d'assistere).

² Fra le monografie che precedono un Suo interesse prettamente giuridico richiamiamo *Dalla concezione illuministica alla concezione storicistica della vita sociale*.

della prospettiva giuridica moderna tutta impregnata da quel *mos geometricus* che caparbiamente vuole costringere l'esperienza giuridica nelle (angustie) maglie della scienza moderna, stornandola, in tal modo, da quella tensione filosofica e dialettica che ne rappresenta, a detta del *Maestro*, l'autentica origine, l'unica capace di trasformare il potenziale conflitto in una controversia e quindi di allontanare il diritto dallo spettro del potere. Tutta l'opera gentiliana³ è, infatti, protesa verso la radicale critica dell'equazione (tipicamente moderna) diritto-potere, una prospettiva critica che con lucidità viene tratteggiata nella monografia *Intelligenza politica e ragion di stato*, testo che riassume il punto di riferimento imprescindibile per chi voglia cogliere in tutta la sua profondità il pensiero di Francesco Gentile⁴.

Saggio sul concetto di società nel pensiero di C. H. de Saint-Simon, Padova, 1960; *L'esprit classique nel pensiero del Montesquieu*, Padova, 1965; *Saint-Simon in Italia. Emozioni e risonanze saint-simoniane nell'Ottocento italiano*, Napoli, 1969; *Introduzione e testi del Corso di storia delle dottrine politiche*, Perugia, 1972; *Pensiero ed esperienza politica. Strumento didattico*, Padova, 1974.

3 Per un primo approccio alla prospettiva gentiliana cfr. M. Ayuso Torres (a cura di), *Dalla geometria legale-statalistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile. De la geometría legal-estatal al descubrimiento del derecho y del la política. Estudios en honor de Francesco Gentile*, Madrid, 2006 (con contributi di J. Almoguera; L. Antonini; E. Ancona; M. Bastit; A. Berardi; G. Caruso; G. P. Calabrò; E. Cantero; F. Casa; D. Castellano; G. Cordini; M. Cossutta; G. Ferasin; C. Finzi; L. Franzese; P. G. Grasso; F. A. Lamas; C. Martínez-Sicluna; D. Negro; U. Pagallo; M. Ronco; T. G. Tasso; J. Vallet de Goytisolo; J. A. Widow e dello stesso curatore), nonché l'undicesimo Quaderno della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto curato da A. Favaro, *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea. Atti del Convegno internazionale Padova, 22 novembre 2013*, Milano, 2016 (con contributi di F. Todescan; F. A. Lamas; F. Mercadante; M. Ayuso Torres; C. Finzi; C. Delsol; P. Perlingieri; B. Romano; M. Ronco; D. Castellano; O. De Bertolis; A. Scerbo; T. Serra; L. Franzese; M. Cossutta).

4 Vanno richiamati in questa sede anche i suoi contributi su *I doveri fondamentali dell'uomo*, in R. Orecchia (a cura di), *Atti del XIV Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Milano, 1984 e *Politicità e positività nell'opera del legislatore*, Catanzaro, 1998 (relazione presentata al XVII Congresso della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica), nonché la monografia *Politica aut/vel statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano, 2003.

Di questo sforzo teoretico danno testimonianza le *Lezioni del quarantesimo anno* (dette così perché nel 2006 correva per l'appunto il Suo quarantesimo anno di lezioni accademiche iniziate nel lontano 1966 nella Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Trento). Merita pertanto un plauso l'impegno profuso dagli allievi per riportare *in commercio* un testo che correva il rischio di rimanere *sepolto* nelle biblioteche ed usufruito soltanto dagli oramai pochi *topi* che le frequentano. Ma altrettanto meritevole appare il loro operato se colto alla luce del tentativo (più che riuscito) di vivificare il pensiero del *Maestro* corredando il volume con cinque loro saggi (sull'esperienza giuridica – Elvio Ancona, sulla giurisdizione – Alberto Berardi, sull'epistemologia – Federico Casa, sul diritto penale internazionale – Giovanni Caruso e sull'autonomia – Andrea Favaro), che comprovano la validità della prospettiva di pensiero gentiliana. Una prospettiva che continua a svilupparsi aggiornandosi ed arricchendosi nel operato dei suoi allievi “perché – ebbe a dire il *Maestro* – nella vera università tutti sono *scholari* e tutti *magistri* insieme”.

Marco Cossutta professore associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Trieste

cossumar@units.it